

Anthropologie interprétative

Les perspectives esthétique, clinique et herméneutique de Clifford Geertz

Daniel Cefai

in M. Kerrou (dir.), *Hommage à Clifford Geertz*, Tunis, Éditions Eres, 2008

On a glosé à l'envi sur l'anthropologie interprétative de Geertz, en insistant sur la métaphore de la lecture et de l'écriture des textes culturels, souvent perçue à travers la postérité, hétérogène et discutable, de la rhétorique de l'ethnographie. Nous voudrions ici, en reprenant le corpus de *The Interpretation of Cultures et Local Knowledge*, différencier d'une part entre plusieurs paradigmes qui ont été souvent aplatis en un seul par les interprètes, faire apparaître, d'autre part, une ligne de basse pragmatiste, qui distingue, selon nous, Geertz de ses héritiers « textualistes ».

1. Esthétique et clinique du sens

Un paradigme expressif

Le travail ethnographique est tout d'abord comparé à une démarche esthétique¹. Comme la poésie, la peinture ou la musique, la description dense est évocatrice d'une expérience vécue, qu'elle doit restituer dans sa vérité affective, expressive et stylistique. Elle dépeint une réalité qui, imprégnée de réseaux de significations, ne se laisse pas réduire par une logique du jugement déterminant ou de la probabilité statistique. Il s'agit moins de traiter des phénomènes en les subsumant sous des concepts disponibles à l'avance ou en les agrégeant en séries dénombrables, que de découvrir au cœur même de leur singularité et de leur contingence ce qui se joue de régulier ou de général en eux. « Nul ne peut écrire une Théorie Générale de l'Interprétation Culturelle »² : extraire des « cristaux symétriques de

¹ Goodman N., *Esthétique et connaissance*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1990 ; Goodman N., *Manières de faire des mondes*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1992.

² Geertz C., « Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture », in *The Interpretation of Cultures* (désormais *Int. Cul.*), New York, Basic Books, 1973,

signification, purifiés de la complexité matérielle où ils se tenaient, et attribuer ensuite leur existence à des principes endogènes d'ordre, propriétés universelles de l'esprit humain » revient à espérer une science impossible³. Le comportement humain est « action symbolique – action qui, comme la voix dans le discours, le pigment dans la peinture, la ligne dans l'écriture, le son dans la musique, signifie »⁴. Nous retrouvons là des intuitions présentes chez J. Dewey ou K. Burke, voisines aussi de celles de M. Merleau-Ponty dans *La prose du monde*⁵, quand récusant la représentation d'un langage algorithmique qui reproduise un référent en soi, il cherche à substituer à cette mimesis un rapport d'expression ou d'évocation, par où la « parole opérante », dans le mouvement de sa temporalisation, dans ses méandres ou ses sinuosités, laisse apparaître un paysage de pensée. Il en est de même pour tous les discours et actions, selon Geertz, prégnants d'un sens qui se donne à éprouver sur un mode affectif ou sensible, sans que l'on puisse depuis un point de surplomb en dissocier le signifiant et le signifié, l'intention et le noème, sinon par une activité intellectuelle a posteriori. Thèse phénoménologique : l'expérience sur le terrain et l'expression du terrain mettent en jeu des opérations antéprédicatives, des procédures prélogiques, où se configurent des formes de sens, au sens de la théorie de la Gestalt, et que le travail de l'écriture fait advenir à conscience. La logique de confrontation des conjectures et des réfutations, présentée comme le moment crucial de la validation scientifique, n'est que seconde par rapport à ce travail de maturation de l'expérience et de gestation de l'expression. C'est là que tout se joue, ou presque.

Geertz insiste moins sur le travail d'engendrement et d'attestation des hypothèses sur le terrain que sur la qualité littéraire du texte ethnographique. Il livre malgré tout quelques éléments de réflexion sur l'affection de l'enquêteur par les situations qu'il rencontre. On pourrait à ce propos rappeler des terrains célèbres, comme celui de J. Favret sur la sorcellerie dans le bocage vendéen, qui dut se laisser « bombarder d'intensités

p. 26. Une très bonne traduction, due à André Mary, est disponible en français (in D. Cefaï, *L'Enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003).

³ Int. Cul., p. 20.

⁴ Int. Cul., p. 10.

⁵ Dewey J., *L'Art comme expérience* (1934), Publications de l'Université de Pau, Éditions Farrago, 2005 ; Burke K., *Language as Symbolic Action*, Berkeley, University of California Press, 1966 ; Merleau-Ponty M., *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

affectives »⁶, et naviguer à vue, sans rien comprendre à ce qui lui arrivait, avant d'engager un travail d'interprétation après coup. On pourrait encore se souvenir du récit d'événements critiques, guerres ou révolutions, qui relatent la même espèce de bouleversement : sur le coup, ils sont inappropriables par les témoins directs, et il faut le travail du temps pour qu'un sens décante. Mais même pour des terrains moins périlleux, la dimension sensible et affective est cruciale. Quand Geertz décrit le sentiment de gravité et d'inquiétude qui le prend à participer aux combats de coqs⁷, quand il parle de la « structure radicalement atomisée » de ces rencontres, autant de « quanta esthétiques » qui s'inscrivent dans ce temps de Bali, ni cyclique ni linéaire, ordonné « tout en particules »⁸, quand il s'étonne du contraste entre la réserve, la timidité, la circonspection, l'évitement des conflits et la dissimulation des passions qui caractérisent les Balinais dans la vie quotidienne, et le déferlement de violence, de férocité, de cruauté aveugle et débridée dans l'arène du combat, il ne se laisse pas aller à des anecdotes pittoresques et décoratives. Il contourne les explications fonctionnelles, économiques ou rituelles, et « use de l'émotion à des fins de connaissance ». « Ce que dit le combat de coqs est dit dans le vocabulaire du sentiment : le frisson du risque, le désespoir de la perte, le plaisir du triomphe (...) de ces émotions, ainsi exemplifiées, la société est bâtie, et c'est par leur vertu que les individus s'assemblent. Pour le Balinais, assister aux combats de coqs, y prendre part, c'est une manière d'éducation sentimentale »⁹. Remarquons que la thèse de Geertz est double. Elle concerne la nature de l'interprétation, en ce qu'elle réhabilite les facultés de l'affectivité et de la sensibilité, au foyer de l'expérience et de l'expression, comme modes de constitution des savoirs en sciences sociales. Mais elle implique aussi une réflexion sur la composante affective et esthétique du lien social et politique, et sur la place de certaines performances ludiques, artistiques ou rituelles dans la constitution de celui-ci. La théâtralisation souvent invoquée comme constitutive de la scène politique ne concerne pas que de la représentation, mais aussi des mouvements du cœur et de l'esprit, des transports du sentir et du ressentir. Le drame qui se joue entre deux volatiles et la scène qui s'établit alentour valent comme « commentaire métasocial » de l'expérience

⁶ Favret J., « Être affecté », *Gradhiva*, 1990, 8, p. 3-10.

⁷ Geertz C., « Deep Play : Notes on the Balinese Cockfight », *Int. Cul.*, p. 412-453 ; trad. fr. Bali, p. 204.

⁸ Geertz C., « Person, Time and Conduct in Bali », *Int. Cul.*, p. 360-411.

⁹ *Int. Cul.*, p. 449 ; Bali, p. 210-211.

balinaise. Geertz y lit une activité de dramatisation de la hiérarchie des positions sociales, de la division du village en factions et de son opposition aux autres villages ; une activité de métaphorisation qui à la fois simule et transgresse le jeu des pouvoirs dans une province d'imaginaire, dans une enclave dans le quotidien ; une fiction sérieuse qui, en redistribuant les joueurs sur des échelles de prestige ou de réputation, rend sensible un ordre social et politique. « Moyen d'expression, le combat de coqs n'a pour fonction ni d'apaiser, ni d'attiser les passions sociales, mais par voie de plumes, de sang, de foules et d'argent, de les afficher »¹⁰.

Toute la démonstration de Geertz semble orientée contre le formalisme de Lévi-Strauss, mais aussi, sans doute, le systémisme de Parsons ou le cognitivisme de Goodenough. Les opérations de compréhension ont affaire à des formes symboliques qui ne sont pas articulés comme langages formels, aux éléments déterminés et aux relations univoques. On pourrait rapprocher la densité de ces formes symboliques de la densité des formes artistiques analysée par N. Goodman¹¹. Densité syntaxique : différences fines entre symboles, code analogique (non digital), articulation d'une cohérence esthétique (et non pas d'un ordre logique), d'un monde de discriminations pertinentes dont les opérations d'organisation et de transformation ne se laissent pas abstraire en une grammaire formelle ; densité sémantique : différences fines entre symbolisés, présentant des caractéristiques iconiques, configurant un réseau de renvois de sens concrets, en appelant à la fois à une épreuve singulière et au sens commun. Le propre des formes artistiques est leur plénitude relative de sens : de l'imbrication des deux niveaux syntaxique et sémantique découle une indétermination ou une surdétermination relative du sens des symboles. La « fonction référentielle » y est « multiple et complexe », opérant à travers des chaînes de buissonnements, de ramifications et d'arborescences, le long desquelles se produisent des effets de résonance ou de propagation, de composition et d'alternance. Le sens pathématique et esthétique, éprouvé par les participants à une situation et dont le corps de l'ethnographe se porte témoin, est l'une des principales « sources de connaissance ». Faire du terrain, c'est d'abord se mettre dans la situation d'une compassion (cum-pathos) et d'une synesthésie (syn-aisthesis) – se laisser affecter ou éprouver par les autres et avec les autres. Le « structure du sentir et du ressentir » de la situation rend compte de qualités

¹⁰ Int. Cul., p. 203 ; Bali, p. 194, p. 202.

¹¹ Goodman N., *Langages de l'art* (1968), Nîmes, Jacqueline Chambon, 1990.

vécues, qui échappent au jugement formel ou à la moyenne statistique. L'anthropologie se fait alors esthétique, la science art, l'écriture littérature, tant sur le versant de l'expérience que sur celui de l'expression.

Un paradigme indiciaire

Une autre voie de réflexion nous conduit à ce que C. Ginzburg a nommé le paradigme indiciaire¹². La lecture des indices ou des symptômes, des traces et des signes se fait alors à la façon de la mantique ou de la divination, de la sémiologie médicale, de l'enquête policière, de l'interprétation psychanalytique ou de l'expertise artistique. « Généraliser à l'intérieur des cas est appelé d'ordinaire inférence clinique »¹³. A l'écart des modèles déductifs-nomologiques et des modèles inductifs-probabilistes, l'analyse culturelle ne cherche pas à coder des variables objectives et à dégager les lois de leur corrélation ou de leur transformation. La distinction entre le moment psychologique du contexte de découverte et le moment logique du contexte de justification est relativisée. Le terrain n'est pas un laboratoire de physique ou de biologie : pas de dispositifs d'observation ou d'expérimentation où seraient recueillis des données empiriques selon des protocoles rigoureux, pas d'outillages techniques d'isolement et de contrôle de paramètres, de mesure et d'enregistrement de résultats. Les procédures de confirmation ou d'infirmité prescrites par le rationalisme critique, à travers la confrontation entre propositions descriptives et propositions explicatives, ne sont pas applicables. Des modèles de relations d'alliance et de parenté ou de circuits d'échange économique, de hiérarchies de pouvoir et de prestige ou de combinaison de séquences de myèmes peuvent être construits – et Geertz a fait la preuve au cours de ses terrains successifs à Bali, à Java et au Maroc, de sa maîtrise des méthodes d'enquête de la discipline. Mais la plupart des procès d'inférence ne sont pas de l'ordre de la déduction, plutôt de l'ordre de l'abduction et de l'induction, dans le passage du particulier au particulier ou du particulier au général.

¹² Ginzburg C., « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », *Mythes, emblèmes, traces*, Paris, Flammarion, 1989, p. 139-160.

¹³ *Int. Cul.*, p. 26.

L'ethnographe n'agit pas tant comme un physicien poppérien que comme Arsène Dupin ou Sherlock Holmes¹⁴. Il infère des causes ou des motifs depuis l'observation des effets, qui se présentent initialement sous la forme de phénomènes surprenants, énigmatiques, inattendus, déroutants, avant d'être pris pour indices, dans le mouvement de leur insertion dans un récit explicatif ou interprétatif. Le cas ne devient « cas » que dans la dynamique qui le détermine comme une configuration d'« indices » pertinents. Celle-ci est soit subsumée sous un modèle de couverture déjà disponible, qui assèche sa puissance d'étonnement en la réduisant à du déjà connu – comme le médecin ou le psychiatre tracent une ligne entre différents « symptômes » et font apparaître une pathologie recensée dans des tableaux nosologiques. Soit, elle continue de perturber et engage l'imagination productrice, l'*Einbildungskraft*¹⁵, de l'ethnographe, sans doute informée par son expérience personnelle, par la littérature antérieure de ses pairs et par la sociologie spontanée de ses enquêtés, mais opérante comme une faculté d'ordonnement de configurations inédites de sens. À la façon du détective ou du psychanalyste qui usent du jugement réfléchissant pour produire des histoires qui introduisent une cohérence narrative dans le corpus d'histoires qu'ils ont recueillies, de la part des témoins ou des patients. Le « cas » se bâtit dans cette activité d'enquête : il n'est pas immédiatement subsumé sous des concepts pré-donnés. L'évaluation de la vraisemblance ou de la plausibilité d'une hypothèse ne cesse de se faire à travers des épreuves pratiques ou des interrogations dialogiques sur le terrain. L'intelligibilité des situations émerge dans les plis du corps, du langage et du monde. Ce qui, nous le verrons plus loin, n'est pas exclusif d'une démarche scientifique au sens classique, d'une confrontation des conjectures et des réfutations. Le recoupement des sources, la comparaison des versions, la modélisation des causes, la mesure des corrélations, la falsification des propositions fausses, l'épreuve du plausible et de l'invraisemblable continuent d'avoir cours – mais sont recadrés par rapport au travail de l'inférence indicielle ou clinique.

Geertz écrit les textes les plus forts sur ces questions dans les années 1970 et au début des années 1980, alors que le « tournant linguistique » et le « tournant interprétatif » battent leur plein en sciences sociales. Mais

¹⁴ Eco U., Sebeok T. A., *The Sign of Three : Dupin, Holmes, Peirce*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.

¹⁵ Au sens de Kant dans *la Critique de la faculté de juger* (1790), Paris, Vrin, 1993 et Aubier, 1995.

quelques éléments dans son texte pointent au-delà de la seule métaphore de l'interprétation, comme exégèse ou explicitation d'un sens textuel. La compréhension a aussi une dimension pragmatique. La capacité à s'orienter dans des « forêts de symboles »¹⁶ est aussi « aptitude à participer à des formes de vie »¹⁷, compétence pratique à maîtriser des jeux de langage et à performer des actions et des discours de façon correcte et pertinente. Le lieu d'ancrage de la compréhension est le corps, percevant et parlant, appréciant et agissant, doté de schèmes d'expérience et d'expression qui lui permettent d'explorer les formes symboliques qui se présentent à lui, dans le monde qui l'entoure, qu'il habite et qu'il explore. Ici encore, la référence à Schutz et à Merleau-Ponty est d'une grande fécondité¹⁸. Les schèmes de connaissance et d'action, qui permettent à l'anthropologue de se livrer à ses opérations d'association et d'analogie, de comparaison et de typification, sont incarnés dans son « corps de chair ». Relier des indices, reconnaître des traces, déchiffrer des symptômes, décrypter des symboles « du point de vue de l'indigène » présuppose la capacité corporelle de ressentir et de sentir in situ. Les formes symboliques que l'anthropologue explore sont par ailleurs incarnées dans la « chair du monde ». Elles sont matérialisées dans des objets et des événements, des activités et des institutions, où elles demeurent invisibles, parce qu'allant de soi. Elles se révèlent dans l'après coup de l'interprétation comme des « matrices sémiotiques », dont la plus prégnante est celle du langage naturel, inhérente aux savoirs de sens commun en jeu dans le monde de la vie quotidienne, mais qui innerve aussi les « systèmes culturels » de l'art, de la religion, de l'idéologie, du droit, de l'économie et de la science¹⁹.

¹⁶ Turner V., *The Forest of Symbols : Aspects of Ndembu Rituals*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.

¹⁷ Geertz cite à plusieurs reprises les *Philosophical Investigations* de Wittgenstein, sur la question du langage privé, de l'usage et de la compréhension.

¹⁸ Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964. Geertz cite « Phénoménologie et sciences de l'homme », in *Int. Cul.*, p. 368 et *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, in *Int. Cul.*, p. 444. Il se réfère en outre à la sociologie de la vie quotidienne d'A. Schütz in *Int. Cul.*, p. 110-111, p. 364-365 et p. 391, et in *Loc. Kno.*, p. 77 et p. 156.

¹⁹ Geertz C., « Religion as a Cultural System », *Int. Cul.*, p. 87-125 ; « Ideology as a Cultural System », *Int. Cul.*, p. 193-233 ; « Common Sense as a Cultural System », *Loc. Kno.*, p. 73-93 ; « Art as a Cultural System », *Loc. Kno.*, p. 94-120.

Le raisonnement indiciaire ne connaît de mesurabilité et de répétabilité que celles des arpentages et des récurrences de l'expérience du corps et du langage, en deçà du recours à des équipements logiques ou techniques. Les appréhensions et les appréciations de sens se font à travers l'épreuve de convergences et de recoupements, d'affinités et de correspondances éprouvées dans la vie pratico-sensible ; elles passent par des rapprochements fondés sur la similitude et la différence phénoménales, mais peuvent aussi s'engager le long de chaînes de métaphores et de métonymies. Les formes symboliques sont de toute façon prises dans la gangue de cette matérialité concrète où elles se profilent ; et leur mode d'intellection est celui de la perspicacité ou de la sagacité, qui s'affinent avec le métier. Pratiquement, c'est aussi un autre rapport qui se met en place avec le terrain in vivo et in situ : l'expérience de l'observation participante et de l'entretien approfondi est liée par une tension, labile et mouvante, à l'« inscription » de la description dense et à la « spécification » du diagnostic interprétatif²⁰. La dialectique de l'inscription et de la spécification ne relève pas seulement d'un art de penser en « lisant » un corpus de matériaux et en « écrivant » un texte d'ethnographie, mais aussi d'un art d'inventer et de découvrir du sens dans la temporalisation des activités d'investigation et d'interrogation auprès des enquêtés. Les formes symboliques se délivrent ainsi, petit à petit, à peine détachables des circonstances de leur configuration, au cours d'une « étude de terrain au peigne fin, sur le long terme, principalement, quoique non exclusivement qualitative, fortement participative, dans des contextes délimités ». Elles condensent parfois dans des cycles mythico- rituels, des artefacts techniques, des savoirs initiatiques, des étiquettes conversationnelles, des histoires folkloriques, des postures corporelles, des architectures et des calendriers... Elles ne se donnent jamais en plein et en dur. L'interprétation n'a jamais qu'un statut de conjecture : elle se risque à deviner des significations, à en évaluer la valeur relative, à en tirer des explications à plus ou moins longue portée, mais en aucun cas, elle ne « cartographie les paysages désincarnés » d'un « Continent du Sens »²¹.

²⁰ Int. Cul., p. 19.

²¹ Int. Cul., p. 20.

2. Herméneutique des textes culturels

Mais la perspective la plus fréquemment revendiquée par Geertz est sémiotique ou herméneutique. Son objet serait l'interprétation de « textes culturels »²². Trois conceptions du comprendre s'y chevauchent : celle du Verstehen, provenant de la sociologie wébérienne et schützienne comme explication compréhensive, celle de l'Auslegung, reprise à la théorie de l'interprétation diltheyenne, celle de l'understanding, élaborée par la grammaire wittgensteinienne. Ces conceptions sont de surcroît recadrées dans la perspective du concept d'esprit de G. Ryle et dans celle de la pensée pragmatiste de J. Dewey et G. H. Mead²³. L'éclectisme des citations n'est pas un problème pour Geertz. L'essentiel est de comprendre ce qu'il cherche à indiquer, en louvoyant d'un nom d'auteur à un autre et en proposant tantôt une sémiotique²⁴, tantôt une herméneutique culturelle²⁵, et parfois, tout simplement, une anthropologie interprétative, distincte de l'anthropologie cognitive de Ward Goodenough ou de l'anthropologie symbolique de Victor Turner²⁶.

²² Pour une généalogie de cette notion et une discussion des thèses des écoles russes de Tartu, du temps de J. Lotman, et de Moscou ou du Cercle de linguistique de Prague : Winner I. P., Winner T. G., « The Semiotics of Cultural Texts », *Semiotica*, 1976, 18, 2, p. 101-156.

²³ C. Geertz a étudié la philosophie à Antioch College avec George Geiger, l'un des derniers étudiants de John Dewey à Columbia. « Common Sense : A Cultural System » a été écrit comme une John Dewey lecture (lue à Antioch College, Yellow Springs, Ohio, 14 mai 1973). Geertz lui-même revendique cet héritage, approfondi par la lecture de Wittgenstein, dans *Available Light : Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press, 2000, chapitre premier.

²⁴ Sur la distinction entre « sémantique » et « sémiotique » de la culture, voir M. Herzfeld, « Signs in the Field : Prospects and Issues for Semiotic Ethnography », *Semiotica*, special issue, 1983, 2, 4, p. 99-106 – qui insiste bien sur l'impossibilité de séparer et de réifier un domaine du symbolique

²⁵ Sur la « compréhension de la compréhension », voir *Local Knowledge*, New York, Basic Books, 1983 ; et « I Don't Do Systems », entrevue de C. Geertz avec A. Micheelsen, in *Method & Theory in the Study of Religion*, *Journal of the North American Association for the Study of Religion* (Leiden/NED: Koninklijke Brill NV), mars 2002, 14, 1, p. 2-20.

²⁶ Sur ce point, voir l'article de S. B. Ortner, « Theory in Anthropology Since the Sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 1984, 26, p. 126-166 et *Available Light*, op. cit., 2000, p. 17.

La métaphore de la *lecture et de l'écriture* : un recadrage pragmatiste

Les textes culturels sont donnés au public. L'esprit²⁷ n'est pas « à sa place » dans la tête des gens, pas plus qu'il n'opère comme une « force » ou une « structure » cachée derrière leurs conduites : il est tout entier dans leurs activités de travail et de jeu. « L'esprit n'est pas le nom d'une autre personne, travaillant ou se divertissant derrière un écran impénétrable ; ce n'est pas le nom d'un autre lieu que celui où le travail est accompli et les jeux sont joués »²⁸. Du coup, l'interprétation se fait au rebours des processus de maniement de symboles significatifs, accessibles, avec des degrés de publicité variables, comme des configurations de sens observables et descriptibles. Elle n'est pas cette énigmatique divination des intentions ou des phantasmes d'une conscience par une autre conscience, qui requerrait des dons singuliers d'introspection ou d'empathie. Elle est le déchiffrement d'un sens incarné dans des textes culturels. La théorie de la signification est indissociable d'une théorie de l'activité, de l'action et de l'interaction comme porteuses d'un sens public, de même que d'une théorie du langage qui ne se perde pas dans les absurdités du langage privé. Les textes culturels ne relèvent pas de la conscience intime. Ils ne sont pas enclos comme un système de dispositions dans le corps des acteurs, requérant une faculté de radiographier l'âme des enquêtés. Ils ne sont pas invisibles ou inconscients, au sens où, gnose ou kabbale, l'interprétation devrait dévoiler des arcanes mystérieux, masquées dans le jeu des apparences. La culture est avant tout là, dehors. Elle est « étroitement liée à des événements ou à des occasions, sociaux et concrets, au monde public de la vie commune »²⁹. Pas de « grotte secrète », juste le « trafic des symboles significatifs »³⁰. Cette conception pragmatiste de la culture, que l'on rencontre chez Ryle, Dewey, Mead ou

²⁷ Au sens de « mind », que l'on retrouve chez G. Ryle, *La notion d'esprit* (1949), Paris, Payot, 2005 ou chez G. H. Mead, *L'Esprit, le soi et la société* (1934), Paris, PUF, 2006.

²⁸ Ryle G., cité en exergue de « The Growth of Culture and the Evolution of Mind », *Int. Cul.*, p. 54.

²⁹ *Int. Cul.*, p. 29-30.

³⁰ *Int. Cul.*, p. 362.

chez Burke³¹, est revendiquée par Geertz. Le décryptage de symboles proposé par l'anthropologie interprétative peut du coup porter sur n'importe quel contexte d'expérience et d'activité du monde de la vie quotidienne – an matière de politique, Geertz égrène le nationalisme, la violence, l'ethnicité, la légitimité, l'urbanisation, la vie et la mort...

On le voit déjà : la dynamique des symboles fait bon ménage, sous la plume de Geertz, avec la statique des textes culturels. Ces derniers, tout en s'ouvrant aux actes de lecture et d'écriture, n'en ont pas moins une pesanteur qui grève leurs usages. La thèse la plus forte en la matière, dans les années 1970, était celle de P. Ricoeur³². Ricoeur applique quatre critères de textualité au concept d'action sensée. L'action devient objet de science à la faveur d'une objectivation comparable à celle du discours par l'écriture (contenu propositionnel et force illocutionnaire) ; elle s'autonomise des intentions des acteurs et développe ses propres conséquences, imprévisibles et indéductibles (inscription dans une structure noématique) ; elle s'émancipe de son contexte situationnel en ce qu'elle ouvre un monde qui lui est propre (références appréhensives vers des entités non immédiatement présentes) ; elle s'adresse à une série indéfinie de destinataires potentiels (interprétation en suspens de l'œuvre ouverte). Le paradigme du texte présente donc quatre traits principaux : « la fixation de la signification ; sa dissociation de l'intention mentale de l'auteur ; le déploiement de références non ostensives ; et l'éventail universel de ses destinataires »³³. En usant de cette métaphore, Ricoeur joue aussi un coup épistémologique. Il tire la leçon de la philosophie analytique et se réapproprie l'héritage de la critique néo-kantienne, en évitant de céder aux sirènes de l'herméneutique heideggerienne – en premier lieu, celle de Gadamer³⁴. Il rejoint aussi, à sa façon, les tentatives de fonder une herméneutique objective, comme celles de

³¹ Burke K., *On Symbols and Society*, J. Gusfield, ed., Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1989.

³² Le texte de P. Ricoeur, « Meaningful Action Considered as a Text », paru en 1973 dans *New Literary History*, repris en français comme « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, 1986, p. 183-211, a eu un énorme succès et a beaucoup impressionné Geertz. Voir aussi « Qu'est-ce qu'un texte ? » et « Expliquer et comprendre », repris dans le même ouvrage.

³³ Ricoeur P., *Ibid.*, p. 199.

³⁴ La position anti-scientiste de Gadamer G.-H., *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, avait subi le tir croisé des critiques, en particulier en Allemagne.

E. D. Hirsch en littérature³⁵, E. Betti en droit³⁶ ou U. Oevermann en sociologie³⁷. Mais tandis que l'herméneutique objective a parfois, pour se démarquer clairement de tout relativisme, versé dans une forme de positivisme, Ricoeur a trouvé une solution moyenne, lui permettant de s'extirper de cette antinomie. Il reformule l'articulation entre expliquer et comprendre, en s'appuyant sur un modèle judiciaire d'échange polémique des argumentations, et en posant le conflit des interprétations en sciences sociales comme analogon de la dialectique des conjectures et des réfutations. Et le verdict qui tombe est toujours susceptible de procédures d'appel et de révision. Geertz lui emboîte le pas. Sur le rapport entre expliquer et comprendre, d'abord : l'enquête ethnographique, comme apprentissage d'autres formes de vie et d'autres jeux de langage, n'est pas exclusive de l'enquête classique sur des modèles de propriété ou de parenté ou sur des facteurs démographiques ou économiques. « Expliquer plus, c'est comprendre mieux ». Geertz est toujours resté attaché aux canons de la discipline et n'a cessé de ferrailler avec d'autres auteurs sur des points de fiabilité des données et de validité des hypothèses. Sur le conflit des interprétations : Geertz choisit clairement la voie du pluralisme, avec un point de fuite postmoderne – sensible quand il parle de « genres mêlés » (blurred genres)³⁸ – mais en gardant bien de tomber dans ce « scepticisme neurasthénique »³⁹ de l'éloge de la différence pour la différence. Il est plus prudent, sans doute, que Ricoeur, quant à la possibilité de traduire des formes symboliques d'un monde à l'autre. L'ethnographe fait sens depuis l'entre-deux mondes où il s'installe : s'il n'y a pas incommunicabilité entre les mondes, le processus de traduction ne se fait pas sans perte et sans équivoque.

On peut alors aller plus loin pour décrire les enjeux d'une anthropologie culturelle. La transcendance des textes culturels chez Geertz

³⁵ Hirsch E. D., *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967.

³⁶ Betti E., *Teoria generale della interpretazione*, Milan, Guiffrè, 1955.

³⁷ Oevermann U., avec T. Allert, Elisabeth Konau, Jürgen Krambeck, « Die Methodologie einer "objektiven Hermeneutik" und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften », in H.-G. Soeffner (Hg.), *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*, Stuttgart ; Metzler, 1979, p. 352-434.

³⁸ Loc. Kno., chapitre premier.

³⁹ *Available Light*, p. 222.

est analogue à la transcendance de l'esprit objectif en herméneutique⁴⁰. Toute activité sociale se configure comme action sensée dans un double processus d'emprunt de schèmes interprétatifs et pragmatiques à des réserves de sens commun (esprit objectivé) et de production de son propre horizon de sens commun à travers des opérations d'interaction et d'interlocution (objectivation de l'esprit)⁴¹. Les traces de l'action sensée se déposent dans les mondes des partenaires et des contemporains, s'empruntent au monde des prédécesseurs et se lèguent au monde des successeurs⁴². La relative unité de la communauté et continuité de l'histoire est assurée par la « culture », comme un ensemble d'institutions de contrôle, de cognition et de communication, d'apprentissage et de transmission. Nous sommes ainsi tributaires de trames de significations qui nous échoient, nous lient et font signe vers d'autres lieux dans le monde et d'autres moments dans l'histoire. L'ethnographie n'est jamais enfermée dans une « situation » : la « situation » est son point d'accès au monde et à l'histoire. Ceci dit, Geertz commute vers une nouvelle métaphore, tirée cette fois-ci en partie de l'informatique, mais surtout de la génétique. « L'homme est l'animal le plus désespérément dépendant de tels mécanismes de contrôle extra-génétiques, hors de son corps, de tels programmes culturels, pour ordonner son comportement »⁴³. Ces « programmes culturels » se substituent, en partie, aux « programmes génétiques » qui nous manquent. Les symboles sont l'équivalent fonctionnel des gènes et leur transmission correspond à une forme d'« hérédité culturelle »⁴⁴. Sans équipement culturel, les humains ne sont pas armés pour survivre. L'incomplétude de son système nerveux va de pair avec la variabilité et la flexibilité des réponses qu'il pourrait donner à un stimulus –

⁴⁰ Voir le second Dilthey, dans *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, Œuvres III*, Paris, Cerf, 1988.

⁴¹ Descombes V., *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, en particulier chap. 19, « L'esprit objectif » ; sur la transcendance de l'institution à la relation intersubjective ou dialogique des philosophes : p. 295sq.

⁴² Schütz A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Vienne, Springer, 1932, parlait de soziale Umwelt des Mitmenschen, Mitwelt des Nebenmenschen et Vorwelt. Geertz reprend cette partition du world of fellowmen entre predecessors, contemporaries, consociates et successors dans « Person, Time and Conduct in Bali », in *Int. Cul.*, p. 364 sq.

⁴³ Geertz C., « The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man », *Int. Cul.*, p. 44- 46.

⁴⁴ *Int. Cul.*, p. 45, p. 55-83,

une gamme bien plus complexe et indéfinie, dans le cas de l'agression, que l'alternative flight or fight⁴⁵. En outre, sans équipement culturel, les humains ne peuvent connaître, compatir et comprendre, communiquer, contracter et commercer, convaincre, convenir et concorder, commander, consentir et contester, bref, vivre ensemble dans un monde commun. Nous ne naviguons plus vraiment, alors, dans les eaux de la lecture et de l'écriture. Et l'on doit se faire à cette représentation de l'esprit objectif comme programme culturel ! On pourrait alors dire que les textes culturels sont des matrices de notre rapport au monde, aux choses et aux personnes : ils articulent à la fois les capacités que nous acquérons et les environnements où nous vivons. Geertz voit en eux des « véhicules de la pensée », des dispositifs de catégorisation et de classement des personnes, des formes de perception de l'espace et du temps, des manières de sentir, de raisonner et de juger, des cadres d'interaction entre Soi, rôles et statuts, des modes de figuration du sacré, de l'autorité ou du droit. Et cette fonction n'interdit pas d'en analyser la signification : tout en mettant de l'ordre dans le monde, les textes culturels continuent d'être élusifs, vagues, irradiants, alambiqués, enchevêtrés, polysémiques, et se prêtent donc, palimpsestes lacunaires et surchargés, à un travail de décryptage et d'exégèse. La « culture » se laisserait appréhender du point de vue de sa fonction et de leur signification.

Les choses se compliquent encore, cependant. De l'analogie de la culture à un programme, Geertz passe à une analyse de la culture dans l'action. Il ne cesse de répéter que « ce qui donne leur vie aux symboles, [c'est] leur usage »⁴⁶. Et il rajoute, pour bien se démarquer du culturalisme : les « programmes culturels » sont davantage que des « complexes de schémas de comportement – des faisceaux de coutumes, usages, traditions, habitudes ». Ce sont « des plans, des recettes, des règles, des instructions ». Cette fois-ci, nous ne sommes plus du tout dans le registre de la textualité de la culture. Nous avons affaire à des directives à appliquer et à des projets à réaliser, qui nous transportent vers un à venir, à des prescriptions à suivre et à des conventions à respecter, qui nous permettent de nous coordonner avec les autres, à des cartes de repérage et à des formats d'information, qui nous donnent accès à une réalité, à des boussoles d'arpentage ou à des compas de navigation, qui nous permettent de nous orienter. Les “ modèles de... ”, qui nous donnent une représentation du réel sont aussi des “ modèle pour... ”,

⁴⁵ Int. Cul., p. 75.

⁴⁶ Int. Cul., p. 405.

qui nous indiquent comment y agir⁴⁷ Nous quittons les rivages de l'interpretatio naturae, de la glose nietzschéenne ou de la mantique freudienne : les textes cèdent le pas aux actes. L'ethnographie relève alors moins de la poétique, de la philologie ou de la paléographie qu'elle ne se fait praxéologie. Les acteurs vivent ensemble dans un monde commun dans la mesure où des opérateurs de sens commun leur sont disponibles. Des points d'appui et de prise, des outils de commensuration et de codification, des banques d'informations et de savoirs, des conventions de coordination et de communication leur permettent d'agir de concert. Mais attention : la notion de programme culturel laissait entendre que les acteurs étaient comme agis à leur insu, jouant des drames et s'engageant dans des histoires qu'ils n'ont pas choisis. Ils étaient comme guidés par une « force » mystérieuse qui leur assignait des rôles, leur dictait des conventions, les pliait à des logiques d'action, leur mettait des mots à la bouche. Et ils étaient assurés d'être en phase avec tous ceux qui sont façonnés par les mêmes capacités culturelles et ont affaire aux mêmes environnements culturels. Les choses ne sont pas si simples chez Geertz. La culture n'est jamais qu'un horizon présomptif de sens commun, pour parler comme Schutz, une structure d'idéalité qui ne nous garantit pas que nous puissions, à coup sûr, nous coordonner, nous entendre et nous accorder avec les autres. Nous n'avons jamais que des attentes cognitives et normatives sur les habitudes des choses et des personnes, des anticipations qu'elles vont agir de telle ou telle manière typique, sur lesquelles nous nous calons pour engager nos activités, nos actions et nos interactions. D'une part, loin que nous sachions sans faille ce qui doit être fait dans telle et telle situation, nous sommes souvent confrontés à des « situations problématiques » à résoudre. Nous sommes exposés à des réalités multiples entre lesquelles nous devons composer⁴⁸, nous hésitons sur les choix les plus appropriés dans des spectres de possibilités d'expérience et d'action, nous nous mouvons dans des paysages changeants d'intérêts, de droits, de devoirs et de responsabilités, nous sommes sans arrêt en train de co-traduire et de co-interpréter le sens des événements qui adviennent dans nos vies. Il n'y a pas de déterminisme de nos actes par la culture : elle ne fait que nous proposer des répertoires d'identité, des réserves d'expérience ou des ressources d'expression – ou plus contraignant, des règles du jeu, des cadres de compréhension ou des formats d'engagement. D'autre part, cela

⁴⁷ Int. Cul., p. 94.

⁴⁸ Schütz A., « On Multiple Realities », Collected Papers I : The Problem of Social Reality, La Haye, Nijhoff, 1962, p. 207-259.

signifie que nous sommes sans arrêt impliqués, en situation, dans des épreuves de réalité, destinées à réduire l'incertitude du sens de ce qui est train de se jouer, à s'assurer que l'on a bien affaire aux mêmes situations que ses protagonistes, à vérifier que nos usages et les leurs sont bien en prise sur une réalité partagée. Et de même, que nous sommes impliqués dans des épreuves de normativité, qui nous amènent à émettre des évaluations en termes de bien et de mal, de légalité et de légitimité, de culpabilité et de responsabilité, de droit et de justice, qui nous font prendre partie dans des disputes autour de jugements de valeur, et qui au bout du compte, nous conduisent à prendre des décisions d'ordre moral, religieux ou politique. Là, clairement, nous sommes dans le registre de la raison pratique, qui intéresse tout autant l'anthropologie interprétative de Geertz, sur lequel la sémiotique ou l'herméneutique nous livrent de précieuses perspectives, mais qui requiert aussi des outils d'analyse de situations d'action, et pas seulement de textes ou de programmes culturels.

Une approche compréhensive des contextes de sens : le combat de coqs

Prendre acte de ces accomplissements situés n'interdit cependant pas à l'ethnologue de ressaisir, après coup, « par-dessus l'épaule des acteurs », des traits typiques des situations comme « formes symboliques », ordonnables en « systèmes culturels ». Pour Geertz, comme pour Ricoeur, de même que le « dit » ne se dissout pas dans le « dire » ou dans l'« écouter », de même les formes symboliques ne s'épuisent-elles pas dans les actes de leur énonciation ou de leur inscription. Restituables comme réseaux de significations, elles s'avèrent donc relativement « transcendantes », dans leur organisation syntaxique et sémantique, aux circonstances de leurs usages. Elles semblent précéder les discours et les actions où elles s'incarnent, et s'autonomiser après coup pour poursuivre leur propre destin. Dit en d'autres termes, les formes symboliques articulent des jeux de renvois de sens relativement stables et récurrents qui relient la diversité des phénomènes, à la fois directives de conduite, patrons de perception et cadres d'interprétation. Les formes symboliques ordonnent des « domaines de pertinence »⁴⁹ à la légalité assise et à la normativité éprouvée. Elles articulent les univers

⁴⁹ Voir Schütz A., *Reflections on the Problem of Relevance*, R. Zaner (ed.), New Haven, Londres, Yale University Press, 1970.

symboliques du mythe, de l'art, de la science, de la philosophie, de la religion⁵⁰ comme autant d'institutions sociales et historiques des horizons de monde. Nous sommes les acteurs et les auteurs de nos intentions, et donc porteurs d'une responsabilité – tout au moins dans le « système culturel du fait et du droit » qui est le nôtre ; mais nous ne sommes pas les propriétaires de plein droit de nos intentions – tout au plus les colocataires, avec une foule d'autres choses et d'autres personnes... Nous appliquons des conventions et obéissons à des genres, nous puisons dans des répertoires et nous suivons des règles.

Nous n'en disposons pas moins d'une certaine liberté et créativité. Geertz s'efforce d'éviter le déterminisme qui est le lot des études culturalistes du type « culture et personnalité », et qui a gouverné bien des recherches sur les entraves au développement capitaliste ou à la transition démocratique. « Constituée de systèmes en interaction de signes interprétables, la culture n'est pas un pouvoir, quelque chose à quoi les événements, les comportements, les institutions pourraient être attribués en causalité. La culture est un contexte, à l'intérieur duquel ils peuvent être décrits intelligiblement, c'est-à-dire densément »⁵¹. Geertz invoque ici le legs webérien et schützien du concept de contexte de sens – meaning context est la traduction anglaise de Sinnzusammenhang⁵². Le sens des actions se donne dans le tenir-ensemble des complexes de renvois de sens, par où les situations se définissent et se maîtrisent. Le sens des actions se laisse appréhender selon des perspectives plurielles, à commencer par celle des acteurs et celle des observateurs – ou des auteurs et des lecteurs, dans le modèle de l'action comme texte. De fait, on peut ressaisir les actions dans une architecture complexe de contextes de sens – certains indiqués par les comptes-rendus des acteurs, d'autres imputés par les observateurs-lecteurs. Plus le travail descriptif, explicatif et interprétatif s'approfondit, plus on dispose d'une gamme étendue de points de vue, de grandeurs d'échelle, de modèles de causalité et de lignes de narration – la pertinence des cadres de compréhension restant indexée sur le jeu de perspectives qui se révèle à l'enquête ethnographique.

⁵⁰ Cassirer E., Philosophie des formes symboliques (1923-29), Paris, Minuit,

⁵¹ Int. Cul., p. 14.

⁵² Geertz tire la lecture de ce concept du côté de l'« intégration culturelle », non incompatible avec des formes de « conflit culturel » et de « changement culturel » : Int. Cul., p. 406 sq.

Reprenons le texte sur le combat de coqs, qui doit sa réputation au fait que Geertz y excelle à nous montrer comment mener une analyse culturelle des multiples contextes de sens qui se composent dans une situation⁵³.

La culture est publique : ses manifestations se donnent à percevoir à tous, sans qu'il soit requis d'investir la conscience des acteurs pour comprendre ce qu'ils disent et ce qu'ils font. La compréhension n'est pas une affaire privée de transfert psychologique dans ou de participation empathique à la conscience des partenaires. Le « drame de l'évaluation » a son lieu dans un espace public, où l'argent misé, gagné ou perdu, de telle ou telle manière, vaut comme mesure symbolique « de l'estime, de l'honneur, de la dignité, du respect » des joueurs et des groupes qu'ils représentent. Le sens fuse de la configuration, observable et descriptible, de la situation. Tout se livre à l'œil exercé et à l'oreille tendue de l'ethnographe, qui apprend à comprendre ce qui se passe en occupant la perspective des principaux acteurs ou des spectateurs.

La culture est située : loin d'avoir la force coercitive que Durkheim prêtait aux représentations collectives, elle contraint les discours et les actions en leur fournissant des cadres de compréhension, des réserves d'expérience et des ressources d'expression. Sans que leurs anticipations, leurs appréciations et leurs évaluations relèvent pour autant de la prévision ou de la déduction. Les joueurs ne sont pas prisonniers des règles du jeu, pourtant très ritualisées, des combats de coqs, ni des schèmes perceptifs et pratiques nécessaires à la maîtrise de l'enjeu, qui laissent place à des coups tactiques et à des coups de théâtre. Le sens a une part d'indétermination qui provient de sa concrétude, ici et maintenant. Comprendre, c'est dans cette optique « pénétrer un texte littéraire », gloser sur des formes symboliques qui « disent quelque chose sur quelque chose »⁵⁴, mais c'est aussi, avant tout, explorer les ancrages pratiques de ce sens en train de se figurer, accompagner des jeux d'interactions qui font et qui racontent leur propre histoire.

La culture ne s'en joue pas moins dans des chaînes de métaphores et de métonymies, plus ou moins instituées. Geertz ne revient pas sur ce point

⁵³ Voir la traduction française comme « Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais », Bali, p. 165-215.

⁵⁴ Bali, p. 209.

établi par l'anthropologie structurale⁵⁵, et plus largement, par l'anthropologie symbolique. Il montre comment les coqs, en chair ou en verbe, entrent dans des *séries d'associations* – des « champs de synecdoques »⁵⁶. Il recourt à une analyse ethno-sémiotique pour découvrir, dans des poèmes, des expressions idiomatiques ou des plaisanteries scabreuses, comment le « coq » en vient à exprimer la virilité, la force ou le courage ou a contrario, l'impuissance, la vanité et la pingrerie. Il déploie la trame des renvois de sens par où le combat de coqs sert aussi à désigner les figures et les enjeux de situations conflictuelles – « procès, guerres, luttes politiques, litiges d'héritiers, disputes dans la rue ».

Puis, avec une approche d'anthropologie rituelle et symbolique du sacrifice, Geertz montre comment les combats de coqs ne font pas que dramatiser l'entrechoc entre volontés de puissance ou désirs de reconnaissance de leurs propriétaires, mais conjurent les risques d'envahissement de l'espace civilisé par les démons animaux ou éloignent les menaces de déchaînement de maladies ou de catastrophes. « L'homme et la bête, le bien et le mal, l'ego et l'id, la puissance créatrice de la masculinité éveillée et la puissance destructrice de l'animalité déchaînée se confondent en un drame sanglant de la haine, de la cruauté, de la violence et de la mort »⁵⁷. Dans le format narratif du combat de coqs se recroisent les textes de l'alliance et de la rivalité entre les hommes, de l'articulation du visible et de l'invisible, de la frontière entre bestialité et humanité. Le combat de coqs prend alors les proportions d'une gigantomachie entre le bien et le mal.

Mais Geertz ne s'arrête pas là. En anthropologue social, il fait du combat de coqs « une simulation de la matrice sociale, du réseau de groupements incorporés, entrecroisés et enchevauchés, dans lesquels vivent ses fervents : villages, groupes de parenté, compagnies d'irrigation, congrégation du temple, 'castes' »⁵⁸. Ce « bain de sang pour le statut »

⁵⁵ Sinon qu'il s'intéresse à des champs sémantiques, plutôt qu'à des combinatoires de signifiants.

⁵⁶ L'expression est de J. Clifford, « On Ethnographic Allegory », in Clifford J., Marcus G. E. (eds), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 98-121. Voir aussi les commentaires de D. Cushman, G. Marcus, « Ethnographies as Texts », in B. Siegel (ed.), *Annual Review of Anthropology*, 1982, p. 25-69.

⁵⁷ Bali, p. 175.

⁵⁸ Bali, p. 194 ; *Int. Cul.*, p. 436.

(status bloodbath) est réglé par un ensemble de prescriptions par où les protagonistes réitèrent, à travers leurs paris, leur appartenance à un lignage patrilinéaire ou à une faction villageoise, leur fidélité à une coalition politique ou leur hostilité à un ennemi déclaré. Le combat de coqs est une métaphore de l'ordre social, et pas simplement d'un point de vue sémiotique : c'est une « épreuve de statut », dirait J. Gusfield⁵⁹, un « status gambling », écrit Geertz⁶⁰. Le pari central, qui en fait le « sérieux », « est collectif et engage des coalitions de parieurs regroupés autour du propriétaire d'un coq », est « conclu en gravité dans les règles légales » - tandis qu'à son entour se déchaîne l'activité coulissière des paris individuels. Le « jeu profond » (deep play), à pari égal, est un « jeu pour le prestige », une affaire d'honneur, où se rejoue la « hiérarchie socio-morale » et s'exprime, s'éprouve et se recompose le « labyrinthe d'alliances et d'oppositions » du monde social.

Le combat de coqs est sans doute érigé, au degré de généralité le plus élevé, au statut d'emblème de l'existence humaine, comparable au Roi Lear ou à Crime et Châtiment de Dostoïevski. Il ne touche rien à l'ordre social, dans le fond, les hiérarchies d'argent et de pouvoir en sortent inchangées. Mais il exalte en une œuvre les thèmes de la fureur, de la vanité, du désir, de la violence, de la chance, de la beauté et de la mort. Mais il est aussi recadré comme problème public, symbole d'« arriération » intolérable pour une nation « progressiste », objet frappé d'illégalité sous l'Indonésie indépendante, en réaction à la tolérance coloniale. Et il est du coup un point de vulnérabilité de l'ordre public, autour duquel s'élaborent des pratiques du secret, de la corruption, de la répression et de la transgression. La scène des forces de police débarquant dans le petit village pour disperser, pourchasser, interpellé et sanctionner peut être lue, dans les espaces et les temps de la vie quotidienne, comme une manifestation explosive de l'imposition d'un ordre public par le pouvoir politique. Elle laisse entrevoir une économie morale du légal et de l'interdit, de l'autorisé et du toléré, elle permet de deviner des étagements de scènes et de coulisses, avec des zones de tension, de friction, de transaction et de conflit.

⁵⁹ Gusfield J., *Symbolic Crusade : Status Politics and the American Temperance Movement*, Urbana, University of Illinois Press, 1963 ; et *La culture des problèmes publics* (1981), Paris, Economica, 2008.

⁶⁰ Bali , p. 193 ; *Int. Cul.*, p. 435.

Dans cette arène de plumes, de cris et de sang, d'échange d'imprécations et de malédictions, de défis d'honneur et de statut, se laisse lire le « tempérament balinais », autant que sur un terrain de cricket en Angleterre, de candomblé ou de samba au Brésil, de basket ou de baseball aux États-Unis, de rugby dans le Sud-Ouest de la France. La charge en affects, la polysémie des mots et la portée des actes y sont sans doute plus forts que dans d'autres situations sociales. J. Huizinga⁶¹ ou R. Caillois⁶², avant Goffman, nous ont rendus sensibles à ce qui s'y joue. Mais l'empêchement dans les formes symbolique ne se livre pleinement qu'à l'observation ethnographique. Geertz ne travaille pas seulement sur des « signifiants », atemporels et décontextualisés : il nous fait entrevoir, dans sa description, comment les coqs sont scrutés et palpés, soignés et contemplés, les techniques d'alimentation, de parure et de dressage qui leur sont appliquées, les élans d'amour, de fierté, d'admiration ou de jalousie qu'ils suscitent, et les procédures minutieuses d'organisation de l'expérience du « rassemblement convergent »⁶³ qu'est le combat. Le drame esthétique, agonistique et métaphysique, symbolique et politique a bien lieu dans notre monde sublunaire.

Au bout du compte, l'anthropologie interprétative, cousine d'une sociologie compréhensive, apparaît comme un art de distinguer les contextes de sens qui se croisent dans une situation. La description dense et le diagnostic interprétatif nous la font revivre et nous en déchiffrent les enjeux. Les contextes de sens sont entretissés d'histoires qui se jouent, là, sous nos yeux, dans le combat de coqs. Des histoires que les Balinais font, qui leur arrivent et qu'ils assument, dont ils pâtissent et qu'ils réalisent – des histoires qui les concernent, tout en épreuves et en incidents, où ils sont pris et sur lesquelles ils cherchent prise. Des cours d'action qui se font textes, à lire, dire et écrire.

⁶¹ Huizinga J., *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1951.

⁶² Caillois R., *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, 1958.

⁶³ Goffman E., *Encounters*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1961, p. 9-10 et *Behavior in Public Places*, New York, Free Press, 1963.