

France-Italie:
un parcours d'anthropologue.
Intervista a Daniel Fabre

Alessio Catalini
Sapienza Università di Roma

Il percorso che ha portato a questa intervista si è rivelato piuttosto impegnativo. Gli impegni dell'interlocutore, che si divide tra Francia e Italia, hanno reso complessa l'organizzazione di un incontro, ma proprio la sua familiarità con gli ambienti accademici dei due paesi ha indotto a spostare l'inerzia delle domande sul rapporto tra le antropologie nostrana e transalpina. L'obiettivo era quello di rintracciare, all'interno della carriera di Daniel Fabre, la saldatura, tra gli studi francesi e la tradizione italiana, che ha disegnato i punti cardinali dei suoi oggetti di ricerca. Compito arduo, stante la sproporzione tra l'orizzonte di riferimento dell'intervistato, al limite del panottico, e quello dell'intervistatore, piuttosto angusto. Condurre un confronto, oltretutto in francese, partendo da simili basi mi pareva azzardato, e preziosi mi furono i suggerimenti di Alberto Sobrero e le intermediazioni di Anna Iuso. Senza un ancoraggio ad un contesto minimamente delimitato avrei vagabondato in un paesaggio, quello delle convergenze e delle inconciliabilità delle due antropologie, dominato da troppi oggetti sfocati o per me irricognoscibili. Alberto Sobrero, invece, mi ha instradato, consigliandomi le porzioni di campo da battere e i dosaggi delle domande, perché l'intervista, iniziata il 27 marzo, si è snodata lungo i tempi differiti degli scambi di e-mail. Essenziale, pertanto, sezionare il confronto in più lotti di domande, in modo tale da consentire a chi risponde di articolare in maniera approfondita e di aprire altri fronti. Fabre ha sfruttato appieno i benefici di questa lottizzazione, arricchendo via via le risposte e dilatando la portata delle mie sollecitazioni. Gli spunti di riflessione (come passò dagli studi letterari a quelli etnologici, ad esempio), gli incontri (quello con René Nelli, fondamentale, per citarne uno) e i personaggi che hanno popolato le sue memorie di antropologo dal doppio passaporto hanno co-

stituito un giacimento prezioso a cui attingere quando si volesse saltare, per esempio, dallo strutturalismo ai riflessi che gli studi demartiniani o gramsciani ebbero sull'etnologia d'oltralpe. Daniel Fabre ha, in buona sostanza, fatto perno sulle mie domande per costruirsi una sorta di auto-intervista, un viaggio che da Carcassonne ci porta alla frontiera italiana, per superarla e riattraversarla continuamente. Nel bagaglio del Fabre italo-francese che risponde alle mie domande libri su cui hanno perso la vista generazioni plurime di studenti e studiosi, e istantanee che fermano momenti cruciali o punti di riferimento per l'indirizzo della sua carriera.

Intervista

Quel fut votre premier contact avec l'anthropologie italienne?

Vous m'invitez une anamnèse que je fais bien volontiers mais qui me fait remonter dans un passé vraiment lointain. Je vais essayer de vous répondre comme un informateur sérieux mais il faudra, peut-être, vérifier quelques dates. Je compte donc sur vous et vous en remercie par avance. Je situerai le premier contact la veille de l'été de 1966, j'avais 19 ans et je lisais régulièrement un nouveau magazine à peine créé, "La Quinzaine littéraire", qui suivait de très près l'actualité intellectuelle. C'est là que j'ai lu pour la première fois le nom d'Ernesto De Martino, dans un compte-rendu de *La terre du remords* dont la traduction venait de paraître chez Gallimard dans la "Bibliothèque des sciences humaines" dirigée par un jeune éditeur, Pierre Nora. Je crois que ce compte-rendu était signé Gilles Lapouge, un polygraphe intelligent, spécialiste de littérature des voyages. Ces histoires du Sud italien, de possession, d'araignée venimeuse (psychologiquement et socialement), et de cure par la danse et la musique m'ont enthousiasmé. J'ai acheté le livre, je l'ai lu avec beaucoup d'attention.

Il vous a convaincu?

A vrai dire pas totalement. Je poursuivais alors, entre autres, des études littéraires et, en dehors de tout programme, seule la littérature m'intéressait vraiment. J'ai trouvé *La terre du remords*, écrit un peu à la diable et, peut-être, assez mal traduit. Le côté "dossier" entraîne des ruptures de ton qui me gênaient un peu, même si les descriptions ethnographiques et les analyses comparatives de de Martino me convainquaient totalement et me semblent toujours inoubliables. Je dois dire que je suis entré dans ce livre avec une certaine préparation car, en juillet 1965, j'avais lu *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris, lecture qui a déterminé ma vocation d'anthropologue (de cela je me suis rendu compte plus tard). Comme vous savez, *L'Afrique fantôme* contient un journal extraordinaire des enquêtes de Leiris en Ethiopie sur le culte de possession par les *zar*, culte présent

dans tous les milieux religieux, chrétiens et musulmans. Or, de Martino renvoyait à Leiris dans sa partie comparative. J'étais en pays de connaissance. J'en ai eu confirmation trente ans plus tard en étudiant la réception de de Martino en France, je me suis rendu compte que la collection de Pierre Nora, la "Bibliothèque des sciences humaines", avait hérité de "L'espèce humaine", une collection plus ancienne dirigée par Leiris qui avait déjà fait accepter la traduction de *La terra del rimorso* chez Gallimard, comme Pierre Nora me l'a confirmé. On peut dire que mes deux premières grandes lectures anthropologiques étaient secrètement reliées, mais je n'en savais rien à ce moment-là. J'ajouterai ici une réflexion qui me vient maintenant. Ces deux lectures successives – Leiris puis de Martino – me projetait dans le cœur du champ intellectuel de l'époque, en France. L'exemplaire de *L'Afrique fantôme*, que j'ai toujours, était dans la collection blanche, la collection littéraire la plus prestigieuse de Gallimard, et *La terre du remords* paraissait dans cette nouvelle "Bibliothèque" aux côtés de *Les mots et les choses* de Michel Foucault, *Homo hierarchicus* de Louis Dumont, les *Problèmes de linguistique générale* d'Emile Benveniste ou encore *Religions et magie indiennes*, le recueil d'articles d'Alfred Métraux... En fait, de Martino était d'emblée, pour moi, dans le panthéon de la modernité intellectuelle.

Mais comment faire des études d'anthropologie dans ces années-là?

La discipline était rarement enseignée en tant que telle, situation qu'il serait d'ailleurs passionnant d'étudier. Il fallait fréquenter la Sorbonne et les séminaires de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes pour accéder à des enseignements toujours quelque peu périphériques par rapport aux disciplines dominantes (sociologie et philosophie essentiellement). Il existait aussi, depuis l'après-guerre, entre la Sorbonne et le Musée de l'Homme, un Centre de formation à la recherche ethnologique (CFRE), piloté par André Leroi-Gourhan, qui pratiquait le terrain didactique et formait une douzaine d'étudiants avancés par an. Par ailleurs, entre 1953 et 1962, étaient rentrés des colonies un certain nombre d'ethnologues qui s'étaient partagés le territoire. À chacun sa chaire: Pierre Métais à Bordeaux, Jean Servier à Montpellier, Jean Poirier à Nice, Dominique Zahan à Strasbourg... Or, j'étais à Toulouse et je ne comptais pas quitter cette ville, il fallait donc profiter des ressources universitaires locales qui n'étaient pas très visibles mais qui n'en existaient pas moins.

Vous pouvez préciser?

Bien sûr. Une fois le baccalauréat passé, j'ai refusé l'idée même d'entrer dans les classes préparatoires aux "grandes écoles", qui est le système français de production des élites. L'idée de rester un élève, de remettre

des devoirs, d'entrer en compétition pour des places de concours me faisait horreur et je considérais comme totalement immatures, infantiles même, les camarades qui avaient choisi cette voie. L'université était pour moi le lieu de la plus complète liberté, je pouvais enfin vivre à ma guise, fréquenter qui je voulais, suivre exclusivement les cours qui m'apportaient quelque chose et lire, surtout lire, les œuvres qui me plaisaient. J'ai hésité à choisir un cursus particulier. J'ai donc mené à la fois des études de sciences politiques et de littérature. Elles se sont vite révélées incompatibles. Sciences po était fortement marqué à droite, l'esprit de la faculté des lettres était plus ouvert, plus frondeur (nous étions dans les années qui précédaient et préparaient 1968). Au bout d'un an j'ai choisi les lettres tout en passant mes examens de sciences politiques, lieu où j'entendis, pour la première fois parler, en mal, de Lévi-Strauss dont le premier volume des *Mythologiques*, *Le cru et le cuit*, venait de paraître. Mais, en lettres, où j'étais censé étudier les littératures française et étrangères, je me rendis vite compte que beaucoup de nos professeurs étaient d'un classicisme très étroit.

Il faut dire que c'était une époque assez particulière où une forte minorité d'étudiants lisaient et discutaient les dernières parutions intellectuelles et jugeaient à partir de là certains de leurs enseignants comme dépassés ou ignorants. Je me souviens que le débat sur la « nouvelle critique » nous avaient passionnés, que nous avons lu avec avidité les textes canoniques de ce conflit qui avait vu la Sorbonne, dont le héraut était un dénommé Picard, prendre parti contre la Sixième Section de l'EPHE, (qui deviendra l'EHESS en 1975) représentée par Roland Barthes. Nos sympathies allaient bien sûr à ce dernier. Nous lisions le Foucault de *Les mots et les choses*, le Lacan des *Écrits* et les Bourdieu et Passeron des *Héritiers* sans maîtriser pleinement leurs discours mais avec application. Que proposait alors la Faculté des Lettres de Toulouse à nos curiosités ? Peu de choses mais de grande qualité. D'un côté, il y avait la philosophie avec des professeurs qui étaient très prestigieux parmi nous dont Gérard Granel, infatigable lecteur de Husserl, de Heidegger et bientôt de Wittgenstein et de Gramsci (dont il a traduit, en partie, les *Cahiers de prison*). Granel aura été le maître décentré de toute une génération; Derrida le vénérait et, c'est lui, j'en suis sûr, que Bourdieu attaquait sans le nommer dans ses inlassables dénonciations de l'élite philosophique normalienne. Je le lisais incidemment mais je n'ai jamais participé à l'idolâtrie qui l'entourait. En revanche, j'ai, un peu plus tard, découvert le logicien Robert Blanché qui était, lui, une autorité incontestée mais discrète. Par ailleurs, il y avait l'histoire qui bénéficiait, à Toulouse, d'une équipe d'assistants assez exceptionnelle dont je retiendrai seulement Bartholomé Bennassar, grand historien de l'Espagne moderne mais aussi romancier et *aficionado* de la corrida, et Yves Castan, spécialiste du Languedoc d'Ancien Régime dont la curiosité,

le goût du détail et l'approche empathique du passé m'ont toujours fasciné. L'un et l'autre étaient porteurs de l'esprit des "Annales", revue dont je devins alors un lecteur régulier. J'ai un peu écouté et beaucoup lu ces historiens-là et leurs amis, sans devenir historien pour autant. Il y avait chez eux quelque chose qui préparait à l'anthropologie. Cependant c'est un autre chemin que j'ai suivi.

Un chemin de traverse?

Si l'on veut, puisque il s'agit bien d'école buissonnière, le mot me convient tout à fait. La rencontre décisive eut lieu à la rentrée de 1966. La licence de lettres comportait un certificat de "grammaire et philologie" qui était un épouvantail ; beaucoup d'étudiants mettaient deux ou trois ans pour le réussir. La raison en était très simple : il fallait apprendre en quelques mois la science du langage dans toute la diversité de son évolution : de la philologie à la linguistique structurale et au-delà (théorie de l'énonciation, débuts du chomskysme). Mais, de plus, il fallait appliquer ces savoirs à l'élucidation de textes qui s'étendaient du Moyen Âge à nos jours. Je crois avoir travaillé comme jamais, une douzaine d'heures par jour, pour conquérir ces savoirs transmis par toute une équipe de jeunes linguistes. Par exemple, j'ai le souvenir précis d'une initiation à la linguistique structurale par Joseph Verguin, un disciple d'André Martinet, pédagogue ennuyeux mais d'une précision impeccable. Il venait de publier dans les "Cahiers de l'Homme" sa description du malais. L'essentiel pourtant n'est pas là. Je fis à cette rentrée une rencontre décisive, celle de Jean Séguy, qui est une des très rares personnes qui m'aie donné une idée de ce que peut être un génie. L'homme était très singulier, en tous domaines. Il avait l'allure physique d'un berger pyrénéen, toujours coiffé d'un béret, une sorte de havresac sur le dos. Il portait des cravates qu'il avait tissé lui-même sur le métier miniature qu'il avait confectionné (son grand-père était tisserand) et parlait le français avec un accent local très marqué. Sa science du langage était immense, il discutait d'égal à égal avec tous les grands contemporains mais, surtout, il incarnait à mes yeux la condition même du chercheur. Il poursuivait alors l'œuvre de sa vie, l'*Atlas linguistique et ethnographique de la Gascogne*, et était en train de révolutionner les théories sur la variation spatiale de la langue. Sa thèse de doctorat, soutenue en 1950, portait sur *Les noms populaires des plantes dans les Pyrénées*, il était lui-même un botaniste, expert en champignons, y compris hallucinogènes, et pratiquait donc l'ethnolinguistique de terrain en maîtrisant pleinement la relation des mots et des choses. En mai 1968, je découvris qu'il était un anarchiste de conviction, position qui ne m'étonna guère étant donné sa singularité parmi ses collègues professeurs. Un libraire ami détenait en dépôt les extraordinaires et très provocants collages surréalis-

tes que Ségy lui confiait pour qu'il nous les montre, car son sens de la transgression allait avec une extrême pudeur. De plus, et là nous touchons un point décisif pour moi, Ségy exigeait de ses très nombreux étudiants qu'ils suivent le cours d'ethnographie méridionale que dispensait René Nelli. Cours qui n'était sanctionné par aucun examen mais qui est devenu pour moi et pour quelques camarades le moment le plus attendu de la semaine: il avait lieu le jeudi de 14 heures à 16 heures.

Qui était René Nelli?

Un descendant d'émigré italien, sans doute une famille de marbriers et de sculpteurs issus de Carrare, en Toscane. On trouve des Nelli dès le XVII^e siècle dans le sud de la France, à Carcassonne, Toulouse puis Lourdes. Nelli était indéfinissable. Spécialiste du catharisme et des troubadours, il avait participé, avant et après la guerre, à la fondation et au développement de l'ethnographie de la France autour du Musée des Arts et Traditions populaires créé à Paris, en 1937. Il était en relation avec Georges-Henri Rivière et avait correspondu avec Arnold van Gennep et créé une petite revue d'enquêtes érudites, "Folklore". **Son doctorat d'Etat, dont la rédaction l'a occupé presque vingt-cinq années**, est un essai d'anthropologie historique sur *L'Erotique des troubadours* (1963), détesté par Georges Duby et très apprécié par Jacques Le Goff. Parallèlement, Nelli composait une œuvre de poète, en français et en occitan, qui est l'une des plus singulières du XX^e siècle. Pasolini aimait sa poésie et a traduit des poèmes. Il avait été dans sa jeunesse proche du mouvement surréaliste, avait beaucoup fréquenté Joë Bousquet, le poète blessé de Carcassonne, et créé avec lui une revue d'avant-garde, "Chantiers" (1928-1930) dont j'ai plus tard présenté la réédition. On trouve rarement réunis une telle diversité de talents chez un être d'une immense séduction. Je connaissais Nelli qui était mon voisin à Carcassonne où j'habitais et qui enseignait au lycée de garçons, mais c'est à l'université que je l'ai vraiment découvert, dans ses cours qui étaient des sortes de causeries méditatives, très personnelles (j'ai suivi de lui un cours sur la magie qui débutait par un long et fascinant commentaire du texte de Hubert et Mauss), mais aussi dans les longues conversations chez lui et au café où nous nous réunissions. Je me permets de vous renvoyer ici aux volumes que j'ai récemment suscités sur Nelli et son œuvre dont tous les aspects sont abordés (*Trente et une vies de René Nelli*, Carcassonne: Garae Hésiode, 2011 et Philippe Gardy, *René Nelli, La recherche du poème parfait*, Carcassonne: Garae Hésiode, 2011). Au moment de choisir un sujet de maîtrise, il ne faisait aucun doute pour moi que Nelli et Ségy seraient mes interlocuteurs. Restait à choisir un terrain.

Ce qui revient à dire: comment passer des études littéraires à l'ethnologie...

Exactement. Mais, vous savez, c'était la situation assez générale en ces

années-là. L'accès à l'ethnologie (le terme anthropologie était encore peu employé, si ce n'est par Lévi-Strauss dans un sens très spécifique) se faisait après des études de philosophie ou de lettres, je ne connais aucun ethnologue de ma génération qui n'ait pas connu ce double parcours qui reproduisait celui de nos aînés. Lévi-Strauss a raconté comment pendant la guerre, après ses brefs terrains brésiliens, alors qu'il vivait à New York, il se rendait tous les jours à la New York Public Library pour lire les énormes comptes-rendus publiés depuis les années 1880 par la Smithsonian Institution. Bourdieu, quand il était soldat en Algérie, avait été recruté par le cabinet militaire du Ministre résident où il a passé un an, en 1957-58, à lire et annoter les milliers de pages existantes sur l'ethnographie de l'Algérie, en vue d'un rapport destiné à l'ONU. Jeanne Favret-Saada explique qu'au milieu des années 1960, Lévi-Strauss demandait aux étudiants qui venaient le consulter de lire et d'assimiler 2000 pages d'anthropologie par semaine (elle ne parvenait qu'à en lire 1500!). C'était ainsi que des philosophes et des littéraires qui devaient apprendre une discipline très nouvelle pour eux se lançaient dans des programmes de travail qui semblent aujourd'hui colossaux. Et bien, je me suis imposé exactement ce régime. Les années 1967-70 ont été pour moi occupées à des lectures immenses, dans tous les domaines de l'anthropologie mais tout particulièrement autour des questions de langue, de mutations culturelles et de littérature orale. Sur ce dernier point on peut dire que je suis devenu un spécialiste. J'ai fait ma maîtrise sur un conte populaire (Jean de l'Ours), Nelli l'a publiée et j'ai eu plus tard la surprise de voir que Le Roy Ladurie et Lévi-Strauss n'en ignoraient rien. Mon doctorat dit de troisième cycle, soutenu en mars 1971, portait lui sur un terrain proche mais extraordinairement exotique pour moi: la littérature orale narrative dans les Pyrénées languedociennes. Il a été publié en 1974 aux Presses Universitaires de France. C'est une grosse thèse en deux volumes de plus 900 pages qui inclue l'édition philologique occitane, la traduction française et le commentaire typologique et ethnographique des récits enregistrés. Il est signé avec Jacques Lacroix qui avait conduit le terrain avec moi (*La vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIX^e siècle*, Paris: Hachette 1973). Après 1968, ces thèses en collaboration étaient possibles. Séguy y était favorable mais la loi a ensuite mis de l'ordre dans ce système, en partie pour de bonnes raisons.

Les lectures et l'épreuve du terrain étaient essentielles mais que dire du milieu des ethnologues professionnels à cette époque?

Au fond, les universités n'étaient pas vraiment un lieu de recherche. J'avais eu de la chance de rencontrer à Toulouse Séguy et ses élèves qui, en ethnolinguistes, étaient de véritables spécialistes de terrain. J'aurais pu, par exemple, aller suivre les cours de Jean Servier à Montpellier mais celui-ci avait passé sa thèse en 1955, n'avait plus remis les pieds en Kabylie et s'était

lancé dans des travaux livresques. De plus, ses engagements politiques d'extrême droite me rebutaient. Mes véritables interlocuteurs, c'est bien sûr à Paris que je les ai rencontrés. Le Musée des Arts et Traditions populaires partageait encore ses locaux avec le Musée de l'Homme et le Musée de la Marine, au Palais de Chaillot. Je m'y suis rendu pour la première fois en novembre 1967 et j'ai noué des relations de travail puis d'amitié avec Marie-Louise Tenèze, qui avait travaillé avec Van Gennep et qui poursuivait le *Catalogue du conte populaire français*, une œuvre monumentale et exemplaire. En 1969, le nouveau conservateur du Musée, Jean Cuisenier, cherchait à construire un réseau de jeunes chercheurs et c'est grâce à lui que j'obtins une bourse de la Smithsonian Institution de Washington pour ma thèse dans le cadre d'un programme d'aide aux terrains menacés qui nécessitaient une "ethnologie d'urgence", notion très utilisée à l'époque. Bourse modeste mais qui fut décisive. A ce moment-là, ce que la presse intellectuelle puis la presse tout court appelait le structuralisme battait son plein, dans un espace largement extérieur à l'université. S'intéresser à la littérature orale narrative, et avoir une expérience de terrain assez exceptionnelle en France sur ce thème (ma thèse valait d'abord par la démonstration que la tradition orale était vivante ou du moins encore accessible à des enquêteurs compétents, en particulier sur le plan linguistique) ouvrait les portes de l'intelligentsia parisienne qui découvrait simultanément la narratologie, la sémiologie du texte oral et l'analyse structurale des mythes. Au fond, notre génération a eu la chance de suivre, par exemple, volume après volume la parution des *Mythologiques* de Lévi-Strauss dont Séguy admirait au plus haut point *La pensée sauvage* mais que Nelli, et son grand ami sorbonnard, le philosophe Ferdinand Alquié, ne comprenaient pas. Pour ma part, le premier ouvrage que j'ai lu en italien, était la *Morfologia della fiaba* de Vladimir Propp dans la traduction de Gian Luigi Bravo, publiée par Einaudi. Je l'ai utilisé en 1968 dans ma maîtrise publiée. Ce qui m'a valu, paraît-il, la réputation, que me rappelait récemment, à ma grande surprise, un collègue aîné, d'être un des premiers proppiens français ! Mais comme Lévi-Strauss avait fait, sur l'édition anglaise très fautive, une critique (qui fut incomprise, en particulier en Italie), méditer Propp était aussi entrer dans la voie, difficile tant elle est singulière, des *Mythologiques*. En 1971, eût lieu à Paris le Congrès de la Société d'Ethnologie Européenne, Jean Cuisenier l'accueillait dans son Musée flamboyant neuf du Bois de Boulogne. Il cherchait à rompre à tout prix avec la tradition ethnographique de Georges-Henri Rivière, tradition née dans le musée et qui devait l'alimenter par l'apport d'objets prélevés sur le terrain. A l'époque il était entiché de la sémiotique d'A.-J. Greimas et il avait confié à celui-ci la conférence inaugurale, texte qui avait surpris tout le monde mais qui, à le relire aujourd'hui, était riche de propositions ma-

ladroitement exprimées. J'étais un des rares à ne pas être surpris, nous avions, l'année précédente, publié avec J. Lacroix, un texte terriblement greïmassien, bourré de graphiques, sur un récit de fait divers, "Le fils assassiné". Je fis dans ce colloque ma première communication dans un atelier international. Vous voyez, les jeux du hasard et de la conjoncture faisaient bien les choses mais ce n'était qu'un premier pas et j'allais quitter assez vite ces horizons.

Dans quelles circonstances? Puisque, jusqu'à ce moment de l'histoire, vous êtes un étudiant sans travail. De quoi viviez-vous? Aviez-vous des perspectives professionnelles?

A l'époque, les doctorants ne bénéficiaient d'aucun soutien financier. Séguy m'avait procuré un magnétophone et des bandes magnétiques (tout cela était fort cher à l'époque), la petite bourse américaine finançait les achats de livres et les photocopies. Mais pour vivre de façon indépendante, il fallait travailler. C'était relativement facile, avec des diplômes d'enseignement, de trouver un poste d'auxiliaire. J'ai ainsi enseigné la littérature dans des classes terminales de lycée pendant six années qui m'ont laissé d'excellents souvenirs même si les nuits étaient courtes au moment de la rédaction de la thèse. Une fois celle-ci soutenue, commençait la recherche du travail. Laissons ici les péripéties de détail pour aller à l'essentiel qui fut encore une rencontre, celle de Jacques Ruffié. Médecin de formation, enseignant à la faculté de médecine de Toulouse, il avait créé en 1970 l'Institut pyrénéen d'études anthropologiques (IPEA) qui était une vaste association de tous les chercheurs travaillant sur les Pyrénées, dont les ethnologues. Il voulait lancer des jeunes (qui n'étaient pas très nombreux sur ce terrain). Lui-même, biologiste, s'intéressait à la variabilité génétique, sa thèse de science portait sur les groupes sanguins dans les Pyrénées. En 1971, il fut élu au Collège de France sur une chaire d'anthropologie biologique, avec le soutien de Lévi-Strauss. Il était un militant antiraciste de tous les instants. Il s'est pris d'affection pour moi et pour un archéologue, mon aîné, Jean Guilaîne auquel il a demandé de lancer un grand programme interdisciplinaire sur les Pyrénées (le CNRS appelait ces opérations "Recherche Coopérative sur Programme") en me confiant l'animation de la principale équipe qui travaillait au Pays de Sault, plateau voisin du terrain de ma thèse. Nous avons préparé ce programme pendant deux ans et il fut lancé en 1973. D'un coup ma vie a changé, j'avais, très jeune, une responsabilité que je ne sentais pas comme écrasante. Je me suis mis à construire le milieu dans lequel je souhaitais travailler. C'était prenant et exaltant. Une chance incroyable. Je dois dire rétrospectivement que c'est là que j'ai vraiment appris le métier, dans un dialogue permanent entre disciplines: histoire, démographie, génétique des populations, ar-

chéologie, sociologie, ethnologie... Suite logique à cette époque : je fus recruté comme assistant de sociologie à l'Université de Toulouse III. C'était une université scientifique où, hormis une journée mensuelle destinée à la formation continue en écologie humaine, je n'avais pas grand chose à faire si ce n'est de m'occuper des enquêtes pyrénéennes. En 1975, Jacques Le Goff crée l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (à partir de la Sixième section de l'École Pratique des Hautes Études). Il fonde une antenne à Toulouse où, tout en appartenant administrativement à l'université, je commençais à donner un séminaire en 1976. J'avais le statut tout à fait particulier d'un chargé de conférences permanent mais je suis passé officiellement à l'École en 1989 quand j'ai été élu Directeur d'études, Marc Augé étant alors le président. Je n'ai jamais arrêté le séminaire, même pour une année sabbatique. Pendant la première période, jusqu'en 1985 environ, le terrain pyrénéen s'est poursuivi avec une certaine intensité, toujours plus ou moins collectivement.

Cela a-t-il transformé votre conception de l'anthropologie, vos références intellectuelles?

Oui et non. Oui dans la mesure où je me suis vraiment plongé dans des sujets que je n'avait fait qu'effleurer, je suis devenu l'élève de mes camarades venus d'autres horizons disciplinaires, par exemple pour tout ce qui concerne l'analyse des faits de population et de parenté ou la longue durée de l'emprise paysanne (qui était notre toile de fond, depuis l'installation néolithique jusqu'à la fin des communautés montagnardes). Mais, d'autre part, je me suis mis à élaborer une perspective d'analyse que j'ai appelé "l'ethnologie du symbolique", à la française, très inspirée de Lévi-Strauss, ce qui semblait assez peu probable en ethnologie de l'Europe. Je ne détachais pas cette perspective de toute la réflexion sur les rapports de domination culturelle. Rapports de sens plus rapports de force, comme nous disions alors. Je dois dire que l'exemple d'une autre opération de recherche collective conduite les années précédentes dans le village de Minot, en Bourgogne, par quatre collègues femmes fut très important pour nous à la fois comme modèle et comme point de comparaison contrastive. Je lisais les articles qui paraissaient et je devins l'ami très proche d'Yvonne Verdier, sans doute l'anthropologue la plus inventive de sa génération, hélas trop tôt disparue. La situation pyrénéenne était, à certains égards, plus riche, plus "exotique" que celle de Minot, il y avait déjà la différence des langues et aussi une profondeur historique plus nourrie et mieux accessible dans ces "sociétés à maisons". N'oublions pas que notre terrain incluait Montailou, rendu célèbre par le livre d'Emmanuel Le Roy Ladurie que j'ai très bien connu au moment où il le rédigeait.

Cette recherche collective "Pays de Sault" a duré combien de temps et avec quels résultats?

Officiellement six ans, en fait une quinzaine d'années puisque plusieurs parmi nous ont continué à fréquenter ce terrain longtemps après la clôture des travaux collectifs. Les résultats sont à la fois considérables et peu visibles. Et là il faut expliquer notre évolution un peu inattendue. En principe, ces grands opérations de recherche collective, dont le modèle était ancien en anthropologie – l'expédition au détroit de Torres à la fin du XIX^e siècle mais surtout, avant la deuxième guerre mondiale, l'enquête sur le village de Nerej, conduit par l'école d'ethnologie roumaine naissante – aboutissaient à une imposante série de publications monographiques et, idéalement, à une synthèse. Pour le Pays de Sault, quelques monographies ont été produites (en génétique, histoire de l'environnement, histoire politique, archéologie), des dizaines d'articles également, en toutes disciplines, mais surtout des œuvres personnelles qui s'appuyaient sur ce terrain mais pour mieux l'ouvrir à des perspectives comparatives beaucoup plus vastes. Ce qui fait que, de façon un peu paresseuse, on a tendance à oublier la RCP Pyrénées et le Pays de Sault dans les bilans sur ce moment des sciences sociales françaises – focalisés sur les enquêtes sur Plozévet, l'Aubrac et le Chatillonnais – alors qu'il a suscité des œuvres de vaste ampleur signées Giordana Charuty, Agnès Fine ou Claudine Fabre-Vassas... mais je dois vous avouer que la bibliographie complète de ce chantier reste à faire, elle est vraiment considérable.

Y avait-il dans vos références de l'époque une place pour l'anthropologie italienne?

En dehors de toute la documentation sur la tradition orale narrative qui venait de toute l'Europe et donc aussi d'Italie, je peux dire qu'une partie de ce travail collectif était inspiré par l'opposition gramscienne de l'hégémonique et du subalterne. Je connaissais Gramsci par l'édition française des *Oeuvres choisies* chez un éditeur communiste (Editions sociales, 1959). Donc l'approche des cultures paysannes était, pour moi, en partie mise en forme par une théorie de la domination. Je me souviens d'un ouvrage très gramscien de ton – celui d'Yvonne Turin, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale. Ecoles, médecines, religions*, Paris, Maspero, 1971 – qui était pour nous un modèle d'histoire et d'anthropologie critiques. Mais Gramsci était comme prolongé par une théorie politique du "colonialisme intérieur" alors très vivante en Europe.

Au delà des textes comment la rencontre s'est-elle réalisée?

A partir de 1976, et pendant quelques années, l'habitude de séjourner à Florence au début du mois de septembre s'est installée. Elle s'accompa-

gnait d'une initiation directe à la culture italienne contemporaine. Je me souviens d'avoir, par exemple, en 1979, vu le film de Rosi, *Cristo si è fermato a Eboli*, dans une salle de cinéma de quartier, *Oltrarno*, où il fallait marcher sur un tapis craquant de cosses de cacahuètes et deviner l'image au milieu de la fumée très dense des cigarettes! C'est en 1976 que j'ai découvert un livre dont les militants d'extrême gauche ainsi que les journaux parlaient: *Il formaggio e i vermi*, de Carlo Ginzburg. Je l'ai déchiffré et je me suis aussi lancé dans la lecture des *Benandanti*, son livre antérieur, qui m'a enthousiasmé. J'en ai parlé à une collègue d'origine italienne, Giordana Charuty, qui a décidé de le traduire pour un très jeune éditeur implanté dans la région, Verdier. En 1979, nous avons fait à Florence, Piazza Santo Spirito, sur une terrasse pleine d'arbustes et de fleurs, un bel entretien avec Carlo Ginzburg, qui a été publié avec la traduction (*Les batailles nocturnes*), l'année suivante. Ginzburg n'avait jamais été traduit en français et nous avons été les premiers à le faire connaître, ce que les historiens d'aujourd'hui oublient allègrement. De fait, la rencontre avait déjà eu lieu en 1977 au cours d'un grand colloque sur *Le charivari* organisé à Paris par Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt. Ginzburg était là et aussi Clara Gallini, qui m'a beaucoup étonné quand elle m'a dit qu'elle avait lu ma très aride thèse ! Ce fut le début de riches échanges. Giordana a, peu après, visité Clara en Sardaigne. Elle en a rapporté *La fine del mondo* de de Martino, que j'ai feuilleté à ce moment-là, sans le lire réellement. Je commençais à élargir de façon très méthodique ma connaissance de l'anthropologie italienne. Je ramenaient des cartons de livres de Florence chaque année. J'en commandais aussi beaucoup grâce à une très précieuse librairie par correspondance, également florentine, le Centro Di.

C'était le début d'un compagnonnage qui dure encore?

Oui, bien sûr. J'ai ensuite connu Pietro Clemente, à Aix-en-Provence me semble-t-il, en 1982. Il enseignait là-bas, invité par Georges Ravis-Giordani et Christian Bromberger. Et puis j'ai décidé dans les années 1980 de consacrer mon séminaire à Toulouse aux anthropologies méditerranéennes. J'ai commencé par l'Italie et j'en suis à peu près resté là. A ce moment-là j'ai travaillé sur Carlo Levi et tout le courant méridionaliste, j'ai traduit en partie, pour mes étudiants les *Note di campo* de de Martino... D'une certaine façon l'anthropologie italienne, en tant que discipline liée à un espace social et historique particulier, est devenue une sorte de terrain. Comme je commençais à élaborer quelques réflexions sur l'histoire de l'anthropologie en France, en particulier au moment du pétainisme et de l'occupation nazie, l'Italie me servait de contrepoint même si sa présence n'est pas toujours explicite. Cet intérêt est d'ailleurs vite devenu collectif puisque notre laboratoire toulousain (associant l'EHESS et le CNRS) est devenu un lieu

d'accueil pour des enseignants et des étudiants italiens, dont certains ont ensuite fait leur chemin d'anthropologues, en Italie et en France.

Vous parlez de "laboratoire", c'est une notion difficile à traduire en italien puisque cette institution n'est pas vraiment présente, du moins pour les sciences sociales. Qu'entendez-vous par là?

Ce fut une des chances de notre génération, dans les régions mais aussi à Paris. Nous pouvions créer des lieux collectifs de travail appuyés à la fois par les universités et le CNRS. Pour nous, les choses se sont faites en deux temps, d'abord la recherche sur les Pyrénées puis, en 1978, la création d'un groupe de recherche permanent mixte (CNRS et EHESS) qui constituait une partie de l'antenne toulousaine de l'École. En fait, nous n'avions qu'un membre de l'École, Jean Guilaine, élu cette année-là, j'avais moi-même un statut particulier, l'université me payait mais je travaillais pour le laboratoire, quelques collègues universitaires toulousains nous ont rejoints et, surtout, beaucoup de docteurs qui, dans les années 1980, entreront au CNRS comme chercheurs permanents, en ethnologie et en préhistoire. C'était notre laboratoire nommé "Centre d'anthropologie des sociétés rurales" qui deviendra, douze ans plus tard, "Centre d'anthropologie" tout court. Nous étions tout à fait indépendants de l'université qui cependant nous logeait et nous offrait des opportunités de collaboration. Les rapports étaient généralement bons à cette époque : l'université ne se préoccupait pas beaucoup de recherche alors que la recherche était notre raison d'être. Au fond, il y avait complémentarité. Nous n'étions donc pas très riches mais très libres et actifs. Je me souviens du colloque "Voies nouvelles en ethnologie de la France", organisé en 1982 avec nos amis d'Aix-en-Provence, qui, bien que publié très partiellement, a joué un grand rôle dans l'affirmation de problématiques nouvelles.

Mais d'où venaient vos financements, l'ethnologie a tout de même besoin de missions?

Un peu de l'EHESS, qui prenait en charge le secrétariat et quelques ingénieurs et techniciens (dimension fondamentale) et un peu du CNRS qui a, en outre, recruté régulièrement nos jeunes chercheurs. Et puis, surtout, le Ministère de la Culture mettait en place, en 1979, le Conseil et la Mission du Patrimoine Ethnologique au sein du Ministère de la Culture. Ce fut une bouffée d'air tout à fait exceptionnelle pour les jeunes équipes comme la nôtre. En fait, le Conseil ne finançait pas directement les laboratoires mais les jeunes chercheurs (par le biais de bourses) et les projets qui faisaient le lien entre le monde de la recherche et le monde des associations. Tous les ans des appels d'offres thématiques donnaient l'occasion de proposer des terrains nouveaux. J'étais moi-même membre du groupe de préfiguration

puis du Conseil (que j'ai présidé ensuite, de 1992 à 1997), j'avais donc un rôle dans l'orientation de la politique ethnologique nationale. A ce propos, il faut préciser qu'à partir de 1986 s'est imposée l'idée de créer un réseau plus stable d'institutions (associations, musées, parcs naturels, laboratoires) regroupées pour conduire des programmes régionaux. Quelques années plus tard, le Ministère a baptisé "ethnopôles" ces ensembles et leur a reconnu une mission nationale. Or, nous avons créé en 1981 à Carcassonne (près de Toulouse donc) une association sur la suggestion de René Nelli qui, très malade, voulait que son travail d'ethnologue soit perpétué. Au temps de la victoire de la gauche, les associations sont devenues des lieux essentiels dans la perspective d'une "économie sociale", nous étions dans le courant. Dix ans plus tard le label d'ethnopôle fut attribué au GARAE dont le programme comporte deux volets: "Ethnologie du patrimoine et patrimoine de l'ethnologie". Il s'agissait, en fait, d'analyser d'une part la conversion patrimoniale dans les sociétés contemporaines et, d'autre, part, d'entreprendre une histoire de l'anthropologie du point de vue européen (et pas seulement américain). Cet ethnopôle vit toujours et ses activités se sont même amplifiées avec le temps, il est installé dans la "Maison des mémoires", à Carcassonne, immeuble qui fut la propriété du poète Joë Bousquet. Les futurs historiens de l'ethnologie de la France (et en France) devront évaluer ce moment, à mon sens décisif, de décentralisation réelle de la recherche. Jusqu'alors l'anthropologie novatrice était essentiellement parisienne, tout change entre 1975 et 1985.

Cette notion de "patrimoine ethnologique" est parfois utilisée en Italie, a-t-elle permis d'approfondir vos relations avec les anthropologues transalpins?

Sans aucun doute. Je me souviens d'une réunion à Carcassonne sur "Les revues d'ethnologie en Europe" où plusieurs revues italiennes étaient présentes, dont *La ricerca folklorica* de Glauco Sanga dont le titre nous étonnait car il reflétait le sens originel du mot "folklore", science du peuple, alors qu'en France le terme était devenu, sauf exception, obsolète et péjoratif. Ensuite, la Mission du Patrimoine a toujours été consciente de la dimension européenne de l'anthropologie; très tôt, une certaine attention aux publications italiennes s'est manifestée. J'ai en mémoire un entretien entre Clara Gallini et Giordana Charuty ainsi qu'un article de Pietro Clemente, en 1989, dans la revue "Terrain", **créée depuis peu, qui faisait un tour d'horizon des travaux italiens** ("L'ethnologie italienne: un itinéraire. Entretien entre Clara Gallini et Giordana Charuty" et "Les anthropologues italiens et l'Italie", de Pietro Clemente, *Terrain* n. 12, pp. 101-9 et 110-24).

Vous citez deux articles qui sont des itinéraires ou des bilans. D'où vient cette habitude?

Sans doute du fait que très peu d'anthropologues français lisent directement la langue italienne, à la différence des historiens et des archéologues. De plus, ceux qui ont conduit des terrains en Italie se comptent sur les doigts d'une main. Il fallait donc susciter des chroniques régulières pour que la production italienne soit connue. D'ailleurs nous n'avons rien inventé. Dans les années 1970, c'était Vittorio Lanternari qui publiait dans les "Archives de Sociologie des Religions" un panorama des recherches sur la "religion populaire" et un peu plus tard c'était Carlo Prandi. J'ai dû relire ces textes récemment, ils m'ont rappelé la place centrale de Gramsci dans cette problématique, un Gramsci qui nous revient aujourd'hui des Etats-Unis via les études post-coloniales... Après "Terrain", en 1994, je crois, "Ethnologie française" a consacré à l'Italie un numéro spécial coordonné par Cristina Papa. Giordana Charuty a souvent écrit des synthèses thématiques, par exemple sur *Morts et revenants d'Italie* dans "Etudes rurales" en 1987. Pour ma part, j'ai régulièrement travaillé sur la matière italienne et publié dans "L'Homme" des articles à ce sujet (sur Carlo Levi, de Martino ou récemment Ferdinando Camon) ou encore des comptes-rendus et présentation avec mon ami Marcello Massenzio, dans "L'Homme" toujours. Jean Jamin et moi venons d'achever un texte synthétique sur les relations entre anthropologie et littérature qui prendra place dans le numéro pour le cinquantenaire de "L'Homme", les travaux italiens y sont bien présents.

La réciproque existe?

Bien sûr, il serait intéressant d'en faire le relevé exhaustif. J'ai en mémoire le livre présenté par Giordana Charuty chez Liguori – *Nel paese del tempo* –, qui commente et traduit des textes émanant de ce que certains ont appelé "l'école toulousaine" d'anthropologie du symbolique, ou encore le volume sur l'ethnologie européenne présenté mon ancienne élève, Francesca Sbardella (*Antropologia dell'Europa. I testi della riflessione francese*, a cura di, Bologna: Patròn 2007). Mais il y en a sans doute d'autres. Il est pourtant vrai que les échanges sont très asymétriques, un volume au titre prometteur (*Antropologia delle tradizioni intellettuali: Francia e Italia*, Roma: CISU), présenté par Michel Izard et Fabio Viti en 2000, met face à face des Italiens qui connaissent les travaux français et des Français qui en ignorent à peu près tout!

Comment expliquez-vous ce déséquilibre?

Par le fait évident que beaucoup d'anthropologues italiens connaissaient parfaitement le français, suivaient avec sérieux les publications françaises (revues et livres) et participaient aux rencontres scientifiques organisées en France, alors que la réciproque est, pour notre discipline, plus rare. Ou plutôt, s'il arrivait à des chercheurs français d'être invités en Italie (à Rome, à Sienne, à Milan, à Palerme), ils ne faisaient, sauf exception,

que peu d'efforts pour connaître en profondeur les publications de leurs collègues et, de fait, ils ne les citaient pas souvent. Il y a quelque chose de l'opposition centre/périphérie dans cette situation... Ceci dit, dans la situation actuelle, le nombre d'anthropologues italiens qui travaillent dans l'université et la recherche française est tel que les flux d'information ont sans doute moins besoin d'être identifiés. Sans doute ressentent-ils moins le poids de la tradition nationale.

Dans les exemples auxquels vous avez fait allusion, il s'agit essentiellement des travaux italiens sur l'Italie?

C'est vrai. Au fond une partie de l'ethnologie de la France, celle qui naissait à Aix-en-Provence et à Toulouse vers 1970, s'est en partie appuyée sur les Italiens parce que ceux-ci étudiaient d'abord leur propre société ou, du moins, les espaces sociaux les plus dominés et les plus marginaux qui, à l'époque, étaient les terrains privilégiés de l'anthropologie *at home*. J'ai élaboré sur ce thème une analyse du "paradigme des derniers" que j'ai exposée pour la première fois à Messine, à l'invitation de Francesco Faeta et devant Luigi Lombardi Satriani qui n'était guère convaincu par mon argumentation!

Pourquoi?

Si je me souviens bien, il avait perçu dans ce paradigme la proposition d'un nouvel objet pour l'ethnographie et il s'interrogeait sur les difficultés méthodologiques qui en découlaient. En fait, il s'agit plutôt des conditions d'exercice de l'ethnologie depuis son émergence, avant même que son nom soit stabilisé: à la différence de toutes les autres sciences sociales (démographie, économie, sociologie, histoire) qui sont des sciences de gouvernement comme disait Foucault, inscrites dans le développement des Etats modernes depuis le début du XVIII^e siècle et portées par la certitude du progrès, l'ethnologie s'est intéressée aux vaincus de l'histoire, aux laissés pour compte, qu'ils soient sauvages, paysans, et maintenant ouvriers. La distance de l'altérité avant d'être spatiale est épopée. D'où les formes mêmes de la connaissance ethnographique (l'informateur privilégié, la centralité de la parole, le modèle biographique etc.) et la relation avec le roman depuis, disons, Balzac. Mais je résume beaucoup et j'ai bien conscience que cette vision historique contredit les positions contemporaines qui, pour une part, tendent à rapprocher ethnologie et sociologie autour des "questions sociales". J'ajoute que le paradigme des derniers conjure aussi l'opposition de l'ethnologie ailleurs et de l'ethnologie chez soi dont Lévi-Strauss lui-même affirmait qu'il s'agissait de la même discipline.

Mais cette tension entre l'ethnologie d'ailleurs et l'ethnologie d'ici n'est-elle pas, malgré tout, un facteur structurant dans les échanges entre les productions nationales?

Oui, certainement. Et le cas franco-italien est, de ce point de vue, très parlant. Par exemple les Français ont traduit essentiellement quelques rares œuvres qui traitent de l'ethnologie de l'Italie (de Martino, Gallini) en ignorant les travaux italiens sur les autres régions du monde à quelques exceptions près: le Lanternari des *Movimenti religiosi...* et la biographie d'Elena Valero par Ettore Biocca. Je laisse de côté les publications récentes dues à des collègues qui sont autant français qu'italiens. Symétriquement, les Italiens ont traduit les œuvres dont la substance est exotique (Lévi-Strauss, Dumont, Godelier, Héritier...) en ignorant à peu près complètement les travaux français sur la France et l'Europe. Les exceptions sont rares, je pense à celle de mon ami Patrick Williams sur la mort chez les Roms et c'est à peu près tout. D'ailleurs, c'est un peu la même chose désormais en anthropologie historique. Je lis parfois des ouvrages italiens qui correspondent à des recherches françaises, qui s'appuient sur des sources équivalentes et qui illustrent des problématiques voisines, alors même que ces recherches ne sont pas traduites. Nicole Loraux, Bartholomé Bennassar, Claudine Fabre-Vassas ont ainsi connu des *remakes* avant d'être eux-mêmes traduits, quand ils l'ont été. C'est l'indice d'un déficit très grave de la communication scientifique, heureusement marginal.

Est-ce que ceci ne pose pas la question des influences, de l'attraction des modèles?

Oui, et c'est une question bien difficile, sur laquelle il convient d'être très prudent.

Abordons-la tout de même, d'abord dans le sens France-Italie.

Il y aurait tout un travail à faire sur les traductions et l'influence de Claude Lévi-Strauss. En gros, me semble-t-il, il y a la très belle traduction des *Structures élémentaires de la parenté* par A. M. Cirese (*Le strutture elementari della parentela*, Milano: Feltrinelli 1969), les traductions des *Mythologiques* et des ouvrages annexes sont plutôt médiocres et, entre les deux, quelques textes classiques dont ceux destinés au départ à l'UNESCO, sur "Race et histoire" (*Razza e storia. Razza e cultura*, Torino: Einaudi 2002). Cela a eu des conséquences profondes. Seules les propositions sur la parenté ont été discutées sérieusement. Les travaux sur les mythes sont restés mal connus et superficiellement interprétés malgré l'intérêt qu'ils ont suscité en Sicile, dans une anthropologie très inspirée de la sémiotique. Mais là, je n'accuse bien évidemment personne. La tentative de Lévi-Strauss est tellement personnelle qu'elle se révèle presque impossible à reproduire, je connais très peu de véritables analyses structurales, y compris en France et chez les proches de Lévi-Strauss, c'est un exercice qui exige une tournure d'esprit très particulière, une sorte de virtuosité spéciale. En

Italie, un bon ouvrage de présentation comme celui de Francesco Remotti n'aborde qu'une petite partie de cette œuvre immense (*Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Torino: Einaudi 1971), celui de Sergio Moravia, centré sur *La pensée sauvage* reste précieux (*Ragione strutturale e universi di senso. Saggio sul pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Firenze: Le Lettere 2005). Mais j'entends souvent des opinions caricaturales, en Italie comme en France d'ailleurs. Est-ce qu'elles s'enracinent dans la méfiance de De Martino à l'égard de Lévi-Strauss dont l'œuvre l'impressionne tout en le repoussant? Dans le fond, Lévi-Strauss développe une théorie hautement intellectualiste de la culture (le sensible, au bout du compte, prend forme par l'intermédiaire des outils logiques de la pensée); De Martino est attaché à une ontologie de la crise, constitutive du sujet humain et indépassable, si ce n'est périodiquement et provisoirement dans le traitement mythico-rituel. Les deux positions sont opposées radicalement, ce qui rend leur dialogue après coup très fécond. Ceci dit, Lévi-Strauss est resté présent par des interventions plus médiatiques, dans "la Repubblica", qui étaient beaucoup plus rares en France.

Et les autres classiques contemporains traduits en italien?

Maurice Godelier est arrivé tôt dans le courant marxiste, je ne suis pas certain que ses derniers travaux soient actuellement discutés. En face, Adelphi a traduit Louis Dumont, qui est un très grand intellectuel plutôt connoté à droite. Mais un succès actuel, dont on devrait redouter qu'il ne soit qu'une mode, est celui de Marc Augé qui voit presque toute son œuvre disponible. Augé est, contrairement à ce que j'entends parfois dire, un anthropologue exigeant et difficile. Il aime profondément l'Italie où il est accueilli dans des milieux très divers. Je suis très fier qu'il appartienne à mon actuel laboratoire, c'est un homme plein de fantaisie, très attachant. Je sais aussi que Françoise Héritier a été traduite mais je n'ai guère entendu utiliser les outils conceptuels qu'elle propose ni débattre sérieusement de ses positions sur la valence différentielle des sexes. Ça viendra un jour.