

## De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation

À propos de « Thick Description »

*From Thickness of Description to Depths of Interpretation*

**André Mary**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/enquete/1433>

DOI : [10.4000/enquete.1433](https://doi.org/10.4000/enquete.1433)

ISSN : 1953-809X

### Éditeur :

Cercom, Éditions Parenthèses

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 1998

Pagination : 57-72

### Référence électronique

André Mary, « De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation », *Enquête* [En ligne], 6 | 1998, mis en ligne le 15 juillet 2013, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/1433> ; DOI : [10.4000/enquete.1433](https://doi.org/10.4000/enquete.1433)

---

---

# De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation

À propos de « Thick Description »

*From Thickness of Description to Depths of Interpretation*

André Mary

---

- 1 Né aux États-Unis en 1926, Clifford Geertz a fait ses études universitaires à Antioch College (B.A.) puis à Harvard University (Ph.D.) où il débute sa carrière en 1956-57 comme *Instructor* en anthropologie. Le Département des Relations Sociales de cette université était alors dominé par la grande figure du sociologue Talcott Parsons dont l'entreprise théorique représente à la fois un moment de synthèse et une ouverture possible sur de nouveaux paradigmes, comme celui de système culturel<sup>1</sup>. Après quelques détours par le *Center for Advanced Study of the Behavioral Sciences* de Palo Alto et l'Université de Berkeley, il est accueilli en 1960 par l'Université de Chicago où il franchit tous les grades de la carrière de professeur d'anthropologie ; il y reste près de dix ans avant d'être nommé au tournant des années soixante-dix au prestigieux *Institute for Advanced Study* de Princeton où sa notoriété ne cesse de grandir.
- 2 Lorsqu'il publie en 1973 le célèbre recueil d'essais, *The Interpretation of Cultures*<sup>2</sup>, dont nous traduisons ici le chapitre introductif, C. Geertz a derrière lui une expérience du travail de terrain étalée sur près de vingt ans et, qui plus est, d'un double terrain, l'Indonésie (Java, Bali) de 1952 à 1958, et le Maroc de 1964 à 1969, avec des retours ponctuels en 1971 et 1972. L'anthropologie a toujours été pour lui synonyme d'enquête ethnographique et il ne cesse de rappeler aux « méta-ethnographes » (James Clifford et autres) – qui se réclament de lui tout en substituant à l'expérience de l'autre l'exploration des écrits des autres ethnographes – que l'anthropologie est une discipline terre à terre<sup>3</sup>.
- 3 Avant ce fameux « essai » de 1973 – un genre qu'il finira par adopter puisqu'il sera suivi dix ans plus tard d'un autre essai, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*<sup>4</sup> – C. Geertz a publié de nombreux ouvrages et articles à caractère monographique touchant tous les domaines de la vie sociale et culturelle des populations

javanaises, balinaises, ou marocaines : la religion, l'art, la parenté, la vie politique, l'agriculture, l'organisation villageoise et l'histoire sociale de la ville<sup>5</sup>. L'imagination scientifique et l'inventivité conceptuelle dont il a fait preuve dans son effort pour comprendre ce que vivent les paysans balinais ou les bergers marocains ont sans doute eu plus d'influence sur les travaux des spécialistes, historiens ou sociologues d'autres cultures, que les réflexions épistémologiques sur le discours anthropologique qui ont fait par ailleurs son succès dans le monde intellectuel<sup>6</sup>. L'exotisme de ses terrains de prédilection ne l'empêche nullement de placer, dès le départ, la question du changement social et des enjeux de la modernisation au cœur de ses préoccupations anthropologiques.

- 4 Nul doute cependant qu'à partir de l'essai de 1973, C. Geertz s'affirme non seulement comme un « écrivain », avec un style et un bonheur d'écriture incontestables, mais aussi comme un « auteur », un « fondateur de discours », pour reprendre une distinction qu'il emprunte à Barthes et à Foucault<sup>7</sup>. En dehors du choix de l'essai, un genre qui, selon lui, convient à la dimension fragmentaire et inachevée des détours théoriques que l'anthropologue peut esquisser, l'écriture qu'il pratique s'accorde parfaitement avec le style de pensée qu'impose le courant critique et herméneutique des années soixante-dix dont il est, en anthropologie, l'une des figures majeures. On peut parler d'une écriture d'une exceptionnelle « densité » jouant sur plusieurs niveaux de résonance, pleine de sous-entendus, de jeux de mots, d'euphémismes, toute en nuances ou en appositions qui cassent la linéarité du discours, juxtaposent sans état d'âme une affirmation et l'éventualité de son contraire (l'usage des tirets et des parenthèses est un vrai casse-tête pour le traducteur). L'anthropologie « interprétative », l'analyse « culturelle », la culture comme « assemblage de textes », l'écriture ethnographique comme « fiction », autant de formules qui ont fixé pour toute une génération d'anthropologues les termes du discours des recherches et controverses à venir. Mais si l'anthropologie interprétative a l'allure d'un programme, elle ne saurait évidemment, dans l'esprit de son auteur, se définir dans les termes d'un « programme fort » (le mot d'ordre est plutôt celui d'une pensée « molle » ou d'une entreprise artisanale, assumée en tant que telle). Le « geertzisme<sup>8</sup> » est bien une ligne de pensée mais associée au refus viscéral de la ligne droite, à la complaisance pour les détours, les « routes secondaires », les « rues latérales », pour faire allusion à une métaphore de Wittgenstein que l'auteur affectionne particulièrement. Le scepticisme et l'ironie à l'égard des restes des « grands récits » théoriques, des étiquettes éculées qui encombrant les débats d'aujourd'hui (culturalisme, sémiotisme, mentalisme, etc.) ou le refus des alternatives dogmatiques (subjectif / objectif, description / interprétation, discours / action) vont de soi pour une pensée qui affiche une grande humilité, qui cherche à arrondir les angles et rêve de ne pas se fixer. Ses allergies – et la pensée de cristal d'un Lévi-Strauss, son formalisme abstrait, en est l'exemple le plus constant – sont plus fortes que ses sympathies – mis à part sans doute Kenneth Burke, ce philosophe et théoricien de la littérature auquel il ne cesse de rendre hommage sur un mode quasi rituel. L'effet de citation de critiques littéraires ou de philosophes fait partie du genre discursif de la nouvelle anthropologie et du renversement d'alliance qui conduit les sciences dites humaines à renouer avec les Humanités et à leur « voler » leurs ressources langagières autant que leur style d'intelligibilité<sup>9</sup>. La tradition herméneutique, dont l'anthropologie interprétative se réclame explicitement, est très présente dans l'œuvre de C. Geertz (particulièrement Gadamer et Ricoeur) mais, outre le fait qu'il s'agit à tout prix de se prémunir contre tous les fantômes qui hantent cette tradition (hermétisme, cryptologie, antisocialisme et antirationalisme), il n'est jamais question, sous prétexte qu'on fait un bout de chemin avec ces grands auteurs, qu'on emprunte ponctuellement

leurs « grandes phrases », de s'enfermer dans la sophistication conceptuelle ou la systématisme du discours philosophique. La reconnaissance de dette envers Weber sur le terrain de l'anthropologie des religions – une filiation webérienne régulièrement affichée et plutôt rare chez les anthropologues – se traduit également par l'emprunt sans complexe de concepts (*ethos*, rationalisation) quelque peu émoussés.

- 5 Le premier chapitre de *The Interpretation of Cultures* est le seul à avoir été spécialement rédigé à l'occasion de cette publication, à la différence des autres chapitres qui correspondent tous à des articles préalablement publiés dans des revues ou des ouvrages collectifs entre 1957 et 1972. Son titre, « Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture », a des allures de manifeste méthodologique et sera reçu en tant que tel par la communauté des anthropologues américains. Ce texte charrie un grand nombre de questions épistémologiques savantes touchant à la nature de la description des actions sociales et symboliques, à la compréhension « du point de vue indigène », à la production de textes ethnographiques, aux ressources du paradigme textualiste pour l'analyse culturelle du discours social, à la théorie des formes symboliques d'une culture, mais aussi aux conditions de la généralisation anthropologique et à la dialectique du local et du global, questions sur lesquelles C. Geertz ne cessera de revenir dans ses autres essais avec une remarquable constance. Et pourtant ce chapitre n'est pas le plus célèbre ou le plus cité, l'analyse paradigmatique du « combat de coqs à Bali » – le dernier chapitre de l'ouvrage, repris d'un article précédent<sup>10</sup> – ayant sans doute plus fait, par les analyses et débats qu'il a suscités, pour populariser les thèmes de la nouvelle « sémantique sociale » et de l'analyse de la culture comme « assemblage de textes ». Il est significatif que « Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight » ait été traduit en français sous le titre « Jeu d'enfer, notes sur le combat de coqs balinais », avant même d'être repris dans l'ouvrage *Bali, Interprétation d'une culture*, en 1983, alors que le chapitre que nous présentons ici n'a jamais été traduit.
- 6 Quant à la *thick description*, à laquelle C. Geertz accorde la plus grande place dans ce chapitre, son destin se révèle *a posteriori* plutôt étrange et même franchement problématique. La constance du questionnement sur la nature de la description ethnographique dans les écrits de C. Geertz est indéniable et la conclusion du dernier essai traduit en français sous le titre, *Ici et Là-bas*, est encore consacrée à ce problème et à la place que continue à occuper dans la rhétorique anthropologique l'impératif d'une description première et inconditionnée des choses « telles qu'elles sont », dans leur factualité brute et immédiate. Mais autant qu'on puisse en juger d'après ses écrits les plus connus, la *thick description* et son corollaire la *thin description*, ne feront plus l'objet, après l'essai de 1973, d'aucune référence, du moins explicite et littérale, dans l'œuvre de C. Geertz. De nouveaux outils conceptuels, comme la distinction introduite dans le cadre de la réflexion sur « le point de vue indigène » entre « concepts proches de l'expérience » et « concepts éloignés de l'expérience<sup>11</sup> », prendront le relais mais l'enjeu théorique qui était solidaire de la référence explicite aux écrits de G. Ryle semble s'être évanoui ou déplacé. Il faut dire que la réception du message de l'anthropologie interprétative dans la génération des anthropologues qui ont répondu à son appel témoigne également d'une cécité quasi complète, d'une ignorance manifeste de la portée de cette distinction<sup>12</sup>. Pour la plupart des anthropologues du « tournant interprétatif » le langage de la description, même modulé par l'exigence de la *thickness*, relevait sans doute encore de quelque concession à l'empirisme positiviste de la « science normale », une sorte de *refurbished positivism*<sup>13</sup>, de positivisme remis au goût du jour et par là même inacceptable. Même en

France, un anthropologue comme Dan Sperber, qui s'est particulièrement penché sur le statut des énoncés de l'ethnographie en cherchant, du moins au départ, à repérer des niveaux de description sur lesquels puissent s'édifier des explications ou, face à l'échec de ce repérage, à contrôler les généralisations interprétatives par des « commentaires descriptifs », n'accorde aucune mention particulière à la *thick description*<sup>14</sup>. Il va de soi que pour C. Geertz les faits culturels sont des faits de signification et que la description ethnographique ne peut être qu'une interprétation.

- 7 La *thick description* mérite-t-elle un tel oubli ou une telle fin de non-recevoir ? Le langage hybride de la « description interprétative » est-il tout simplement synonyme de non-sens ou de « confusion des langues » ? C. Geertz lui-même aurait-il finalement reconnu le contresens, le détournement de fond, qu'il pratiquait dans sa lecture de G. Ryle<sup>15</sup> ? Le retour au texte peut peut-être éclairer les réponses apportées à ces questions.
- 8 Et d'abord comment traduire *thick* et son corollaire *thin*, une façon comme une autre d'essayer de comprendre ce que signifie l'impératif de la *thick description* puisqu'il s'agit bien d'un précepte méthodologique ? C. Geertz s'appuie sur le fameux exemple « philosophique » du clin d'œil emprunté à G. Ryle, un clin d'œil qui peut être perçu, à un premier niveau, comme un simple tic de l'œil, ou au second degré comme un simulacre, ou à un troisième comme une parodie, etc. Lorsque ces niveaux se cumulent ou se superposent dans la lecture d'un acte ou d'un événement, ce qui est généralement le cas, ils forment autant de couches ou de strates de signification possibles dont le nombre est relativement délimité. La métaphore des niveaux et l'empilement des « structures de signification », plus ou moins référées à des contextes, conduisent à l'idée d'une « épaisseur » de la réalité dont la description ethnographique doit constamment relever le défi. Description « épaisse » ou description « dense », les deux qualificatifs ne sont pas exclusifs les uns des autres, mais dans les développements de C. Geertz l'image simple des couches de significations se trouble rapidement pour laisser place à d'autres métaphores, comme celle de l'enchevêtrement des « nœuds de signification », de l'entrelacement des schèmes d'interprétation, qui nous font glisser vers un autre modèle, celui de la « confusion des langues ». Bien plus, le principe méthodologique du repérage des niveaux de description cher à G. Ryle est submergé par l'évidence de la « plurivocité spécifique » des actions humaines et le paradigme herméneutique du « conflit des interprétations » cher à P. Ricoeur, sans pour autant que cette multiplicité de perspectives possibles et cette circularité des lectures d'un même acte ou d'un même événement conduisent à abandonner l'idée d'une hiérarchie des significations. En deux mots la *thick description* de G. Ryle s'apparente progressivement à la *depth interpretation* de P. Ricoeur, « l'art du déchiffrement visant à déployer la pluralité des couches de signification<sup>16</sup> ». D'où le choix de traduction qui nous a conduit, compte tenu du déplacement des métaphores et des paradigmes, à parler plutôt de description « dense », en maintenant malgré tout les guillemets, et en continuant néanmoins, à défaut d'autres termes plus satisfaisants, à traduire *thin description* par description « mince ».
- 9 Pour tout dire, il n'est ni simple ni évident de comprendre à quoi correspond cette « simple description » qui est le corollaire de la description « dense ». Dans ses analyses sur le sens commun comme système culturel<sup>17</sup>, C. Geertz se réfère aussi à la *thinness*, la « minceur », pour désigner ces qualités de simplicité, de littéralité ou d'évidence qui font que pour le sens commun les choses vont de soi, que « chaque chose est ce qu'elle est et pas une autre ». Mais cette qualité structurelle du réel du sens commun est ici une richesse, une sagesse même, que l'ethnographe est condamné à méconnaître s'il persiste

dans ses questions idiotes sur le sens des choses et le sens du sens. On retrouve la même richesse dans ces concepts « proches de l'expérience » qu'utilise le point de vue indigène et que C. Geertz distingue des concepts « éloignés de l'expérience » du discours savant, en précisant bien que la différence n'est pas normative et que les seconds ne sont pas en eux-mêmes supérieurs aux premiers<sup>18</sup>. Face à cette simplicité du réel ou à cette proximité de l'expérience qui est, si l'on peut dire, synonyme de densité, la *thin description* répond au contraire par des termes creux, plats, pauvres, lâches, c'est le niveau le plus bas, le degré zéro de la description, non pas celui qui assimilerait un clin d'œil à un tic nerveux, car le tic, comme Geertz le fait remarquer, est encore une catégorie culturelle, mais celui qui ne permet même pas de faire la différence entre le clin d'œil et le tic en ne faisant état que d'une contraction de paupière. Cette absence de valeur informative ou discriminante définit donc une notion limite, résiduelle, et on peut se demander comment une « mauvaise » description, une description sans pertinence, a pu correspondre pour la tradition ethnographique empiriste à un précepte méthodologique quelconque.

- 10 La description « mince » est manifestement hantée par le fantôme de l'observable béhavioriste mais C. Geertz sait très bien qu'on ne peut assimiler l'observation expérimentale du comportement au point de vue d'une caméra ou d'un appareil de photographie, qui plus est aveugle, sans cameraman et sans photographe, autrement dit sans protocoles d'observation. Le danger serait surtout d'encourager, par contraste, le contresens d'une description « dense » qui chercherait à rompre avec la surface des choses pour s'enfouir dans les profondeurs insondables de la subjectivité. La densité dont nous parle C. Geertz n'est surtout pas à confondre avec l'intériorité du sens, il ne juge même pas utile d'y insister. L'affirmation est sans appel : « La culture est publique parce que la signification l'est ». Et pour éviter tout malentendu sur la *depth description* selon P. Ricoeur, signalons que ce dernier reprendra exactement la formule de C. Geertz, en l'explicitant à sa façon : « Le symbolisme n'est pas dans l'esprit, n'est pas une opération psychologique destinée à guider l'action, mais une signification incorporée à l'action et *déchiffrable sur elle* par les autres acteurs du jeu social<sup>19</sup>. » La description « dense » refuse donc de s'enfermer dans l'alternative de l'observable béhavioriste et du sens intime, de même que dans toute autre alternative de description : objective / subjective ou encore *etic / emic*. La différence entre la « densité » et la « minceur » de la description d'un réseau de signification est une différence de degré et non de point de vue. La description « dense » a justement vocation à transcender les frontières de la subjectivité indigène (la nôtre autant que celle des autres) et de l'objectivité savante par la médiation des « structures de signification » qui permettent de saisir ce à partir de quoi les gens perçoivent les choses comme ils les perçoivent, ce qui fait que les gens font ce qu'ils font, et cela sans se prendre nécessairement pour un « indigène<sup>20</sup> ».
- 11 Le cercle herméneutique dans lequel s'inscrit la description « dense » refuse également de s'enfermer dans l'alternative suprême des sciences de l'observation : décrire ou interpréter ? C'est ce que veut clairement signifier le fait de parler de « description interprétative » ou de définir la description « dense », à la suite de P. Ricoeur, en termes d'« inscription », contraction remarquable de l'interprétation et de la description qui s'accomplit par le simple fait d'écrire, de prendre note d'une observation ou de transcrire le récit d'un événement, autrement dit de produire des textes. « Les anthropologues, observe C. Geertz dans *Ici et Là-bas*<sup>21</sup>, croient dur comme fer que les problèmes méthodologiques centraux de la description ethnographique concernent le processus de connaissance », et ils passent ainsi sous silence la magie de cette opération de mise en

écriture d'une expérience biographique qui déborde de toute part la simple posture d'observation. En rappelant que décrire c'est écrire et en invitant à interroger la description ethnographique et la compréhension anthropologique non plus seulement dans les termes de la relation observateur / observé mais également en tant que production d'énoncés écrits, C. Geertz a ouvert, avec d'autres, tout un champ de préoccupations et de recherches qui est loin d'être épuisé<sup>22</sup>. Cette attention accordée au rôle de l'écriture ethnographique et plus globalement à la « textualisation » de la vie culturelle ne fait pas disparaître néanmoins comme par enchantement le problème épistémologique de la description. Disons qu'il se déplace.

- 12 Dans le texte présenté ici, le problème rebondit au moins sous deux formes. D'abord C. Geertz suggère, à propos justement de la présentation de l'histoire de Cohen et du fait ethnographique qui lui sert d'illustration, que l'artifice de la distinction entre deux étapes, celle de la description des faits, bruts et non interprétés, et celle de leur interprétation ou explication, est en grande partie liée aux contraintes rhétoriques de l'exposition et de l'écriture<sup>23</sup>, alors même que « ce que nous appelons nos données sont en fait des constructions des constructions des autres » et qu'au niveau des faits de base nous expliquons déjà des explications<sup>24</sup>. Le problème de la description « dense », comme l'illustre particulièrement le texte sur le combat de coqs à Bali, consiste à gérer dans la séquentialité du texte la multiplicité de niveaux de sens parfaitement coprésents, l'emboîtement des interprétations d'interprétations et la circularité des relations entre le détail sélectionné et la totalité reconstruite de l'événement par le recours à des « stratégies discursives ».
- 13 Une fois admis ce préalable de la mise en écriture, le problème de la descriptibilité des actions humaines se reformule en termes de lisibilité, le pari étant que le couple lire-écrire apporte plus d'intelligibilité que celui de la description et de l'explication qui domine les sciences de l'observation. Or selon P. Ricœur<sup>25</sup>, si on peut « lire » les actions humaines – et elles sont humaines parce qu'elles sont « sensées », parce qu'elles « disent » quelque chose – c'est parce qu'elles ont une « forme », que les actions ont une « texture », qu'elles s'articulent comme un « discours », et cela avant même de s'autonomiser notamment par le biais de leur « inscription » dans un texte écrit, un document ethnographique ou un dossier historique par exemple. Tout le problème créé par la popularisation du thème de la « textualisation » de la culture vient du fait que l'on a tendance à confondre (ou à rabattre l'un sur l'autre) deux ordres de considération qui sont liés mais distincts : d'une part ce qui est de l'ordre du constat, le fait que l'ethnologue « écrit », que l'essentiel de son activité consiste à fixer par l'écriture les actions, les paroles, les objets, les événements, et que l'importance de ce fait a pu être méconnue ; et d'autre part la construction ou l'utilisation d'un paradigme de la « textualité » des actions qui s'efforce de rendre compte de ce qui rend possible leur inscription et fonde la compréhension anthropologique de type herméneutique. Il faut dire que le concept de « discours social » qui domine les analyses de C. Geertz<sup>26</sup>, et qui est censé faire le lien entre ce que « disent » les gens au cœur de leurs gestes ou de leurs paroles, dans une situation et un lieu donnés, et les « formes culturelles » ou les « systèmes symboliques » qui informent le « dire », les actions sociales et la vie d'une culture, n'est pas particulièrement explicite et prête à confusion.
- 14 Il n'est pas inutile de rappeler ici les quatre dimensions de la lisibilité de l'action que P. Ricœur extrait d'une comparaison avec les caractéristiques du texte (en tant qu'il s'oppose à la parole ou au discours) considéré ici comme un paradigme et non seulement

comme une simple métaphore. En premier lieu, la signification de l'action a vocation à se détacher de l'événement de l'action comme le « dit » transcende l'événement du dire. Ensuite, l'action devient véritablement sociale parce que sa signification s'autonomise par rapport à l'intention de l'agent à la manière dont le sens d'un texte cesse d'être subordonné à ce que veut dire son auteur. En troisième lieu, une action devient importante au point de constituer un événement marquant, en s'émancipant du contexte et de la situation présente comme le texte ouvre sur un monde qui transcende l'ici et maintenant. Enfin, de même que l'écrit permet d'échapper à la situation d'interlocution et de s'adresser à tout lecteur éventuel, le sens des actions humaines reste ouvert à toutes les réinterprétations possibles, celle des contemporains comme celle des générations futures.

- 15 Si les images du jeu ou du théâtre appliquées à la vie sociale sont plus faciles d'accès que celle du texte, comme le souligne C. Geertz lui-même<sup>27</sup>, encore faut-il donner au lecteur les moyens de comprendre le paradigme qui sous-tend l'analogie. Le caractère systématique de la construction paradigmatique que nous propose P. Ricœur a ses vertus et il n'est pas évident que le caractère fragmentaire, délibérément allusif et approximatif, des références philosophiques et le négligé des citations que cultive le texte de C. Geertz soient une aide à la compréhension de la « densité » de son discours. Pour les lecteurs des années soixante-dix qui ont lu ce texte sans le bagage intellectuel qui permet de comprendre la manière dont s'articulent les notions de « forme symbolique » de Cassirer, de « structure de signification » ou de « schème d'interprétation » d'inspiration structuraliste, de « cadre d'intelligibilité » chère à Goffman, parfois les « jeux de langage » de Wittgenstein, et surtout le paradigme de l'action comme « quasi-texte », les malentendus et les contresens étaient faciles.
- 16 Deux soupçons majeurs pèsent sur l'anthropologie interprétative. Le premier, inspiré par la notion d'inscription, repose sur l'idée que le « geertzisme » enfermerait l'anthropologue dans l'étude d'une culture « textualisée », mise en « corpus », figée dans ses traces et ses manuscrits, objectivée en documents et en archives, une culture décontextualisée, coupée de la culture en acte et des conditions de sa production. On y a vu l'effet d'annonce de la fin d'une époque où l'ethnologue de terrain submergé par le poids des traditions orales et des exégèses indigènes, par l'encombrement des objets de musée et la suraccumulation des ethno-textes, était invité à se reconvertir en philologue, exégète, critique littéraire, homme de cabinet ou rat de bibliothèque, contribuant lui-même à empiler des textes sur des textes. Le second suscité par les ambiguïtés d'une anthropologie du « discours social » y a vu une ethnologie du verbe indigène postulant que le fait ethnographique commence avec le discours des acteurs et leurs commentaires sur ce qu'ils font, seules clefs d'accès au sens de leurs actes (dis-moi ce que tu fais et je saurai qu'il s'agit d'un clin d'œil), et s'achève avec les méta-commentaires d'une culture sur elle-même dont l'anthropologue est seul à détenir le secret.
- 17 C. Geertz n'a cessé pourtant de souligner l'ancrage de l'anthropologie dans l'ici et maintenant de l'expérience ethnographique et l'enjeu de la compréhension de ce que pensent et ressentent les gens au cœur même des situations et des événements qu'ils vivent et que l'ethnologue partage parfois avec eux comme le combat de coqs à Bali. On peut même remarquer que la référence au « discours » – dont la compréhension, dans la pensée de P. Ricœur, présuppose la présence du sujet d'énonciation et une situation immédiate de communication – est aussi importante dans la pensée de C. Geertz que le paradigme du texte objectivé et autonome. Il est également clair pour C. Geertz que le

« discours social » d'une culture se dit non seulement par des mots, des discours et des commentaires, mais d'abord par des actes qui rendent compte de leur sens, qui sont des « commentaires » (l'*accountability* de H. Garfinkel n'est pas loin). Bien plus, comme le combat de coqs à Bali nous le montre, ce « discours » passe par des émotions : « Ce que dit le combat de coqs est dit dans le vocabulaire du sentiment : le frisson du risque, l'accablement qui suit la perte, le plaisir du triomphe<sup>28</sup>. » Le leitmotiv fortement antistructuraliste rappelle que c'est dans les actions et les émotions que les formes culturelles s'articulent.

- 18 Il n'en est pas moins vrai que le paradigme herméneutique tend de fait à effacer l'écart qui existe entre la compréhension historique du sens des événements qui ont marqué le flux de l'histoire et l'interprétation, en situation de contemporanéité, des énonciations et du jeu des interactions sociales qui définit l'anthropologie<sup>29</sup>. Même un des maîtres d'œuvre de la micro-histoire – à laquelle pourrait s'apparenter l'anthropologie « microscopique » de C. Geertz – comme Giovanni Levi s'interroge sur ce recouvrement des modalités de la compréhension historique et anthropologique sous le chapeau de l'herméneutique<sup>30</sup>. L'exemple du combat de coqs à Bali était pourtant bien conçu pour illustrer une anthropologie de l'événement vécu en situation par l'anthropologue et sa femme, pour mettre en scène sa présence et son implication dans le jeu des interactions comme voie d'accès au sens du « drame » social. Et tous les commentateurs ont clairement élu cet exemple comme le paradigme même de la description « dense » d'un rituel social qui s'élève par palier du contexte de description le plus concret aux structures de signification les plus élevées de ce « commentaire méta-social » de la culture balinaise. Mais c'est aussi dans cet exemple paradigmatique que tous les héritiers de l'anthropologie interprétative trouveront l'illustration même du glissement d'un principe d'autorité ethnographique fondé sur l'expérience – « j'y étais » – à celui de l'objectivité d'un corpus de textes : effacement de l'ethnographe au profit de l'auteur anthropologue, méta-interprète du récit de l'événement et lecteur de la culture des Balinais « par dessus leurs épaules » ; élimination des situations d'interlocution et de dialogue engagées avec des personnes singulières, informateurs et acteurs ; production de la fiction totalisante d'un drame unique inscrit dans un contexte immuable et d'un tableau homogène de l'acteur principal : l'« homme balinais<sup>31</sup> ». Le procès engagé par les tenants de l'anthropologie « dialogique » prend, si l'on peut dire, l'allure d'un dialogue de sourds puisque toutes les dimensions de la parole et de l'action que le paradigme de la textualité prend soin de mettre sous le boisseau pour mieux se construire et ouvrir sur une intelligibilité renouvelée des actions humaines, se trouvent ici, une à une, réintroduite pour stigmatiser ses limites.
- 19 Le plus surprenant dans ce débat interne au champ de l'anthropologie interprétative est l'occultation complète de l'histoire de ce malheureux Cohen et de sa razzia de moutons qui illustre peut-être encore mieux, au moins sur un « détail » significatif, les ambiguïtés du textualisme décontextualisé de C. Geertz. La description « dense » de ce récit se heurte bien au défi de la pluralité des lectures en présence, des contextes de référence et des cadres interprétatifs (juif, berbère, français) de l'événement. Le perspectivisme et la « confusion des langues » sont surmontés par la reconnaissance de niveaux de description hiérarchisés : au premier niveau, celui où s'affrontent, dans une « langue commune », les Berbères insoumis et le chef de tribu allié au commerçant juif, la « densité » de l'enjeu renvoie au *double sens* possible d'une razzia de moutons qui peut être lue au premier degré comme un vol ou au second comme un simulacre, une provocation ; le malentendu

qu'illustre par la suite la lecture par le colonisateur français de ce qui est, pour les communautés locales, une compensation conforme à un pacte d'échange, en termes de complicité et de trafic avec l'ennemi, introduit un second niveau où la « densité » est cette fois synonyme d'un *conflit de normes*, d'un désaccord sur le code ou le cadre interprétatif. L'inscription de l'événement a donc ici un air de famille avec l'instruction d'un dossier historique et apparente plutôt les méthodes de la compréhension anthropologique aux procédures du raisonnement juridique. Mais l'oblitération du détail signalé entre parenthèses comme déterminant pour la compréhension des choses, le fait que ce drame date de 1912 et qu'il donne lieu à un récit recueilli en 1968, reste confondant et révélateur. On ne saura jamais rien ni de l'informateur, ni du contexte présent d'énonciation, ni des enjeux actuels de la mémoire de cet événement, en un mot de tout ce qui peut faire de ce récit un fait ethnographique et non un document d'archives. On ne peut mieux illustrer ce privilège accordé au « dit » sur le dire comme événement, au contenu de sens de l'énoncé par rapport à la situation d'énonciation, et cette posture fictive du jeu avec les possibles que s'accorde l'anthropologue pour redonner vie à un contexte historique figé par le récit à défaut de faire l'expérience contemporaine d'une contextualité ouverte.

- 20 Pour revenir à notre questionnement initial, faut-il conclure que l'avenir de l'anthropologie interprétative passait par le sacrifice de la « description dense » ? C. Geertz aurait-il finalement été convaincu, comme Stephen A. Tyler<sup>32</sup>, de l'inadéquation radicale de la rhétorique de la description héritée de l'idéologie visualiste de l'histoire naturelle ? Sans doute, mais en marquant nettement ses réserves par rapport à l'idée « post-moderne » que le langage ethnographique relève plus de l'« évocation » que de la « représentation » d'un référent.
- 21 S'il y a en effet dans les écrits de C. Geertz, et particulièrement dans la fin du texte présenté ici, une obsession c'est bien celle d'éviter de perdre pied en s'enfermant dans un cercle herméneutique autoréférentiel qui n'offrirait plus aucune possibilité de contrôler les interprétations. Pas question pour l'anthropologie interprétative, qui n'est nullement gênée de se penser comme une « science », d'admettre que toutes les interprétations sont valables ou de s'en remettre à des critères esthétiques de cohérence formelle, de séduction intellectuelle ou de sincérité de l'auteur dans sa relation aux lecteurs. Les énoncés ethnographiques ont vocation à dire le réel des autres et, de ce point de vue, ils doivent se soumettre sinon à la réfutation ou à la vérification, du moins à des procédures d'évaluation qui passent par la possibilité de les contester. Si les stratégies rhétoriques de la description référentielle et de la vérification des faits ont aujourd'hui, selon C. Geertz, épuisé leur pouvoir de persuasion, on discerne mal à vrai dire, dans le texte de 1973 comme dans ceux qui suivront, ce qui permet de remplir cette exigence forte d'évaluation en dehors de l'allusion aux vertus critiques du débat et de la controverse.
- 22 P. Ricœur, qui observe également dans le texte de référence que les procédures de validation en sciences sociales ont un caractère polémique, va plus loin en trouvant dans le raisonnement juridique et les manières de « récuser » une réclamation ou une accusation le lien qui rattache la validation de la critique littéraire, que chérit manifestement C. Geertz, à celle des sciences sociales<sup>33</sup>. La plurivocité des textes comme celle des actions engendrent un conflit des interprétations qui fait que les procédures de validation des sciences sociales sont proches des procédures d'appel du tribunal. Mais qu'il s'agisse de la lecture d'un poème, de la saisie d'un proverbe, ou de la compréhension

d'une parodie ou d'un drame social, il n'existe pas en la matière de verdict qui donne à un juge quelconque le dernier mot.

---

## NOTES

1. G. E. Marcus et M. M. J. Fischer soulignent l'ironie de cette contribution du fonctionnalisme triomphant à la renaissance de l'anthropologie « culturelle » : « Parsons made room in his abstract and macroscopic theory of society for the cultural System, which he himself largely ignored, leaving it for the anthropologists to elaborate », *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 26.
2. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
3. Voir, entre autres, C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988, trad. fr. D. Lemoine, *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996, p. 133 ; *After the Fact. Two Countries, four Decades, one Anthropologist*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
4. C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, trad. fr. D. Paulme, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, Presses universitaires de France, 1986.
5. Outre les deux essais précédemment cités, sa contribution in M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966, trad. fr. C. de Rouville, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972 ; *Meaning and Order in Moroccan Society. Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 ; et *Negara. The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980 ; seuls deux ouvrages parus en français permettent de prendre la mesure des écrits monographiques et comparatifs de C. Geertz : *Bali. Interprétation d'une culture*, trad. fr. D. Paulme et L. Evrard, Paris, Gallimard, 1983, une composition française souvent prise pour la traduction de *The Interpretation of Cultures*, *op. cit.*, alors qu'elle ne reprend que certains articles de cet ouvrage et quelques autres publiés antérieurement, notamment sur le village balinais ; *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, trad. fr. J.-B. Grasset, Paris, La Découverte, 1992 (traduction de *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, Yale University Press, 1968).
6. A. de Baecque (*Le Monde*, 17 janvier 1997, VI) évoque la fécondité d'outils conceptuels comme la notion de « disposition cérémonielle » du pouvoir ou l'idée de « fiction maîtresse » pour les historiens du pouvoir monarchique et de l'Ancien Régime français.
7. C. Geertz, *Ici et Là-bas...*, *op. cit.*, p. 24-25.
8. L'expression est de G. Levi, « I pericoli del geertzismo », *Quaderni storici*, XX, 58, 1985, p. 269-277. Mais celui-ci précise bien que : « Geertz c'est Geertz : le danger c'est le geertzisme ». Pour éviter tout malentendu, le « geertzisme » désigne dans ce compte rendu de lecture non la pensée de Geertz – que Giovanni Levi prend soin de restituer avec beaucoup d'intelligence et de respect « philosophique » – mais la version quelque peu figée et mécanique qu'en ont retenu certains historiens, et notamment R. Darnton, dans son livre *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984 (trad. fr., Paris, Laffont, 1985).
9. Voir à ce sujet C. Geertz, *Savoir local, savoir global*, *op. cit.*, chapitre premier, « Genres flous : la refiguration de la pensée sociale ». Dans la préface à *Observer l'islam*, *op. cit.*, Geertz nous fait comprendre que les bons auteurs, comme les « bons poètes » selon T. S. Eliot, n'empruntent pas

mais « volent », autrement dit « s'approprient sans vergogne » les mots et les concepts des autres selon un processus d'absorption et d'élaboration inconscient qui vide de son sens toute question sur la propriété.

10. C. Geertz, « Deep play : Notes on the Balinese Cockfight », *Daedalus*, CIII, 1972, p. 1-37, trad. fr. in *Le Débat*, 7, 1980.

11. C. Geertz, *Savoir local, savoir global, op. cit.*, chap. III, « "Du point de vue de l'indigène" : sur la nature de la compréhension anthropologique », article publié pour la première fois dans le *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, XXVIII, 1974, p. 27-45.

12. On trouve quelques citations, très rares, de la « thick description », mais jamais la moindre discussion de la notion dans les ouvrages les plus représentatifs de la mouvance de l'anthropologie interprétative : J. Clifford et G. E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986 ; G. E. Marcus et M. M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique, op. cit.* ; J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Objects*, New York, Columbia University Press, 1983.

13. C'est en ces termes que P. Bourdieu, s'étonnant qu'il ait fallu rappeler à la science normale américaine que les faits sont faits et que cette annonce ait pu avoir une telle influence, parle lui-même de la *thick description* de Geertz dans la préface de l'ouvrage de P. Rabinow, *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette, 1988 (éd. américaine, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press, 1977). Mais il ajoute humblement qu'il faut toujours « se garder d'avoir trop vite compris ».

14. D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982, p. 16. M.-J. Borel, dans son épistémologie constructiviste de la description in *Le Discours anthropologique*, Paris, Klincksieck, 1990, cite bien la *thick description* (p. 177) mais c'est aussitôt pour la référer à l'analyse exemplaire des « structures de signification » du combat de coqs à Bali.

15. Voir à ce sujet l'excellente clarification apportée dans ce numéro par l'article de V. Descombes, p. 35-54.

16. P. Ricœur, « The Model of the Text : Meaningful Action Considered as a Text », *Social Research*, XXXVIII, 1971, p. 529-562, repris en français dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 183-211. Geertz se réfère explicitement à ce texte qui inspire tout son développement, non seulement pour le paradigme de la culture comme « quasi-texte », mais aussi pour la méthodologie de la *depth interpretation* qu'il évite cependant de citer explicitement sans doute parce que Ricœur n'a pas, lui, de problème à intégrer l'analyse structurale dans l'arc herméneutique.

17. C. Geertz, *Savoir local, savoir global, op. cit.*, p. 113. « Minceur » est le terme retenu par D. Paulme pour sa traduction.

18. *Ibid.*, p. 73. Geertz emprunte cette distinction au psychanalyste Heinz Kohut et la simple différence de degré qui sépare selon lui ces concepts vise bien à relativiser la fameuse « coupure épistémologique ».

19. P. Ricœur, *Temps et récit*, t. 1, Paris, Seuil, 1983, p. 92 (souligné par nous). On ne sera pas surpris que Ricœur, à qui Geertz emprunte « sans vergogne » – ce qui veut dire, selon ses propres termes, en oubliant ses dettes –, se réfère à la *thick description* comme à une source de confirmation de ses propres analyses sur le symbolisme des gestes et des conduites comme relation de double sens (littéral / figuré).

20. Voir à ce sujet, C. Geertz, « Du point de vue de l'indigène... », *Savoir local, savoir global, op. cit.*, p. 75.

21. C. Geertz, *Ici et Là-bas...*, *op. cit.*, p. 17.

22. La contribution de D. Sperber au débat sur le statut de la description ethnographique s'inscrit elle-même dans une approche des « descriptions » comme formes d'« énoncés », celui-ci s'en tenant à la définition de l'empirisme logique en termes de propositions susceptibles d'être vraies ou fausses (*op. cit.*, p. 18). Bien que le projet d'une anthropologie cognitive fondée sur

l'explication causale des représentations culturelles soit radicalement différent de celui de l'anthropologie interprétative, le caractère fondamentalement interprétatif des descriptions ordinaires de l'ethnographe fait l'objet d'un même constat.

23. Dans « Le modèle du texte... », *op. cit.*, Ricœur s'applique à démontrer dans les mêmes termes le caractère artificiel de la séparation entre expliquer et comprendre, et le caractère dialectique exemplaire de leur relation dans le couple écrire-lire.

24. Cf. notre traduction, *infra*, p. 79.

25. P. Ricœur, « Le modèle du texte... », *op. cit.*

26. Cf. notre traduction, *infra*, p. 73-105.

27. Cf. C. Geertz, « Genres flous : la refiguration de la pensée sociale », *Savoir local, savoir global, op. cit.*, p. 41.

28. C. Geertz, *Bali. Interprétation d'une culture, op. cit.*, p. 210.

29. Pour Ricœur il est clair que « si la signification d'un événement est le sens qui lui est donné par les interprétations ultérieures, l'interprétation des contemporains n'a aucun privilège particulier dans ce processus », « Le modèle du texte... », *op. cit.*, p. 197.

30. G. Levi, « I pericoli del geertzismo », *op. cit.*

31. Cf. parmi d'autres : J. Clifford, « De l'autorité en ethnographie », *L'Ethnographie*, 2, 1983, p. 87-118 ; V. Crapanzano, « Hermes'Dilemma : The Masking of Subversion in Ethnographic Description », in *Writing Culture, op. cit.*, p. 68-76.

32. S. A. Tyler, « Post-Modern Ethnography : From Document of the Occult to Occult Document », in *Writing Culture, op. cit.*, p. 130-131. C. Geertz cite longuement Tyler dans la conclusion de *Ici et Là-bas...*, *op. cit.*, p. 135-136.

33. P. Ricœur, « Le modèle du texte... », *op. cit.*, p. 205.

## RÉSUMÉS

Cette présentation est inséparable du travail de traduction et de la fréquentation de la pensée de Geertz, de ses nuances, de sa subtilité, de ses méandres. Elle entend restituer les enjeux d'un manifeste dont l'intention épistémologique et le souci méthodologique ont été submergés par les débordements du « geertzisme » et des méta-ethnographes, spécialistes de la déconstruction du discours anthropologique. Le caractère très problématique de la notion de description « dense » ou « épaisse » — dont le destin dans l'œuvre de C. Geertz se révèle tout aussi mystérieux — est l'envers du défi théorique et méthodologique qu'elle affronte. En empruntant l'expression à G. Ryle tout en la réinterprétant dans des termes proches de l'herméneutique de P. Ricœur, C. Geertz cultivait, non sans malice, le malentendu mais il témoignait aussi de son refus de l'alternative décrire / interpréter. Le paradigme du « texte » comme source d'intelligibilité de la texture des actions humaines est finalement la clef de la nouvelle anthropologie interprétative et les enjeux de la textualisation d'une culture ne sauraient être rabattus sur le simple constat des contraintes de l'écriture ethnographique.

This presentation of Geertz's text is linked to the work of translation and the habitual company of his nuanced and intricate thoughts. It seeks to restore the stakes of a manifesto whose epistemological and methodological intentions have been submerged in the overflow of "geertzism" and of deconstructionist meta-ethnographers. The very problematic character of the notion of "thick" or "deep" description — whose destiny in Geertz's work reveals itself equally

mysterious — is the other face of the theoretical and methodological challenge it affronts. By borrowing G. Ryle's expression and reinterpreting it in terms very close to Ricoeur's hermeneutics, Geertz mischievously nourished misunderstandings but at the same time attested his refusal of the alternative description/interpretation. The paradigm of the "text" as a source to understand the texture of human actions is finally the key to the new interpretive anthropology. The stakes in textualizing culture could not be reduced to the simple statement of constraints in ethnographic writing.

## AUTEUR

### ANDRÉ MARY

André Mary (CNRS) consacre ses travaux à l'anthropologie des formes contemporaines du religieux, plus particulièrement aux entreprises prophétiques et au travail syncrétique qui alimentent les formes nouvelles de la religiosité africaine. Auteur entre autres de *La Naissance à l'envers, Essai sur le rituel du Bwitifang au Gabon* (Paris, l'Harmattan, 1983), et de *Défi du syncrétisme* (Paris, Editions de l'EHESS, 1999), il est engagé dans une étude comparative de l'expansion de la mouvance pentecôtiste en Afrique et au Brésil.