

---

Clifford Geertz

## La description dense

### Vers une théorie interprétative de la culture

---

#### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

#### Référence électronique

Clifford Geertz, « La description dense », *Enquête* [En ligne], 6 | 1998, mis en ligne le 15 juillet 2013, consulté le 19 octobre 2015. URL : <http://enquete.revues.org/1443> ; DOI : 10.4000/enquete.1443

Éditeur : EHESS/Parenthèses

<http://enquete.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://enquete.revues.org/1443>

Document généré automatiquement le 19 octobre 2015.

Clifford Geertz

## La description dense

Vers une théorie interprétative de la culture

Pagination de l'édition papier : p. 73-105

Traduction de André Mary

I

- 1 Dans son livre, *Philosophy in a New Key*, Suzanne Langer fait remarquer que certaines idées font irruption dans le paysage intellectuel avec une force étonnante. Elles résolvent d'emblée tant de problèmes fondamentaux qu'elles semblent contenir la promesse de les résoudre tous, de clarifier tous les points obscurs. Tout le monde les brandit telles des sésames ouvrant les portes d'une nouvelle science positive ou comme des noyaux conceptuels autour desquels peut se construire un système global d'analyse. La vogue soudaine d'une *grande idée*<sup>2</sup> de ce genre, qui supplante pour un temps toutes les autres, est due, selon Suzanne Langer, « au fait que tous les esprits actifs et sensibles se mettent immédiatement à l'exploiter. Nous la tournons dans tous les sens, à tout propos, nous expérimentons, par le biais de généralisations et de dérivations, les ouvertures possibles de son sens le plus restreint<sup>3</sup>».
- 2 Cependant, lorsque l'idée nouvelle nous est devenue familière, qu'elle fait partie de notre réserve générale de concepts théoriques, nous rabattons nos attentes sur les usages effectifs qu'on peut en faire, et sa popularité excessive prend fin. Certaines personnes zélées persistent à y trouver une des clefs de la vision du monde mais d'autres penseurs moins enthousiastes se mettent à examiner les problèmes que cette idée a effectivement engendrés. Ils tentent de l'appliquer et en étendent l'usage là où elle est applicable et où elle est susceptible d'extension ; et ils se désistent là où elle n'est ni applicable, ni extensible. Si l'idée était féconde au départ, elle devient par la suite un élément permanent et durable de notre outillage intellectuel. Mais elle ne présente plus la dimension sublime, la plénitude de promesses, la variété infinie d'applications visibles qu'on lui prêtait à l'origine. La deuxième loi de la thermodynamique, le principe de la sélection naturelle, la notion de motivation inconsciente, ou l'organisation des moyens de production n'expliquent pas tout, pas même tout ce qui est humain, mais ils expliquent quand même quelque chose ; et notre attention se porte désormais sur la nécessité d'isoler précisément ce quelque chose, de nous extraire de tout un lot de pseudo-sciences auxquelles ces grandes idées, grâce à l'éclat de leur célébrité première, ont permis de voir le jour.
- 3 Je ne saurais dire si, dans les faits, tous les concepts scientifiques de grande portée se développent ainsi ou non. Mais ce schéma convient sans nul doute au concept de culture, à partir duquel la discipline anthropologique a pris son essor, et dont la domination a conduit cette dernière à en définir les limites, à en spécifier les contours. C'est à cette réduction des prétentions du concept de culture – une réduction qui vise à confirmer son importance plutôt qu'à la diminuer – que les essais ci-dessous sont tous consacrés, de plusieurs manières et dans des directions différentes. Ils plaident tous, explicitement parfois et le plus souvent par l'analyse particulière qu'il suscite, pour un concept de la culture restreint et spécialisé, et, par là, je l'imagine, d'une plus grande puissance théorique, en vue de remplacer le fameux « *most complex whole* » de E. B. Tylor, dont la force générative n'était pas niable mais qui me semble avoir atteint le point où il devient une source d'obscurité plus que de révélation.
- 4 Le marasme conceptuel dans lequel le *pot-au-feu*<sup>4</sup> théorique de type tylorien peut conduire est manifeste dans ce qui demeure l'une des meilleures introductions générales à l'anthropologie, *Mirror for Man* de Clyde Kluckhohn<sup>5</sup>. À travers les quelque vingt-sept pages de son chapitre sur le concept de culture, il parvient à le définir tour à tour comme : 1/ « le mode de vie total d'un peuple » ; 2/ « l'héritage social qu'un individu acquiert de son groupe » ; 3/ « une manière de penser » ; 4/ « une abstraction de comportement » ; 5/ une théorie élaborée par

les anthropologues sur la façon dont un groupe de personnes se comporte effectivement ; 6/ « une réserve d'apprentissages engrangés » ; 7/ un ensemble d'orientations standardisées pour des problèmes récurrents ; 8/ « le comportement acquis » ; 9/ un mécanisme de régulation normative du comportement ; 10/ « un ensemble de techniques pour s'adapter à la fois à l'environnement externe et aux autres hommes » ; 11/ « un condensé de l'histoire » ; tout cela pour retourner finalement, sans doute en désespoir de cause, à des comparaisons avec une carte, un tamis et une matrice. Face à cette sorte de théorie diffuse, même un concept de culture quelque peu étriqué, sortant de l'ordinaire, disposant au moins d'une cohérence interne et, surtout, inscrit dans une argumentation précise constitue un progrès (comme Kluckhohn, soyons juste, l'a lui-même volontiers reconnu). L'éclectisme se condamne ici de lui-même, non pas parce qu'il n'y aurait en la matière qu'une seule direction utile, mais parce qu'il y en a tellement qu'il est nécessaire de choisir.

- 5 Le concept de culture auquel j'adhère, et dont les articles ci-dessous tentent de démontrer l'utilité, est essentiellement sémiotique. Croyant, comme Max Weber, que l'homme est un animal pris dans les réseaux de signification qu'il a lui-même tissés, je considère la culture comme assimilable à une toile d'araignée, et par suite son analyse comme relevant non d'une science expérimentale en quête de loi mais d'une science interprétative en quête de sens. C'est l'explication que je recherche, l'interprétation des expressions sociales dans leur apparence énigmatique. Mais cette déclaration – toute une doctrine contenue dans une clause – appelle elle-même une explication.

## II

- 6 L'opérationalisme constitué en dogme méthodologique n'a jamais été d'une grande pertinence pour les sciences sociales et, mis à part quelques recoins bien connus – le behaviorisme skinnérien, les tests d'intelligence, et ainsi de suite – il est à présent largement abandonné. Il avait, malgré tout, indépendamment de ce que l'on peut penser des tentatives de définition opératoire du charisme et de l'aliénation, fait valoir un point de vue qui a une certaine force : si l'on veut comprendre ce qu'est une science, il faut se tourner en premier lieu, non vers ses théories ou ses découvertes, et encore moins vers ce que les apologistes en disent, il faut observer ce que font ses praticiens.
- 7 En anthropologie, du moins en anthropologie sociale, ce que font les praticiens c'est de l'ethnographie. C'est dans la compréhension de ce qu'est l'ethnographie, ou plus exactement de ce en quoi consiste la pratique ethnographique, que l'on peut commencer à saisir ce qu'est l'analyse anthropologique en tant que forme de connaissance. Ce n'est pas, précisons-le immédiatement, une question de méthode. D'un certain point de vue, celui du manuel, faire de l'ethnographie consiste à établir des rapports, à sélectionner des informateurs, à transcrire des textes, à enregistrer des généalogies, à cartographier des terrains, à tenir un journal et ainsi de suite. Mais ce ne sont pas ces choses, ces techniques et ces procédures bien établies qui définissent l'entreprise. Ce qui la définit, c'est le genre d'effort intellectuel qu'elle incarne : une incursion élaborée, pour emprunter une notion de Gilbert Ryle, dans la « description dense »<sup>6</sup>.
- 8 La discussion de Ryle à propos de la « description dense » (*thick description*) se trouve dans deux de ses essais récents « Thinking and Reflecting » et « The Thinking of Thoughts » (à présent réédités dans le deuxième volume de ses *Collected Papers*<sup>7</sup>), qui posent la question générale, comme il l'écrit, de ce que « Le Penseur » fait. Supposez, dit-il, que deux garçons contractent rapidement les paupières de leur œil droit. Chez l'un, il y a une contraction involontaire ; chez l'autre, un signal de complicité adressé à un ami. Les deux mouvements, en tant que mouvements, sont identiques. Du point de vue d'un appareil photo ou d'une observation « phénoménale » des mouvements pris isolément, on ne peut dire lequel est une contraction et lequel est un clin d'œil, ou encore si les deux ou même l'un des deux est une contraction ou un clin d'œil. Cependant, bien que non photographiable, la différence entre une contraction et un clin d'œil est considérable, comme tout infortuné qui a pris le premier pour le second le sait bien. La personne qui fait un clin d'œil communique, et elle communique en effet d'une manière tout à fait précise et particulière : 1/ de façon délibérée, 2/ en direction

de quelqu'un en particulier, 3/ afin de formuler un message précis, 4/ en fonction d'un code social établi et 5/ sans que les autres personnes présentes s'en aperçoivent. Ainsi que Ryle le fait remarquer, la personne qui fait le clin d'œil n'a pas fait deux choses, contracter sa paupière et faire un clin d'œil, alors que celle qui contracte la paupière n'en a fait qu'une, contracter sa paupière. Contracter intentionnellement la paupière, alors qu'il existe un code public qui en fait un signal de conspiration, consiste en un clin d'œil. Un point c'est tout : un brin de comportement, une touche de culture et – *voilà !*<sup>8</sup> – un geste.

9 Ce n'est, cependant, qu'un commencement. Supposez, continue-t-il, qu'il y ait un troisième garçon qui, « voulant malicieusement amuser ses compères », parodie le clin d'œil du premier garçon, sur un mode hésitant, maladroit, ou manifeste, etc. Bien sûr, il le fait de la même manière que les deux garçons : en contractant sa paupière droite. Or ce garçon n'effectue ni un clin d'œil ni une contraction de paupière, il parodie, d'après ce qu'il en voit, les tentatives ridicules de clin d'œil d'un autre. Ici aussi un code social établi existe (il fera un clin d'œil laborieux, ou bien trop évident, ajoutant peut-être une grimace à la manière des artifices usuels du clown) ; et un message est également transmis. Seulement ce n'est plus de la complicité qui est dans l'air à présent mais du ridicule. Si les autres pensent qu'il fait réellement des clins d'œil, son projet s'écroule complètement, mais avec des effets bien différents que s'ils avaient pensé qu'il contractait les paupières. On peut aller plus loin : hésitant face à ses capacités de mime, cet auteur satirique en puissance peut s'entraîner chez lui devant le miroir, et dans ce cas, il ne contracte pas ses paupières, il ne fait ni clins d'œil, ni parodie, il répète. Autant que puisse en témoigner un appareil photo, un béhavioriste radical, ou un amateur d'énoncés protocolaires, il est néanmoins seulement en train de contracter rapidement les paupières, comme tous les autres. Des complications sont possibles à l'infini, sinon pratiquement, du moins logiquement. Le garçon qui, à première vue, fait des clins d'œil pourrait, par exemple, avoir seulement fait semblant, pour pousser des personnes extérieures à imaginer une conspiration alors qu'en fait il n'y en avait pas ; et dans ce cas nos descriptions de ce que le parodiste parodie et de ce que l'acteur répète s'en trouvent transformées. Mais ce qui importe c'est qu'entre ce que Ryle appelle la « description mince » (*thin description*) de ce que fait l'acteur (le parodiste, celui qui fait des clins d'œil et celui qui contracte ses paupières...) et la « description dense » (*thick description*) de ce qu'il fait (répétant la scène burlesque d'un ami feignant de faire des clins d'œil afin de tromper un innocent qui pense qu'une conspiration se trame), réside l'objet de l'ethnographie : une hiérarchie stratifiée de structures signifiantes dans les termes desquelles les contractions, les clins d'œil, les faux clins d'œil, les parodies, les répétitions de parodie sont produits, perçus et interprétés, et en dehors desquelles ils n'existeraient pas (même pas la forme initiale-zéro des contractions qui, *en tant que catégorie culturelle*, recouvre autant des non-clins d'œil que les clins d'œil sont des non-contractions).

10 Comme toutes les petites histoires que les philosophes d'Oxford aiment bricoler pour eux-mêmes, tous ces clignements, faux-clignements, faux-clignements-burlesques, faux-clignements-burlesques-répétés, peuvent sembler un peu artificiels. En guise de complément un peu plus empirique, mais délibérément sans commentaire explicatif préalable, j'ajouterai un extrait qui n'a rien d'extraordinaire de mon propre journal de terrain pour démontrer que, bien que simplifié à des fins didactiques, l'exemple de Ryle offre une image qui n'est que trop exacte du genre de structures superposées d'inférence et d'implication à travers lesquelles un ethnographe tente sans cesse de se frayer un chemin :

Les Français [disait l'informateur] venaient juste d'arriver. Ils installèrent une vingtaine de petits forts entre la ville d'ici et la région de Marmusha, au milieu des montagnes, les plaçant sur des promontoires afin de pouvoir surveiller la campagne. Malgré tout, ils n'arrivaient pas à assurer la sécurité, surtout la nuit, car bien que le système du *mezrag*, un pacte d'échange, ait été légalement interdit, il se perpétuait en fait comme par le passé. Une nuit, alors que Cohen (qui parle couramment le Berbère) était là-haut, à Marmusha, deux autres Juifs, qui commerçaient avec des tribus voisines, lui achetèrent quelques produits. Des Berbères, appartenant à une autre tribu, tentèrent alors de déloger Cohen, mais il

tira quelques coups de fusil en l'air (traditionnellement les Juifs n'avaient pas le droit de porter d'armes mais, durant cette période d'instabilité, nombreux étaient ceux qui en possédaient quand même). Ils attirèrent l'attention des Français et les pillards s'enfuirent. La nuit suivante, cependant, ils revinrent. L'un d'eux, déguisé en femme, frappa à la porte sous un prétexte quelconque. Cohen avait des soupçons et ne voulait pas « la » laisser entrer, mais les autres Juifs dirent : « allez, ça va, ce n'est qu'une femme ». Ils ouvrirent donc la porte et le groupe au complet pénétra dans la pièce. Ils tuèrent les deux Juifs de passage, mais Cohen réussit à se barricader dans une pièce voisine. Il entendit que les voleurs projetaient de le brûler vif dans sa boutique après avoir dérobé ses biens ; alors il ouvrit la porte et tournant à travers la pièce avec une massue, il parvint à s'enfuir par une fenêtre. Il monta alors au fort pour faire panser ses blessures, et se plaignit auprès du commandant local, un certain Capitaine Damari, disant qu'il voulait récupérer ses 'ar – c'est-à-dire quatre ou cinq fois la valeur des marchandises qui lui avaient été volées. Les bandits étaient d'une tribu ouvertement rebelle, non encore soumise aux autorités françaises, et Cohen demandait la permission d'aller avec le garant de son *mezrag*, le *sheikh* tribal de Marmusha, récupérer l'indemnité qui lui revenait selon les règles traditionnelles. Le Capitaine Dumari ne pouvait pas officiellement lui en donner l'autorisation puisque les Français avaient prohibé les *mezrag*, mais il lui donna son consentement verbal en disant : « Si tu te fais tuer, c'est pas mon problème ».

Alors le *sheikh*, le Juif et une petite compagnie de Marmushans armés prirent le chemin de la zone rebelle à dix ou quinze kilomètres de là, où il n'y avait bien entendu pas de Français, et, tout en se dissimulant, ils capturèrent le berger de la tribu et volèrent son troupeau. L'autre tribu les poursuivit bientôt à cheval, les hommes armés de fusils, prêts à l'attaque. Mais quand ils découvrirent qui étaient les « voleurs de moutons », ils se reprirent et dirent : « Bon, d'accord, parlons ». Ils ne pouvaient pas vraiment nier ce qui s'était passé – le fait que quelques-uns de leurs hommes avaient volé Cohen et tué deux visiteurs de passage – et ils n'étaient pas prêts non plus à s'engager dans un conflit sérieux avec les gens de Marmusha, dans une échauffourée provoquée par le parti envahisseur. Ainsi, les deux groupes parlèrent, parlèrent, parlèrent, là, dans la plaine, parmi les milliers de moutons, et ils décidèrent finalement d'une compensation de cinq cents moutons. Les deux groupes de Berbères, armés et à cheval, s'alignèrent aux confins opposés de la plaine, avec le troupeau de moutons entre eux, et Cohen, vêtu de sa tenue noire, de son chapeau et de ses babouches, s'avança seul parmi les moutons et choisit, un à un et à son rythme, les meilleurs pour son dédommagement. Cohen eut donc ses moutons et les reconduisit à Marmusha. Les Français, du haut de leur fort, les entendirent arriver de loin (« Bêê, bêê, bêê », disait Cohen, heureux en se souvenant de cette image) et ils dirent : « Qu'est-ce que c'est que ça ? » Et Cohen répondit : « C'est mon 'ar. » Les Français n'arrivaient pas à croire qu'il avait fait ce qu'il racontait. Ils l'accusèrent d'être un espion au service des rebelles, le mirent en prison et prirent ses moutons. En ville, sa famille, n'ayant pas eu de ses nouvelles depuis bien longtemps, le croyait mort. Après un certain temps, les Français pourtant le libérèrent et il rentra chez lui, mais sans ses moutons. Il alla ensuite chez le Colonel en ville, le représentant Français responsable de toute la région, pour porter plainte. Mais le Colonel lui rétorqua : « Je ne peux rien faire dans cette affaire. Ce n'est pas mon problème. »

- 11 Un tel extrait, cité ainsi à l'état brut, comme un message dans une bouteille, donne une idée assez juste, comme le ferait tout autre du même genre présenté dans des conditions similaires, de tout ce qui est en jeu dans une description ethnographique, même la plus élémentaire, et notamment de son extraordinaire « densité ». Dans les écrits anthropologiques achevés – y compris ceux que nous présentons ici –, ce constat – à savoir que ce que nous appelons nos données sont en fait nos constructions des constructions des autres quant à ce qu'ils font, eux et leurs compatriotes – est obscurci par le fait que l'essentiel de ce dont nous avons besoin pour comprendre un événement, un rite, une coutume, une idée, en particulier, est sous-entendu en arrière-fond, avant même que la chose soit directement examinée (ainsi, révéler que ce petit

drame a eu lieu dans les Hautes Terres du centre du Maroc en 1912 – et qu’il est présentement raconté en 1968 – détermine en grande partie la compréhension que nous en avons). Il n’y a rien de particulièrement faux là-dedans, et c’est de toute manière inévitable. Mais cela conduit à présenter la recherche anthropologique comme une activité dominée beaucoup plus par l’observation que par l’interprétation qu’elle ne l’est réellement. En réalité, au niveau des faits de base, du noyau dur de l’entreprise – si tant est qu’il y en ait un –, nous expliquons déjà ; pire, nous expliquons des explications. Clignements sur clignements sur clignements.

12 L’analyse consiste donc à trier des structures de signification – ce que Ryle nommait les codes établis, une expression quelque peu trompeuse, car elle laisse entendre que cette entreprise s’apparenterait à une vulgaire activité de clerc alors qu’il s’agit plus d’un travail de critique littéraire – et à déterminer leur contexte social et leur portée. Dans le texte cité, un tel tri commencerait par la distinction des trois cadres différents d’interprétation contenus dans la situation, Juif, Berbère, Français, et montrerait ensuite comment (et pourquoi) à cette époque, dans ce lieu, leur co-présence produit une situation telle que l’incompréhension systématique réduit une forme traditionnelle d’action à une farce sociale. Ce qui piégea Cohen, et avec lui tout le schéma ancien des relations sociales et économiques avec lequel il fonctionnait, c’était une confusion de langues.

13 Je reviendrai plus tard à cet aphorisme trop compact, ainsi qu’aux détails du texte. Le point essentiel, pour l’instant, est que l’ethnographie c’est de la description dense. Ce à quoi l’ethnographe est en fait confronté – sauf lorsqu’il passe (comme, bien sûr, il doit le faire) par la routine automatisée de la cueillette de données – c’est à une multiplicité de structures conceptuelles complexes, dont nombre sont superposées les unes sur les autres et nouées entre elles ; des structures étranges, irrégulières et implicites, qu’il doit arriver à saisir de quelque manière pour ensuite en rendre compte. Et ceci se vérifie aux niveaux les plus terre à terre de son activité, dans la jungle du travail de terrain : questionner des informateurs, observer des rites, éclaircir des termes de parenté, tracer des lignes de propriété, recenser des familles... écrire son journal. Pratiquer l’ethnographie c’est comme essayer de lire (au sens de « construire une lecture de ») un manuscrit étranger, défraîchi, plein d’ellipses, d’incohérences, de corrections suspectes et de commentaires tendancieux, et écrit non à partir de conventions graphiques normalisées mais plutôt de modèles éphémères de formes de comportement.

### III

14 La culture, ce document joué, est donc publique, comme un clignement d’œil burlesque ou un simulacre de razzia de moutons. Bien qu’elle procède de l’idée, elle n’existe dans la tête de personne ; bien que non physique, elle n’est pas une entité occulte. Le débat anthropologique interminable, parce que justement non décidable, quant à savoir si la culture est « subjective » ou « objective » et toutes les insultes intellectuelles qui l’accompagnent (« idéaliste ! » – « matérialiste ! » ; « mentaliste ! » – « comportementaliste ! » ; « impressionniste ! » – « positiviste ! ») reposent sur un malentendu complet. Une fois que le comportement humain est conçu comme une action symbolique (ce qu’il est la plupart du temps, même s’il *existe* de vraies contractions de paupière) – une action qui signifie quelque chose, comme le phonème de la langue, le pigment en peinture, la ligne en écriture, le son en musique –, alors la question de savoir si la culture est une forme de conduite ou un schème de pensée, ou même les deux reliés d’une manière ou d’une autre, perd tout intérêt. Le problème qui se pose n’est pas celui du statut ontologique du clignement burlesque ou du simulacre de razzia de moutons. C’est le même que celui qui se pose pour les pierres d’une part et les rêves de l’autre, ce sont des choses de ce monde. Ce que l’on recherche c’est leur sens : ce qui se dit, à travers le ridicule ou le défi, l’ironie ou la colère, le snobisme ou la fierté, dans leur occurrence et à travers leur agencement.

15 Ceci peut passer pour une vérité qui va de soi, mais il y a bon nombre de manières de l’obscurcir. L’une d’elles est d’imaginer que la culture est une réalité « super-organique » autonome avec ses forces et ses fins propres ; en un mot de la réifier. Une autre est de prétendre qu’elle est constituée de l’ensemble brut des événements comportementaux observables dans une communauté identifiée ou une autre ; autant dire de la réduire. Bien que ces deux confusions existent encore, et survivront sans doute à jamais dans nos têtes, la source principale

de confusion en anthropologie contemporaine est un point de vue qui s'est développé en réaction à ces dernières et se trouve aujourd'hui largement accepté, point de vue selon lequel « la culture est localisée dans l'esprit et le cœur des hommes<sup>9</sup> », pour citer Ward Goodenough, sans doute le propagateur principal de cette thèse.

16 Diversement appelée ethnoscience, analyse componentielle, anthropologie cognitive (une terminologie vague qui reflète une profonde incertitude), cette école de pensée maintient que la culture est composée de structures psychologiques par lesquelles les individus ou groupes d'individus orientent leur comportement. « La culture d'une société », pour citer à nouveau Goodenough, dans un passage qui est devenu le *locus classicus* de ce mouvement, « représente tout ce qu'une personne doit savoir ou croire de façon à fonctionner d'une manière acceptable pour les autres ». Et de cette thèse sur ce qu'est la culture en découle une autre, tout aussi assurée, de ce qu'est sa description : la mise au jour de règles systématiques, une sorte d'algorithme ethnographique dont l'application permettrait à celui qui opérerait ainsi (apparence physique mise à part) de passer pour un indigène. Un subjectivisme extrême se couple ici à un formalisme qui ne l'est pas moins, avec l'effet attendu : une explosion de débats autour de la question de savoir si des analyses particulières (qui prennent la forme de taxinomies, de paradigmes, de tableaux, d'arbres, et autres trouvailles) reflètent ce que les indigènes pensent ou ne sont que d'ingénieuses simulations, logiquement équivalentes mais substantiellement différentes de ce qu'ils pensent.

17 Comme cette approche a l'air, de prime abord, assez semblable à celle que nous développons ici, jusqu'à pouvoir susciter une méprise, il n'est pas inutile d'explicitier ce qui les sépare. Laissons nos clignements et nos moutons de côté pour l'instant et prenons, par exemple, un quatuor de Beethoven, un échantillon de culture plutôt singulier, mais une bonne illustration pour notre propos. Personne, je pense, ne l'identifierait à ses partitions ou aux aptitudes et connaissances nécessaires pour le jouer ou encore à la compréhension qu'en ont les musiciens ou les auditeurs, ni – pour prêter attention *en passant*<sup>10</sup> à nos réductionnistes ou à nos réificateurs – à une exécution particulière du morceau ou à une entité mystérieuse transcendant son existence matérielle. Dire « personne » est peut-être excessif puisqu'il y a toujours des incorrigibles. Mais qu'un quatuor de Beethoven soit une structure tonale se déployant dans le temps, une séquence cohérente de sons modélisés – en un mot de la musique – et non la connaissance ou la croyance de n'importe quel individu en la matière, y compris la manière dont on le joue, est une proposition avec laquelle la plupart des gens, réflexion faite, sont susceptibles d'être d'accord.

18 Pour jouer du violon il est nécessaire de disposer de certaines habitudes, habiletés, connaissances, talents, d'être d'humeur à jouer et (pour reprendre une vieille plaisanterie) de posséder un violon. Mais le fait de jouer du violon n'est ni une habitude, ni une habileté, ni une connaissance, et ainsi de suite, ni une question d'humeur, ni de violon (une notion que les tenants de « la culture matérielle » embrassent). Pour établir un pacte d'échange au Maroc, il faut faire certaines choses de certaines manières (entre autres, égorger un agneau en chantant de l'Arabe coranique face à l'assemblée des hommes adultes, membres de la tribu) et posséder certaines caractéristiques psychologiques (entre autres le désir des choses éloignées). Mais un pacte d'échange n'est ni un éorgement ni un désir, même s'il est bien réel, comme le découvriront à leurs dépens sept parents du cheikh de Marmusha qui, lors d'une occasion précédente, furent exécutés par lui pour avoir volé à Cohen une peau de mouton miteuse et sans valeur.

19 La culture est publique parce que la signification l'est. Vous ne pouvez pas cligner (même de façon burlesque) si vous ne savez pas ce qui est considéré comme un clignement ou comment, physiquement, contracter vos paupières, et vous ne pouvez entreprendre une razzia de moutons (ou même un simulacre) sans savoir ce que c'est que de voler un mouton et comment mener cette tâche à bien. Mais conclure de ces vérités que savoir cligner c'est faire un clin d'œil et savoir comment voler un mouton c'est effectuer une razzia trahit une profonde confusion, c'est prendre une description « mince » pour une description « dense », c'est assimiler un clin d'œil à une contraction de paupière ou une razzia de moutons à la poursuite d'animaux laineux dans les pâturages. Le sophisme cognitiviste – selon lequel la culture consiste (pour citer un autre

tenant de ce mouvement, Stephen Tyler<sup>11</sup>) en « un phénomène mental qui peut [il veut dire qui « devrait »] être analysé grâce à des méthodes formelles similaires à celles des mathématiques et de la logique » – est aussi destructeur pour l'utilisation effective du concept que le sont les sophismes behavioristes et idéalistes auxquels il apporte une rectification erronée. Comme ses erreurs sont plus sophistiquées et ses distorsions plus subtiles, l'effet n'en est que plus accentué.

- 20 L'attaque généralisée contre les théories de l'intériorité du sens, du premier Husserl au dernier Wittgenstein, fait à ce point partie de la pensée moderne qu'il n'est pas besoin de la développer ici beaucoup plus. Ce qui est nécessaire c'est que la nouvelle parvienne à l'anthropologie. Il faut qu'il soit clair en particulier que dire que la culture consiste en structures de sens socialement établies dans les termes desquelles les gens effectuent des choses comme des signaux de conspiration et s'y associent ou perçoivent des insultes et y répondent, ne revient pas plus à entretenir l'idée qu'elle est un phénomène psychologique, une caractéristique de l'esprit de quelqu'un, de sa personnalité, de sa structure cognitive, ou de toute autre chose, que de laisser entendre que le Tantrisme, la génétique, la forme progressive du verbe, la classification des vins, le Droit Commun, ou la notion d'un « sort conditionnel » (Westermarck<sup>12</sup> définit ainsi le concept d'*ar* au nom duquel Cohen s'empresse de réclamer un dédommagement) peuvent l'être aussi. Ce qui, dans un endroit comme le Maroc, empêche la plupart du temps ceux d'entre nous qui ont grandi en répondant aux clins d'œil par d'autres clins d'œil et en se préoccupant d'autres moutons, de saisir ce que font les gens, c'est moins l'ignorance du processus cognitif (surtout que, comme on assume qu'il fonctionne chez eux comme chez nous, on se passerait bien de cette difficulté supplémentaire) qu'un manque de familiarité avec l'univers imaginaire dont leurs actes sont les signes. Puisque nous avons évoqué Wittgenstein, autant le citer :

Nous disons de certaines personnes qu'elles nous semblent transparentes. Il est intéressant néanmoins de noter à propos de cette observation qu'un être humain peut aussi être une énigme complète pour un autre. Nous découvrons ceci lorsque nous arrivons dans un pays étranger aux traditions complètement étranges ; et qui plus est, même lorsque nous en connaissons la langue. Nous ne *comprendons* pas les gens. (Et non parce qu'on ne saisit pas ce qu'ils se disent entre eux). Nous ne trouvons pas notre place parmi eux<sup>13</sup>.

## IV

- 21 Trouver sa place – une affaire qui demande du sang-froid et à laquelle nous ne parvenons qu'à distance – voilà en quoi consiste l'expérience personnelle de la recherche ethnographique ; tenter de formuler la manière dont on imagine, toujours avec excès, avoir trouvé cette place, voilà par contre l'entreprise scientifique que représente l'écriture anthropologique. Nous ne recherchons pas (en tout cas je ne recherche pas) ni à devenir des indigènes (un terme compromis de toute façon), ni même à les imiter. Seuls les romantiques et les espions y trouveraient un intérêt. Nous recherchons, dans un sens large du terme qui va bien au-delà du simple « parler », à converser avec eux, une chose bien plus difficile qu'il n'est généralement admis, et pas seulement en ce qui concerne les étrangers. « Si le fait de parler *pour* quelqu'un semble une opération mystérieuse », remarque Stanley Cavell, « c'est peut-être parce que parler à quelqu'un ne semble pas assez mystérieux ».
- 22 De ce point de vue, le but de l'anthropologie est l'élargissement de l'univers du discours humain. Là n'est pas, bien sûr, son but unique – l'instruction, l'amusement, le conseil pratique, le progrès moral et la découverte de l'ordre naturel dans le comportement humain en sont d'autres – et l'anthropologie n'est pas non plus la seule discipline qui le recherche. Mais c'est un but auquel un concept sémiotique de la culture est particulièrement bien adapté. En tant que système imbriqué de signes interprétables (ce que j'appellerai, en ignorant les usages provinciaux du terme, des symboles), la culture n'est pas un pouvoir, une chose à laquelle des événements sociaux, des comportements, des institutions ou des processus peuvent être rapportés de manière causale ; c'est un contexte, quelque chose dans le cadre duquel ces éléments peuvent être décrits avec intelligibilité c'est-à-dire avec « densité ».



- 23 La fameuse immersion de l'anthropologie dans ce qui est (pour nous) exotique – des cavaliers berbères, des colporteurs juifs, des légionnaires français – constitue essentiellement un expédient visant à échapper à la monotonie d'un monde familier qui nous dissimule le mystère de notre propre capacité à entrer en relation manifeste les uns avec les autres. Se pencher sur l'ordinaire dans les lieux où il prend des formes inaccoutumées fait ressortir non pas, comme il a été si souvent prétendu, l'arbitraire du comportement humain (il n'y a rien d'arbitraire au Maroc à ce qu'un vol de mouton soit considéré comme une insolence), mais le degré avec lequel son sens peut varier suivant le modèle de vie qui l'informe. La compréhension de la culture d'un peuple consiste à montrer ce qu'est sa normalité sans gommer ses particularités (plus je parviens à suivre les Marocains dans ce qu'ils font, plus ils semblent à la fois logiques et singuliers). Ils en deviennent accessibles : replacés dans le cadre de leur propre banalité, leur opacité se dissout.
- 24 C'est cette opération désignée, trop souvent en passant, par la formule « voir les choses du point de vue de l'acteur », ou de façon trop livresque comme « l'approche du *verstehen* », ou encore en termes trop techniques comme « l'analyse émique », qui conduit souvent à penser que l'anthropologie est une sorte de télépathie à distance ou de fantasmagorie cannibale. Pour ceux qui sont soucieux de passer au-dessus des épaves de la douzaine de philosophies qui ont sombré, une telle opération doit être maniée avec beaucoup de soin. Rien n'est plus nécessaire pour comprendre ce qu'est l'interprétation anthropologique, et le degré auquel elle est interprétation, qu'une intelligence exacte de ce que veut dire – et ne pas dire – l'idée que les formulations des systèmes de symboles des autres doivent être conçues du point de vue de l'acteur<sup>14</sup>.
- 25 Cela signifie que la description des cultures berbères, juives ou françaises doit être saisie dans les termes que, selon nous, Berbères, Juifs et Français emploient pour construire ce qu'ils vivent, selon la formule qu'ils utilisent pour définir ce qui leur arrive. Ce que cela ne veut pas dire c'est que ces descriptions sont berbères, juives ou françaises, c'est-à-dire une partie de la réalité qu'elles décrivent ostensiblement. Elles sont anthropologiques, c'est-à-dire qu'elles font partie du développement d'un système scientifique d'analyse. Elles doivent être saisies dans les termes propres aux interprétations auxquelles les personnes d'une dénomination particulière soumettent leurs expériences, parce que c'est ainsi qu'elles prétendent les décrire ; elles sont anthropologiques parce que ce sont, de fait, des anthropologues qui les profèrent. Normalement, il n'est pas nécessaire de faire remarquer que l'objet d'étude est une chose et que son analyse en est une autre. Il est clair que l'analyse du monde physique n'est pas de la physique et que *A Skeleton Key to Finnegans Wake* n'est pas *Finnegans Wake*. Mais dans l'étude de la culture, l'analyse pénètre au cœur de l'objet c'est-à-dire que *nous commençons par nos propres interprétations de ce que nos informateurs font, ou pensent qu'ils font, et ensuite nous les systématisons*. La frontière entre la culture (marocaine) en tant que fait naturel et la culture (marocaine) en tant que réalité théorique tend ainsi à devenir floue. D'autant plus que la deuxième est présentée comme une description « du point de vue de l'acteur » des conceptions (marocaines) de la violence, de l'honneur, de la divinité, de la justice, de la tribu, de la propriété, du patronage et de la chefferie.
- 26 En résumé, les écrits anthropologiques sont eux-mêmes des interprétations, et de deuxième et troisième ordre de surcroît. (Par définition, seul « l'indigène » fait des interprétations de premier ordre, puisque c'est *sa* culture<sup>15</sup>). Ce sont donc des fictions, des fictions au sens où ils sont « fabriqués » ou « façonnés » – le sens initial de *fictio* – non parce qu'elles seraient fausses, qu'elles ne correspondraient pas à des faits, ou qu'elles seraient de simples expériences de pensée sur le mode du « comme si ». Construire des descriptions, « du point de vue de l'acteur », des interactions entre un chef berbère, un marchand juif et un soldat français au Maroc en 1912 est clairement un acte d'imagination, pas très différent de la construction similaire des interactions, disons entre un médecin de campagne français, son idiot de femme adultère et son amant maladroit au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans ce dernier cas, les acteurs sont représentés comme n'ayant pas existé et les faits comme n'ayant pas eu lieu, alors que dans le premier ils sont représentés avec un accent de réalité, ou comme ayant existé. Ce n'est pas une petite différence ; c'est justement celle que Mme Bovary a eu du mal à saisir. Mais l'enjeu n'est pas

lié au fait que son histoire fut créée alors que celle de Cohen fut rapportée. Les conditions de leur création et leur but (pour ne rien dire du style et de la qualité) différent. Néanmoins, l'une est autant que l'autre une *fictio*, une « fabrication ».

27 Les anthropologues n'ont pas toujours été aussi conscients qu'ils auraient pu l'être de ce fait : bien que la culture existe dans un poste d'échange, un fort sur la colline ou une razzia de moutons, pour sa part l'anthropologie existe dans le livre, l'article, la lecture, les expositions ou parfois, de nos jours, dans le film. En prendre conscience, c'est réaliser que la frontière entre la forme de la représentation et le contenu substantiel est tout aussi difficile à tracer en analyse culturelle qu'elle ne l'est en peinture ; et ce constat semble en retour menacer le statut objectif de la connaissance anthropologique puisqu'il suggère que ses sources ne proviennent pas de la réalité sociale mais d'un savant artifice.

28 Elle est réellement menacée, mais la menace est sans objet. La valeur d'un compte rendu ethnographique dépend non pas de la capacité de son auteur à capturer des faits primitifs dans des lieux lointains et à les ramener à la maison, comme on ramène un masque ou une sculpture, mais du degré auquel il parvient à éclaircir ce qui se passe dans ces lieux, à résoudre l'énigme que représentent inévitablement des actes non familiers appréhendés dans un contexte inconnu : quel genre d'hommes sont ces gens-là ? Ceci pose évidemment de sérieux problèmes de vérification – ou, si « vérification » est trop précis pour une science aussi inexacte (je préférerais moi-même « évaluation »), des problèmes quant à la manière dont on distingue un bon compte rendu d'un mauvais. Mais là réside justement la vertu d'un compte rendu. Si l'ethnographie est une description « dense » et les ethnographes ceux qui se livrent à la description, alors la question déterminante dans toute situation de ce genre – qu'il s'agisse de la petite annonce d'un journal de terrain ou d'une imposante monographie à la Malinowski – est de savoir si elle parvient à distinguer un clin d'œil d'une contraction de paupière et les vrais clins d'œil de leurs simulacres. Ce n'est pas face à un corpus de données non interprétées ou de descriptions extrêmement « minces » que nous avons à mesurer la force de nos explications, mais au regard de la puissance qu'a l'imagination scientifique de nous mettre en contact avec les vies d'étrangers. Comme disait Thoreau, ça ne vaut pas le coup de faire le tour du monde pour compter les chats du Zanzibar.

## V

29 Mais cette proposition, selon laquelle il n'est pas dans notre intérêt de dépouiller le comportement humain des propriétés qui justement nous intéressent avant de commencer à l'examiner, a parfois été poussée jusqu'à prétendre que si ce sont uniquement ces propriétés-là qui nous intéressent, pourquoi faudrait-il s'embarrasser, sinon accessoirement, du comportement. Dans la logique de cet argument, la culture est bien mieux traitée en étant considérée (l'expression piège étant « dans ses propres termes ») purement et simplement comme système symbolique, en isolant ses éléments, en spécifiant les relations internes entre ces éléments, et en caractérisant d'une manière générale la totalité du système – en accord avec le noyau de symboles autour desquels elle est organisée, les structures sous-jacentes dont elle est l'expression visible, ou les principes idéologiques sur lesquels elle se fonde. Bien qu'une telle approche des choses représente un progrès indéniable par rapport aux conceptions de la culture comme « comportement acquis » ou « phénomène mental » et génère certaines des théories les plus puissantes en anthropologie contemporaine, son hermétisme court le risque (et progressivement succombe bel et bien au danger) de dissocier l'analyse culturelle de son objet propre, c'est-à-dire la logique informelle de la vie réelle. Il est de peu d'intérêt de libérer un concept des insuffisances du psychologisme pour le plonger dans celles du schématisme.

30 On doit prêter attention au comportement, et cela avec une certaine précision, parce que c'est à travers le flux du comportement – ou, plus précisément, de l'action sociale – que les formes culturelles s'articulent. Il va de soi que cette articulation est liée également à diverses sortes d'artefacts et à divers états de conscience ; mais ceux-ci prennent leur sens par le rôle qu'ils jouent (Wittgenstein parlerait d'« usage ») dans un schéma continu de vie, et non par quelque relation intrinsèque qu'ils entretiendraient les uns avec les autres. C'est l'action dans laquelle Cohen, le cheikh et le « capitaine Dumari » étaient engagés lorsque leurs buts se sont télescopés

– faire du commerce, défendre son honneur et établir une domination – qui est à l’origine de notre drame pastoral, et c’est bien autour de cet enjeu que tourne le drame. Quels que soient les systèmes de symboles considérés « selon leurs propres termes », et d’où qu’ils viennent, nous y accédons empiriquement en inspectant les événements, et non en organisant des entités abstraites en schèmes unifiés.

31 Une autre implication de cela est que la cohérence ne peut constituer le critère majeur de validation d’une description culturelle. Les systèmes culturels doivent avoir un minimum de cohérence, sinon nous ne les qualifierions pas en tant que tels ; et à travers l’observation, ils en acquièrent habituellement bien plus encore. Mais il n’y a rien de plus cohérent que l’illusion d’un paranoïaque ou l’histoire d’un escroc. La force de nos interprétations ne peut reposer, comme cela est souvent le cas aujourd’hui, sur la rigueur de leur implication réciproque ou sur l’assurance de leur argumentation. Rien, je pense, n’a plus fait pour discréditer l’analyse culturelle que d’impeccables schémas d’ordre formel dont personne ne peut vraiment croire à l’existence réelle.

32 Si l’interprétation anthropologique a pour vocation de construire une lecture de ce qui se passe, alors la séparer de ce qui se passe – de ce que disent des gens particuliers, en un temps et en un lieu donnés, de ce qu’ils y font et de ce qu’ils subissent, et de tout ce qui préoccupe le monde – c’est la séparer de ses applications et la rendre complètement vaine. Une bonne interprétation de quelque chose – un poème, une personne, une histoire, un rite, une institution, une société – nous mène au cœur de ce dont elle est l’interprétation. Lorsqu’elle ne le fait pas et nous mène au contraire ailleurs – vers l’admiration de sa propre élégance, l’intelligence de son auteur, ou les beautés de l’ordre euclidien – elle peut avoir ses charmes intrinsèques, mais c’est autre chose que ce que le travail en cours – découvrir ce à quoi rime tout le tintouin autour des moutons – attend de nous.

33 Le galimatias autour des moutons – le simulacre de vol, le transfert compensatoire, leur confiscation politique – est (ou était) essentiellement un discours social, même si, comme je le suggérais plus tôt, ce discours est mené en plusieurs langues et autant en actions qu’en mots.

34 En réclamant son *'ar*, Cohen invoqua le traité d’échange ; en acceptant sa requête, le cheikh défia la tribu des contrevenants ; cette dernière en reconnaissant sa responsabilité, paya l’indemnité ; et les Français, soucieux de montrer au cheikh et aux commerçants qu’ils faisaient la loi, marquèrent leur suprématie. Comme dans n’importe quel discours, le code ne détermine pas la conduite, et ce qui a effectivement été dit aurait pu ne pas l’être. Compte tenu de son illégitimité aux yeux du Protectorat, Cohen aurait pu ne pas choisir de faire valoir sa réclamation. Le cheikh, pour des raisons similaires, aurait pu la rejeter. La tribu des offenseurs, résistant toujours aux autorités françaises, aurait pu considérer la razzia comme « réelle » et décider de riposter par les armes plutôt que de négocier. Les Français, s’ils avaient été plus *habiles* et moins *durs*<sup>16</sup> (comme ils le devinrent plus tard sous la tutelle seigneuriale du maréchal Lyautey), auraient pu permettre à Cohen de garder ses moutons, fermant ainsi les yeux sur la perpétuation du système d’échange et les limites que celui-ci imposait à leur autorité. Et il y a d’autres possibilités : les Marmushans auraient pu considérer la réaction des Français comme une insulte trop lourde à supporter et s’engager eux-mêmes dans la dissidence ; les Français auraient pu tenter non seulement de pincer Cohen mais également d’acculer le cheikh à une vie d’enfer ; et Cohen aurait pu en conclure que de mener un commerce dans le Haut-Atlas, entre les renégats Berbères et les soldats « Beau Geste », ne valait plus la chandelle et décider de se retirer en ville en des lieux plus sûrs. C’est d’ailleurs ce qui arriva plus ou moins, quelque temps plus tard, lorsque le Protectorat prit la forme d’une véritable souveraineté. Mais le point qui nous préoccupe n’est pas de savoir ce qui arriva ou non au Maroc (à partir de ce simple incident on peut voir s’étendre les complications énormes de l’expérience sociale) mais de montrer par cet exemple ce en quoi consiste une partie de l’interprétation anthropologique : tracer la courbe d’un discours social ; lui donner une forme contrôlable.

35 L’ethnologue « inscrit » le discours social, il le met par écrit. Et ce faisant, il transforme un événement passager, qui n’existe que dans le moment où il se déroule, en un compte rendu qui existe dans ses transcriptions et peut être consulté à nouveau. Le cheikh est mort depuis

longtemps, tué pendant ce que les Français appelaient la « pacification » ; le « capitaine Dumari », son pacificateur, vit, replié sur ses souvenirs, dans le Sud de la France ; et Cohen est rentré « chez lui » l'année dernière en Israël, à la fois en tant que réfugié, pèlerin et patriarche mourant. Mais ce qu'ils ont pu se « dire », au sens large où je l'entends, sur un plateau de l'Atlas il y a soixante ans est, même sous une forme très imparfaite, préservé pour l'étude. Paul Ricœur, auquel est empruntée, non sans quelque distorsion, toute cette idée de l'inscription de l'action, demande : « Qu'est-ce que fixe l'écriture ? »

Non pas l'événement du dire, mais le « dit » de la parole, si nous entendons par ce « dit » de la parole l'extériorisation intentionnelle qui constitue la visée même du discours en vertu de laquelle le *Sagen* – le dire – veut devenir *Aussage*, énoncé. Bref, ce que nous écrivons est le *noëma* du dire [« pensée », « contenu », « essence »] de la parole. C'est la signification de l'événement de la parole, non l'événement en tant qu'événement<sup>17</sup>.

36 Cela en soi ne « dit » pas tout – si les philosophes d'Oxford aiment raconter de petites histoires, les phénoménologues ont tendance à écrire de longues phrases ; mais cela nous offre de toute façon une réponse plus précise à notre question originale : « Que fait l'ethnographe ? » Il écrit<sup>18</sup>. On peut penser que ce n'est pas là une découverte, et pour une personne familière avec ce genre de « littérature », elle peut sembler peu crédible. Mais puisque la réponse type à notre question a toujours été : « il observe, il enregistre, il analyse » – une sorte de conception à la *veni, vidi, vici* de ce qui nous intéresse – elle pourrait avoir des conséquences plus profondes qu'il ne semble à première vue, et l'une d'elles – non la moindre – est que la distinction des trois phases de la quête de connaissance n'est, en fait, normalement pas possible ; elles ne peuvent pas en effet exister en tant qu'opérations autonomes.

37 La situation est encore plus délicate parce que, comme il a déjà été dit, ce que nous inscrivons (ou tentons d'inscrire) n'est pas un discours social pur : sauf de manière très marginale et très spéciale, nous ne sommes pas acteurs et nous n'avons pas un accès direct à ce discours, mais seulement à cette petite part que nos informateurs nous aident à comprendre<sup>19</sup>. La situation n'est pas aussi grave qu'elle peut le paraître, car en fait tous les Crétois ne sont pas des menteurs, et il n'est pas nécessaire de tout savoir pour comprendre quelque chose. Mais la vision de l'analyse anthropologique qui en ressort, celle d'une manipulation conceptuelle des faits découverts et d'une reconstruction logique de la simple réalité, semble plutôt boiteuse. Mettre en évidence des cristaux symétriques de signifiante, purifiés de la complexité matérielle dans laquelle ils étaient insérés, et attribuer ensuite leur existence à des principes d'ordre autonomes, à des propriétés universelles de l'esprit humain, ou à de grandes *Weltanschauungen* posées a priori, c'est se donner le simulacre d'une science qui n'existe pas et imaginer une réalité introuvable. L'analyse culturelle consiste (ou le devrait) à essayer de deviner des significations, à évaluer ces conjectures, et à tirer des conclusions explicatives des meilleures d'entre elles, et non pas à découvrir le Continent du Sens et à cartographier son relief invisible.

## VI

38 La description ethnographique a donc trois caractéristiques : elle est interprétative ; ce qu'il s'agit d'interpréter c'est le flux du discours social ; et l'interprétation consiste à tenter de sauvegarder le « dit » d'un tel discours des périls qu'il encourt et de le fixer dans des termes lisibles. Le *kula* a disparu ou a changé ; mais, pour le meilleur ou pour le pire, *Les Argonautes du Pacifique occidental* demeurent. S'ajoute à celles qui précèdent une quatrième caractéristique de ce genre de description, du moins telle que je la pratique : elle est microscopique.

39 Cela ne veut pas dire qu'il n'y pas d'interprétation anthropologique à grande échelle de sociétés entières, de civilisations, d'événements mondiaux, et ainsi de suite. Une telle extension de nos analyses à des contextes plus larges, associée à leurs implications théoriques, les recommande de fait à l'attention générale et en justifie la construction. Plus personne ne s'inquiète réellement, pas même Cohen (bon... Cohen, peut-être), de ces moutons-là en

tant que tels. L'histoire a parfois des tournants discrets, « de grands bruits dans une petite chambre » ; mais ce petit détour n'en était certainement pas un.

40 Tout cela pour dire qu'une des caractéristiques de l'anthropologue consiste à aborder les interprétations les plus englobantes et les analyses les plus abstraites sur la base d'une très grande familiarité avec des sujets extrêmement limités. Il se confronte aux mêmes objets nobles auxquels s'affrontent, à des niveaux plus décisifs, les autres – historiens, économistes, politologues, sociologues – : le Pouvoir, le Changement, la Foi, l'Oppression, le Travail, la Passion, l'Autorité, la Beauté, la Violence, l'Amour, le Prestige ; mais il s'y confronte dans des contextes suffisamment obscurs – des lieux comme Marmusha et des vies comme celles de Cohen – pour leur ôter les majuscules. Ces constantes trop humaines, « ces grands mots qui nous effraient tous », prennent une forme familière dans des contextes eux-mêmes familiers. Mais là réside justement l'avantage. Il y a assez de profondeurs comme ça dans le monde.

41 Cependant, la question de savoir comment passer d'une collection de miniatures ethnographiques dans le style de notre histoire de moutons – un assortiment de remarques et d'anecdotes – aux fresques murales de la culture d'une nation, d'une époque, d'un continent ou d'une civilisation, n'est pas si facilement réglée par le recours à de vagues allusions aux vertus du concret et de l'esprit terre à terre. Pour une science née dans les tribus indiennes, dans les îles du Pacifique et dans des lignages de l'Afrique, et saisie plus tard par de plus grandes ambitions, ceci est devenu un problème méthodologique majeur et, pour l'essentiel, mal traité. Les modèles que les anthropologues ont eux-mêmes élaborés pour justifier le glissement de vérités locales à des visions générales ont plus fait, en réalité, pour miner leurs efforts que tout ce que leurs critiques – les sociologues obsédés par la taille de leurs échantillons, les psychologues par les mesures ou les économistes par les agrégats – ont été capables d'inventer contre eux.

42 Parmi ces modèles, les deux principaux ont été d'une part celui du « microcosme », type « Jonesville c'est les États-Unis<sup>20</sup> », et d'autre part celui de « l'expérimentation naturelle », du genre « étude de cas de l'Île de Pâques ». Autrement dit, le paradis dans un grain de sable ou aux rives les plus lointaines du possible.

43 Le modèle restreint du type « Jonesville c'est l'Amérique » (ou sa version élargie : « L'Amérique c'est Jonesville ») repose à l'évidence sur un tel sophisme que la seule chose qui appelle une explication c'est de savoir comment des gens ont trouvé le moyen d'y croire et ont pu penser que d'autres y croiraient. L'idée selon laquelle on peut trouver l'essence des sociétés nationales, des civilisations, des grandes religions, ou de quoi que ce soit d'autre, résumée et simplifiée dans de petites villes et villages soi-disant « typiques » est manifestement absurde. Ce que l'on trouve dans les petites villes et les villages c'est (hélas) la vie de petite ville ou la vie villageoise. Si les études microscopiques et localisées étaient réellement dépendantes d'une telle prémisse – le grand monde contenu dans le petit – pour faire valoir leur pertinence, alors elles n'en auraient aucune.

44 Mais naturellement elles n'en dépendent pas. Le lieu de l'étude ne constitue pas l'objet d'étude. Les anthropologues n'étudient pas des villages (des tribus, des villes, des quartiers...) ; ils étudient *dans* les villages. On peut étudier diverses choses dans différents lieux, et certaines d'entre elles – par exemple ce que la domination coloniale a à voir avec des formes établies d'attentes d'ordre moral – sont plus faciles à saisir dans des lieux circonscrits. Mais cela ne fait pas du lieu l'objet de l'étude. Au fin fond du Maroc et de l'Indonésie, j'ai été confronté à des questions identiques à celles que d'autres chercheurs affrontent dans des endroits moins excentrés – par exemple, comment se fait-il que les aspirations pressantes des hommes à l'humanité se traduisent par l'affirmation d'une fierté de groupe ? – avec à peu près les mêmes conclusions. On pourrait ajouter une autre dimension – tout à fait utile dans le climat actuel de sciences sociales prêtes-à-l'emploi – mais ce sera tout. Cela n'aurait de valeur que si, face au spectacle d'un paysan javanais retournant la terre sous les pluies tropicales ou d'un tailleur marocain brochant des caftans à la lumière d'une ampoule de vingt watts, vous vous mettiez à discourir sur le thème de l'exploitation des masses. Penser que cela vous donne le tout de la chose (et vous élève ainsi à une position morale avantageuse à partir de laquelle vous pouvez considérer de haut ceux qui sont moins privilégiés sur le plan éthique), c'est là une

idée que seule une personne ayant passé trop de temps en brousse pourrait vraisemblablement entretenir.

45 La notion de « laboratoire naturel » a été également pernicieuse, pas seulement parce que l'analogie est fautive – de quel genre de laboratoire parle-t-on lorsqu'*aucun* des paramètres ne sont manipulables ? – mais parce qu'elle conduit à penser que les données issues des études ethnographiques sont plus pures, plus fondamentales, plus solides, ou moins conditionnées (le mot le plus en faveur est « élémentaire ») que celles qui sont issues d'autres genres d'enquête sociale. La grande variété naturelle des formes culturelles n'est pas seulement la grande ressource (avec ses déchets) de l'anthropologie, elle est aussi le terrain de son plus profond dilemme théorique : comment accorder une telle variation avec l'unité logique de l'espèce humaine ? Mais il ne s'agit pas, même sur un mode métaphorique, d'une variation expérimentale parce que le contexte dans lequel elle se produit varie simultanément, et il n'est d'ailleurs pas possible (bien qu'il y en ait qui essaient) de séparer les y des x pour établir une authentique fonction.

46 Les fameuses études visant à démontrer que le complexe d'Œdipe était peu développé chez les Trobriandais, que les rôles sexuels étaient inversés chez les Tchambuli et que les Indiens Pueblo manquaient d'agressivité (évidemment les résultats étaient tous négatifs « sauf dans le Sud ») ne sont pas, quelle que soit leur validité empirique, des hypothèses « testées et approuvées scientifiquement ». Ce sont des interprétations, ou des mésinterprétations, produites selon les mêmes méthodes que tant d'autres et intrinsèquement tout aussi peu concluantes, et la prétention à les investir de l'autorité de l'expérimentation physique ne représente rien d'autre qu'une mystification méthodologique. Les découvertes ethnographiques ne sont pas exceptionnelles, elles sont seulement particulières : des nouvelles d'un autre pays. Les concevoir comme quelque chose de plus (ou de moins) ne peut que les déformer, elles et leurs implications, qui sont, pour la théorie sociale, bien plus profondes que la simple primitivité.

47 Des nouvelles d'un autre pays : les longues descriptions de lointaines razzias de moutons (et un vrai ethnographe aurait précisé l'espèce de moutons dont il s'agissait) ont une portée générale parce qu'elles alimentent la pensée sociologique d'une matière substantielle. La chose importante à propos des découvertes anthropologiques, c'est leur spécificité complexe, leur caractère circonstancié. C'est avec le style de matériaux produits dans un travail de terrain de longue durée, essentiellement qualitatif (mais non exclusivement), hautement participatif, presque obsédé par le détail, et mené dans des contextes délimités, que les méga-concepts dont sont affligées les sciences sociales contemporaines – la légitimité, la modernisation, l'intégration, le conflit, le charisme, la structure... le sens – peuvent être dotés d'une réalité sensible qui permette non seulement de penser à *leur propos* de manière réaliste et concrète mais surtout, ce qui est le plus important, de penser *avec eux* de manière créative et imaginative.

48 Le problème méthodologique que pose la nature microscopique de l'ethnographie est à la fois réel et critique. Mais il ne sera pas résolu en considérant une localité éloignée comme l'image du monde dans une tasse de thé ou comme l'équivalent sociologique d'une éprouvette. Il ne pourra être résolu – ou tout au moins tenu à une distance raisonnable – qu'en réalisant que les actions sociales sont des commentaires qui vont au-delà d'elles-mêmes ; que le lieu d'où provient une interprétation ne détermine pas la direction vers laquelle elle est appelée à s'orienter. De petits faits parlent de grandes questions, les clins d'œil d'épistémologie, ou les razzias de moutons de la révolution, parce qu'ils sont faits pour.

## VII

49 Ce qui nous amène enfin à la théorie. Le péché habituel des approches interprétatives de toute chose – la littérature, les rêves, les symptômes, la culture – est qu'elles tendent à résister (ou à autoriser à le faire) à l'articulation conceptuelle et à échapper ainsi aux modes systématiques d'évaluation. On saisit une interprétation ou on ne la saisit pas ; on en voit l'intérêt ou pas ; on l'accepte ou on ne l'accepte pas. Prisonnière de la réalité immédiate de son propre détail, elle est présentée comme s'auto-validant ou, pire, comme étant validée par la richesse supposée de la sensibilité des personnes qui la présentent ; toute tentative pour saisir ce qui est dit dans

d'autres termes que les siens est considérée comme un travestissement, comme relevant, selon le verdict anthropologique le plus sévère, de l'ethno-centrisme.

- 50 Pour un champ d'étude qui s'affirme comme une science, même timidement (bien que personnellement je ne sois pas du tout timide à ce sujet), cela ne fait pas l'affaire. Il n'y a aucune raison pour que la structure conceptuelle d'une interprétation culturelle soit moins formulable, et donc moins susceptible de se plier à des critères explicites d'évaluation, que, disons, l'observation biologique ou une expérience physique – si ce n'est que les termes d'une formulation appropriée sont presque, sinon complètement, inexistants. Nous en sommes réduits à des théories fondées sur l'insinuation parce que la capacité à les énoncer nous manque.
- 51 En même temps, il faut admettre qu'il y a un certain nombre de caractéristiques de l'interprétation culturelle qui rendent son élaboration théorique particulièrement difficile. La première réside dans la nécessité pour la théorie de rester plus proche du terrain que ce n'est généralement le cas dans les sciences qui sont plus disposées à se livrer à l'abstraction imaginative. En anthropologie, seules de courtes envolées de raisonnement théorique produisent un résultat ; les plus longues tendent à errer de rêves logiques en surprises académiques à la recherche d'une symétrie formelle. Tout l'intérêt d'une approche sémiotique de la culture est, comme je l'ai dit, de permettre d'accéder au monde conceptuel dans lequel vivent nos sujets afin de converser avec eux, au sens large du terme. La tension entre d'une part le besoin de pénétrer un univers d'action symbolique qui ne nous est pas familier et d'autre part les exigences d'un certain progrès technique de la théorie de la culture, entre la nécessité de saisir et la nécessité d'analyser, est, finalement, à la fois nécessairement forte et essentiellement irréductible. En effet, plus le développement théorique va de l'avant, plus la tension s'accroît. La condition première de la théorie de la culture est qu'elle n'est pas son propre maître. Comme elle est inséparable des réalités immédiates que présente la description « dense », sa liberté à se construire elle-même dans les termes de sa logique interne est plutôt limitée. La généralité qu'elle cherche à atteindre se nourrit de la subtilité de ses distinctions, sans éliminer ses abstractions.
- 52 En découle une particularité, facilement observable empiriquement, quant à la manière dont notre connaissance de la culture – des cultures... d'une culture... – s'étend : elle le fait par à-coups. Plutôt que de suivre une courbe ascendante de découvertes accumulées, l'analyse culturelle se brise en une séquence décousue et cependant cohérente de trouvailles de plus en plus hardies. Les études se construisent à partir d'autres études, non pas au sens où elles reprennent les choses là où d'autres les ont laissées, mais au sens où mieux informées et mieux conceptualisées, elles plongent plus profondément dans les mêmes choses. Toute analyse culturelle sérieuse commence par un vrai début et s'achève, lorsqu'elle s'arrange pour le faire, avant d'avoir épuisé son impulsion intellectuelle. Les faits découverts précédemment sont mobilisés, les concepts élaborés antérieurement sont utilisés, et les hypothèses précédemment formulées sont mises à l'épreuve ; mais le mouvement ne va pas d'un théorème déjà prouvé à un autre, il va d'un tâtonnement maladroit visant la compréhension la plus élémentaire jusqu'à l'affirmation étayée d'un accomplissement et d'un dépassement. Une étude représente un progrès si elle est plus incisive – quel que soit le sens que l'on donne à ce terme – que celles qui l'ont précédée ; mais elle s'appuie moins sur les épaules de celles qui précèdent qu'elle ne se développe parallèlement, lançant elle-même le défi ou y répondant.
- 53 C'est pour cette raison, parmi d'autres, que l'essai, qu'il fasse trente pages ou qu'il en fasse trois cents, m'a semblé être un genre qui va de soi pour présenter des interprétations culturelles et les théories qui les sous-tendent. Les traités systématiques, pour peu qu'on en trouve dans ce domaine, sont si souvent décevants. Même les articles dressant des inventaires sont rares, et de toute façon ils ne présentent au mieux qu'un intérêt bibliographique. Les contributions théoriques majeures sont spécialisées – ce qui est vrai de presque n'importe quel domaine – mais elles sont surtout très difficiles à extraire de leurs contextes spécifiques et à intégrer dans ce que nous pourrions appeler une « théorie de la culture » en tant que telle. Les formulations théoriques sont si proches des interprétations qu'elles gouvernent qu'elles n'ont, indépendamment d'elles, pas grand sens ni intérêt. Il en est ainsi, non parce qu'elles manquent de généralité (elles n'auraient pas dans ce cas de portée théorique), mais parce qu'énoncées

hors de leur contexte, elles semblent banales ou vides. On peut, et c'est en fait ainsi que le domaine progresse sur le plan conceptuel, adopter un angle d'attaque théorique élaboré dans une étude de cas et le remployer dans une autre, en le poussant à gagner en précision et à élargir son champ de pertinence ; mais on ne peut pas écrire une « Théorie générale de l'interprétation culturelle ». Ou plutôt si, mais cela semble de peu de profit dans la mesure où la tâche essentielle de la construction théorique n'est pas dans ce domaine de codifier des régularités abstraites mais de rendre possible une description « dense », non pas de généraliser au-delà des cas mais à partir d'eux.

- 54 La généralisation à partir de cas est souvent appelée, au moins en médecine et en psychologie, induction clinique. Plutôt que de commencer par une série d'observations et de les ranger sous une loi qui les gouverne, une telle induction s'appuie sur une série de signifiants (présupposés) et tente de les replacer dans un cadre intelligible. Les mesures sont rapportées aux prévisions théoriques, alors qu'en ce qui concerne les symptômes (même lorsqu'ils sont mesurables) ils sont scrutés avec attention pour repérer leur singularité théorique, autrement dit ils font l'objet d'un diagnostic. Dans l'étude de la culture, les signifiants ne sont pas des symptômes, ni même des ensembles de symptômes, mais des actes symboliques ou des ensembles d'actes symboliques, et l'objectif n'est pas la thérapie mais l'analyse du discours social. La façon dont on utilise la théorie – pour dévoiler la signification cachée des choses – est cependant la même.
- 55 Ce qui nous amène à la deuxième condition d'une théorie de la culture : elle n'a pas – au moins au sens premier du terme – une valeur prédictive. Le médecin ne prédit pas la rougeole ; il la diagnostique chez une personne ou, à l'extrême, il prévoit par *anticipation* qu'une personne est susceptible de l'attraper. Mais cette restriction, qui est bien réelle, a été généralement mal comprise et exagérée, car on lui a fait dire que l'interprétation ne pouvait avoir lieu que *post facto* (comme dans cette vieille histoire du paysan qui tire d'abord sur la clôture et peint ensuite la cible autour des trous). Il est difficile de nier qu'il y ait une grande part de cela dans ce qui nous entoure, même dans les lieux les plus éminents. Cependant, ceci n'est d'aucune manière la seule issue possible à une approche clinique de l'usage de la théorie.
- 56 Il est vrai que dans le style clinique de la formulation théorique, la conceptualisation est orientée par la nécessité de produire des interprétations de réalités que nous avons déjà en mains, et non pas à prévoir les résultats d'une manipulation expérimentale, ou encore à déterminer les états futurs d'un système donné. Ce qui ne veut pas dire que la théorie n'a qu'à s'accorder avec les réalités passées (ou plus prudemment, à produire des interprétations convaincantes de celles-ci) ; elle doit aussi survivre – intellectuellement – aux réalités à venir. Bien que nous formulions notre interprétation d'un accès de clins d'œil ou d'une razzia de moutons, après qu'ils ont eu lieu, parfois longtemps après, le cadre théorique grâce auquel nous avons conçu une telle interprétation doit être capable par la suite, lorsque pointent des problèmes sociaux nouveaux, de fournir des interprétations également plausibles. Bien que chacun débute une description « dense » qui s'efforce d'aller au-delà de l'évidence et des apparences, dans un état de confusion générale quant à ce qui peut bien se jouer là – et au moyen de mettre un pied dans la place –, on ne démarre pas (ou on ne devrait pas démarrer) sans bagage intellectuel. Les idées théoriques ne constituent jamais une création originale d'une étude à l'autre ; comme je l'ai dit, elles sont empruntées à plusieurs études reliées entre elles, affinées au cours de la recherche, et appliquées à de nouveaux problèmes d'interprétation. Lorsqu'elles cessent d'être utiles face à de tels problèmes, elles tendent à ne plus être utilisées et tombent en désuétude. Si elles demeurent fécondes et apportent de nouveaux éclairages, alors leur élaboration progresse et leur usage aussi<sup>21</sup>.
- 57 Un tel point de vue sur le fonctionnement de la théorie dans une science interprétative suggère que la distinction, toute relative, qui apparaît dans les sciences expérimentales ou dans les sciences d'observation, entre la « description » et l'« explication », se traduit ici par une autre distinction, encore plus relative, entre l'« inscription » (la « description dense ») et la « spécification » (le « diagnostic ») – entre d'une part le fait de mettre par écrit le sens que des actions sociales particulières revêtent pour les acteurs qui les ont entreprises et d'autre part d'établir, de la manière la plus explicite possible, ce que la connaissance ainsi acquise démontre de la société étudiée et, plus généralement, de la vie sociale en tant que telle. Notre



tâche est double : il s'agit de découvrir les structures conceptuelles qui informent les actes de nos sujets, le « dit » du discours social, et de construire un système d'analyse dont les termes fassent ressortir ce qui est propre à ces structures, ce qui relève d'elles en tant que telles, par opposition aux autres déterminants du comportement humain. En ethnographie, le rôle de la théorie est de fournir un langage dans lequel ce que l'action symbolique dit d'elle-même – sur le rôle de la culture dans la vie humaine – puisse s'exprimer.

58 Mis à part les deux chapitres introductifs qui portent sur des questions plus fondamentales<sup>22</sup>, c'est ainsi que la théorie opère dans les essais suivants. Un répertoire de concepts très généraux, de produits universitaires, et de systèmes de concepts – « intégration », « rationalisation », « symbole », « idéologie », « ethos », « révolution », « identité », « métaphore », « structure », « rituel », « vision du monde », « acteur », « fonction », « sacré » et, bien sûr, la « culture » elle-même – est incorporé à la description « dense » de l'ethnographie dans l'espoir de rendre de simples événements scientifiquement éloquent<sup>23</sup>. L'objectif est de tirer de larges conclusions à partir de petits faits, dont la texture est dense, de soutenir de larges affirmations sur le rôle de la culture dans la construction de la vie collective en les confrontant précisément à leur spécificité complexe.

59 Ainsi l'interprétation n'est pas la seule à côtoyer l'observation la plus immédiate : la théorie, dont une telle interprétation dépend sur le plan conceptuel, est dans la même situation. Mon intérêt pour l'histoire de Cohen, comme celui de Ryle pour les clins d'œil, est issu de notions qui sont, en effet, très générales. Le modèle de la « confusion des langues » – la conception selon laquelle le conflit social ne survient pas parce que certaines formes culturelles cessent d'opérer, en situation de faiblesse, d'indécision, d'obsolescence, de négligence, mais plutôt lorsque ces formes, comme des clins d'œil burlesques, soumises à la pression de situations ou d'intentions inhabituelles, fonctionnent elles-mêmes de manière inhabituelle – n'est pas une idée qui m'est venue avec l'histoire de Cohen. C'est une idée que des collègues, des étudiants et mes prédécesseurs m'ont apprise et que j'ai introduite dans cette étude.

60 Notre « message dans une bouteille », en apparence bien innocent, est plus qu'un portrait des cadres de signification de colporteurs juifs, de guerriers berbères et de proconsuls français, et même de leurs influences réciproques. Son argument est que la reconstruction des modèles de relations sociales passe par le réaménagement des coordonnées du monde vécu. Les formes de la société sont la substance même de la culture.

## VIII

61 Il y a une histoire indienne – en tout cas on me l'a présentée comme telle – à propos d'un Anglais à qui on raconte que le monde repose sur une plate-forme, qui repose elle-même sur le dos d'un éléphant, qui repose à son tour sur le dos d'une tortue, et qui demande : mais sur quoi repose la tortue (c'était peut-être un ethnographe, c'est la manière dont ils se conduisent) ? Une autre tortue. Et cette tortue ? « Ah, Sahib, après cela ce sont des tortues jusqu'en bas ».

62 Ainsi vont les choses. Je ne sais combien de temps il peut être utile de méditer sur l'histoire de Cohen, du cheikh et de « Dumari » (le délai est peut-être déjà passé) ; mais je sais que, quel que soit le temps passé, je n'en atteindrai jamais, même de loin en loin, les fondements. Ce que j'ai pu en écrire, dans les essais ci-dessous ou ailleurs, ne m'a d'ailleurs jamais permis d'atteindre les fondements de quoique ce soit. L'analyse culturelle est par définition incomplète. Pire, plus elle cherche à approfondir les choses, et moins elle est complète. Quelle science étrange que celle dont les affirmations les plus connues ont les fondements les moins sûrs, dans laquelle plus vous maîtrisez une connaissance de quelque façon, plus s'intensifie la suspicion – la vôtre et celle des autres – quant à sa validité ! C'est à cela, comme de harceler de questions obtuses des gens subtils, que s'apparente le fait d'être un ethnographe.

63 Il y a de multiples manières d'y échapper – en faisant de la culture un folklore que l'on recueille, en la réduisant à des traits que l'on additionne, à des institutions que l'on classe, à des structures avec lesquelles on joue. Mais ce sont là des échappatoires. Le fait est que s'en remettre à un concept sémiotique de la culture et à une approche interprétative de son étude, c'est aussi partager une conception de l'énoncé ethnographique comme étant, pour reprendre l'expression bien connue de W. B. Gallie, « essentiellement contestable ». L'anthropologie,

du moins l'anthropologie interprétative, est une science dont le progrès se traduit moins par la perfection du consensus que par le raffinement du débat. Ce qui progresse c'est la précision avec laquelle on se contrarie mutuellement.

64 Ceci est difficile à percevoir lorsque notre attention est monopolisée par l'unique point de vue de l'argumentation. Les monologues sont de peu de valeur ici car on ne peut faire état de conclusions dans ce domaine ; il y a tout juste de quoi entretenir une discussion. Pour autant que les essais suivants aient une quelconque valeur, cela tient moins à ce qu'ils disent qu'à ce dont ils témoignent : un accroissement énorme de l'intérêt, pas seulement en anthropologie mais aussi dans les sciences sociales en général, pour le rôle des formes symboliques dans la vie humaine. Ce qui veut dire que les pseudo-entités, insaisissables et mal définies, dont nous avons volontiers abandonné, une fois de plus, le maniement aux philosophes et aux critiques littéraires, font retour aujourd'hui au cœur de la discipline. Même les marxistes citent Cassirer ; et les positivistes, Kenneth Burke.

65 Pris dans ces enjeux, j'ai essayé personnellement de résister à la fois au subjectivisme et à l'esprit de kabbale, de maintenir l'analyse des formes symboliques aussi près que possible des faits et des événements sociaux concrets, du monde public de la vie ordinaire, et d'organiser cette analyse de telle manière que l'articulation entre les formulations théoriques et les interprétations descriptives ne soit pas voilée par des sciences obscures. Je n'ai jamais été convaincu par l'argument selon lequel, puisque l'objectivité totale est impossible à atteindre en la matière (ce qui ne fait pas de doute), autant laisser nos intuitions voguer librement. Comme Robert Solow l'a fait remarquer, cela revient à dire que, puisque l'environnement ne sera jamais entièrement aseptisé, autant opérer dans les égouts. Je ne suis pas non plus convaincu par les prétentions de la linguistique structurale, du génie informatique ou d'autres formes avancées de la pensée, à comprendre les hommes sans les connaître. Rien ne peut discréditer plus rapidement une approche sémiotique de la culture que de la laisser dériver vers une combinaison d'intuitionnisme et d'alchimie, quelle que soit l'élégance avec laquelle ces intuitions sont énoncées ou la modernité dont se pare cette alchimie.

66 Le danger que court une analyse culturelle en quête de « tortues bien trop profondes », est de perdre le contact avec les dures réalités de la vie – les réalités politiques et économiques stratifiées dans lesquelles l'homme est partout pris – et les nécessités biologiques et physiques qui sont sous-jacentes ; et un tel danger est omniprésent. Le seul moyen que nous avons de lutter contre cette dérive et notamment contre la réduction de l'analyse culturelle à une sorte d'esthétisme sociologique, est de placer l'analyse de telles réalités et de telles nécessités au premier plan. C'est ainsi que j'ai écrit sur le nationalisme, la violence, l'identité, sur la nature humaine, la légitimité, la révolution, l'ethnicité, l'urbanisation, le statut, la mort, le temps et, surtout, sur les efforts particuliers que font des gens en particulier pour placer ces choses dans une sorte de cadre compréhensible et signifiant.

67 Prendre en compte les dimensions symboliques de l'action sociale – l'art, la religion, l'idéologie, la science, le droit, la morale, le sens commun – ne revient pas à se défaire des dilemmes existentiels de la vie pour s'élever vers le royaume éthéré des formes insensibles, mais à s'immerger au milieu d'eux. La vocation essentielle de l'anthropologie n'est pas de répondre à nos questionnements les plus profonds, mais de mettre à notre disposition les réponses que d'autres, gardant d'autres moutons dans d'autres vallées, ont déjà formulées, et donc de les inscrire dans les registres consultables de ce que l'homme a dit.

---

### Notes

1 Extrait de C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, chapitre premier. Sur l'ensemble de ce chapitre spécialement rédigé pour la présentation des articles repris dans les autres chapitres, les références des citations sont absentes. Nous nous sommes efforcé de suppléer à ces manques. Nous remercions C. Geertz de nous avoir autorisé à publier cette traduction [NdT].

2 En français dans le texte [NdT].

3 S. K. Langer, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art* (1942), New York, Mentor Books, The New American Library of World Literature, 1948, p. 18 [NdT].

4 En français dans le texte [NdT].

5 C. Kluckhohn, *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life*, New York, Whittlesey House, 1949 [NdT].

6 Sur les choix de traduction de *thick description*, « description épaisse, dense, riche » versus *thin description*, « description mince, plate, pauvre », nous renvoyons le lecteur à notre article liminaire, p. 57-72 [NdT].

7 G. Ryle, *Collected Papers*, Londres, Hutchinson, t. II, *Collected Essays 1929-1968*, 1971 [NdT].

8 En français dans le texte [NdT].

9 W. H. Goodenough, *Culture, Language, and Society*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1971, réédité à Menlo Park, Benjamin Cummings Publishing Company, 1981 [NdT].

10 En français dans le texte [NdT].

11 S. A. Tyler, *Cognitive Anthropology*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969 [NdT].

12 E. A. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, Londres, Macmillan, 2 vol., 1926 [NdT].

13 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, trad. angl. *Philosophical Investigations*, éd. par R. Rhees et G. E. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953, trad. fr. *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, p. 356 [NdT].

14 Non pas uniquement de peuples qui nous sont étrangers, car l'anthropologie *peut* être appliquée à la culture dont elle fait partie et l'est de plus en plus ; c'est un fait très important, mais comme il soulève un certain nombre de questions pièges et de problèmes particuliers de second rang, je le mettrai de côté pour l'instant.

15 Le problème de l'ordre est également complexe. Des écrits anthropologiques basés sur d'autres écrits anthropologiques (ceux de Lévi-Strauss par exemple) peuvent bien entendu être du quatrième ordre ou plus. Et souvent, habituellement même, les informateurs effectuent des interprétations de deuxième ordre qui finissent par être prises pour des « modèles indigènes ». Dans des cultures écrites où l'interprétation « indigène » peut atteindre des niveaux plus élevés – au Maghreb on pense à Ibn Khaldun ; aux États-Unis, à Margaret Mead –, les choses se compliquent de fait.

16 En français dans le texte [NdT].

17 P. Ricœur, « The Model of the Text : Meaningful Action Considered as Text », *Social Research*, XXXVIII, 1971, p. 532 (repris en français dans *Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986). [Ces équivalents de *noëma* sont des ajouts de C. Geertz]. Pour éviter cependant un contresens facile, précisons que, pour P. Ricœur, « le *noëma* du dire comprend non seulement l'énoncé, l'acte propositionnel au sens étroit du terme, mais aussi la force illocutionnaire et même l'acte perlocutionnaire », au sens qu'Austin, dans sa théorie des *actes de langage*, donne à ces termes, ce que nous faisons *en* parlant et ce que nous faisons *par le fait de* dire (p. 533 ; trad. fr., p. 186) [NdT].

18 Ou, plus exactement, il « inscrit ». La plupart de l'ethnographie se trouve dans des livres et des articles plutôt que dans des films, des enregistrements ou des disques de musée, et autres ; mais dans ces écrits il y a, bien sûr, des photographies, des dessins, des diagrammes, des tableaux et ainsi de suite. La prise de conscience des modes de représentation (sans parler des expérimentations en ce domaine) a été quasi absente de la discipline anthropologique.

19 Tant qu'elle a incité les anthropologues et leurs informateurs à s'engager en tant que personnes et non comme objets, la notion « d'observation participante » a été utile. Mais, dans la mesure où elle a conduit l'anthropologue à se cacher la nature particulière et culturellement fermée de son rôle et à s'imaginer être plus qu'un visiteur intéressé (dans les deux sens du terme), elle a été une source majeure de mauvaise foi.

20 Jonesville désigne la petite ville moyenne censée être représentative du pays [NdT].

21 D'accord pour dire qu'il s'agit là d'une idéalisation. Parce que les théories cliniques dans leur usage sont rarement, sinon jamais, définitivement réfutées ; elles deviennent plus difficiles à employer, peu productives, usées et vides ; parfois même elles subsistent longtemps après que la majorité des gens (bien qu'ils soient souvent plutôt passionnés) les ont délaissées. En réalité, pour ce qui concerne l'anthropologie, le problème est beaucoup plus d'évacuer de la littérature les idées épuisées que d'y introduire des idées productives, et, du coup, à notre grand regret, une grande part des discussions théoriques sont souvent plus critiques que constructives, et des carrières entières ont été consacrées à hâter le décès de notions moribondes. Plus la recherche avance, plus on peut espérer que ce type de « désherbage » intellectuel prenne moins de place dans nos activités. Mais pour l'instant il est vrai que les théories anciennes ont moins tendance à disparaître qu'à alimenter les rééditions.

22 Il s'agit des chapitres « The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man » et de « The Growth of Culture and the Evolution of Mind » [NdT].

23 La grande majorité des chapitres suivants concerne l'Indonésie plutôt que le Maroc, car je viens juste d'entreprendre l'étude de mes données nord-africaines, recueillies pour la plupart plus récemment. Mon travail de terrain en Indonésie a été mené en 1952-1954, 1957-1958 et 1971 ; au Maroc en 1964, 1965-1966, 1968-1969 et 1972.

---

**Pour citer cet article**

## Référence électronique

Clifford Geertz, « La description dense », *Enquête* [En ligne], 6 | 1998, mis en ligne le 15 juillet 2013, consulté le 19 octobre 2015. URL : <http://enquete.revues.org/1443> ; DOI : 10.4000/enquete.1443

## Référence papier

Clifford Geertz, « La description dense », *Enquête*, 6 | 1998, 73-105.

---

**Résumés**

Le célèbre essai de C. Geertz qui sert d'introduction à son *Interpretation of Cultures* (1973) a constitué pour toute une génération d'anthropologues un véritable manifeste de l'anthropologie « interprétative » et un tournant critique majeur pour la discipline. Or, alors que la quasi-totalité de l'œuvre de Geertz est désormais disponible en français, ce texte fondamental n'avait toujours pas été traduit. Au-delà d'une notion – la description dense – dont la fécondité a dépassé les limites de l'anthropologie, et de plusieurs thèmes qui sont devenus des lieux communs du discours anthropologique postmoderniste, cette traduction nous invite à redécouvrir un texte qui affronte, dans leur foisonnement, maintes questions que soulève la pratique actuelle de l'anthropologie.

*Thick Description. Towards an Interpretive Theory of Culture.* C. Geertz's famous essay, which is an introduction to his *Interpretation of Cultures* (1973), was considered by a whole generation of anthropologists as a real manifesto of « interpretive » anthropology and a turning point for the discipline. While nearly all of Geertz's works are available in French, this fundamental text had not been translated until today. This text should not be confined to a notion – thick description – whose fruitfulness certainly bypassed the boundaries of anthropology, nor to some important themes which subsequently became common places for post-modernist anthropological discourse. Indeed, it confronts numerous complex questions raised by current anthropological practice.