

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/329810818>

Horizons de Daniel Fabre

Article · December 2017

CITATIONS
0

READS
2

1 author:



[Giordana Charuty](#)

Institut interdisciplinaire anthropologie du contemporain

48 PUBLICATIONS 24 CITATIONS

SEE PROFILE

Erreffe

72

Contributi
allo studio
della cultura
delle classi
popolari

Autobiografia dell'antropologia italiana. I

a cura di Glauco Sanga
e Gianni Dore

- | | | | | | |
|----|---|-----|---|-----|--|
| 3 | Introduzione
<i>Gianni Dore, Glauco Sanga</i> | 101 | Racconto antropologico
<i>Matilde Callari Galli</i> | 194 | Autobiografia
<i>Italo Sordi</i> |
| 5 | Autobiografia
<i>Antonio Marazzi</i> | 106 | Autobiografia
<i>Piero Coppo</i> | 197 | Autobiografia
<i>Maria Luisa Meoni</i> |
| 9 | Tratti di un itinerario
intellettuale e accademico
<i>Luigi Maria Lombardi
Satriani</i> | 110 | Autobiografia
<i>Mario Bolognari</i> | 202 | Breve autobiografia
<i>Alessandra Ciattini</i> |
| 20 | Etnologia aliena
<i>Lidia Beduschi</i> | 117 | Autobiografia
<i>Alberto Borghini</i> | 205 | Un percorso irregolare
<i>Rosalba Negri</i> |
| 23 | La storia
<i>Patrizia Resta</i> | 120 | Autobiografia
<i>Luisa Faldini</i> | 214 | Un'antropologia culturale
vissuta come luogo
d'incontro e di scambio
<i>Mariella Combi</i> |
| 28 | Selfie
<i>Giancorrado Barozzi</i> | 126 | Da straniero interno
<i>Antonio Riccio</i> | | |
| 34 | L'itinerario di un
autodidatta
<i>Mariano Pavanello</i> | 132 | Percorsi di vita e di ricerca
<i>Gianfranca Ranisio</i> | | Interventi |
| 55 | Nipote d'Argonauta:
autobiografia di un
antropologo
<i>Luciano Li Causi</i> | 138 | Via lago, via monte (e
gerani al museo)
<i>Cristina Melazzi</i> | 221 | La costruzione del MoSE
nella laguna di Venezia e la
percezione del rischio
<i>Rita Vianello</i> |
| 75 | Scheda autobiografica
<i>Cesare Bermani</i> | 143 | Autobiografia. Note
<i>Gian Luigi Bravo</i> | 233 | A qualcuno piace glocal. La
diffusione globale del jazz e
la formazione del pubblico
<i>Franco Lai</i> |
| 78 | Autobiografia
<i>Luciano Morbiato</i> | 152 | Autobiografia
<i>Carla Maria Rita</i> | 243 | Leggende e riti di
sgravamento a Santo
Stefano di Castellazzo
Bormida. Per una
panoramica generale su riti
similari appartenenti alla
stessa area semantica
<i>Gian Domenico Zucca u
Stuk</i> |
| 81 | 30135 – Squillacciotti
Massimo
<i>Massimo Squillacciotti</i> | 154 | Avvicinarsi
<i>Vanessa Maher</i> | | |
| 89 | Autobiografia
<i>Roberta Tucci</i> | 174 | Autobiografia
<i>Elisabetta Silvestrini</i> | | |
| | | 182 | Autobiografia
<i>Pier Giorgio Solinas</i> | | |
| | | 187 | Autobiografia
<i>Paola Elisabetta Simeoni</i> | | |



Erreffe La ricerca
folklorica

Rivista annuale
numero 72, anno 2017
direttore responsabile
Glauco Sanga, Università Ca' Foscari
Venezia

Grafo | gestione Igb Group srl
via A. Volta, 21
25010 San Zeno Naviglio (BS)
www.grafo.it
redazione
redazione@grafo.it - tel. 030.354 2997
libreria e abbonamenti
libreria@grafo.it - tel. 030.354 2997

Rassegne	
269	Horizons de Daniel Fabre <i>Giordana Charuty</i>
287	Necrologio di Giulio Angioni <i>Gianni Dore</i>
290	Clara Gallini <i>Gino Satta</i>
293	Per Antonino Buttitta <i>Antonino Cusumano</i>
296	Ugo Fabietti <i>Carmela Pignato</i>
299	Tullio Seppilli <i>Giovanni Pizza</i>
303	In ricordo di Amalia <i>Angela Giglia, Adelina Miranda, Fulvia D'Aloisio</i>
305	Schede video
307	Schede libri
319	Schede riviste

Abbonati a

La ricerca folklorica | Grafo

Erreffe

Rivista annuale

Direttore responsabile:

Glauco Sanga
*Università Ca' Foscari
di Venezia*

Grafo | gestione IGB Group srl

www.grafo.it

Ufficio abbonamenti
e amministrazione:

Via A. Volta, 21
25010 S. Zeno Naviglio (Bs)
tel. 030.3542997
fax 030.3546207
libreria@grafo.it

Dal 1980 "Erreffe La ricerca folklorica" offre uno spazio di approfondimento e di confronto sui temi della cultura popolare, a livello italiano e internazionale.

L'abbonamento annuale costa € 41,32 per l'Italia, € 51,65 per l'estero.

Puoi abbonarti dal sito **www.grafo.it** effettuando il pagamento con carta di credito, versamento su conto corrente postale o bonifico bancario.

- conto corrente postale n. 81201451 intestato a Industrie Grafiche Bresciane Group s.r.l., via A. Volta 21/A 25010 San Zeno Naviglio (BS) specificando nella causale il motivo del versamento
- bonifico bancario sul conto corrente di Monte dei Paschi di Siena intestato a Industrie Grafiche Bresciane Group s.r.l. IBAN IT12F0103054040000001329163 (per versamenti dall'estero, codice BIC/SWIFT: PASCITM1214) specificando nella causale il motivo del versamento

GIORDANA CHARUTY

Horizons de Daniel Fabre

ABSTRACT

Horizons of Daniel Fabre

This article questions the validity of a recurring formula in the numerous tributes paid to Daniel Fabre after his sudden death in January 2016, having founded the Toulouse School of Anthropology of the Symbolic. In fact, at the time of the foundation of the Centre for Anthropology of Rural Societies, the question of the meaning and the methods of appropriation of the structural method to give an account of the way of signifying in contemporary societies is present among the ancient-time and the medieval historians of the “New History” as well as among ethnologists in European and non-European societies. The specificity of Toulouse will later assert itself, favoured by a reinterpretation of Demartian anthropology: affirming the identity of the religious and the symbolic to describe the Christian difference.

Keywords: Daniel Fabre, symbolic, European ethnology, Ernesto de Martino, Clara Gallini.

¹ Daniel Fabre (1947-2016) était directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (Paris) depuis 1989 (chaire d'anthropologie de l'Europe). Il a été co-fondateur (avec Jean Guilaine, archéologue, professeur au Collège de France) du Centre d'anthropologie des sociétés rurales, laboratoire de l'EHESS (1978) et du CNRS (1979), basé à Toulouse, et devenu en 1991 Centre d'anthropologie de Toulouse, qu'il a dirigé jusqu'en 1997. Il a été, en 2001, le fondateur et directeur du LAHIC (laboratoire d'anthropologie et d'histoire sur l'institution de la culture), actuellement équipe au sein du IIAC (Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain), unité de recherche associée au CNRS et à l'EHESS, qu'il dirigeait depuis 2013. Il fut co-responsable de l'enseignement doctoral EHESS-Ecole française de Rome (1995-2000), professeur invité aux universités de Rome (La Sapienza, 1998-1999, Tor Vergata, 1999-2002), professeur *a contratto* (Tor Vergata, 2003-2006), puis titulaire comme professeur *ordinario* de la chaire «Histoire et anthropologie des religions» (Tor Vergata). Président du Groupe audois de recherche et d'animation ethnographique (Garae), ethnopôle du ministère de la Culture et important centre documentaire installé dans la Maison des mémoires de Carcassonne (Aude),

il a présidé, de 1993 à 1997, le conseil de la Mission du patrimoine ethnologique au ministère de la Culture, ainsi que, de 2004 à 2008, la commission 38 («Anthropologie et étude comparative des sociétés contemporaines») de l'Institut des sciences humaines et sociales du CNRS. De 2009 à 2012, il a fait partie du conseil d'orientation scientifique du musée du quai Branly. Daniel Fabre a été membre des comités de rédaction des revues *Ethnologie française* (de 1976 à 1993), de *L'Homme* (de 1986 à 1996) et, depuis, 2009, membre du comité de direction de la revue *Gradhiva*. Il a lancé la collection électronique des *Carnets de Bérose*, publications sur l'histoire de l'ethnologie éditées par le LAHIC et le ministère de la Culture.

² «Daniel Fabre (1947-2016) *In Memoriam*», *L'Homme* 218, avril/juin 2016, pp. 13-83 (textes de Jean Guilaine, Agnès Fine, Jean-Claude Schmitt, Chiara Bortolotto & Sylvie Sagnes, André Mary, Nicolas Adell); Giordana CHARUTY, Michèle COQUET, Jean JAMIN, «Monsieur Fa-

De très nombreux hommages ont accompagné la disparition de Daniel Fabre en janvier 2016, si soudaine, si brutale qu'elle nous laisse encore un étrange sentiment d'irréalité. Amis, collègues, étudiants, hauts fonctionnaires ont témoigné du vide immense laissé par un intellectuel qui n'a cessé, depuis les années 1970, de rassembler des équipes nationales et internationales de chercheurs, d'animer commissions scientifiques et comités de lecture, d'oeuvrer au sein des grandes institutions savantes et des administrations régionales et centrales pour qu'elles créent les lieux et les réseaux nécessaires à cette effervescence d'idées, de projets et de réalisations qu'il avait l'art de faire partager avec générosité, science et intelligence¹. Son énergie semblait inépuisable,

sa liberté de pensée sans limite mais, le moment venu, il savait mettre l'une et l'autre au service d'une exigence de rigueur conceptuelle qui se moquait des modes aussi bien que des hiérarchies académiques.

Les principales revues françaises d'anthropologie – *L'Homme*, *Gradhiva*, *Ethnologie française* – ont très vite publié des textes, individuels ou à plusieurs mains, qui apportent une diversité d'éclairages sur un style existentiel, une trajectoire intellectuelle et institutionnelle dont l'originalité et la densité résistent à toute analyse simplificatrice². Les revues italiennes *Lares*, *Parole chiave* et *Mundus* s'apprennent, elles aussi, à honorer la mémoire d'un chercheur qui, depuis de longues années, partageait son travail et sa vie entre la France et l'Italie. Après ce premier

moment d'hommages, je voudrais ici prendre quelque distance pour repenser la genèse de l'un des principaux apports de Daniel Fabre aux sciences de l'homme, selon une formule récurrente dans ces témoignages: avoir fondé une école toulousaine d'anthropologie du symbolique³.

L'expression fait, il est vrai, référence à une terminologie dont les ethnologues de Toulouse ont eux-mêmes usé, au début des années 1980, avec de multiples précautions pour distinguer des registres d'analyse et des exigences de méthode, dans un moment de grand foisonnement des recherches en domaine européeniste. Plusieurs orientations intellectuelles et diverses stratégies d'enquête étaient alors en concurrence pour rendre compte du changement culturel. Des œuvres ouvraient magistralement la voie à la reconnaissance au sein des sociétés occidentales de pratiques dites «symboliques» sans, pour autant, s'accorder sur les dimensions du social qu'elles désignaient. Loin d'être une spécificité toulousaine, les débats sur les modalités de la signification dans les sociétés dites «complexes» étaient au cœur de la réflexion épistémologique des historiens, des sociologues, des ethnologues. Aussi bien, est-ce à travers un cheminement propre à chacun des chercheurs, selon ses affinités intellectuelles et ses objets d'enquête, que se sont progressivement construites des modalités d'analyse qui ne

sauraient être assimilées, même vues de l'extérieur ou de notre temps, à une soit-disant Ecole de Toulouse. Des terrains, des questionnements, une matière culturelle furent, il est vrai, partagés; des démonstrations construites à partir du questionnement propre à un chercheur furent intégrées ou généralisées dans des recherches voisines; mais la place de l'ethnographie au présent et ses articulations avec les travaux antérieurs des folkloristes comme avec une grande diversité de narrations écrites et visuelles s'avéraient fort variables, d'un domaine d'enquête à l'autre, d'un chercheur à l'autre.

Reconnaître des «systèmes symboliques» au sein des cultures européennes en identifiant, dans leurs variations géographiques, sociologiques et temporelles, des logiques sémantiques qui défont toutes les catégorisations familières, intuitives ou savantes: pour ce faire, nous pouvions, en effet, nous appuyer sur les «grands» séminaires où Daniel Fabre exposait, semaine après semaine, ses propres recherches en expérimentant diverses techniques descriptives, ainsi que sur les «petits» séminaires et groupes de travail qui nous réunissaient autour d'un projet commun. Ajoutons à cet enseignement et à ces exposés hebdomadaires son art de susciter des affinités intellectuelles, en rassemblant des chercheurs venus de multiples horizons scientifiques et culturels pour les inviter à mettre leur savoir à l'épreuve de la for-

mulation insolite d'un objet ou d'une question à partager; ou, encore, l'intense réflexion épistémologique à laquelle Daniel Fabre a donné des contributions majeures. Rappeler, en privilégiant ma propre expérience du travail individuel et collectif, quelques moments de ces années d'apprentissage où chacun apprenait de l'autre, pourra, je l'espère, faire apercevoir ce que «refonder l'ethnologie de l'Europe» comme nous disions alors, bien que des travaux d'importance nous aient précédés⁴, pouvait avoir d'enthousiasmant.

Rencontre

Pour ma part, c'est à Dina Dreyfus, la première épouse de Claude Lévi-Strauss, que je dois, indirectement, ma rencontre avec Daniel Fabre. Inspectrice générale de philosophie, elle était à l'initiative de la circulaire de juin 1969 qui introduisait l'anthropologie sociale dans la formation des instituteurs, renouant ainsi avec la décennie 1928-1939 qui avait, pour un temps, introduit la sociologie. Le statut de la discipline était, cependant, des plus incertains puisque, en l'absence d'ethnologues, elle était enseignée selon les établissements soit par les philosophes, soit par les historiens. A l'Ecole Normale de Carcassonne, cette charge revenait aux philosophes qui assuraient, par ailleurs, l'enseignement de psychopédagogie. Les vitrines de la principale librairie de la petite ville

bre n'est jamais là!», *Gradhiva* 23, 2016, pp. 2-25; Jean JAMIN, «L'énigme de la chouette», *Ethnologie française*, 2016/4, pp. 599-610; la transcription d'une conférence a été publiée par *Archives de sciences sociales des religions*: «Matérialités religieuses et horizons apocalyptiques. Conférence de Daniel Fabre, annotée par André Mary et introduite par Claudine Gauthier», n. 174, 2016.

³ Parmi d'autres, voir le témoignage de Sergio DALLA BERNARDINA, «Lorsqu'il m'arrive de croiser l'anthropologie symbolique de l'«Ecole de Toulouse» je me sens toujours particulièrement à l'aise», <http://lanimalcommepretex.te.blogspot.fr/2016/01/daniel-fabre-image-extraite-dun.html>, mis en ligne le dimanche 24 janvier 2016; ainsi que l'hommage de Christian James Jacquelin: www.Garae.fr. Hommages à Daniel Fabre.

⁴ Parmi les toutes premières publications de type monographique, notons: Louis DUMONT, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard, 1952; Lucien BERNOT et René BLANCARD, *Nouvelle, un village français*. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris 1953.

où je venais d'être nommée exposaient les ouvrages de deux auteurs du lieu dont l'un m'était familier – René Nelli – et l'autre inconnu – Daniel Fabre. Fréquentant comme moi les réunions militantes de l'École émancipée⁵, Bernard Traimond qui enseignait les sciences économiques au lycée technique de la ville, m'introduisit auprès de l'un et de l'autre. C'est ainsi qu'en 1976, j'invitai l'ethnologue à présenter son livre, *La Tradition orale du conte occitan*⁶, dans le cadre de ces deux heures hebdomadaires d'anthropologie sociale. D'une part, il s'agissait de faire découvrir à de futurs instituteurs, dont certains étaient de très actifs militants occitanistes, les affrontements culturels dont l'école était partie prenante. De l'autre, la jeune philosophe que j'étais, dont les connaissances en ethnologie se limitaient à la lecture de Lévi-Strauss, de Malinowski et de Margaret Mead, découvrait que des versions rustiques des grands mythes de la culture occidentale – comme Œdipe, par exemple – étaient vivants dans la mémoire paysanne. J'ai alors commencé à suivre la conférence, encore plus déroutante, que Daniel Fabre inaugurerait à Toulouse en 1977-1978, en mettant quelques grands principes de l'analyse structurale à l'épreuve de l'effervescence cérémonielle des «fêtes de l'ours», telles qu'elles se pratiquaient encore dans les Pyrénées orientales.

Ainsi l'anthropologie moderne que les apprentis phi-

losophes découvraient, pour l'essentiel, à travers la lecture de *La Pensée sauvage*⁷ – ce grand livre dédié à Merleau-Ponty qui nourrissait de savantes dissertations sur «nature et culture» – pouvait prendre pour objet des sociétés européennes et les villages pyrénéens où je participais à l'accompagnement d'enfants et d'adolescents psychotiques⁸, faisaient justement l'objet d'un programme d'enquêtes pluridisciplinaires qui rassemblaient, depuis plusieurs années, préhistoriens, historiens, géographes, sociologues, ethnobotanistes, démographes, linguistes, ethnologues, la plupart encore sans statut universitaire. Avoir suivi les cours de Michel Foucault à la faculté de Clermont-Ferrand me servit de sésame: le Pays de Sault des ethnologues succéda très vite, pour moi, à celui des antipsychiatres alors que s'achevait le second programme de la Recherche coopérative sur programme (RCP 323) du CNRS, dirigée par le protohistorien Jean Guilaine. Elle donna naissance en 1978 à une structure pérenne, le Centre d'anthropologie des sociétés rurales, cofondé comme antenne toulousaine de l'EHESS avec Daniel Fabre qui ajoutait à ses fonctions de maître-assistant à l'université Paul Sabatier, celles de chargé de conférences à l'École puis, plus tard, de directeur d'études, pour diriger l'équipe d'ethnologie jusqu'en 1997.

Selon une association de disciplines que le CNRS iden-

tifiait alors comme «les sciences anthropologiques» et selon le principe, depuis longtemps adopté en physique et en biologie, d'un travail scientifique structuré en entreprises collectives, permanentes ou temporaires, les chercheurs de la RCP «Anthropologie et écologie pyrénéennes» dont la création datait de 1973, avaient pour programme commun une définition de la communauté pyrénéenne, du biologique au culturel, qui prenait place dans une interrogation d'anthropologie générale⁹: «Qu'est-ce qu'une communauté en Europe occidentale?». Il aurait dû aboutir à un ensemble de publications sur le Pays de Sault, défini comme zone témoin aux confins des départements de l'Aude et de l'Ariège. Mais, avec la transformation en laboratoire associé à un enseignement par la recherche lié à la toute nouvelle VI^e section parisienne de l'École des hautes études en sciences sociales, les questions de la formation et de l'évolution d'espaces ruraux, de la reproduction villageoise dans l'histoire ainsi que du changement culturel furent reprises au sein de trois nouvelles équipes. Outre celle des préhistoriens et des protohistoriens, l'équipe dite d'«anthropologie historique»¹⁰, selon l'expression introduite au milieu des années 70 par les historiens proches de la revue des *Annales*, était essentiellement composée d'universitaires toulousains, historiens et démographes; l'équipe d'ethnologie et de sociologie que

⁵ Un des plus anciens courants du syndicalisme enseignant d'extrême-gauche et du mouvement pédagogique d'orientation libertaire.

⁶ Daniel FABRE et Jacques LA-CROIX, *La Tradition orale du conte occitan. Les Pyrénées audoises*, Paris, P.U.F., 1973-1974, 2 vol.

⁷ Claude LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

⁸ L'École de Bonneuil, fondée par la psychanalyste Maud Mannoni dans la région parisienne, organisait des séjours d'été dans les Pyrénées, selon le principe de l'«institution éclatée»: chaque enfant ou adolescent accompagné d'un adulte devait s'intégrer temporairement dans une famille paysanne selon le principe que la vie sociale dans les sociétés «traditionnelles» avait, en elle-même, des propriétés thérapeutiques dont la médecine psychiatrique et la psychanalyse de cabinet étaient dépourvues.

⁹ L'enquête pluridisciplinaire sur la commune de Plozévet, réalisée entre 1961 et 1965, avait été pionnière en ce domaine.

¹⁰ L'historien démographe A. Armengaud (1920-1980), professeur à l'Université de Toulouse II, en avait initialement la responsabilité; il fut, à sa mort, remplacé par Agnès Fine, historienne démographe, maître-assistante dans le même département universitaire.

dirigeait Daniel Fabre se partageait un double programme d'«anthropologie des changements culturels» et d'«anthropologie du symbolique» dans le Sud-Ouest occitan et la péninsule Ibérique, depuis le XIXe siècle. Cependant, des membres de ces deux équipes se retrouvaient au Pays de Sault où se poursuivirent, entre 1978 et 1982, les enquêtes ethnographiques dans une société agro-pastorale en voie de disparition¹¹.

La problématique du changement culturel était présentée avec cette clarté et cette fermeté que tous ceux qui eurent la chance et le plaisir de travailler avec Daniel Fabre reconnaîtront:

La confrontation banale de l'archaïsme et de la modernité, de la capacité d'innovation et du traditionnalisme n'a pas, dans le détail, grande valeur explicative. De même la théorie à la mode qui insiste sur les "commencements absolus" du contrôle social au XIXe siècle par le moyen d'institutions nouvelles comme l'asile, la prison, le travail social, l'école, l'usine et, surplombant le tout, l'Etat, [...] laisse dans l'ombre la réalité des pratiques: les résistances, les compromis, les détournements... C'est donc la grande complexité des phénomènes de substitution, d'affrontement, de refus... définissant les cultures populaires à l'époque contemporaine qui nous intéresse¹².

Les thèmes retenus, qui occupèrent durablement les chercheurs, se trouvent formulés dans une langue qui associe, de manière très personnelle, des conceptualisations empruntées tour à tour à Pierre Bourdieu, à l'histoire culturelle et à l'anthropologie sociale d'inspiration plutôt anglo-saxonne: les lieux d'affrontement pour le pouvoir symbolique, les institutions que mobilisent les débats sur l'identité locale et régionale, les domaines du système des valeurs soumis à un remodelage conflictuel, le rôle des lettrés dans le projet de conquête occitane. Quant à

ses propres recherches – sur la fête carnavalesque, l'écriture dominée, le charivari, le militantisme saint-simonien en milieu occitan, le spiritisme languedocien – Daniel Fabre les rassemble sous un double intitulé où un même terme – «symbolique» – qu'il emploie tantôt comme substantif, tantôt comme qualificatif, fait signe vers deux postures analytiques alors concurrentes et dont les modalités d'articulation vont nourrir, tout au long des années 1980, d'intenses débats: l'«anthropologie du symbolique» qui appelle une analyse lévi-straussienne¹³ semble se décliner sans difficulté en «structures, conflits et changements dans le champ symbolique», association de termes qui font signe vers la sociologie critique de Pierre Bourdieu. De fait, la distinction entre recherches qui relèvent plutôt de la première inspiration – l'analyse interne de systèmes situés dans des sociétés particulières – et recherches qui relèvent plutôt de la seconde – les mutations rapides et les luttes pour la domination – ne s'affirmera clairement que plusieurs années plus tard et sera maintenue à travers les diverses recompositions des équipes¹⁴.

Repenser le populaire: entre Bourdieu, Lévi-Strauss et la nouvelle histoire

Lorsqu'il échafaude ce vaste programme, Daniel Fabre a tout juste 33 ans – soit le même âge que les membres de

¹¹ Les séjours, durant les vacances scolaires d'hiver et d'été, dans les villages de Bessède, Rodome, Aunat avec Daniel Fabre, Claudine Fabre, Agnès Fine, Jean-Pierre Piniès favorisèrent une enquête collective sur le travail des femmes dans les anciennes sociétés montagnardes, puis dans la plaine viticole avec le concours de Christiane Amiel. Ces enquêtes, comme les publications auxquelles elles ont donné lieu, ne relèvent pas de la RCP 323, alors achevée, comme il est dit dans: Christine LAURIÈRE, «Hommage à Daniel Fabre. La RCP 323: une aventure collective en pays de Sault. Entretien avec Dominique Blanc, Agnès Fine, Jean Guilaïne et Claudine Vassas», *Ethnographiques.org*, 32. Enquêtes collectives [en ligne]. (<http://ethnographiques.org/2016/Laurière>)

¹² R.C.P. 323, *Rapport d'activité et projet de transformation en un laboratoire associé EHESS-CNRS, Centre d'anthropologie des sociétés rurales, 1978*, p. 134. L'équipe était initialement composée de Daniel Fabre, Marie-Dominique Antoine, Dominique Blanc, Giordana Charuty, Claudine Fabre, Jean-Pierre Piniès, Claude Rivals, Bernard Traimond.

¹³ Voir à ce sujet l'impact qu'eut

la publication du livre dirigé par Michel IZARD et Pierre SMITH, *La Fontion symbolique*, Paris, Gallimard, 1979.

¹⁴ La distinction est explicitement posée en 1984 dans le rapport d'activité du laboratoire: EHESS-CNRS, *Centre d'anthropologie des sociétés rurales GR 44. Pyrénées-Languedoc-Péninsule ibérique-domaine méditerranéen, Rapport d'activité 1984*, pp. 105-106. A partir de 1986, tous les chercheurs sont, à nouveau, regroupés dans une grande équipe d'«anthropologie sociale et historique» subdivisée en deux grandes thématiques, selon que l'on part des institutions pour analyser une mutation rapide au cours d'un long XIXe siècle – «Changement, transition, histoire» (L. Assier-Andrieu, C. Thibon, B. Traimond, R. Cazals, R. Pech, J. Thomas, M.-D. Amaouche-Antoine, A. Luxereau) – ou que l'on prend pour objet le «système symbolique pensé et mis en œuvre par les acteurs»: «Ordres symboliques et sociaux» (A. Fine, D. Fabre, C. Fabre-Vassas, G. Charuty, J.-P. Albert, M. Albert-Llorca, C. Amiel, D. Blanc, J. Bru, J.-P. Piniès): voir EHESS-CNRS, *Centre d'anthropologie des sociétés rurales, ER 289. Europe méditerranéenne. Rapport d'activité 1986*.

l'équipe qu'il dirige – mais il a déjà, derrière lui, une dizaine d'années d'expérience d'enquêtes ethnographiques élaborées dans plusieurs livres et articles qui portent, plus particulièrement, sur l'oralité rituelle occitane et sur la fête carnavalesque¹⁵. La création d'une antenne toulousaine de l'EHESS vient confirmer une reconnaissance du jeune ethnologue par les historiens médiévistes, acquise lors de la préparation du grand colloque sur le charivari, organisé à Paris en avril 1977 par Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt. Daniel a envoyé un long rapport de près d'une centaine de pages cosignées avec Bernard Traidmond qui a réalisé l'enquête de terrain en Gascogne et dans les archives départementales des Landes et de la Gironde¹⁶. Cette «table ronde», comme l'indiquent modestement les actes publiés quatre ans plus tard, a réuni une soixantaine de chercheurs de sciences sociales invités à mettre à l'épreuve les possibilités et les limites du dialogue entre historiens (de l'antiquité à l'époque contemporaine), ethnologues de l'Europe et des sociétés extra-européennes, historiens de la littérature. Les discussions ont été préparées par des rapports préalables et les débats ont fait l'objet de synthèses publiées dans les actes. A les relire, aujourd'hui, on ne peut qu'être frappés par l'hétérogénéité conceptuelle des exposés rassemblés sous l'intitulé «ethnologie européenne», qui se fondent rarement sur des en-

quêtes directes puisque la plupart des contributeurs pensent que l'usage a disparu. Relisant l'ancienne ethnographie et des romans régionalistes, les uns cherchent sur les traces de Lévi-Strauss à déchiffrer le symbolisme du vacarme, d'autres à reconnaître une rupture symbolique du premier lien matrimonial. Conjuguant au contraire enquête de terrain et dossiers d'archives, Daniel Fabre et Bernard Traidmond s'emploient à expliciter, moins un symbolisme, que des enjeux politiques en restituant au langage rituel son épaisseur sociologique et historique, autrement dit en défaisant la typologie intemporelle dans laquelle les folkloristes l'avaient figé¹⁷. De fait, cette lecture apparaît également pertinente pour la part bien vivante des usages attestés en Sardaigne qu'évoque l'unique ethnologue italienne qui participe à ce colloque, Clara Gallini, laquelle se souviendra en riant, bien des années plus tard, de cette première rencontre avec deux ethnologues «anarchistes»...

Mais opter pour le langage de la violence symbolique, au sens de Pierre Bourdieu, ne constitue nullement pour Daniel Fabre un rejet de la dimension symbolique du social au sens maussien, reformulé par Lévi-Strauss. Toute la difficulté réside dans la manière d'articuler ces deux définitions, et d'abord dans celle d'identifier cette dimension dans les sociétés «chaudes» dont l'étude appelle, nécessairement, la confrontation avec les histo-

riens qui, eux-mêmes, sont en train de définir une «nouvelle histoire».

Selon un principe qu'il mettra souvent en œuvre, c'est en s'appropriant de manière critique des recherches en lesquelles il perçoit une démarche novatrice dans des domaines très proches de ses centres d'intérêt, que Daniel Fabre explicite les problèmes de méthode auxquels il est le premier confronté. Ainsi, avant même d'être habilité comme maître de conférence, il publie une étonnante note critique, non dans une revue d'anthropologie, mais dans les *Annales ESC*¹⁸, la grande revue de sciences sociales dominée par les historiens de l'École des hautes études. D'une part, il prend courageusement parti pour un livre, *Le Carnaval* de Claude Gaignebet¹⁹, qui ne peut que susciter le rejet des historiens les plus positivistes. De l'autre, répondant par avance à la perplexité de ceux qui au contraire prônent l'étude de l'imaginaire, il formule des critiques essentielles en s'appuyant sur sa propre ethnographie des fêtes languedociennes qu'il donne à voir, par des photographies, en contrepoint des gravures qui illustrent l'ouvrage dont il rend compte. «Un livre important à bien des égards vient de paraître», déclare Daniel Fabre pour présenter cette transcription d'entretiens radiophoniques qui ont, prévient-il, conservé une dimension oraculaire. La formule séduisante a-t-elle suffi à lever les résis-

¹⁵ D. FABRE et Ch. CAMBEROQUE, *La Fête en Langue-doc. Regards sur le Carnaval aujourd'hui*, Toulouse, Privat, 1977.

¹⁶ Daniel FABRE et Bernard TRAIMOND, «Le charivari gascon contemporain: un enjeu politique», in Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Le charivari. Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977) par l'EHESS et le CNRS*, Paris-La Haye-New York, EHESS/Mouton, 1981, pp. 23-32. Jean-Claude Schmitt date son amitié avec Daniel Fabre de ce colloque sur le charivari: «La voix qui manque», *L'Homme*, n. 218, avril/juin 2016, pp. 35-36.

¹⁷ Le langage symbolique de ces pénalités rituelles sera réintégré dix ans plus tard. Voir Daniel FABRE, «Familles. Le privé contre la coutume», in Philippe ARIÈS et Georges DUBY (ss la dir.), *Histoire de la vie privée*, t. 3: *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Le Seuil, 1986, pp. 543-579.

¹⁸ Daniel FABRE, «Le monde du carnaval (note critique)», *Annales ESC*, 1976, vol. 31, n. 2, pp. 389-406.

¹⁹ Claude GAIGNEBET, Marie-Claude FLORENTIN, *Le Carnaval. Essai de mythologie populaire*, Paris, Payot, 1974.



1

1. Daniel Fabre (à droite) et Jean Jamin lors du «pot de départ» de celui-ci de la revue *L'Homme*, Paris, EHESS, 12 novembre 2015 (cl. Marianne Lemaire).

2. Daniel Fabre, Jean Jamin et Giordana Charuty, Paris, EHESS, 12 novembre 2015 (cl. Marianne Lemaire).



2

tances des historiens des «mentalités»? Car ce sont bien eux qu'il faut gagner à la cause de ce «savoir ethnohistorique encore balbutiant» dont Claude Gaignebet pose, sans doute, quelques jalons essentiels mais dont lui-même se veut, à coup sûr, le maître d'œuvre plus rigoureux.

Rétablissant pas à pas la bibliographie des principaux thèmes abordés par l'auteur, Daniel Fabre souligne, d'emblée, les deux principes récurrents d'analyse que celui-ci entend, en principe, récuser – la recherche des origines et un fonctionnalisme psychologique (la fête comme catharsis nécessaire à la préservation de l'ordre social) – pour affirmer, en revanche, l'importance de la question calendaire. Celle-ci appelle une discussion hautement technique sur l'«année populaire» proposée par Gaignebet et une formule alternative fondée sur l'opposition des catégories culinaires du «maigre» et du «gras» que Daniel Fabre emprunte à l'ethnographie de son épouse, Clau-

dine Fabre-Vassas. Puis ordonnant en un tableau les procédures déployées par Gaignebet pour parcourir le «champ mythologique» de saint Blaise, Daniel Fabre s'exerce à établir, en parallèle, celui de sainte Agathe, longuement détaillé dans sa dimension funéraire, pour conclure, non à l'identification du carnaval à une «religion préchrétienne» comme le soutient l'auteur, mais à celle d'un «champ symbolique du sacré», saisi dans la synchronicité. Le structurent des personnages – les saints – à la fois pourvus d'une identité singulière et d'attributs qui les rendent en partie interchangeables pour gouverner, par l'agir rituel collectif, «le changement des saisons, la transformation artisanale de la matière naturelle, la fécondité de la terre et des femmes, la circulation des âmes». Et de glisser, au passage, ce que l'écoute de la parole «fabuleuse» de Gaignebet a modifié en lui:

Pour qui connaît intimement le carnaval de son pays des liens surgissent, une nouvelle cohé-

rence s'impose qui fait éclater les divisions admises entre les domaines de la symbolique populaire, contes, légendes, récit hagiographique, rituel religieux, profane, etc. L'ethnologie européenne gagne sur bien des plans et accède à une démarche dont certain folklorisme descriptif et classificateur l'avait éloigné²⁰.

Mais la critique n'en est que plus sévère: un «champ sémantique structuré» ne se construit ni par le recours hasardeux à des conceptions hétérogènes de l'étymologique, ni par un phénomène linguistique isolé; on ne saurait faire du Carnaval tour à tour une religion «anté-néolithique», «anté-in-do-européenne», «anté-chrétienne» qui survivrait dans le christianisme; quant à la délimitation de l'aire culturelle, «une recherche des différences fines sur un espace limité fournira des éléments neufs et certainement critiques»²¹. Et de conclure par une mise en garde contre les confusions, sous-estimées par l'auteur, de la vieille Ecole de Mythologie française

²⁰ Daniel FABRE, *op. cit.*, pp. 402-403.

²¹ *Ibid.*, p. 404.



3

3. 9 mai 1994, Journée sur la notion d'objet organisée par la Mission du patrimoine ethnologique, écomusée de Cuzals (Lot). Daniel Fabre est au dernier rang, à sa gauche de trois-quart Gaetano Ciarcia. Au premier plan, de gauche à droite: Jean Jamin, Anna Iuso, Françoise Zonabend, Claude Rouault. Au centre, Alain Morel.

4. Daniel Fabre et Jean Jamin au restaurant indien de la rue du Cherche-Midi, Paris VIe, 12 novembre 2015 (cl. Marianne Lemaire).



4

qui s'est faite le porte-parole d'anciennes constructions savantes de mythes nationaux: «Un retour sur le terrain des archives et des hommes d'aujourd'hui est donc, à mon avis, la prochaine étape»²².

Celle-ci ne se fait pas attendre. Le beau livre qui paraît en novembre 1977 chez l'éditeur toulousain Privat, *La Fête en Languedoc*, cosigné avec Charles Camberoque, entend apporter la démonstration en acte d'une possible double lecture – sociologique et herméneutique – des jeux de travestissement qui évite les associations hasardeuses de Claude Gaignebet, tout en en vérifiant certaines propositions interprétatives. L'ethnologue et le photographe ont échangé leur regard, écrit Daniel Fabre. Mais ce qui frappe encore aujourd'hui, à la relecture de ce livre, c'est bien l'énergie et la densité de l'écriture qui assure le dialogue du texte et de l'image. La déclinaison de toutes les différenciations sociologiques, des plus évidentes aux plus infimes, va de pair

avec une tout aussi minutieuse contextualisation historique, de 1945 à 1977, autant dire de la Libération à la dernière Renaissance occitane qui, en libérant les corps, favorise le renversement des hiérarchies linguistiques pour en finir avec l'exil de la langue et renouer avec la langue perdue. Et ce qui n'était qu'un brillant jeu interprétatif chez le mythologue érudit se trouve, ici, concrètement éprouvé dans des expressions et des gestes ritualisés qui n'ont pu être saisis dans leur éphémère mise en acte que par l'expérience vécue de la fête dont Daniel Fabre fait, avec insistance, une exigence de méthode. Est-ce à dire qu'il partage le principe que vient d'éprouver Jeanne Favret-Saada et qu'elle ne théoriserait que quelques années plus tard: se laisser affecter par le dispositif que l'on veut décrire? Pas vraiment car la dimension autobiographique qui sera récurrente dans l'ethnographie de Daniel Fabre relève plutôt de l'affirmation rétrospective de ce «je suis comme ça» que lui-

même reconnaîtra, quelques années plus tard, au principe de l'écriture ethnographique de Ferdinando Camon, aux prises avec «l'enfer de la mémoire»²³.

Les diverses figures du chaos ou les grandes bêtes de toile – âne, bœuf, loup, poulain, bélier – ces «totems» emblématiques des villes languedociennes et provençales, peuvent désormais prendre place, à côté de la *Tarasque*, dans une sorte de chaîne syntagmatique, comme autant d'éléments d'un même système, en étant pensées à travers l'opposition ou l'équivalence d'un lexique, des matières, des conduites, des attributs. L'hypothèse d'un temps calendaire propice à la circulation des âmes sous forme de souffles corporels acquiert, très concrètement, valeur interprétative pour des gestes et des objets incongrus ou arbitraires. Bref,

Du Pétasson à Arlequin, d'Arlequin à Hellequin, d'Hellequin à l'Homme Sauvage, de l'Homme Sauvage à l'Ours nous avons parcouru la chaîne

²² *Ibid.*

²³ Daniel FABRE, «L'enfer de la mémoire», *L'Homme*, n. 195-196, 2010, pp. 125-161.

des mots, des représentations, des gestes qui au bout nous réinstallent dans le Temps carnavalesque; même si nous ne pouvons tracer en détail les réseaux de la signification, la direction est donnée²⁴.

Pour autant, pas plus que chez Gaignebet, l'usage des termes «mythe» et «mythique» ne semble encore être soumis à cette rigueur conceptuelle qu'annonçait la note critique des *Annales*. Car, dans ce livre qui emprunte ses exergues à Joë Bousquet, Henri Michaux, Yves Rouquette aussi bien qu'à Henri Lefebvre et à Bakhtine, c'est à une écriture poétique que Daniel Fabre délègue le pouvoir d'entraîner le lecteur dans une expérience d'immédiateté avec l'effervescence sensible, désirée et redoutée, d'un corps social en fête tandis que les pistes interprétatives ne sont que suggérées, esquissées. Image et écriture qui s'accordent d'autant mieux que le photographe, comme l'ethnologue, se réclament secrètement de cette étonnante conjonction du poétique et de l'ethnographique qui avait pris naissance à Carcassonne, entre les deux guerres, à travers les figures conjointes de Joë Bousquet et de René Nelli²⁵.

Ce sont les premières années de séminaire qui vont poursuivre, méthodiquement, la description de ces manières de signifier. Un premier programme, intitulé «Mythes et rituels dans l'aire Pyrénées-Languedoc-Aquitaine» (1977-1978), croise les deux principaux domaines de re-

cherche – oralité et pratiques festives – pour mettre en relation trois figures humaines ou animales de la sauvagerie – l'Ours, le Sauvage, l'Ermite – saisies à travers une tradition narrative (le grand conte populaire de Jean de l'Ours très présent dans les Pyrénées²⁶), des pratiques rituelles («fête» ou «chasse» à l'ours dans l'ensemble pyrénéen, les travestissements de l'Homme Sauvage et de l'Ermite dans les carnivals languedociens). L'enquête mobilisera, assure Daniel Fabre,

une méthode d'analyse 'en gros' structurale mettant en connexion rituels carnavalesques, récits oraux, taxinomies et représentations zoologiques, pratiques de chasse, de protection, de dressage et définissant un champ de transformation du mytheme de l'ours chtonien ravisseur de femmes et générateur d'homme sauvage et une multiplicité de codes qui viennent s'articuler sur cette représentation²⁷.

Il s'agira d'établir des «équivalences symboliques» (ours, ermite, homme sauvage, forgeron), de mettre en relation des domaines pensés comme séparés d'une «symbolique populaire» (récit, rituels, pratiques magiques, activités cynégétiques, jeu et théâtre...), d'identifier la multiplicité des discours (légendaire, religieux, journalistique, scientifique, technique...) qui actualisent ces structures en leur conférant de nouvelles connotations, de mettre en évidence des différences régionales au sein de ces représentations (basque et cata-

lane, sarde et occitane). Un dernier point prévoit l'étude de la transformation de cette «structure mythique» en modèle d'existence, à travers l'analyse de cas pyrénéens d'hommes et de femmes «ensauvagés» qui, à partir du XVIIIe siècle, adoptent les attributs et les conduites présents dans les rites et les récits. L'étude de ces destins individualisés reconstitués dans leur historicité fera, en partie, l'objet du séminaire «Histoires de vies militantes en domaine ouest-occitan» (1978-1979) qu'il ne faut nullement réduire à une étude d'histoire sociale. Les vies de militants saint-simoniens analysées à partir de mémoires inédits, tel celui de Jean Terson (1803-1885), vont révéler des formes inattendues d'identification volontaire au personnage rituel de la fête carnavalesque: l'«homme sauvage»²⁸.

On reconnaît sans peine, dans la présentation de ce programme, le recours à un langage lévi-straussien qui a, pour premier effet, d'exotiser la matière culturelle à laquelle il s'applique, en rompant avec le répertoire de questions auxquelles se limitait l'étude des «traditions populaires». Ce souci de dé-folkloriser les pratiques qui ont le plus retenu l'attention des anciens observateurs des mœurs et coutumes, fait d'emblée entrer les narrations fixées de *La Légende dorée* et toutes les variantes qui en ont poursuivi la transmission durant un long Moyen Âge, dans le champ de l'analyse anthropologique bien avant que ne soit explicite-

²⁴ D. FABRE et Ch. CAMBEROQUE, *La Fête en Languedoc*, *op. cit.*, p. 104.

²⁵ Voir : G. CHARUTY, M. COQUET, J. JAMIN, «Monsieur Fabre n'est jamais là!», *op. cit.*

²⁶ Daniel Fabre en a produit une première analyse: *Jean de l'Ours, analyse d'un conte populaire*, Toulouse, Laboratoire d'études méridionales, 1969.

²⁷ RCP 323, *op. cit.*, pp. 141-142.

²⁸ Voir Jean TERSON, *Mémoires d'un apôtre saint-simonien*, édité par Rémy Cazals. Présentation de Daniel Fabre, Carcassonne, édition F.A.O.L., 1979.

ment formulé un programme d'anthropologie des sociétés chrétiennes. Mais semblent toujours peser les embarras de la vénérable distinction entre «mythe» et «rite». Certes, loin de faire de l'étude des genres narratifs une finalité en soi, l'enquête accordera une large place à toutes sortes d'actions et de savoir-faire, ritualisés ou non, mais leurs liens avec divers types de narrations sont, pour l'heure, assimilés de manière générique à une même structure²⁹. Comment ce programme fut-il mis à exécution?

Séance après séance, le séminaire a proposé une description analytique des «fêtes de l'ours» du Haut-Vallespir (Pyrénées orientales) mises au regard d'une relecture de versions audoises de *Jean de l'Ours* recueillies auprès de la grande conteuse Louise Cassagneau³⁰, et, à partir des très agressives figures de *Pailhasses* du carnaval de Cournonterral³¹, il a formulé une mise en équivalence de l'homme végétal (ou de feuilles), de l'homme de fourrure, de l'homme de plumes, de l'homme de paille et de l'homme de chiffons (ou de toutes les couleurs) pour dessiner l'ensemble des hommes sauvages en Languedoc et en Catalogne. La méthode «en gros» structurale annoncée consiste, en particulier, à poser la même question – la différenciation qualitative de l'espace – aux personnages du conte merveilleux et aux acteurs du rite. Ainsi, dans les notes prises au cours de la première année de séminaire, je retrouve ces formules d'équivalence entre

relations que je m'efforcerais, quelques années plus tard, d'utiliser pour de tout autres pratiques ludiques:

café : village :: cour : mas :: forêt : terroir
jeunes : communauté :: ours : communauté³².

Il s'agit aussi de parcourir le champ sémantique que définissent les différents usages des feuilles, de la fourrure, des plumes, de la paille, des chiffons, et d'interroger la part respective des récits et des rites dans la construction de cette catégorie si présente dans les sociétés languedociennes: le «sauvage». Mais ce parti-pris de sémantique structurale n'exclut nullement d'autres traditions herméneutiques comme en témoigne, toujours à propos des *Pailhasses* de Cournonterral, la note bibliographique sur l'excrément et les rites scatologiques distribuée aux auditeurs du séminaire, laquelle fait une large place aux références psychanalytiques. En revanche, ce choix nourrit la lecture critique des travaux d'historiens de la fête qui, tel Le Roy Ladurie dans son *Carnaval de Romans*³³, s'en tiennent à un comparatisme général au détriment de la prise en compte des formes spécifiques à un lieu et un temps donnés, ou ne retiennent qu'une lecture fonctionnaliste et des enjeux sociaux.

Séance après séance, le séminaire a avancé des propositions méthodologiques de portée générale: reprendre la question de l'efficacité symbolique telle qu'elle est alors

repensée par Marc Augé pour dépasser l'opposition sens/fonction³⁴; privilégier la rigueur de la problématique plutôt que l'homogénéité des sources³⁵. L'improvisation que permet le séminaire favorise l'irruption de formules saisissantes, telle celle d'«inter-ritualité» ou de «rites narratifs et représentatifs» pour penser les liens du dire et du faire; ou bien elle s'attarde à commenter librement les maîtres de l'anthropologie moderne: ainsi, en Europe comme ailleurs, pour résoudre l'épineux problème de la clôture d'un corpus, il convient de prendre pour modèle la méthode explicitée par Lévi-Strauss dans la quatrième partie de *L'Origine des manières de table*, intitulée «Les petites filles modèles», librement interprétée comme une progression pas à pas qui substitue aux ressemblances apparentes l'identification de rapports logiques entre récits à première vue étrangers les uns aux autres. Et de conclure sur un principe qui s'oppose aux procédures les plus communément admises en matière de traditions narratives: un corpus n'est pas donné a priori, il se construit au fur et à mesure de l'analyse, dans le cadre d'une certaine unité culturelle.

Le triangle initiatique

Daniel Fabre n'est, certes pas, le premier chercheur à faire le pari que l'anthropologie est une et que l'analyse des cultures européennes peut être renouvelée par la questionne-

²⁹ La question sera reprise à travers la présentation problématisée de Vladimir PROPP, «Les Racines historiques du conte merveilleux», *Le Débat*, fév. 1982, pp. 146-159. Selon le principe d'un livre-montage, Daniel Fabre en a traduit des extraits à partir de l'édition italienne: *Le radici storiche dei racconti di fate*. Turin, Boringhieri, 1972 [1ère éd. Einaudi, 1949].

³⁰ Daniel FABRE et Jacques LACROIX, *La Tradition orale...*, op. cit., t. I, pp. 331-344.

³¹ D. FABRE et Ch. CAMBEROQUE, *La Fête en Languedoc...*, op. cit., pp. 78-117.

³² Notes manuscrites de séminaire s.d. mais année universitaire 1977-1978. Les deux formules se lisent: «le café est au village ce que la cour est au mas, ce que la forêt est au terroir»; «les 'jeunes' sont à la communauté ce que l'ours est à la communauté».

³³ Emmanuel LE ROY LADURIE, *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979.

³⁴ Marc AUGÉ, *Symbole, fonction, histoire*, Paris, Hachette, 1979.

³⁵ Pour une reprise de la question, voir: Daniel FABRE, «L'ethnologie et ses sources», *Terrain*, n. 7, 1986, pp. 3-12.

³⁶ Jacques LE GOFF et Pierre VIDAL-NAQUET, «Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois (Yvain de Chrétien de Troyes)», *Critique. Hommage à Lévi-Strauss*, juin 1974, n. 325, pp. 541-571. Repris dans *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Flammarion, Champs, 2004.

³⁷ Voir les textes rassemblés par Jacques REVEL & Jean-Claude SCHMITT, *Une autre histoire. Jacques Le Goff (1924-2014)*, Paris, éditions EHESS, «cas de figure», 2015; en particulier ceux de J.-C. SCHMITT, «Tout peut faire source» (pp. 39-46) et d'Alain BOUREAU, «L'expérimentation en histoire» (pp. 62-69).

³⁸ Pierre VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Librairie François Maspéro, 1981.

³⁹ Angelo BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969. Voir: Daniel FABRE, «Un cantiere infinito: *Le iniziazioni di Angelo Brelich*», in Angelo BRELICH, *Le iniziazioni*. A cura di Andrea Alessandri, Roma, Editori Riuniti, 2008, pp. 7-38.

⁴⁰ Jean-Claude SCHMITT, *Le Saint Lévrier. Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1979; 2^e éd. augmentée, Paris, Flammarion, Champs, 2004. Le compte-rendu de Daniel Fabre apporte un éclairage ethnologique sur les rituels curatifs: «Le saint, le chien et l'enfant des faunes», *Critique*, avril 1982, pp. 295-311.

⁴¹ Daniel Fabre, «Passeuses aux gués du destin», *Critique*, novembre 1980, pp. 1075-1099.

ment de l'anthropologie sociale et par des appropriations de la méthode structurale. La thèse d'Etat qu'il a inscrite, au lendemain de mai 68, à l'université de Toulouse – *Institution de la Jeunesse et production de la masculinité en Europe occidentale, XVIII^e-XX^e siècles* – pose aux sociétés occidentales une question – l'existence d'institutions initiatiques – qui est beaucoup plus familière aux ethnologues non européens. Mais antiquisants et médiévistes ont ouvert la voie, parfois en unissant leurs compétences, comme Jacques Le Goff et Pierre Vidal-Naquet qui ont cosigné, en 1974, une belle étude consacrée à un roman courtois de Chrétien de Troyes, *Lévi-Strauss en Brocéliande*, publiée dans un numéro de la revue *Critique* dédié à Lévi-Strauss³⁶. En ce sens, le souci de «dé-folkloriser» l'étude de la part coutumière des sociétés contemporaines rencontre le souci de «dé-médiévaliser» – l'expression est d'Alain Boureau – l'histoire du Moyen Âge chez les médiévistes en quête de l'oralité perceptible à travers une vaste production textuelle ignorée par l'ancienne histoire³⁷. Plus encore, les grands articles de Pierre Vidal-Naquet, publiés entre 1968 et 1974, sur la question de l'initiation en pays grec et rassemblés, en 1981, dans *Le Chasseur noir*³⁸, ouvrent des perspectives comparatives essentielles. Le second essai, d'abord publié en 1974, «Le cru, l'enfant grec et le cuit», a incité Daniel Fabre à apprendre l'italien pour lire

Paidés e Parthenoi de l'historien des religions Angelo Brelich³⁹.

Le souci de défamiliariser le présent par un regard éloigné dans le temps ou l'espace motive également le choix des chercheurs invités au laboratoire: outre Tadayoshi Himeda, directeur du Center for Ethnological Visual Documentation (Tokyo), qui nous présente l'*I-Oman-té*, cérémonie d'ouverture de la chasse aux ours par l'offrande sacrificielle d'un ourson «renvoyé» dans l'au-delà, magnifiquement filmée en mars 1977 chez les Aïnous de l'île de Hokkaidô, Jean-Claude Schmitt nous expose l'analyse qu'il vient d'achever concernant l'extravagant culte médiéval adressé à un chien assimilé à un saint, un «saint lévrier»⁴⁰.

Mais l'ethnologie de l'Europe s'avère elle-même en plein renouvellement, selon des options théoriques diamétralement opposées. En choisissant ses interlocuteurs plutôt parmi les chercheurs réunis au Collège de France par Michel Foucault – l'historien de la médecine Jean-Pierre Peter – et les psychanalystes d'orientation lacanienne, que parmi les ethnologues de son laboratoire d'appartenance – le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative fondé par Eric de Dampierre à Nanterre – Jeanne Favret-Saada vient, à son tour, de «dé-folkloriser» l'étude de l'interprétation sorcellaire du malheur domestique en réduisant le fatras de rites qui retenaient exclusivement l'attention des anciens ethnographes à «un discours indigène». Dans le

même temps, l'enquête collective conduite à Minot, en Bourgogne – à travers la relève de la RCP sur le Châtillonnais par des chercheurs du Laboratoire d'anthropologie sociale créé et dirigé par Lévi-Strauss – accorde, au contraire, une attention minutieuse aux mots et aux gestes pouvant avoir valeur de rite. Déjà annoncé par de nombreux articles parus entre 1974 et 1976, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière et la cuisinière*, le livre qu'Yvonne Verdier publie chez Gallimard en 1979, constitue, à bien des égards, une «révélation» dont Daniel Fabre va s'empresser d'explicitier les ressorts. Écrit dans la fièvre, le compte rendu qui paraît, quelques mois plus tard, dans la revue *Critique* – «Passeuses au gué du destin» – situe exactement la rupture en donnant, en quelques pages, à ce livre le complément théorique – quant aux notions de rite de passage et d'«identité féminine» – que l'auteure n'avait pas cru devoir expliciter⁴¹. Sa totale adhésion à la valeur démonstrative de cette identification des codes qui instaurent une relation d'homologie entre savoir-faire techniques et âges de la vie féminine, Daniel Fabre la met à l'épreuve en adoptant le point de vue, adverse, des activités inattendues à travers lesquelles s'acquiert une identité de garçon. Une formulation qui va lui permettre d'inscrire son ethnographie des pratiques festives et du jeu carnavalesque dans cette perspective d'anthropologie générale qui devrait situer la différence

européenne à sa juste place. L'exploration systématique des déplacements qui produisent le corps grotesque et celle des diverses manières de «faire les morts» – qu'il vient à peine de commencer dans le prolongement d'une première exploration de l'adhésion languedocienne à une innovation religieuse de la seconde moitié du XIXe siècle, le spiritisme – peuvent désormais prendre place dans cette perspective⁴².

A la différence de Daniel Fabre, dès son premier article publié en 1966 dans *L'Homme*, Yvonne Verdier avait clairement énoncé ses choix théoriques et ses objets privilégiés d'enquête: mettre le structuralisme lévi-straussien à l'épreuve d'une «campagne» française proche, en se focalisant, plus précisément, sur les pratiques culinaires. Un parti-pris que l'on pourrait juger insolite pour celle qui s'était formée à la Sorbonne et au Musée de l'Homme, sous la direction d'André Leroi-Gourhan et de Roger Bastide⁴³. Mais André Leroi-Gourhan apprenait à regarder les objets dans la totalité de leurs significations, comme éléments d'un ensemble, dans la perspective d'une ethnologie totale qui accordait une large place à la manière dont les sociétés pensent et ordonnent les rythmes de l'existence collective. D'autre part, Yvonne Verdier n'avait pas cessé de suivre, des années durant, les séminaires de Lévi-Strauss à l'École pratique des hautes études, puis au Collège de France. Pierre et Hélène Clastres, Alfred Adler, Tina Jolas, Marcel Gauchet

comptaient au nombre de ses amis proches. L'amitié dont le compte rendu enthousiaste de Daniel Fabre fut le point de départ ouvrait à celui-ci d'autres horizons existentiels et intellectuels que ceux qui lui étaient familiers, à Toulouse, à travers son initiale spécialisation en études romanes auprès du linguiste et dialectologue Jean Séguin complétée par le très personnel enseignement d'ethnographie méridionale dispensé par René Nelli⁴⁴, ou ceux, plus récents, que lui offraient les historiens de l'École.

De constants échanges, durant une dizaine d'années, vont permettre à Daniel Fabre d'élargir ses intérêts à d'autres dimensions du social que ceux initialement privilégiés, notamment à tous ces infimes apprentissages propres aux cultures enfantines qui ne présentent, certes pas, les caractères de la dépense, de la transgression et de la violence caractéristiques du jeu carnavalesque, mais qui prennent en charge les mêmes questions quant à l'identité virile et aux partages du masculin et du féminin. A travers une indéfectible amitié et une immense admiration, c'est avec Yvonne Verdier que Claudine Fabre-Vassas qui s'est donnée, elle aussi, pour objet les pratiques culinaires d'une société rurale, apprend à pleinement maîtriser, avant de le transmettre à son tour comme se transmet un «métier», le savoir-faire technique qu'exige l'identification des codes sémantiques qui traversent et structurent la matière culturelle européenne.

Car on ne passe pas aisément de la construction d'un «champ sémantique», comme l'enseigne l'ethnolinguistique, à l'identification d'un «code sémantique», à la manière de l'ethnologue. Mais, de plus, le projet d'une anthropologie des littératures et la valeur de connaissance accordée au poétique soutiendront ces affinités électives brutalement interrompues par la disparition accidentelle d'Yvonne Verdier en août 1989.

De la richesse de ces échanges qui lui ont permis de prendre ses distances avec les problématiques spécifiquement historiennes et, plus encore, d'affirmer l'autonomie de l'anthropologie dans le champ fortement concurrentiel des sciences sociales, témoigne la première formulation aboutie que Daniel Fabre donne en 1982 de sa recherche:

La plupart des collectivités «traditionnelles» d'Europe désignent sous le terme de «jeunesse» l'ensemble organisé des jeunes hommes célibataires. A peu près partout ce groupe – connu en France méditerranéenne sous le terme de *jovent* – se voit concéder un certain nombre de prérogatives coutumières, fixées dans l'écriture dès le XIIIe siècle en Languedoc: prélèvement sur les mariages, contrôle de la moralité des filles, organisation du carnaval et de la fête votive; plus anciennement les fonctions militaires locales de la jeunesse étaient explicites, elles deviennent, à partir du XVIe siècle, de simples parades mais la hiérarchie du groupe, son organisation interne, la termino-

⁴² Voir les contributions à des colloques importants: «La parole des morts», colloque «Les intermédiaires socio-culturels», Centre d'Histoire de la Méditerranée, Aix-en-Provence, juin 1978; «Du messager des âmes au spirite en Languedoc», *La mort aujourd'hui. Rencontres de saint-Maximin*, Marseille, éditions Rivages, 1981, pp. 95-109; «Mange-merde et l'homme enceint. A propos du corps carnavalesque aujourd'hui», Colloque «Le corps dans les Sciences de l'Homme. De la biologie à la culture», Marseille, Centre d'ethnologie française-CNRS, 27-29 juin 1979, 57 p., non publié.

⁴³ Le Centre de formation aux recherches ethnologiques (CFRE). Voir *Terrain. Hommage à André Leroi-Gourhan*, 1986, n. 7.

⁴⁴ Sur les contributions de René Nelli à la revue *Folklore*, voir: Christiane AMIEL, «René Nelli. Une anthropologie sans frontières», in Daniel FABRE et Jean-Pierre PINIÈS (sous la dir. de), *René Nelli ou la poésie des carrefours*, Carcassonne, Gare/Hésiode, 2016, pp. 269-298.

logie de ses grades empruntent souvent et jusqu'à une date très récente au lexique militaire.

Les historiens contemporains ont été attentifs aux rôles qui entrent dans les études ethnologiques classiques de ces «magistratures festives»... et n'ont pu que constater leur décadence au XIXe siècle, sous la pression de l'organisation institutionnelle des âges: l'école, l'armée, l'église, plus tard les «mouvements de jeunesse» proposent un nouvel encadrement, très contrôlé, qui réduit à la portion congrue le rôle public de la jeunesse et limite ses manifestations à la scène du bal de la fête locale, menée encore, en Languedoc, en Provence, en Catalogne, par un «chef» ou «abbé» jusqu'en 1930-1940 dans certains villages et quartiers.

Cette incontestable chronologie nous semble pourtant très réductrice car elle se fixe sur l'institution, coutumière ou plus ou moins étatisée, et esquive le problème essentiel qui, lui, perdure: qu'est-ce que «faire la jeunesse», que désigne cette périphrase commune, au-delà même des cadres institutionnels variables qui, à un moment donné, exhibent et contrôlent la jeunesse comme corps constitué?

L'exploration de cette période de la «vie des garçons» et des discours rétrospectifs que l'on tient sur elle permet d'abord de conclure à l'inexistence des rites de passage au sens strict alors que l'église avec la communion, l'école avec «le certificat», l'armée avec la conscription proposent une scansion dramatisée de cet âge. En revanche toute la période exige pour qu'un homme, au sens plein du terme, soit «fait» au bout du compte l'exploration pratique

et rituelle de certaines limites que *seuls* les jeunes gens ont le droit (et le devoir) d'outrepasser et d'explorer. En gros trois de ces limites paraissent fondamentales: celles qui balisent la différence entre monde domestique et monde sauvage, entre masculin et féminin, entre vivants et morts. Il serait trop long d'illustrer chacun de ces domaines mais il suffit de retenir que les scènes de carnaval, les occupations nocturnes des jeunes, les apprentissages du monde naturel, les personnages emblématiques que les jeunes fréquentent et miment... viennent tous s'inscrire dans ce triangle des limites qui est plus le *produit* d'une exploration, qui va de part et d'autre à ce moment de la vie, qu'un ordre préétabli et connu d'avance. Les preuves de la prégnance de ces frontières peuvent d'ailleurs être découvertes au sein même des institutions qui semblent les plus rationnelles quant au rapport entre leurs buts et leurs moyens: quels usages «non réglementaires» sont faits de l'école, de l'église (songeons à la collectivité des enfants de chœur), des mouvements de jeunesse encadrés où l'on «fait la jeunesse», mais avec discrétion, de façon souterraine, ou avec pourtant l'accord tacite des adultes puisqu'il faut nécessairement que «jeunesse se passe»?

Mais cet ensemble de comportements, tolérés malgré le désordre qu'ils instaurent (puisqu'ils impliquent le vol, la violence physique, la dérision, la parodie, le contrôle de la nuit...), font «un homme» qui est achevé lorsqu'il se décide au mariage. Les conduites du courtisement sont en effet profondément ambiguës: elles n'apparaissent dans la pléni-

tude de leur perspective matrimoniale que lorsque le garçon est «fait» mais en même temps elles mettent en scène la dissolution symbolique de l'ambiguïté sexuelle, de la fréquentation des morts et de leur espace, de la sauvagerie surtout. En ce sens le courtisement est rupture, il met en scène, publiquement, la «conversion galante». Mais à partir de là l'homme ne change plus, il n'est pas saisi – jusqu'à une date très récente – dans le modèle temporel de l'évolution du corps et de l'âge qui est celui des femmes, la virilité est donc constituée dans une période qui n'est pas un «passage» au sens de Van Gennep mais qui est en soi entièrement marquée par la prise en charge et l'interprétation des limites, essentielle à l'ordre et à la continuité sociale, par la collectivité des garçons⁴⁵.

Le débat théorique: pour une sémantique concrète

Dans quel contexte scientifique faut-il inscrire les affinités intellectuelles qui ont permis de réorienter une recherche qui s'annonçait de longue haleine? La fin des années 1970 et le début des années 1980 sont marqués par la multiplication d'initiatives destinées à dresser l'état des lieux de la diversité de méthodes, d'objets, de territoires, d'inspirations théoriques et idéologiques de ce que l'on appelle alors l'«ethnologie de la France»⁴⁶, que caractérise une grande hétérogénéité des statuts professionnels et des lieux institutionnels. Dans ce contexte prend place le colloque «Voies nouvelles en eth-

⁴⁵ «Travaux de Daniel Fabre», Centre d'anthropologie des sociétés rurales, GR 44, *Rapport d'activité*, 1982, pp. 78-79.

⁴⁶ En témoignent les rapports successifs: «Propositions pour un programme» présentées par la Société d'ethnologie française in *Ethnologie française*, 1978, VIII, 4, pp. 372-376; *L'ethnologie de la France, besoins et projets*, Paris, La Documentation française, 1980; *Répertoire de l'ethnologie de la France*, Paris, La Documentation française, 1982; Maurice GODELIER, *Les sciences de l'Homme et de la société*, Paris, La Documentation française, 1982, ch. «La recherche ethnologique en France».

⁴⁷ Christian BROMBERGER et Gérard LENCLUD, «La chasse et la cueillette aujourd'hui. Un champ de recherche anthropologique?», *Etudes rurales*. «La chasse et la cueillette aujourd'hui», 1982, n. 87-88, pp. 7-32.

⁴⁸ Jean JAMIN, *Les Lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, F. Maspéro, «Dossiers africains», Paris, 1977, I: «Secret cynégétique et pouvoir communal», pp. 15-43; *La Tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau*, Paris, Editions de l'Institut d'ethnologie, 1979. Sur les difficultés de l'enquête, voir: «Deux saisons en grivière. De la tradition au délit de la tradition», *Etudes rurales*, op. cit., pp. 41-62; de ce colloque date la rencontre entre Jean Jamin et Daniel Fabre. Le numéro d'*Etudes rurales* consacré au texte ethnographique (n. 97-98, 1985) en est l'un des prolongements.

⁴⁹ Claudine FABRE-VASSAS, «Le Soleil des limaçons», *Etudes rurales*, op. cit., pp. 63-93; «Le partage du *férum*. Un rite de chasse au sanglier», *ibid.*, pp. 377-400.

⁵⁰ Daniel FABRE, «Savoirs naturalistes populaires et perspectives anthropologiques», in *Les savoirs naturalistes populaires. Séminaire de Sommières, déc. 1983*, Paris, Editions de la MSH, Ethnologie de la France, cahier 2, 1984, pp. 11-23.

⁵¹ *Ibid.*, p. 21.

⁵² Isac CHIVA et Utz JEGGLE (dir.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Editions de la MSH, collection «Ethnologie de la France» 17, 1987. Deux rapports sont présentés sur la question du symbolique, l'un par Elizabeth CLAVERIE, «Les symbolismes majeurs» (pp. 139-149), l'autre par Claudine FABRE-VASSAS et Daniel FABRE, «L'ethnologie du symbolique en France: situation et perspectives» (pp. 123-138).

nologie de la France» organisé à Toulouse les 15, 16, 17 décembre 1982, à l'initiative du Centre d'anthropologie des sociétés rurales et de l'université d'Aix-en-Provence qui affirment, ainsi, une forme de décentralisation scientifique. Les quatre tables rondes recouvrent les objets qui sont alors d'actualité: «l'ethnologie de la ville», «savoirs naturalistes», «coutume, droit et organisation sociale», «émergence et évolution de l'ethnologie de France». Maurice Godelier s'est déplacé, ainsi qu'Isac Chiva qui, outre son enseignement à l'EHESS, dirige la revue *Etudes rurales*. Vient, justement, de paraître un numéro spécial, provocateur, sur «La chasse et la cueillette aujourd'hui» – serions-nous restés des chasseurs-cueilleurs? – dirigé par Christian Bromberger et Gérard Lenclud qui identifient dans une longue introduction, méthodiquement argumentée, les principales difficultés à délimiter des faits symboliques, dans les sociétés contemporaines livrées, pense-t-on, à un monde désenchanté au sens webérien, en somme à reconnaître l'existence de dispositifs où le symbolique ne se réduit pas aux formules figées de l'algébrique⁴⁷. Les discussions seront particulièrement animées dans la table ronde «Savoirs naturalistes» à laquelle participent Yvonne Verdier et Jean Jamin, les tout premiers ethnologues à avoir fait la démonstration magistrale des limites de l'école américaine d'ethnoscience qui entendait s'imposer en France. Rendre compte avec rigueur de l'acquisition et de la trans-

mission ou de la rétention des savoirs et des croyances autour de la tenderie aux grives ardennaise où l'on débat dans les années 1970 de l'existence d'une espèce, *la gratteuse*, qui s'avère avoir été inventée après guerre pour déjouer les tentatives d'interdiction de cette technique de capture, a conduit Jean Jamin à contraster les liens qui unissent le secret et le pouvoir, dans une lointaine société africaine et dans une campagne française qui lui est familière⁴⁸. Comment identifier des corrélations symboliques entre appropriation cognitive d'un animal ou d'un végétal, appropriation technique d'un milieu et reproduction sociale? Et comment comprendre la résistance des chasseurs au désir de comprendre de l'ethnologue? A leur tour, faisant dialoguer l'ethnographie languedocienne avec les anciens traités de chasse, les *Maisons rustiques* et les atlas linguistiques, les deux contributions de Claudine Fabre-Vassas à ce même numéro d'*Etudes rurales* révèlent l'épaisseur historique de cette pensée sauvage à travers laquelle les sociétés contemporaines continuent à prendre en charge l'exigence de signification⁴⁹.

On retrouve ces débats, l'année suivante, à Sommières dans une réunion de travail des équipes qui ont répondu à l'appel d'offre que la toute nouvelle Mission du patrimoine ethnologique a lancé, au début des années 80, sur les savoirs naturalistes populaires⁵⁰. La cible s'y trouve, une nouvelle fois, incarnée par Jacques Barrau, ethnobota-

niste, professeur au Muséum national d'histoire naturelle, lequel, bien que se réclamant de Lévi-Strauss, se fait aussi le défenseur de la garantie de scientificité que conférerait à l'enquête ethnographique une compétence de naturaliste. Retenons, ici, la posture réflexive adoptée par Daniel Fabre pour présenter l'avancement des recherches conduites sous sa direction dans le Fenouillèdes (Pyrénées orientales). En particulier, en réponse à une question sur la place des mots, le souci de définir ce qu'il appelle une «sémantique concrète», soit l'attention aux ensembles que découpe la langue, «aux distinctions qu'elle pose dans l'univers des choses, des représentations et des pratiques», par opposition à une sémantique formelle qui se contenterait de diviser le sens en unités minimales, le plus abstraites possible⁵¹. Une question qui va bientôt resurgir.

La discussion sur le statut du symbolique fait, à nouveau, retour au colloque co-organisé par Isac Chiva et Utz Jeggle, à Bad Hombourg, entre les 12 et 15 décembre 1984, pour ouvrir une brèche dans «le mur d'ignorance réciproque» qui sépare, en Europe, l'ethnologie germanophone de celle du domaine français avec ses réseaux de communication en Italie, en Espagne et au Portugal⁵². En s'appuyant sur les travaux du laboratoire, ceux d'Yvonne Verdier ainsi que sur quelques monographies inspirées par les travaux de Mary Douglas, le rapport que Daniel Fabre rédige avec Clau-

dine Fabre-Vassas a, cette fois, les accents d'un manifeste. Il rappelle, en quelques pages très denses, une généalogie de la question de l'identification de pratiques symboliques au sein de la succession de regards portés sur une altérité interne par les élites savantes européennes. Il répond aux objections les plus récurrentes des historiens de la culture et des sociologues, met en perspective les apports ou les limites de diverses traditions nationales d'ethnologie dans l'Europe méditerranéenne et attire l'attention sur les travaux de la *microstoria* italienne, en particulier ceux de Carlo Ginzburg. De fait, l'enquête publiée peu avant sur *Le Brigand de Cavanac*, à partir de la tradition orale qui s'est transmise dans ce petit bourg aux abords de Carcassonne, grâce à la fixation écrite d'un récit biographique, croise à bien des égards les méthodes de la microhistoire avec l'intérêt de Michel Foucault pour les «vies infâmes», afin de reconnaître dans cet anti-héros la cristallisation d'un des ratés des épreuves de virilité: rester prisonnier de cette frontière entre le domestique et le sauvage qu'il faut à la fois parcourir et abandonner pour atteindre l'âge d'homme. Une analyse qui vient, justement, de faire l'objet d'une vive discussion entre Jean Jamin et Jean-Claude Chamboredon sur les rapports entre l'histoire et le fictif, une analyse où le sociologue diagnostique volontiers un parti-pris de lecture «hyper-poétique»⁵³.

Vive, aussi, est la résistance,

durant le colloque, des chercheurs allemands soucieux d'exorciser toute velléité de compromission idéologique de la discipline, à l'égard de ce qu'ils perçoivent comme une valorisation excessive, dans les objets d'étude de leurs collègues français, d'un irrationnel – «les symptômes du symbolique» – qui serait, selon eux, cantonné dans les marges rurales ou archaïques des sociétés contemporaines. La réponse de Daniel Fabre, que la transcription des débats nous permet heureusement d'entendre, détient cette vertu de clarification conceptuelle et de mise en perspective au sein de l'histoire disciplinaire que lui reconnaîtront tous les chercheurs qui se mobiliseront à ses côtés pour construire, y compris sur les objets les plus explosifs, des réseaux européens de coopération scientifique:

Il me semble que notre débat risque de s'engluer dans un contresens sur le «sens». Permettez-moi de proposer quelques réflexions à ce propos; sans doute expliciteront-elles, pour nos collègues allemands, certains passages allusifs de notre rapport. Les ethnologues français s'émanicipent à peine d'une sorte d'inhibition devant la question du sens; elle date de la fin des années soixante où le débat a été capté par la sémiologie, alors en pleine expansion. Je me souviens du Colloque d'ethnologie européenne, tenu à Paris en septembre 1971, où deux rapports d'orientation (celui de A.J. Greimas et celui de M. Pop) s'étaient ouvertement placés sous la bannière sémio-

logique, manifestant la conviction que toutes les dimensions, que nous appellerions aujourd'hui «symboliques», de nos cultures allaient enfin livrer leur «sens» grâce à une méthode enfin rigoureuse. Quinze années après, on peut affirmer que cette voie était en réalité une impasse. Il serait trop long de démontrer en quoi et pourquoi; retenons simplement que la démarche qui consistait à découper, à l'intérieur d'un corpus fermé, des unités de sens de plus en plus petites, des particules de signification que l'on situait ensuite dans une organisation hiérarchisée, était trop servilement attachée au modèle phonologique et aboutissait très souvent à une sorte de description formelle et rhétorique. Emile Benveniste avait pourtant, dès 1966, dans une communication au XIIIe congrès des Sociétés de philosophie de langue française («La forme et le sens dans le langage», in *Problèmes de linguistique générale* II, 1974: 215-240), attiré l'attention sur la nécessaire distinction d'un aspect «sémiotique» de la langue où le sens de chaque unité indépendante doit être simplement reconnu et d'un aspect «sémantique» du discours où le sens pour être compris met en jeu toutes les dimensions d'une situation, d'une mémoire, d'une culture. Ceci dit l'ethnologue se trouve soumis à l'attraction insidieuse des prénotions sur le sens qui constituent non seulement un savoir commun mais une dimension très largement partagée de notre héritage intellectuel. La longue tradition d'interprétation allégorique des textes religieux, la production délibérée de symboles politiques... sont, entre autres, des lieux où s'enracine et se

⁵³ Dominique BLANC et Daniel FABRE, *Le brigand de Cavanac. Le fait divers, le roman, l'histoire*, Lagrasse, éditions Verdier, 1982 (réédition 2016). Compte rendu de Jean-Claude CHAMBOREDON, *Annales E.S.C.*, 1983, vol. 38, n. 6, pp. 1284-1289; compte-rendu de Jean JAMIN, «Le Bandit qui voulut changer d'habit ou de l'insoumission naturelle (note critique)», suivi de la réponse de Jean-Claude CHAMBOREDON, «Le plaisir du 'texticule' (Sur les vices impunis de l'herméneute)», in *Etudes rurales* 95-96, *La violence*, 1984, pp. 131-141.

confirme une conception cryptique, étymologique et ésotérique du sens. Rechercher le sens d'une pratique, d'un rituel, d'un récit, c'est souvent se proposer de faire venir au jour ce qui est caché, situer dans le passé, dans un état antérieur, le temps de la transparence et, même, parfois, supposer que la clé fut détenue par un petit nombre. Notre langage lui-même est porteur de ces conceptions: nous «élucidons», nous «décryptons», nous «décodons» un sens qui se confond avec un secret enfoui. Or, me semble-t-il, l'analyse ethnologique commence véritablement lorsque l'on pose pour axiome que le sens ne se trouve pas «derrière» mais «à côté»; cela ne signifie pas que c'est par le «contexte» que tout s'explique mais qu'il convient, tout au contraire, de produire, à partir du point de départ qui fait surgir l'interrogation, un objet ouvert, transversal, un réseau où les rapports de sens sont, en quelque sorte, mis à plat.

Il semble cependant que, dans cette perspective générale, deux types d'approche se dessinent. Elles distinguent, me semble-t-il, des pratiques d'analyse; aucun débat ne les oppose même si, à certains égards, leurs choix sont fort divergents. D'une part la recherche s'oriente vers la constitution de champs de relations où, par le biais des mots, des gestes et des choses, au sein de pratiques, la signification circule et, par là-même, se produit. Notre rapport donne plusieurs exemples de ce type d'approche où dire le sens ce n'est jamais «décoder» tel ou tel fait fragmentaire, mais plutôt mettre en place le champ où il signifie. D'autre part, dans la mouvance d'une réflexion générale sur l'énonciation, cer-

tains ethnologues affirment que seule la situation de communication, la dynamique de l'échange et de la confrontation où s'opposent des sujets et leurs «actes de langage» est le lieu où advient le sens. Pour Jeanne Favret-Saada, les caractères particuliers d'une crise sorcellaire, les rituels verbaux ou «objectifs» d'un levreur de sort n'ont aucun sens en soi; ils sont d'abord des moyens de faire circuler la «force» que les protagonistes tentent de manipuler à leur profit. Notons cependant que, quel que soit l'angle d'approche choisi, le sens est toujours défini comme un système ouvert de relations inséparable d'une dynamique particulière des rapports sociaux⁵⁴.

Le rappel de ces premiers moments d'un débat qui s'est poursuivi et approfondi tout au long des années 80 – en particulier sur la question du devenir de la pensée mythique dans les sociétés occidentales, sur l'historicité des systèmes signifiants, sur les relations entre oralité et écriture – le montre assez: on ne saurait considérer l'anthropologie du symbolique – expression d'abord perçue comme redondante – comme une orientation propre au Centre d'anthropologie de Toulouse. Les profondes transformations de l'étude des sociétés rurales qui s'opèrent dans les années 70, alors même que l'on affirme leur disparition, constituent autant de façons de reconnaître, ici comme ailleurs, l'existence d'une «fonction symbolique», selon le titre donné au superbe volume que publie alors en hommage à Lévi-Strauss une

génération d'anthropologues africanistes, américanistes, indianistes, antiquisants qui entendent poursuivre l'aventure intellectuelle de rendre toutes les sociétés disponibles à la comparaison⁵⁵.

Cependant la réflexion générale sur les conditions d'exercice d'une exigence symétrique à l'égard des sociétés occidentales contemporaines s'est traduite, à partir de la seconde moitié des années 80, par la convergence d'une grande part des recherches conduites au sein du laboratoire toulousain sur la question du religieux – par opposition à la «religion» des sociologues – qui va, en effet, contribuer à affirmer une spécificité. Celle-ci tient, sans doute, tout autant aux modalités d'apprentissage du métier, aux formes d'investissement subjectif favorisées par la sociabilité interne à l'équipe, qu'au recouvrement objectif entre le religieux et le symbolique qui se donnait à voir dans les objets construits. Quoiqu'il en soit, cette spécificité «toulousaine» s'affirmera pleinement lorsque sera finalement reconnue la différence que prenaient en charge, chacun à leur façon, les savoirs, les récits et les pratiques dont nous traitons, les uns et les autres: pour le dire vite, la différence du christianisme reconnu comme système classificatoire – plutôt que comme institution – qui nous conduira à décrire les formes de reproduction, d'affrontements et d'innovations rituelles des «sociétés chrétiennes», à interroger les diverses ressources mobilisées

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 389-394.

⁵⁵ Michel IZARD, Pierre SMITH (éds.), *La fonction symbolique, essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979.

pour «faire» des chrétiens, plutôt que d'opposer aux institutions cléricales des dévotions et des croyances «populaires».

Comme pour l'exploration de «la voie des oiseaux»⁵⁶ qui va longuement le retenir en adaptant la notion de «biographème», empruntée à Roland Barthes, pour construire le terrain des autobiographies, Daniel Fabre a choisi la forme de l'article, plutôt que celle du livre, pour reconstituer, à l'échelle d'une société restreinte, d'un moment et d'un lieu, ces amples logiques de sens autour de l'opposition du sauvage et du domestique dont les premières années de séminaire ne cessaient de proposer des amplifications⁵⁷. Et il pourra soutenir, plus tard, que les Pyrénées ont vu se succéder depuis le XVIIIe siècle, «la gamme complète des façons d'écrire et d'interpréter les cultures locales». Après avoir été cet espace autre peuplé d'une humanité différente, elles devinrent, en effet, à partir du milieu du XIXe siècle le terrain privilégié des grandes entreprises des sciences sociales qu'il faut toujours refonder périodiquement et où l'anthropologie des systèmes symboliques représente le dernier moment⁵⁸.

Mais il faut aussitôt ajouter que pour reconnaître la «différence chrétienne» dans la raison pratique des rites, le retour sur la genèse de l'anthropologie italienne et le dialogue avec les chercheurs italiens furent des étapes essentielles.

«Une fraternelle présence»

Naples, 30 novembre – 2 décembre 1995. Un colloque international qui s'est ouvert la veille à Rome se poursuit durant trois jours en différents lieux de la capitale du Sud. «C'est leur totem!» s'exclame Daniel Fabre qui, sachant combien les relations scientifiques peuvent être conflictuelles entre chercheurs, constate avec étonnement que tous les anthropologues de la péninsule se trouvent ici réunis autour d'une question et, surtout, d'un nom: «Ernesto De Martino dans la culture européenne». L'étonnement est réciproque: pendant près d'une heure, nos collègues italiens vont découvrir, médusés, un De Martino auquel ils n'avaient jamais songé ou qu'ils avaient eux aussi oublié: celui que lisaient Michel Leiris, Alfred Métraux, Georges Balandier, qui voisine avec Octave Mannoni et qui lit Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty... Avec une énergie passionnée, Daniel Fabre renverse les apparences, met à bas les convictions les mieux assurées pour détailler tous les éléments de ce qu'il faut bien appeler «un rendez-vous manqué» de l'anthropologie française avec l'anthropologue napolitain⁵⁹. Un De Martino tout neuf a, ainsi, surgi en marge de la pointilleuse érudition qui commence à se saisir de son œuvre.

De fait, dans les débats avec les partisans des ethnoscience, nul n'a songé à rapprocher *la gratteuse*, cette grive imaginaire chère à Jean Jamin de la *taren-*

tule, sous l'espèce imaginaire chère à De Martino. Pourtant, dès la fondation du laboratoire, Daniel Fabre a affirmé une vive attention pour des aspects très neufs de la recherche italienne, encore mal connus en France. A peine intégrée comme doctorante, m'étaient confiées deux tâches, l'ethnographie d'hypothétiques fêtes de l'ours en Sardaigne et la traduction des *Benandanti* de Carlo Ginzburg qui lui apparaissait comme une étude exemplaire des remaniements conflictuels dans le champ du symbolique. La première tâche relevait, somme toute, d'une conception très artisanale de l'apprentissage du métier: lancer l'apprentie que j'étais dans la quête d'un objet improbable – s'il y a des hommes sauvages dans les carnivals sardes, je n'ai jamais trouvé aucune trace de fêtes de l'ours. Ce qui fut, rétrospectivement, une excellente introduction à l'ethnographie puisqu'elle eut, pour principal résultat, de me faire rencontrer Clara Gallini et de découvrir, avec elle, la Sardaigne, ou plutôt ce à quoi s'intéresse l'ethnologue qui entreprend de connaître une société. La seconde tâche fut tout aussi formatrice puisque traduire Carlo Ginzburg c'était, outre le fait de voir surgir d'étonnants aspects de l'ancienne culture paysanne d'une région qui m'était proche, apprendre à lire en ethnographe, tout autant qu'en historien, des dossiers d'archives.

Mais le milieu des années 1980 marque un tournant dans l'intérêt porté à l'anthro-

⁵⁶ Elle est, pour l'essentiel, décrite dans trois articles: «La Voie des oiseaux. Sur quelques récits d'apprentissage», *L'Homme*, 1986, n. 99, pp. 7-40; «Une enfance de roi», *Ethnologie française*, «Apprentissages: hommage à Yvonne Verdier», 1991, n. 4, pp. 392-414; «La folie de Pierre Rivière», *Le débat*, 1991/4, n. 66, pp. 96-109.

⁵⁷ Voir: «Le Sauvage en personne», *Terrain*, n. 6, 1986, pp. 6-18; «L'ours, la Vierge et le taureau», *Ethnologie française*, 23, n. 1, pp. 9-19; la réflexion théorique est poursuivie dans: «Limites non frontières du sauvage», *L'Homme*, 2005/3, n. 175-176, pp. 427-443.

⁵⁸ Colloque organisé par le Garrae, 1-3 décembre 1999. Le programme propose, successivement, la sociologie de la famille de Le Play, l'ethnolinguistique du courant «Les mots et les choses», les muséographies de l'objet traditionnel et de l'art populaire, l'ethnologie nationaliste (avec le cas des Basques), la socioanthropologie marxiste, la bioanthropologie des isolats démographiques, l'anthropologie sociale de la parenté, l'anthropologie des systèmes symboliques.

⁵⁹ Voir: Daniel FABRE, «De Martino altrove: sulla sua ricezione francese», in Clara GALLINI e Marcello MASSENZIO (a. c. di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori, 1997, pp. 177-182; repris: «Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France», *L'Homme*, 1999, vol. 39, n. 151, pp. 207-236.

⁶⁰ Glauco SANGA, «Langue du conte et style oral. Réflexions sur les publications italiennes», in Jean Pierre PINIÈS (éd.), *Le conte de tradition orale dans le Bassin méditerranéen: actes des rencontres de Carcassonne*, Carcassonne, Garac/Hésiode, 1986, pp. 169-175.

⁶¹ J'ai présenté ces recherches et traduit un chapitre de *Morte e pianto rituale* dans deux numéros de revue complémentaires: Giordana Charuty, «Morts et revenants d'Italie», in *Etudes rurales*, «Le retour des morts», n. 105-106, 1987, pp. 79-92; Ernesto DE MARTINO, «Les funérailles de Lazare Boa» (traduction Giordana Charuty), *Hésiode*, «La mort difficile», 1994, pp. 243-275.

⁶² Clara GALLINI e Francesco FAETA (a cura di), *I viaggi nel Sud di Ernesto De Martino*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.

⁶³ «Carlo Levi au pays du temps», *L'Homme*, 114, avril-juin 1990, XXX(2), pp. 50-74.

⁶⁴ Parmi toutes les publications qui vont approfondir ces thèmes, notons le numéro de *L'Homme*, co-dirigé par Daniel Fabre et Marcello Massenzio: «Auto-biographie, ethno-biographie», 2010/3-4, n. 195-196.

⁶⁵ Pietro CLEMENTE, «Biens culturels sans culture: le patrimoine ethnologique italien», in D. FABRE (ss la dir.), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, éditions de la MSH, 1996, pp. 53-62; Clara GALLINI, «Exotismes de masse», *ibid.*, pp. 321-333.

⁶⁶ Voir Daniel FABRE et Anna IUSO, *Les monuments sont habités*, Paris, éditions de la MSH, 2010.

pologie italienne et dans les relations que le laboratoire toulousain instaurera avec les chercheurs italiens. Daniel Fabre consacre une grande partie de son séminaire de l'année 1985-86 au contexte de refondation de l'anthropologie italienne après la Seconde Guerre, et à une libre relecture de *La Terre du remords* qui actualise le langage demartinien le plus marqué – le «symbolisme mythico-rituel» – en le rattachant à celui, plus familier pour nous, du «symbolique» lévi-straussien. D'autre part, le Groupe audois de recherche et d'animation ethnographique (GARAE) fondé en 1981 à Carcassonne sous l'égide de René Nelli, pour prendre la relève des activités liées à l'ancienne revue *Folklore*, commence à rassembler un fonds documentaire européen sur toutes les revues liées à l'ethnologie et organise avec le laboratoire une série de rencontres sur les traditions narratives. Les colloques sur *Le conte de tradition orale dans le Bassin méditerranéen* (juin 1985)⁶⁰, puis sur *Le récit des origines* (2-4 décembre 1988) nous feront, en particulier, rencontrer les chercheurs qui animent *La Ricerca folklorica*: Glauco Sanga, Italo Sordi.

Dans le même temps, les deux années du très beau séminaire sur «Le messager des âmes» (1980-82) ont conduit les membres de l'équipe à être attentifs à la présence des «morts» dans leurs propres recherches, et à prendre acte des enquêtes italiennes inspirées par l'étude fondatrice de De Martino, *Morte e pianto ri-*

tuale, ignorées les unes et les autres des chercheurs français⁶¹. Les relations intellectuelles et amicales instaurées avec Clara Gallini, en même temps que l'extension progressive de ma propre ethnographie à diverses configurations religieuses de la péninsule italienne ainsi que la relecture que nous faisons de l'ancienne ethnographie italienne, favoriseront, dans les années qui suivent, la mise à l'épreuve de ces façons toulousaines de passer du «catholicisme méridional» demartinien à l'anthropologie des sociétés chrétiennes, auprès des étudiants et des chercheurs de l'Institut Oriental de Naples, puis de La Sapienza à Rome. A l'inverse, les rites de la Semaine sainte, la variante sarde du tarentisme ou l'enquête d'Emile Zola sur Lourdes et ses miraculés conduiront Clara Gallini et Francesco Faeta au laboratoire toulousain. Et c'est une réflexion de Daniel Fabre au détour d'une de nos conversations romaines avec Clara – «Il faudrait faire un livre sur De Martino et ses photographes!» – qui inspirera, peu après, la recherche entreprise par les deux anthropologues italiens⁶².

Bien d'autres rencontres suivront, avec des textes comme avec des personnes, avant que Daniel Fabre ne fonde un nouveau laboratoire et ne fasse de l'Italie sa seconde «patrie culturelle». C'est à la lumière de l'analyse d'Yvonne Verdier qu'il relit la célèbre chronique de Carlo Levi, *Le Christ s'est arrêté à Eboli* pour interroger l'expérience ethnographique

de l'écrivain exilé⁶³ qui faisait méditer De Martino sur les exigences de l'écriture ethnologique. Des séminaires sur de nouveaux objets réunissent chercheurs et étudiants français et italiens: à Gibellina (mai 1992) autour du modelage rituel des biographies, à Ischia (1994) autour de l'anthropologie des pratiques d'écriture⁶⁴. A Tours (1993), pour un colloque qui associe avec circonspection des notions jugées «explosives», Pietro Clemente expose la spécificité italienne des *beni culturali*, tandis que Clara Gallini pose la question alors neuve de la popularisation de diverses formes d'exotisme⁶⁵. Autant de thèmes qui, avec la création du LAHIC, continueront à circuler entre chercheurs français et italiens, comme à Matera où seront comparées les façons d'habiter les monuments, qu'il s'agisse des Sassi, du Val di Notto cher à Bernardino Palumbo ou de la Cité de Carcassonne, familière à Jean-Pierre Piniès et Christiane Amiel⁶⁶.

Renouveler les questions les plus classiques par d'improbables mises en relation fondées sur une immense culture, concevoir à l'échelle européenne des projets communs à travers des regards croisés sur des terrains partagés ou parallèles, inciter à créer de bons instruments de travail, élaborer sans cesse de brillantes hypothèses pour de futures enquêtes collectives: autant d'exigences qui n'ont cessé d'inquiéter Daniel Fabre et qu'il importe, aujourd'hui, d'opposer à toute nostalgie des temps fondateurs. Dans une vie passionné-

5. *Grive mauvis* (*Turdus iliacus*), prototype de la grive imaginaire dite "la Gratteuse", gravure extraite de H.E.

Dresser, *A History of the Birds in Europe, Londres 1871-1881* (cl. Bibliothèque du Muséum national d'Histoire naturelle, Paris), ayant servi de document de couverture à l'ouvrage de Jean Jamin, *La Tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau, Paris, Éditions de l'Institut d'ethnologie, 1979.*



5

ment consacrée à la recherche et à l'anthropologie, il est étonnant de reconnaître, rétrospectivement, l'écho d'entreprises à venir que rien, alors, ne laissait présager. Tels ces étranges accents démartiniens adoptés en 1998, pour présenter diverses études de cas consacrées à la fabrique des héros nationaux:

En cette fin de siècle, alors que s'éloignent les 'grands récits' historiques avec les idéologies qui les justifiaient, et que la désespérance économique

s'installe, bien des discours sur le monde semblent se rallier à une sorte de millénarisme à l'envers. L'apocalypse est en marche, une apocalypse sans éclat, sans espérance et sans messie qui emporte la notion même de grandeur. Aucun homme parmi les hommes ne semble pouvoir se dresser contre le cours des temps, incarner un idéal créateur, véhiculer des valeurs novatrices au point que tout un chacun puisse se reconnaître en lui, s'agréger à son combat et l'élire comme inspirateur. Nos so-

ciétés modernes, dirait-on, ne sont plus faites pour engendrer des héros et, peut-être, n'en ont-elles plus besoin⁶⁷.

Est-ce si sûr? Le pressentiment d'une mort prématurée et les menaces qui pèsent sur les institutions scientifiques auxquelles Daniel Fabre avait consacré beaucoup de son énergie, ces dernières années, pour offrir à tous un espace vivant de travail semblent motiver la multiplicité de journées d'étude qui lui rendront hommage durant la prochaine année universitaire. Mais à l'heure où près d'un tiers des jeunes chercheurs que recrute le CNRS vient, toutes disciplines confondues, de la péninsule italienne, je préfère penser que l'anthropologie qui s'est construite autour de lui et grâce à lui, par delà toutes sortes de frontières, a contribué à former la nouvelle génération de chercheurs qui maintiennent, aujourd'hui, la discipline vivante en Italie.

Septembre 2016

⁶⁷ Pierre CENTLIVRES, Daniel FABRE et Françoise ZONABEND, «Introduction» in Pierre CENTLIVRES, Daniel FABRE, Françoise ZONABEND (ss la dir. de), *La fabrique des héros*, Paris, Editions de la MSH, collection «Ethnologie de la France», cahier 12, 1998, p. 1. Cet intérêt est donc antérieur à la réédition de la *Fine del mondo*, en 2002, avec la nouvelle introduction co-signée par Clara Gallini et Marcello Massenzio qui, contrairement à la première édition posthume, affirme la pleine actualité de la réflexion démartinienne.

GIORDANA CHARUTY <charuty.gior@gmail.com>, anthropologist, was director of the studies at the École Pratique des Hautes Études. She is a member of the International Institute of Contemporary Anthropology (IIAC-LAHIC), a workshop of the École des Hautes Études en Sciences Sociales and the CNRS. Her works focus on customary Christianity and its modernist transpositions, writing practices, creative marginalities and the biography in history of anthropology. Her publications include: *Le Couvent des fous. Les usages de l'internement en Languedoc aux XIXe-XXe siècles*, Paris, Flammarion, 1987; (ss la dir. de), *Nel Paese del Tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Napoli, Liguori, 1995; *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*, Paris, Le Seuil, 1997; (ss la dir. de) *Du corps au texte. Approches comparatives*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2008; *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille-Aix-en-Provence, Editions Parenthèses/MMSH, 2009. With Daniel Fabre and Marcello Massenzio, she is the scientific publisher of *Ernesto De Martino, La Fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, EHESS, 2016.