



HAL
open science

Daniel Fabre : le moment de l'anthropologie autochtone occitane

Jean-Pierre Cavaillé

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Cavaillé. Daniel Fabre : le moment de l'anthropologie autochtone occitane. 2017. hal-02093431

HAL Id: hal-02093431

<https://hal.science/hal-02093431>

Preprint submitted on 8 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DANIEL FABRE : LE MOMENT DE L'ANTHROPOLOGIE AUTOCHTONE OCCITANE ?¹

Jean-Pierre Cavaillé

Il me faut commencer la présente communication par un aveu : en abordant pour la préparation de ce colloque d'hommages à Daniel Fabre, à la demande de Dominique Blanc, la notion « d'anthropologie autochtone », j'ignorais totalement ce qu'elle recouvrait. Je découvrais pourtant que Daniel Fabre et Jacques Lacroix, l'avait exploitée dans toute une série de texte durant les années 70 du siècle passé, à côté de ceux d'« anthropologie indigène », d'« anthropologie de l'intérieur » et d'« anthropologie occitane ». Ces textes, articles et introductions ou paratextes à des ouvrages importants, tout simplement, je n'en avais pas eu connaissance. Mon interrogation portera d'abord sur cette ignorance même car, a priori, je n'avais aucune excuse. Non parce que nous étions collègues (nous échangeâmes quelques fois sur la littérature orale corse et italienne, mais sans évoquer ses premiers travaux, alors que je l'abordais pourtant toujours en occitan), mais du fait de mon intérêt aigu d'une part pour l'ethnographie occitane, que j'ai moi-même quelque peu pratiquée dans le cadre associatif de l'IEO du Limousin (détail important pour situer d'où je parle²), et d'autre part pour l'histoire du mouvement occitaniste auquel j'appartiens, tel qu'il s'est développé dans les années 1960-70, pour ensuite, dès la fin des années 70 et le début des années 80, perdre beaucoup de sa force et surtout de sa visibilité. Un certain nombre de notions forgées en ces temps m'étaient pourtant familières, que l'on retrouve d'ailleurs dans les textes de Daniel Fabre et de Jacques Lacroix à cette époque, comme celle de colonialisme intérieur, d'aliénation linguistique, de diglossie, d'ethnocide culturel³. Mais non, je n'avais pas entendu parler d'anthropologie autochtone, et cela veut dire d'abord que l'expression n'a pas été transmise ou bien peu, dans les milieux culturels associatifs, en particulier à l'Institut d'Études Occitanes, où Fabre était très présent en ces années et dont je suis moi-même membre aujourd'hui. S'il ne m'a pas été transmis, c'est d'abord, me semble-t-il, que le type d'anthropologie que pratiquait Daniel Fabre, Jacques Lacroix et quelques autres à l'époque⁴,

¹ Exposé présenté au colloque *Daniel Fabre, Arpenteur d'écarts*, Toulouse, le 20 février 2017.

² J'ai surtout participé à une partie des activités de réalisation de films documentaires en occitan limousin (entre 2010 et 2015) au sein de cette association. Voir Cavaillé 2013.

³ Je tiens à avertir d'entrée de jeu que je me refuse à adopter ce sourire entendu et gêné qui se doit d'accompagner depuis longtemps l'usage de ces mots et expressions qui ont fleuri dans les années 60 et 70, parce qu'ils ne sont plus jugés acceptables dans le débat public. Au contraire, en ce qui me concerne, il s'agit d'interroger le processus qui a conduit à les rendre inacceptables, d'autant plus qu'il me semble intéressant de procéder à leur révision critique dans le cadre d'une approche post-coloniale.

⁴ Jean-Pierre Piniès, Dominique Blanc, Jean Guilaine lui-même, qui fut lui-même collecteur... Il faut ajouter quelques autres noms, en particulier Jacques Boisgontier en Languedoc et, en Provence et Cévennes

une anthropologie de terrain qui avait massivement recours aux compétences linguistiques des enquêteurs, est restée sans guère de descendance, à la fois d'un point de vue intellectuel et institutionnel. Il existe certes de nombreuses enquêtes d'ethnographie occitane, de collectage de la matière occitane, d'histoire locale occitane. Certains sont directement inspirés par les travaux de Daniel, ne fût-ce que parce que certains de leurs maîtres d'œuvre ont été en contact avec lui⁵, mais ils semblent pour la plupart n'avoir guère partagé l'ambition proprement anthropologique de Fabre et de son équipe, en même temps qu'ils n'ont pu déployer leurs activités qu'en dehors de l'université et du CNRS, parfois dans leurs abords, parfois au plus loin. Et il existe bien sûr un lien fort entre l'absence d'un cadre institutionnel universitaire spécifique et la rareté, sinon l'absence d'une telle pratique de ce que Daniel Fabre appelait anthropologie autochtone. Pourtant d'autres disciplines qui touchent de très près par certains aspects aux travaux de Daniel, en particulier l'histoire de la littérature occitane, la dialectologie (un mot que l'on n'emploie plus guère, mais qui accompagne notamment la grande entreprise des atlas linguistiques de la France), disons la linguistique et la sociolinguistique occitanes se sont maintenues dans les centres de recherche, mais je remarque qu'elles sont étroitement liées à l'existence, dans quelques rares universités, de départements d'occitan qui ne se sont pas donnés pour vocation le développement de recherches relevant de l'anthropologie ; le cloisonnement disciplinaire étant ce qu'il est, on voit d'ailleurs mal comment ils auraient pu ajouter ce champ d'étude à leurs domaines d'intervention acquis de haute lutte.

C'est ce phénomène de marginalisation, de minoration de l'enquête anthropologique, ethnologique et ethnographique en occitan, depuis le début des années 80 jusqu'à aujourd'hui, qui m'interpelle en fait et auquel je voudrais commencer à réfléchir, au regard de cette très revendication forte, mais fortement limitée dans le temps, de la pratique d'une anthropologie autochtone occitane.

Manifeste pour une anthropologie indigène

La notion d' « anthropologie indigène » est principalement convoquée et définie par Fabre et Lacroix dans un article paru en 1972, dans les Annales de l'Institut d'Études Occitanes intitulé, « Pour une anthropologie occitane. Propositions pour la décolonisation de

Jean-Claude Bouvier et Jean-Noël Pelen, qui ont poursuivi ce travail dans les décennies suivantes, et bien sûr il faut au moins citer le nom, pour la Bretagne, de Donatien Laurent.

⁵ Je citerai au moins le nom de Daniel Loddo, de la Talvera de Cordes qui a soutenu un diplôme de l'EHESS sous la direction de Daniel Fabre en 1987.

l'anthropologie ». Les éléments de théorisation produits dans cet article, seront ensuite repris, parfois même exactement dans les mêmes termes, en des articles et préfaces d'ouvrages ultérieurs (en particulier, *La Vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIX^e siècle*, *La tradition orale du conte occitan* et *Communautés du Sud*), où l'on parlera alors plutôt d'« anthropologie autochtone ».

Elle est, me semble-t-il, tout à fait nouvelle et révolutionnaire, à la fois d'un point de vue intellectuel et politique, dans le paysage francophone. Il s'agit, selon toute évidence, de la traduction et de l'adaptation au contexte français, de la formule de « *native anthropology* » promue aux États-Unis dans les mêmes années, en particulier dans l'article séminal de Delmos Jones (1970). Mais l'anthropologie américaine était en fait familière depuis ses débuts et les travaux suscités par Franz Boas, avec la figure de « l'ethnologue indigène », totalement inconnue de la France coloniale⁶. C'est dans le cadre d'une contestation explicite de « l'anthropologie coloniale hexagonale », expression de « l'ethnocentrisme hexagonal », et d'une démarche qui se qualifie elle-même de « nationalitaire » en référence à Anouar Abdel-Malek, que les auteurs de l'article promeuvent le « développement d'une anthropologie de l'intérieur menée par des chercheurs indigènes » (p. 74).

L'une des surprises, pour moi, est aujourd'hui de constater que la promotion d'une « anthropologie de l'intérieur » chez nos jeunes auteurs s'inscrit dans le cadre d'un large combat idéologique qui revendique explicitement lui-même son caractère « nationalitaire » (je ne m'arrête pas ici sur la distinction essentielle, établie par Abdel Malek, suivi par beaucoup d'autres, entre nationalisme et nationalitarisme⁷), c'est-à-dire dans le cadre du développement d'une « culture nationale » occitane. Cela est étonnant et intéressant d'un point de vue historique parce que le mouvement occitaniste s'est toujours montré rétif à assumer clairement son engagement, disons national (pour ne pas avoir à revenir ici sur la distinction « nationalitaire/ nationaliste ») du fait d'un contexte idéologique, à la fois régional et, justement, national, on ne peut moins favorable⁸. Or, ce faisant, Fabre et Lacroix, dans leur manifeste pour une anthropologie occitane, se situent aux côtés des militants les plus radicaux (par exemple les frères Rouquette, qui sont parmi les personnes mentionnées, avec Robert

⁶ Voir Debaene 2014 qui renvoie justement aux figures de Francis La Flesche, George Hunt, Jomo Kenyatta, Ella Deloria, Zora Neale Hurston et M. N. Srinivas.

⁷ Nationalisme s'applique à des « nations depuis longtemps assurées d'elles-mêmes », et possède un sens négatif (repli sur soi, xénophobie, éventuellement impérialisme...). Nationalitarisme renvoie aux mouvements de libération nationale dans les situations de colonisation et possède un sens positif (rejet du colonisateur, mais ouverture à l'autre, universalisme...). Abdel-Malek 1972.

⁸ Cavallé 2015.

Lafont – auxquels les Rouquette s’opposaient –, dans les remerciements au début de la *Vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIX^e siècle*). Je pense que cela mérite d’être souligné, entre autres, si l’on veut comprendre pourquoi il parut si urgent à l’État français (giscardien puis mitterrandien) d’intervenir et de reprendre en main un mouvement qui lui échappait et le menaçait, entre autres choses par la création d’une instance de patrimonialisation ethnologique nationale.

Mais n’anticipons pas. Je veux insister ici d’abord sur le fait que dans leur article-manifeste auquel j’ai fait référence, Fabre et Lacroix approprient à la situation française les réflexions des anthropologues et des sociologues qui, de par le monde, s’efforcent en ces années de penser et d’acter la décolonisation. Tout cet article est nourri en effet de références explicites à des auteurs qui s’emploient à repenser l’anthropologie et les sciences sociales en relation au mouvement de décolonisation. Le texte renvoie par exemple explicitement à la dénonciation par Robert Jaulin, dans les mêmes années, des effets ethnocidaires de la colonisation et surtout de la néocolonisation⁹. Ils empruntent au mexicain Rodolfo Stavenhagen son appel à « décoloniser » l’anthropologie, sa théorie de la recherche engagée et sa notion d’« observation militante ». Ils reprennent les propositions méthodologiques d’Immanuel Wallerstein ; celui-ci appelant à dépasser l’aporie du couple distorsion / objectivité (distorsion inévitable du fait que la position sociale du chercheur influence sa perception / objectivité pourtant requise par la posture scientifique), l’idée, je cite, « d’un continuum d’affirmations scientifiques plus ou moins vraies, formulées et à formuler par les communautés scientifiques du monde ». « Cette nouvelle définition, ajoutait Wallerstein, présente l’avantage de mettre en évidence la relation, généralement passée sous silence, qui unit science et pouvoir »¹⁰. Cette idée porte avec elle la nécessité scientifique en même temps que l’exigence politique, de la multiplication des communautés de chercheurs et donc de leur création dans les sociétés qui n’étaient alors qu’objets de science du pouvoir colonial. « Le refus de l’anthropologie coloniale hexagonale et la promotion d’une anthropologie indigène passent pour [*sic*] une distribution nouvelle du savoir et une conception nouvelle du savoir des sociétés »¹¹. Ils le rediront de manière plus nette encore dans l’introduction aux *Communautés du Sud* : « Le champ de recherche privilégié de l’anthropologue est donc l’étude du système de domination lui-même. Ainsi, revendiquons-nous légitimement une conception nouvelle,

⁹ Jaulin 1970.

¹⁰ p. 72. Voir aussi Blanc 1973, p. 16 ; Fabre et Lacroix 1973b, p. 9.

¹¹ Fabre et Lacroix 1972a, p. 74.

antimonopoliste, du savoir des sociétés. Cette exigence d'une distribution différente du savoir débouche sur la promotion d'un anthropologie autochtone »¹².

C'est en ceci que le projet de l'anthropologie autochtone est doublement révolutionnaire. Et il est important de souligner que Fabre et Lacroix se gardent bien de faire de leur anthropologie indigène, la seule qui puisse être légitime. Même s'ils dénoncent l'anthropologie coloniale, à la fois d'un point de vue politique et scientifique, l'idée d'une anthropologie autochtone s'inscrit dans une vision plurielle et pluraliste des pratiques anthropologiques et des communautés de chercheurs¹³. Cela ne les empêche pas de soutenir, comme nous verrons, que ce que l'anthropologie indigène peut accomplir d'un point de vue scientifique (et d'ailleurs politique), aucune autre ne peut l'accomplir.

En outre, l'anthropologie autochtone occupe une fonction critique au sein de sa propre société et cela, justement, parce que le chercheur engagé ne renonce pas à la scientificité. Fabre et Lacroix mettent en garde contre ce qu'ils appellent un comportement « passionnel », dans le contexte des situations de décolonisation. La tâche assignée à l'anthropologie est celle de « l'exaltation des valeurs originales de la civilisation, valeurs ignorées ou folklorisées par la nation colonisatrice. Un passé spécifique est reconstruit qui reçoit une adhésion générale immédiate. Il s'ensuit que le sentiment d'infériorité de l'occitan est enfoui sous un sentiment nouveau de supériorité et/ ou de frustration »¹⁴. Le chercheur autochtone engagé, doit résister à cette instrumentalisation passionnelle de l'anthropologie : exaltation de valeurs identitaires, invention d'un passé gratifiant pour palier le fond de frustration et flatter un sens nouveau de supériorité. Tout cela me paraît parfaitement observé et surtout, en effet, les deux auteurs n'ont pas fléchi, me semble-t-il, dans la pratique, sur ce nécessaire travail de distanciation critique¹⁵, et c'est pourquoi d'ailleurs on peut lire avec tant de profit leurs ouvrages

¹² Fabre et Lacroix 1975b p. 9.

¹³ Cette idée est réaffirmée par Daniel en 1977, en conclusion de la discussion très animée autour du rapport collectif qu'il avait présenté au colloque sur « L'Anthropologie en France » : « Je voudrais pour terminer insister pour qu'en dépit du caractère un peu tranché de certaines affirmations que le débat contradictoire suscite, on ne confonde pas attitude critique vis-à-vis des pratique de l'anthropologie et revendication d'une exclusivité pour l'anthropologie autochtone ; il est bon que les points de vue se croisent, se confrontent, leur multiplicité constitue sans doute une garantie pour la connaissance mais il est bon aussi qu'une certaine naïveté politique soit démasquée », Fabre 1977, p. 314.

¹⁴ Fabre et Lacroix 1972, p. 74.

¹⁵ En 1977 encore, dans l'article de synthèse présenté au colloque parisien sur l'Anthropologie en France, Fabre, au nom d'un groupe de neuf chercheurs, écrivait que l'histoire sociale des mouvements nationalistes avait « pour effet de rectifier l'image systématiquement négative des luttes minoritaires identifiées à un « national-socialisme » sans pour cela hésiter à mener une analyse concrètes des idéologies (nostalgie ruraliste, mythification du passé, ambiguïté du programme politique) que les mouvements ont pu et peuvent encore véhiculer », Fabre 1977, p. 296.

aujourd'hui encore, sans avoir nécessairement à se reconnaître dans les convictions idéologiques qui accompagnent et portent la recherche.

C'est dans la même optique de distanciation, qu'ils font dans leur article-manifeste l'analyse critique de deux notions mises en avant par « l'idéologie occitaniste », « de tout temps » est-il dit avec quelque maladresse (c'est-à-dire en fait depuis le renouveau du XIXe siècle, qui ne se limite pas au Félibrige) : les notions de « folklore » et de « personnalité » ou « d'originalité culturelle ».

Leur approche du folklore est largement redevable au texte remarquable de Leiris¹⁶ : le folklore, arboré comme « signe distinctif inaliénable » d'un peuple est « mis en valeur dans les pays où les minorités en voie d'élaboration d'une culture nationale » (pour accompagner la lutte et contribuer à la prise de conscience culturelle collective) et, à la fois, il est conçu comme « 'vignette' d'une minorité [il] se présente aussi comme le cadre étroit dans lequel la nation colonisatrice, canalise et fige ce qui pourrait constituer un embryon de culture nationale »¹⁷. En réalité, le folklore n'est-il pas, se demandent-ils, « la partie de la culture traditionnelle la plus externe, la moins cruciale donc pour la vie de la société ? »¹⁸. Les auteurs citent Leiris : « ce qu'on croit devoir protéger parce que menacé (estime-t-on) de disparaître à brève échéance, est souvent ce qui en vaut le moins la peine, parce que représentant le plus précaire, le moins profondément ancré, le plus dépendant des changements de contexte – bref le plus circonstanciel ». Ainsi faut-il respecter non « la lettre mais l'esprit – soit en donnant au contenu la primauté sur le contenant »¹⁹ ; ils lui empruntent l'exemple du yoga, auxquels ils ajoutent celui de l'acupuncture chinoise. Il faut préciser que cette critique portait en fait sur une idée restrictive du folklore, et non pas tel qu'il était pratiqué dans la revue du même nom, sise à Carcassonne, dirigée par René Nelli, et à laquelle participaient alors Fabre et Lacroix, où, comme Fabre le remarquera plus tard dans un ouvrage collectif consacrée à cette extraordinaire publication, le terme était rigoureusement pris dans son acception britannique de « science des cultures populaires »²⁰.

L'analyse critique de la notion de « personnalité » ou « originalité culturelle », qui n'est pas toujours très claire dans ce texte dont on sent que son écriture fut quelque peu précipitée, est redevable à la lecture du Russe Boris Erassov auteur d'un essai publié en 1972

¹⁶ Il en reprennent d'abord la définition : « ce qui, dans une société est non seulement transmis de génération en génération, mais représente à l'intérieur de sa culture un ensemble de savoirs, de dire et de façons de faire qui ont essentiellement une valeur de legs ancestral, autrement dit : les éléments traditionnels par excellence », Leiris, 1970, cit. Fabre et Lacroix 1972a, p. 72.

¹⁷ Fabre et Lacroix 1972a, p. 80.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Fabre et Lacroix 1972a, p. 81, Leiris 1970, p. 76

²⁰ Fabre 1982, p. 11.

dans la revue *Diogène* : « les membres d'une communauté donnée... sont au même titre les véhicules de certaines valeurs traditionnelles et d'éléments de culture qui les intègrent dans un même tout... ». (Erassov). Cette représentation explicite, en recouvre une autre qui, selon Fabre et Lacroix, « affirme la tendance radicalement humaniste de la culture traditionnelle occitane – notion, ajoutent-ils, souvent empreinte de rusticophilie » (p. 81-82). Quant à la notion d'originalité, en l'occurrence d' « originalité culturelle occitane, » « elle s'appuie [...] sur une solidarité qui est l'expression d'un ensemble de traits comme l'espace, le milieu, la langue, les arts, les croyances, l'histoire, les coutumes, les structures mentales » (p. 82).

Or une objection, disent-ils, s'impose : « à l'heure actuelle : vu les brassages de population, l'uniformisation progressive des caractères artistiques et linguistiques, etc..., font que [*sic*] la définition d'une essence nationale en termes logiques est problématique et qu'elle réside en fait dans un désir partagé de vie commune » (p. 82). On lit l'écho de l'opposition que Robert Lafont avait théorisé, dans le sillage effacé de Proudhon, ceci contre l'aile dure des occitanistes nationalistes justement, entre nation primaire et nation secondaire, nation s'appuyant sur l'ethnicité et la nation comme contrat social, telle que la Révolution a voulu la réaliser en France²¹. Mais l'analyse marxiste inspirée d'Erassov que Fabre et Lacroix proposent de la notion de « personnalité culturelle » est aussi bien une critique des élites qui la portent : elle est promue, affirment-ils, par les élites francisées à la recherche d'un « terrain commun avec le peuple », mais « les formes intellectuelles que prend cette notion sont la plupart du temps adaptées à la compréhension de la nation colonisatrice » (p. 82), et la représentation complaisante ainsi mise en avant (par exemple le légendaire et récurrent humanisme de la culture rurale occitane) passe à côté de la réalité sociale et culturelle²². On voit donc ici la radicalité de l'engagement en même temps que celle de la réflexivité critique ; critique interne de l'intelligentsia occitane de l'époque, qui rejoint en fait les analyses de Robert Lafont sur la question de la dissociation entre les élites lettrées occitanes et les locuteurs²³. Ces trois auteurs prouvent en fait la capacité importante d'autocritique de cette intelligentsia bien consciente du fossé qui la séparait des simples locuteurs, paysans, ouvriers

²¹ *Sur la France*, cf. Cavaillé 2015

²² Les auteurs citent ici Erassov : « La culture populaire « n'est pas perçue par l'élite dans son sens social réel, mais comme un système conventionnel d'images et de symboles utilisés à des fins diverses », Erassov 1972, p. 133.

²³ Fabre et Lacroix résument et font leur cette analyse de Lafont : « Le concept directeur est ici celui de dissociation ; dissociation de l'activité littéraire et de la culture vécue par les masses ; dissociation de l'idéologie récupératrice des écrivains et de la culpabilité linguistique des occitanophones ; dissociation en face de la tolérance française pour la culture occitane élaborée et de l'intolérance pour l'usage oral populaire », 1975a p. 259. Elle est aussi développée dans l'article qu'ils ont cosignée tous trois : Fabre, Lacroix, Lafont, 1973.

et artisans, et du fait que la revendication d'autochtonie n'effaçait nullement les barrières sociales entre les lettrés et le « peuple ».

Fabre et Lacroix ne remettent pas en cause pour autant l'usage de la notion de « personnalité culturelle » comme telle, dans le cadre de « l'affirmation d'un esprit national », mais il faut alors éviter qu'elle ne se confonde avec « l'apologie de l'histoire, de la langue, des traditions 'spécifiquement' occitanes » qui ne manquerait pas de « déboucher sur un nivellement des individus et de la créativité et de s'épancher dans un nationalisme particulariste » (p. 83), mais plutôt faut-il qu'elle consiste en la « mise en valeur de ressources nationales en impulsant la recherche et créativité pour une culture nationale et vers une 'culture *intégrale*, synthétisant *toutes* les acquisitions humaines' », ces derniers mots étant empruntés à Leiris (Leiris, p. 144).

Et c'est précisément à cet objectif que l'anthropologie indigène peut et doit travailler et les deux auteurs présentent à la fin de leur article un programme extrêmement ambitieux envisagé à l'échelle pan-occitane, que l'on retrouve dans des écrits ultérieurs :

- a) « effectuer la prospection détaillée des ressources du domaine occitan. »
- b) « inventorier – de l'intérieur comme de l'extérieur afin d'éviter à la fois le nationalisme et l'ethnocentrisme impérialiste – la *production culturelle* des individus en société. »
- c) « promouvoir dans tous les lieux de socialisation – écoles, églises, administrations – l'*intérêt pour l'anthropologie* indigène. »
- d) « développer recherche et création dans les domaines artistiques et littéraires sous la forme d'une *expérimentation généralisée* en évitant aussi bien d'imiter servilement l'extérieur que d'atteindre à la dimension nationale propre uniquement sur la base des modèles traditionnels. »²⁴

L'autochtone étranger

L'enquête poursuivie en pays de Sault, dans le cadre de l'Institut pyrénéen d'études anthropologiques puis, à partir de 1973, de la Recherche Coopérative sur Programme (RCP) n° 323, à la fois focalisée sur le collectage des contes en langue vernaculaire, et occupée à rassembler le maximum de données possibles pour en produire la contextualisation la plus ample et la plus fine possible est présentée par Fabre et Lacroix comme relevant entièrement de l'anthropologie autochtone, mais significativement présentée comme « dialectique ». « Anthropologie autochtone, dialectique, c'est-à-dire dialectisant les points de vue indigène et

²⁴ Voir aussi Blanc 1973.

exogène, et militante où le chercheur s'efforce de réaliser dans sa pratique la synthèse entre l'action et la recherche, appréciant dans le corps social les dangers inhérents à sa structure profonde et travaillant, à son niveau, à l'émergence de communautés humaines gérant elles-mêmes leurs conditions d'existence » (p. 255, les auteurs renvoient à l'article de 1972 et à l'avant-propos de la *Vie quotidienne...*). L'insistance est ici, dans un idéal autogestionnaire, sur la dialectique entre perspective indigène et perspective exogène, qui n'est pas seulement une autre façon de nommer, me semble-t-il, l'articulation de la distanciation du chercheur et de l'engagement militant visant à éviter l'écueil d'une production « nationaliste »²⁵, ni sur l'alternance, dont il est aussi fait état, entre « observation participante » et « observation distanciée », mais le résultat d'une réflexion critique, de la part de Fabre et de Lacroix, sur leur propre statut en pays de Sault, en fait fatalement exogène, en même temps qu'endogène. Les chercheurs, même s'ils ne viennent pas de loin, vivent en ville, y étudient, enseignent, de sorte que, comme ils l'écrivent dans l'introduction à *Communautés du Sud*, leur terrain exige « une enculturation paysanne et artisanale du chercheur, une déprise profonde de l'urbanité » (p. 15).

Cette situation d'étrangers autant que d'autochtones est décrite dans *La tradition orale du conte occitan*. En effet, écrivent-ils, « d'une part nous venons de 'l'autre côté', de la ville, de la lettre, du français mais, paradoxe étonnant aux yeux de tous nos interlocuteurs, jeunes intellectuels nous parlons la langue méprisée, nous connaissons cette campagne à laquelle nous sommes liés, nous sommes – dans la présente enquête – à la recherche de l'enfoui et du premier refoulé : la tradition orale, ce que beaucoup appellent des couillonades de la veillée ». Cette situation impose l'adoption d'une stratégie d'approche particulière : « Tenant compte des dénivelllements culturels, il convient de ne découvrir que graduellement notre visage, la langue fournira la transition. La première conversation se fait souvent en français, nos interlocuteurs – et précisément ceux pour qui le maniement de cette langue est inhabituel et difficile – tiennent à la fois à montrer leur savoir et à être « corrects » avec l'étranger [...] Le passage à l'occitan est progressif : une affirmation, une exclamation et immédiatement la proximité est reconnue : « Vous êtes pas de loin, vous ! ». Le moment est venu de se mettre au diapason du conteur, de parler sa langue et de faire montre par nos interventions de notre connaissance de cette intimité secrète du souvenir et de la communication entre soi où est préservé l'ethno-texte »²⁶.

²⁵ L'une des tâches du programme d'anthropologie autochtone occitane consiste à « inventorier – de l'intérieur et de l'extérieur afin d'éviter à la fois le nationalisme et l'ethnocentrisme impérialistes ». Blanc 1973.

²⁶ 1975a p. 258-259. Sur la notion d'ethno-texte, *ibid.* p. §§§ et l'ouvrage de Bouvier 1980.

Ce texte est pour moi très intéressant, parce qu'il dément profondément, et de manière peut-on dire performative, par les résultats obtenus, les analyses à peu près contemporaines de Bourdieu sur l'impossible communication en langue vernaculaire, du fait du clivage social, entre le jeune intellectuel qui va ou revient au village et les locuteurs locaux²⁷. Néanmoins la situation contraint à assumer la dimension nécessairement exogène des techniques et procédures d'enquête²⁸ et à s'interroger très honnêtement sur la confusion possible de deux types de distanciation : « n'a-t-on pas tendance ici à mêler arbitrairement un jeu de distances de toute nature, géographique, culturelle et historique avec la distanciation objective qui naît de la formulation scientifique d'une lecture du réel ? ». La réponse est assez provocante, consistant à s'en remettre à la « cité savante »²⁹ pour invalider ou conforter « la pratique anthropologique autochtone que nous revendiquons »³⁰.

Or, en ces années-là, je crois que l'on peut dire que cette proposition, qui s'attendait pourtant à provoquer le scandale et l'incompréhension³¹, fut effectivement reçue positivement par de nombreux chercheurs engagés dans le renouvellement des sciences sociales et dans les mouvements contestataires, qui allaient de pair. Il faut dire aussi que le résultat intellectuel était au rendez-vous, avec l'ouvrage publié aux PUF en deux volumes en 1973 et 1975, d'une extrême richesse pluridisciplinaire, non seulement sur la tradition orale du conte dans les Pyrénées audoises comme le dit, mais, avec eux, sur l'ensemble des données contextuelles permettant d'en produire une compréhension, si je puis dire, à 180 degrés. En 1973 paraissait aussi, chez Hachette, la *Vie Quotidienne des paysans du Languedoc au XIX^e siècle*, ouvrage

²⁷ Cela ne veut pas dire, pour autant, que le clivage social disparaît, et conduit le chercheur à constater, de manière un peu naïve, pour le coup, me semble-t-il, qu'« un doute plane sur l'authenticité du comportement des sujets », 1975a p. 265. Les sujets se comportent bien sûr authentiquement (les moins authentiques, mais le mot n'a pas grand sens, sont bien sans doute les chercheurs rusant pour se ménager la confiance de l'interlocuteur), mais de la façon qu'ils peuvent le faire avec ces jeunes hurluberlus-là, et leurs comportements seraient autres dans la relation à des interlocuteurs socialement plus proches d'eux. Par contre cela n'enlève rien à la familiarité et même à la complicité et à l'intimité culturelle qu'il est possible d'atteindre du seul fait du partage de la langue.

²⁸ Plus étonnante est la revendication, que l'on trouve dans l'article de 1972 et qui est réitérée avec un tout petit bémol dans le livre : « sujet enquêteur et sujet-enquêté sont soumis à ~~la même~~ [une] exploitation économique, idéologique et politique **de même nature** » (en gras la modification dans le livre). Je ne suis pas sûr du tout que les paysans du Pays de Sault voyaient dans ces jeunes chercheurs des gens souffrant de la même exploitation (économique et sociale) qu'eux-mêmes : je suis même sûr du contraire !

²⁹ Renvoi à Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1968, p. 109-113.

³⁰ 1975a p. 260.

³¹ « ... l'ouvrage du chercheur indigène travaillant sur sa propre société dans l'intention profonde de changer la situation de son peuple, va déboucher dans la phase de réalisation de son analyse, sur l'incompréhension, voire l'hostilité générale. En désespoir de cause, ou bien il abandonnera l'anthropologie, ou bien il tentera d'apporter des changements de type réformiste au système ». Cet ouvrage ne suscita en fait pas d'hostilité générale et les trois ouvrages de ces années co-signés ou co-dirigés avec J. Lacroix connurent dans l'ensemble une bonne réception, mais le fait est que les deux amis se détournèrent, chacun de son côté, de la pratique de l'anthropologie autochtone occitane. Quant à la voie du réformisme adoptée dans les années 80, dans la participation aux instances mises en place au niveau national (donc central) par le ministère de la culture et des universitaires, il se montra incapable de susciter une descendance universitaire à l'anthropologie autochtone, et je dirais, non sans amertume, loin de là. Mais c'est que cette réforme était bien sûr, au service de l'État central.

d'anthropologues plus que d'historiens, où les terrains contemporains éclairent en fait rétrospectivement les archives et où la langue est omniprésente, là où tous les ouvrages de ce type, aujourd'hui encore, la réduisent à quasi rien lorsqu'ils n'en font pas complètement abstraction.

Une fenêtre d'expression

Il faut aussi, bien sûr aussi, tenir compte d'un contexte particulièrement favorable à ce type de production associant les sciences sociales et la revendication linguistique nationalitaires. Les écrits de Fabre et de Lacroix dont nous parlons s'inscrivent dans un moment où la question du « colonialisme intérieur »³² et des minorités « ethniques » ou « nationales » est débattu dans l'ensemble de l'hexagone et s'impose au centre, à Paris. Nous sommes en un temps où Robert Lafont publie ses ouvrages chez Gallimard³³, où Emmanuel Terray publie dans *Que faire ?* un article intitulé, précisément, « Colonialisme intérieur et minorités nationales » (Terray, 1971), où une revue prestigieuse comme les *Temps modernes* consacre un numéro entier à ce thème brûlant³⁴, où Michel Le Bris fait paraître, lui aussi chez Gallimard, *Occitanie : Volem viure!* (1974) et enfin, mais on pourrait allonger la liste, où (la même année) Louis-Jean Calvet donne son *Linguistique et colonialisme*, plusieurs fois réédité. Une fenêtre d'expression s'était grande ouverte, qui allait bientôt être refermée à double tour, ironiquement avec l'accession de la gauche au pouvoir en 1981 soutenue par la plupart de ces mouvements. Cette ouverture, il faut le souligner, fut de courte durée, s'il est vrai par exemple, qu'en 1977, lors du colloque parisien d'anthropologie CNRS dont une session, présidée par Daniel, était consacrée aux « minorités nationales en pays industrialisées », Pierre-Jean Simon, soulignait la nouveauté de cette apparition des « problèmes des minorités nationales en France, dans le champ de l'anthropologie », en ajoutant : « il y a très peu d'années encore, l'introduction d'un tel thème dans un tel colloque eût été impensable. Il se serait heurté à une totale indifférence, si ce n'est à une douce rigolade accompagnée de spirituelles plaisanteries sur Bécassine et Tartarin »³⁵. On pouvait donc légitimement penser assister, encore en 1977, au début d'une aventure, alors même que celle-ci était déjà en train de s'achever. De manière très brutale, en quelques années, peut-être en quelques mois, les maisons d'édition parisiennes cessèrent de publier une

³² Calvet a écrit dans la réédition de son ouvrage (2002) que le thème du colonialisme « alimentait en France les discours bien-pensants » (2002 p. 14), voire « politiquement corrects » (entretien, *Glottopolitique*, 2012). Cela est faux : il s'agissait d'un thème de combat politique et qui, comme tel, n'exprimait certes pas un quelconque unanimité. Il en va d'ailleurs souvent de même pour ce qui est dénoncé aujourd'hui comme politiquement correct.

³³ Décoloniser la France

³⁴ n° 324-325-326, 1973. Voir aussi *Dialectiques*, 197 ?.

³⁵ Fabre 1977, p. 310. Voir également Simon, 1970.

littérature désormais rejetée avec mépris au fond du rayon « régionalisme » dans les librairies et les bibliothèques. De la même façon, les médias tournèrent le dos aux mouvements autonomistes, régionalistes et indépendantistes, systématiquement criminalisés et – pire encore – ridiculisés. Depuis, décennie après décennie, année après année, le pouvoir symbolique du centre et l'exclusion des cultures rejetées aux marges et aux périphéries n'ont fait que grandir, alors que le mouvement de décentralisation engagé en 1982 suivait son cours. Les syntagmes mêmes de « minorités ethniques » ou « nationales », toujours largement utilisés dans la recherche internationale³⁶, sont devenus tabous dans le monde universitaire français pour désigner toute réalité sur le territoire national (avec cette étrange schizophrénie conduisant à reconnaître, voire à prendre fait et cause pour les « minorités ethniques » ou « nationales », un peu partout dans le monde, à l'exclusion de l'hexagone et de ses colonies d'outre-mer). Car il est important de souligner que cette transformation radicale a affecté les milieux de la recherche de l'intérieur et non par une quelconque pression politique extérieure : la plupart des acteurs en sciences humaines et sociales engagés dans les luttes des années précédentes changèrent eux-mêmes de vocabulaire et bien souvent de sujets d'étude, au motif d'un refus d'enfermement dans le local, mais en réalité parce qu'aucune reconnaissance académique ne pouvait plus être espérée de ce côté-là.

D'ailleurs, il est intéressant de constater que parmi les quelques universitaires qui ont poursuivi des travaux sur les langues et cultures régionales ou qui, au moins, ont continué à manifester une forte sympathie pour le domaine (c'est très évidemment le cas de Daniel), l'ont fait de manière seconde et même parfois clandestine. Il n'y aurait cependant à mes yeux guère de sens de parler de « reniement » (comme serait enclin à le faire le discours militant) ou de trahison des clercs, mais la prise en compte d'une situation objective de la recherche française entièrement modifiée qui rendait unimaginable la moindre crédibilité et acceptabilité de projets relevant d'une anthropologie autochtone.

Question de langue

On n'insistera jamais assez, si l'on veut comprendre à la fois la pertinence révolutionnaire et l'échec de l'anthropologie autochtone occitane à se maintenir, sur l'importance absolument déterminante de la langue dans la pratique ethnographique et pour l'élaboration théorique. « S'il fallait ne posséder qu'un type de compétence, nous insisterions sur la parfaite connaissance linguistique tant de la langue occitane que de ses micro-

³⁶ Voir Streiff-Fénart 1997, au sujet de l'exclusion des questions de relations interethniques en France.

dialectes »³⁷. Les auteurs de *La tradition orale du conte occitan* déplorent justement le piètre niveau linguistique des intervenants ethnologues en terrain occitan³⁸. Dans le film d'entretien réalisé en 2016 par A. Morel et N. Adell, Daniel déclare que la préoccupation pour les notions de plurilinguisme et de diglossie³⁹ (les « rapports inégalitaires des langues ») – et il faut bien voir que ses travaux avec Lacroix présentent aussi un très important versant sociolinguistique – était « une entrée critique à l'égard de l'ethnologie de la France telle qu'elle se pratiquait sous la haute autorité du Musée des Arts et des Traditions Populaires où, au fond, on se préoccupait à peu près pas des langues ou des dialectes que parlaient les gens à partir du moment où ils parlaient un peu le français...⁴⁰ ». C'est la maîtrise de la langue et son partage avec les conteurs et autres interlocuteurs du Pays de Sault, qui a permis cette incroyable moisson de contes, comme Daniel le raconte dans le film : « Tout le monde disait que la littérature orale n'existait plus. Van Gennep écrit toujours dans ses enquêtes : 'la littérature orale narrative a disparu' ». Au moment du dépôt de son sujet de thèse, au musée des arts et traditions populaires, il rencontre Marie-Louise Tenèze, la grande initiatrice du catalogue du conte français qui lui dit que tout cela est bien fini dans le sud de la France : « elle avait entendu cinq ou six contes en Aubrac par un conteur occitan d'ailleurs qu'elle pouvait pas suivre, parce qu'il parlait en occitan, puis il fallait les transcrire et elle se faisait traduire après, etc. je lui en avais d'ailleurs traduit quelques uns... ». Il avait, lui, ajoutait-t-il « la chance dans les Pyrénées d'avoir des conteurs dont certains étaient des génies [...] des personnages tout à fait exceptionnels »⁴¹, et il est bien évident que ces rencontres et cette fréquentation assidue des conteurs – de Pierre Pous en particulier – étaient conditionnées par la parfaite maîtrise de la langue sur le terrain.

Mais il faut cependant se rendre compte que la cette proposition méthodologique consistant ainsi à faire de la langue le médium premier de l'enquête anthropologique et plus encore, sous certains aspects, sa matière même, n'allait absolument pas de soi. Fabre et Lacroix le notent dans leur introduction à *Communautés du Sud* : « Langue occitane et anthropologie du domaine occitan entretiennent au vrai des rapports bizarres. La connaissance de la première surtout promue par les Occitans eux-mêmes est très riche, solide, développée,

³⁷ « Par ailleurs, une expérience sociale préalable du milieu d'enquête reste tout aussi importante ; nés et éduqués en partie dans l'Aude, l'un de nous étant même originaire de la Haute-Vallée de l'Aude, voilà autant d'atouts pour fonder la recherche », 1975a p. 260

³⁸ « faut-il ajouter que les qualification linguistiques des enquêteurs laissent trop souvent à désirer », TOCO, p. 269.

³⁹ Voir en particulier l'article Fabre et Lacroix 1972b.

⁴⁰ « en revanche nous étions très proches des collègues bretons, qui avaient aussi des positions très critiques... », Morel et Adell 2016.

⁴¹ *Ibid.*

déjà largement orientée vers une application, souvent porteuse de nouvelles voies théoriques, la seconde ne s'avoue qu'exceptionnellement comme telle et hormis une nouvelle génération de chercheurs autochtones, souvent formés à la dialectologie, bien des historiens ou des ethnologues acceptent le postulat qu'« en France on parle français » et font reposer sur lui leur pratique de recherche »⁴².

Daniel le soulignait encore en 1977 au colloque de Paris organisé par Georges Condominas et Simone Dreyfus-Gamelon, où il se faisait le porte-parole du groupe de travail de Toulouse⁴³. Se référant à la pratique encore tant répandue à l'époque des monographies de ville et de village, il déplorait, « dans 90 % des cas », la « soumission constante à l'idéologie nationale qui entraîne une véritable cécité du chercheur devant la différence culturelle »⁴⁴. Ainsi, « L. Wylie décrivant Roussillon en Vaucluse mentionne à peine l'existence de la langue provençale et n'analyse *jamais* son rapport au français. Le même aveuglement se retrouve dans des travaux plus lourdement scientifiques où, à la rigueur, le dialecte local est décrit comme une langue, mais abstrait de tous rapports sociaux »⁴⁵. Or ajoute-t-il, « si l'on veut bien admettre [...] que la situation linguistique est un lieu privilégié de reconnaissance de la dominance culturelle comme de la dominance de classe, il serait souhaitable que la micro-monographie se pose aussi cette question »⁴⁶. En réalité, en ne parlant que « la langue de l'État », le chercheur ne fait que reproduire « *dans sa pratique* la relation de dominance ». Dans cette critique à boulets rouges de la fausse évidence des pratiques monolingues en ethnographie, dont il avait justement devant lui ce jour-là des défenseurs acharnés, la notion de diglossie – il ne se fait pas faute de renvoyer aux sociolinguistes de Barcelone et de Montpellier –, apparaît comme tout à fait essentielle : « la *diglossie* de fait qui caractérise la plupart des minorités nationales en pays industrialisé (et que l'on continue à appeler *bilinguisme* comme si le rapport des langues était égalitaire) justifie l'ignorance à peu près générale des langues minoritaires ». Il enfonce le clou : « la chose est particulièrement nette en France où beaucoup trop de chercheurs se contentent du français véhiculaire, à la différence des anciens folkloristes qui avaient pour la plupart cette compétence-là ; la tendance commence à peine à s'inverser aujourd'hui »⁴⁷. Au-delà des seuls ethnologues, il salue d'ailleurs « le retour à la langue dominée des franges les plus hautement scolarisées de

⁴² 1975b p. 38.

⁴³ Le texte est présenté comme écrit « à partir d'un travail collectif de : P. Bidart, D. Blanc, M. Druhle, D. Fabre, W. Holohan, J. Lacroix, F. Morin, C. Rivals », Fabre 1977.

⁴⁴ Fabre, 1977 p. 294.

⁴⁵ *Ibid.* p. 295.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

la population minoritaire »⁴⁸. Sans doute péchait-il, comme tant d'autres en ces années, par optimisme, mais il faut aussi prendre en compte la dimension agonistique, voire provocatrice, d'une prise de parole à Paris même, n'hésitant pas à souligner que l'écrasante majorité des anthropologues était justement parisienne, et faisant remarquer combien pouvait être choquante l'accusation de « racisme anti-parisien » à l'égard de ceux qui, comme lui, se livrent à l'analyse des minorités ethniques en France⁴⁹. Après avoir énoncé une série de propositions pour une « anthropologie des minorités »⁵⁰, il conclut en constatant « que dans la majorité écrasante des cas cette anthropologie-là est définie et pratiquée par des chercheurs autochtones qui sont partie prenante – à des degrés divers – dans les luttes nationalitaires⁵¹. Elle n'est pas née d'une évolution interne de l'anthropologie en général mais bien d'une nouvelle exigence politique ; la décolonisation, mai 68... ont été des étapes importantes dans cette prise de conscience »⁵². On ne pouvait être plus clair, et la discussion, en partie au moins rapportée dans les actes du colloque, fut fort houleuse. Jean Guilaine se souvient que, ce jour là, « deux ou trois intervenants [...] avaient parlé d'un véritable terrorisme occitan »⁵³. Les actes montrent en tous cas que deux d'entre eux se crurent obligés de défendre la qualité de leur propre ethnographie monolingue, respectivement en milieu judéo-alsacien (Fredy Raphaël)⁵⁴ et breton (Pierre Gouletquer)⁵⁵. Lacroix, de retour d'Espagne et désormais installé en Provence, proposait habilement, en réponse à Gouletquer, afin d'établir si la pratique de la

⁴⁸ *Ibid.* p. 297.

⁴⁹ *Ibid.* p. 293.

⁵⁰ 1- « se pose d'abord la question de l'identité ethnique ou ethnicité, autrement dit la conscience d'appartenance à un groupe qui se singularise par des pratiques culturelles spécifiques et qui, considérant que cette différence est niée, voit dans les luttes à tous les niveaux une possibilité de déboucher, à terme, sur une société autre où ces différences seraient reconnues ». 2- « Culture 'ethnique', culture populaire, culture de masse » : autour des questions d'hégémonie culturelle inspirée par le courant gramscien, de et de la possibilité discutée au sein du groupe même, d'une définition positive de la culture populaire qui ne soit pas uniquement constituée des déchets de la culture dominante (celle-ci ne fait pas l'unanimité dans le groupe) et des « comportements de résistance » devant la culture scolaire et la culture de masse (référence à Hoggart). 3- pratiques culturelles servant de support aux protestations nationalitaires : par exemple les *bertsolaris* et les *toberak* en Euskadi ou le carnaval en Languedoc. 4- étude des lieux de « contre-acculturation » : Ikastolak basques, Escòlas catalanes, prodromes de l'aventure Calandretas en Occitanie. *Ibid.* p. 298-299.

⁵¹ La question centrale, telle qu'elle est formulée dans cette intervention est du reste la suivante : « en quoi l'anthropologie est-elle modifiée par cette émergence de la question nationalitaire ? », *ibid.*, p. 295.

⁵² *Ibid.* p. 300.

⁵³ Laurière 2016.

⁵⁴ Raphaël met en cause « l'importance que D. Fabre confère à la connaissance de la langue locale, qui constituerait un 'préalable' pour l'initiation à la différence, et même 'une exigence déontologique du travail de l'anthropologue'. Il ne saurait prétendre que l'étude d'une culture minoritaire, menée dans la langue dominante, est nécessairement réductrice, et reproduit inévitablement les préjugés et les schémas simplificateurs du groupe majoritaire », in Fabre 1977, p. 302

⁵⁵ « je pense que j'ai le droit de me pencher, en parlant français à mes informateurs, sur un certain nombre de problèmes ethnographiques en Bretagne, bien que je ne parle pas la langue du pays », d'autant plus, affirme Gouletquer, que le breton n'en vaut pas la peine : « Ne nous faisons pas non plus d'illusions quant au contenu sémantique du breton encore en vigueur : il est très appauvri et, à mon avis, il ne peut être étudié qu'à travers le fait français » (mais comment le sait-il, dès lors qu'il ne le connaît pas ?), in Fabre 1977, p. 311.

langue minorée conférait une compétence scientifique pour la connaissance des sociétés concernées, une contre-épreuve consistant à comparer les résultats d'un ethnologue bretonnant et les siens propres, campés sur un monolinguisme satisfait⁵⁶.

Or, force est de constater que ce qui apparaissait alors comme un mouvement en pleine ascension était déjà près de sa fin. Presque cinquante ans après, rien n'a vraiment changé, du moins si l'on s'arrête aux productions des universitaires ; la plupart des historiens (surtout) et, à un moindre degré, les rares ethnologues et ethnomusicologues de profession qui travaillent encore sur la France rurale du sud n'ont souvent guère de connaissances linguistiques et continuent même parfois à utiliser en toute innocence et quiétude le glossonyme de « patois », lorsqu'ils sont amenés à faire quelque allusion aux idiomes locaux. Je l'ai même trouvé dans les écrits d'un ex-conseiller à l'ethnologie (Michel Rautenberg), dans un article de 2003, qui s'émerveille de ce qu'un « patoisant » de Die, puisse être aussi un homme moderne et ouvert !⁵⁷

Clivage

Il apparaît là un clivage drastique, remarquable et tout à fait dommageable, entre la recherche universitaire et celle qui n'est pas reconnue comme telle, produite depuis les années 80, le plus souvent (mais non toujours) dans un cadre associatif et dans une perspective de militantisme culturel, par des acteurs occitanophones. Ce clivage est la marque de l'échec de l'anthropologie autochtone occitane à s'implanter durablement dans les institutions de recherche. De ce point de vue la trajectoire de Daniel Fabre, mais aussi celle de Jacques Lacroix, me semblent exemplaires ou plutôt symptomatiques : le type de recherche, engagée dans et par la langue, avec le fort potentiel revendicatif qui l'accompagnait, parvint certes un bref moment à se doter de structures dans le cadre des institutions de recherche⁵⁸, jouit d'une véritable reconnaissance intellectuelle et permit même de favoriser le début de quelques brillantes carrières, mais, de fait, il ne résista pas au reflux et surtout aux réponses et réactions (je dirais même aux ripostes !) institutionnelles des années 1980. C'est en tout cas là,

⁵⁶ « Il s'agit de savoir si cette pratique de la langue donne une certaine compétence scientifique dans la connaissance des sociétés que nous prétendons étudier, ou si ça n'en donne pas. De ce point de vue, une contre-épreuve serait excellent : je vous engage à prendre contact avec un anthropologue breton et bretonnant ; à travailler avec lui – ou à côté de lui – pour voir comment les résultats des deux démarches sont soit complémentaires, soit divergentes, soit semblables », *Ibid.*, p. 312

⁵⁷ Rautenberg 2003, p. 482.

⁵⁸ Non sans l'adoption d'un discours officiel ad hoc, adapté aux exigences des institutions parisiennes, comme le remarque Laurière au sujet du programme énoncé dans l'article manifeste de 1972 : « on ne peut s'empêcher de la comprendre comme une préfiguration d'un des idéaux auxquels aspiraient sans doute certains membres de la future RCP 323, sans que cela puisse être formulé comme tel dans son programme sous peine de risquer de ne pas obtenir de financement auprès des institutions centrales parisiennes ».

l'analyse qu'un acteur issu du milieu associatif, comme je le suis dans ce domaine, est tenté de faire, du moins dans une approche à première vue, sans doute très insuffisamment informée. Mais il est un fait que tous les enquêteurs que j'ai pu rencontrer sur le terrain, dont certains de grand mérite et renom, étaient et sont (puisqu'ils sont souvent encore actifs), non pas totalement étrangers au monde des institutions de la recherche, mais en tout cas lui demeurent-ils extérieurs à tous points de vue, d'abord de leurs financements, en termes de réseaux et de publics, mais aussi d'un point de vue intellectuel⁵⁹. C'est bien pourquoi d'ailleurs ils méconnaissent pour la plupart, comme tel était mon cas, l'anthropologie autochtone de Fabre et de Lacroix, même si le nom de Daniel Fabre leur est familier, surtout pour les travaux sur la fête languedocienne.

Une mission et ses sauvages

Il faut ici rappeler, comme d'autres l'ont fait mieux que je ne saurais le faire, la découverte par l'État giscardien, à la fin des années 1970 et non sans lien avec les mouvements dits « régionalistes » et la grande affaire du Larzac, de l'effervescence ethnographique et linguistique et, plus généralement, d'un engouement pour la défense et donc pour la constitution du patrimoine, partout en France, de manière tout à fait indépendante des pouvoirs publics et le plus souvent contre eux. Pierre Nora écrit rétrospectivement : « les autorités centrales découvrent avec un mélange de stupeur et d'effarement que, depuis trois ou cinq ans, un immense tissu local s'était spontanément constitué sur le terrain, sans rien demander à personne : pas moins de six mille associations de défense du patrimoine et quatre mille associations rurales de culture et de loisirs ! Une régionalisation de fait s'était installée avant la loi. Il ne restait plus aux politiques qu'à enfourcher le courant porteur et à lui donner, si possible, l'armature d'une véritable politique de l'ethnologie, dont une mission venait, précisément, d'être instituée au ministère »⁶⁰. La Mission du patrimoine ethnologique (MPE) dont la direction était confiée à Isac Chiva, donc à un chercheur professionnel (alors associé de Claude Lévi-Strauss à la direction du Laboratoire d'anthropologie sociale et ancien collaborateur de Georges-Henri Rivière au musée des Arts

⁵⁹ Je pense par exemple au travail inlassable de Daniel Loddio et de son association, Cordae-la Talvera ; ceux de Christian Bedel et de son immense travail dans le cadre de Al canton. En Limousin, où je réside, outre Marcelle Delpastre disparue en 1998, il faut citer évidemment le nom de Maurice Robert (l'un justement des rares à avoir fait le lien avec le monde de la recherche proprement dit), ainsi que ceux de Michel Chapdeuil (surtout pour son ouvrage de 2012), de Jean-Pierre Lacombe et de Jean dau Melhau, écrivain héritier et éditeur de Delpastre. Il me faut citer aussi les travaux auxquels j'ai participé, de collectage, de documentaire, d'archivage et de restitution en ligne de l'IEO du Limousin, avec la figure désormais reconnue de Jean-François Vignaud.

⁶⁰ Nora 1996 p. 70

et Traditions populaires) se donnait pour vocation à la fois la pratique d'une ethnologie d'urgence (la saisie d'un patrimoine qui disparaissait à grande vitesse, telle que la réclamait Lévi-Strauss en 1980) mais aussi de formation et de discrimination entre les productions « sauvages » ou/et trop empreintes d'idéologie (en particulier « régionaliste ») et celles qui méritaient le label ethnologique. Chiva en effet avait d'abord coordonné le Groupe de travail sur le « patrimoine ethnologique » qui présenta son rapport au ministre de la Culture en octobre 1979, connu sous le nom de rapport Benzaïd⁶¹. On pouvait y lire les deux passages suivants, souvent cités : « le gâchis des collectes anarchiques et l'illusion pseudo-scientifique d'une ethnologie spontanée qu'individus et groupes pourraient pratiquer sur eux-mêmes, constituent deux écueils majeurs à éviter. Parée des vertus de l'authenticité, cette ethnologie du soi aboutit le plus souvent à une définition et une représentation contestable de l'identité et du patrimoine culturel d'un groupe. C'est pourquoi s'avère indispensable une acceptation correcte de la recherche, processus systématique et critique de connaissance des groupes sociaux individualisés et de leur culture [...] Or l'ethnologie est une démarche délicate dans laquelle on ne peut se lancer sans compétence, au risque de détruire ou de défigurer la matière de l'étude sinon d'en dévoyer l'usage et, parce que cette science se caractérise en premier lieu par une méthode, elle ne peut être pratiquée au hasard. On ne peut donc laisser se développer une "ethnologie sauvage" d'où serait absente toute formation spécifique »⁶². Le rapport dénonçait ainsi de manière assez violente, comme ethnologie sauvage, tout ce qui ressemblait de près ou de loin à l'anthropologie autochtone de Fabre et Lacroix, mais en visant des acteurs éloignés des institutions de recherche, faciles à contester du point de vue de la science officielle, ce qui n'était certes pas le cas de nos compères. Jean-Louis Tornatore, dans un article qui fait retour sur l'histoire de la Mission, analyse cette « asymétrie appuyée entre d'un côté des professionnels experts et, de l'autre, des individus, un public, certes composé de « bénévoles » et d'« amateurs », mais auxquels est déniée une capacité à faire une juste évaluation de ces objets »⁶³. Pour ma part, je citerai au moins un nom qui m'est cher, parmi ces ethnologues amateurs qu'il s'agissait d'écarter (et qui sont bien sûr laissés à leur anonymat dans le rapport), celui de la limousine Marcelle Delpastre, par ailleurs immense poétesse et écrivaine occitane, cette paysanne qui, un beau jour, à la fin des années Soixante, refusa le statut qu'on lui reconnaissait d'informatrice de la Société d'Ethnologie du Limousin

⁶¹ « Le patrimoine ethnologique d'un pays comprend les modes spécifiques d'existence matérielle et d'organisation sociale des groupes qui le composent, leurs savoirs, leur représentation du monde et, de façon générale, les éléments qui fondent l'identité de chaque groupe et le différencient des autres », Benzaïd 1980.

⁶² Benzaïd 1980, p. 24 et p. 39. Voir Barbe 2008 et Tornatore 2015.

⁶³ Tornatore 2004.

et de la Basse-Marche pour écrire, sans bouger de chez elle, une série d'ouvrages ethnographiques et ethnologiques, à la fois en français et en limousin, à partir des matériaux dont elle-même était dépositaire par tradition orale⁶⁴.

Mais ce n'était pas seulement cette ethnologie sauvage de soi (cette ethnologie de soi par les sauvages !) qui gênait, mais surtout les revendications auxquelles elle était associée, qualifiées tantôt, avec condescendance, de régionalistes, tantôt, avec effroi, de séparatistes, autonomistes voire nationalistes. Chiva, faisant retour en 1989, l'année où il cède sa place à la direction du Conseil de la Mission du patrimoine ethnologique, rappelle cette création et cite le pamphlet de Marc Guillaume publié en 1980, sacré année du patrimoine par le gouvernement de Giscard d'Estaing. Constatant que tout devenait désormais patrimoine, Guillaume déclarait que « le thème suscite un consensus, superficiel mais assez large ; car il flatte à bon compte diverses attitudes nationalistes ou régionalistes »⁶⁵. Mais Guillaume insistait surtout sur le fait que « les gouvernements occidentaux ont donc enrichi leur arsenal de propagande d'un artifice nouveau : la politique du patrimoine »⁶⁶, une phrase également reprise par un Chiva décidément désabusé.

Séparation des tâches

A posteriori, il nous apparaît que la stratégie d'investissement ou de (ré)appropriation politique sous la forme du patrimoine de la matière culturelle à travers laquelle s'affirmaient les identités régionales est, de fait, passée par la séparation de ce dont l'anthropologie autochtone affirmait l'unité ; la langue, jugée plus dangereuse que toute autre chose dans la cristallisation de velléités autonomistes ou nationalistes, fut retirée de fait sinon de droit du patrimoine ethnologique. Non d'ailleurs que le souci de la préservation des langues régionales fût absent des projets de certains des grands acteurs du gouvernement Mitterrand, Jack Lang en particulier, qui créa peu après sa nomination, à côté du Conseil du patrimoine ethnologique, un éphémère Conseil des Cultures et des Langues Régionales et commanda à Henri Giordan un rapport qui eut un certain retentissement : *Démocratie et droit à la différence* (1982)⁶⁷. Ce rapport d'une centaine de pages, qui révisait entièrement la conception invétérée d'une diffusion de la culture à sens unique – de haut en bas et du centre vers les provinces – celle qui reste ultra-dominante aujourd'hui encore – non seulement apportait une reconnaissance pleine et entière aux langues régionales mises à mal (il évoquait même un

⁶⁴ Voir, entre autres Delpastre 1970, 1982, 1997, 2003, 2005. Cf. Cavaillé 2008.

⁶⁵ Guillaume 1980, p. 11 nationalistes, ici sans doute au sens du nationalisme français

⁶⁶ Guillaume 1980, p. 13.

⁶⁷ Voir Lebovics 2005.

« droit de réparation »), mais les présentait comme des foyers légitimes de création culturelle et promouvait leur enseignement. Même si le versant patrimonial n'était pas oublié (entre autres, leur rôle au titre du « patrimoine ethnologique » était bien mentionné), cette approche en termes d'affirmation d'un droit à la différence culturelle permettait justement aux langues d'échapper, au moins dans le discours public, sinon dans les faits, à une réduction patrimoniale entendue au sens muséographique.

Je ne referai pas ici l'histoire du bilan extrêmement mitigé, et en réalité fort maigre, de la promotion publique des langues régionales en France depuis le gouvernement Mitterrand, qui parvint en un tour de main à désamorcer la contestation dite régionaliste sans réaliser, sinon à l'extrême marge, les réformes que semblaient promettre le rapport Giordan. Une histoire qui passerait par les longues discussions autour de la ratification de la Charte Européenne des langues régionales et minoritaires, décrétée inconstitutionnelle en 1999, s'arrêterait à l'émergence de la notion de langues de France (rapport Cerquiglini de la même année 1999, transformation de la *Délégation générale à la langue française* en *Délégation générale à la langue française et aux langues de France*), jusqu'à la mention dans la Constitution (art. 75-1) de l'appartenance de ces langues au « patrimoine de la France », reconnaissance purement symbolique, puisqu'elle ne permet même pas ladite ratification, toujours bloquée à ce jour.

Ce qu'il m'intéresse par contre de souligner ici est le fait que, en relation me semble-t-il avec ce partage dommageable des tâches, l'investigation du patrimoine linguistique ne fut jamais considérée dans les faits comme relevant de la Mission du patrimoine ethnologique. En effet, d'ethnologie linguistique il fut bien peu question dans la mise en œuvre de la MPE, alors même que les « parlers vernaculaires » figure pourtant en tête de la liste des productions symboliques relevant, au moins virtuellement, de ses actions de protection⁶⁸. Mais nous sommes là au plus loin de toute forme de promotion d'une « anthropologie autochtone » au sens de Fabre et de Lacroix, avec ce qu'elle impliquait de mise au premier plan de l'emploi et de la promotion de la langue. Dans un article précieux retraçant l'histoire de la MPE, le chercheur américain Herman Lebovics insiste sur l'inquiétude que les mouvements d'émancipation qualifiés de « régionalistes » suscitaient dans les ministères parisiens et il

⁶⁸ Voir Valière 2002, 157. Elle figurait déjà dans le rapport Benzaïd, tout au bout de la définition énumérative donnée du patrimoine ethnologique : « Le patrimoine ethnologique d'un pays comprend les modes spécifiques d'existence matérielle et d'organisation sociale des groupes qui le composent, leurs savoirs, leur représentation du monde et, de façon générale, les éléments qui fondent l'identité de chaque groupe social et le différencient des autres. On y inclura donc : des agents : individus, groupes sociaux, institutions ; des biens matériels ou immatériels, œuvres virtuelles ou réalisées ; des savoirs organisés ; techniques, symboliques (magiques, religieux, ludiques) sociaux (étiquette, traditions de groupe), esthétiques ; des moyens de communication : *langues, parlers, systèmes de signes* ». Benzaïd 1980, p. 27 (nous soulignons).

considère la création de la Mission par le ministre de la culture de Giscard, Jean-Philippe Lecat, comme l'un des outils de reprise en main de ce foisonnement ethnographique échappant à tout contrôle et relevant bien souvent de cette grand vague de contestation du pouvoir central, en France et dans les Départements et Territoire d'Outre-Mer. Michel Valière, qui fut lui-même l'un des conseillers ethnologues de la Mission à la Drac de Poitou-Charente, écrit dans son *Ethnographie de la France*, de manière laconique, mais aussi assez révélatrice : « En 1980, au terme d'une décennie de régionalisme militant et qui prônait une 'anthropologie autochtone' ou 'intérieure', le ministère de la Culture créa une structure propre, chargée du patrimoine ethnologique »⁶⁹. Lui-même bon connaisseur du poitevin-saintongeais et de l'occitan, Valière est l'un des seuls, dans son ouvrage, à consacrer un bref chapitre au patrimoine linguistique qui d'ailleurs, par défaut, trahit le peu d'implication de la MPE dans ce domaine.

Mais on ne compte pas en effet les articles et ouvrages sur la question du patrimoine ethnologique entre 1980 et aujourd'hui, où le sujet est tout simplement ignoré, comme du reste dans l'ensemble des productions sur le patrimoine⁷⁰. Déjà le colloque de Toulouse de 1983, coorganisé par l'équipe toulousaine et celle d'Aix-en-Provence, consacré aux « Voies nouvelles en ethnologie de la France », semble avoir fait l'impasse sur les questions de langues, du moins à en lire les comptes-rendus lacunaires⁷¹. Pourtant sur les terrains, les initiatives ethnographiques engageant la pratique des langues subalternes n'ont pas manqué, parfois de très grande qualité. Dans certains cas, elles furent en effet aidées par la MPE à travers ses conseillers, et éventuellement en lien avec quelques uns des très rares ethnopôles labellisés par la Mission⁷² – Daniel permit d'ailleurs la labellisation en 1996 de l'un d'entre eux, le Garae qu'il avait contribué à fonder à Carcassonne en 1980. C'est là qu'il organisa en 1982, un colloque consacré à une « ethnologie occitane », où furent surtout, significativement,

⁶⁹ Valière 2002, p. 156.

⁷⁰ Une mention spéciale pour le gros ouvrage de près de 600 p. Vadelorge et Poirrier (dir.), 2003, où il n'en est tout simplement jamais question. Remarquables aussi pour leur amnésie linguistique, les trois tomes de la Collection des Actes des Entretiens du Patrimoine, I- *Science et conscience du patrimoine*, 1997 ; II- *Patrimoine, temps, espace*, 1997 ; III- *Patrimoine et passions identitaires*, 1998.

⁷¹ Le colloque était organisé autour de quatre tables rondes consacrées respectivement à « L'ethnologie de la ville », aux « Savoirs naturels », à « Coutume, droit et organisation sociale », enfin, à « L'émergence et l'évolution d'une ethnologie de la France ». Voir Athabé, Sélim, de La Pradelle 1983. Les textes de Chiva de cette époque ne mentionnent jamais non plus une telle approche. Voir par exemple Chiva 1983.

⁷² Ethnopôles : « lieux labellisés par la mission du patrimoine ethnologique en vertu de la spécificité et de la qualité des liens qu'ils ont su établir entre recherche ethnologique et action culturelle », Rautenberg 2003, p. 472. Sur les huit ethnopôles existant aujourd'hui, deux seulement mettent en avant la question du patrimoine linguistique : le Garae de Carcassonne et surtout l'Inòc Aquitania de Billière.

mises à l'honneur de grandes figures du passé (Mistral, Arnaudin, Nelli)⁷³. Il s'agit d'ailleurs du dernier événement important pouvant se rattacher directement à l'idée d'anthropologie autochtone. Cependant, il ne faut pas se méprendre : les actions de collectage, de diffusion et de transmission de mémoire linguistique et ethnographique se poursuivirent un peu partout, mais conduites pour l'essentiel par des associations locales non labellisées, souvent à l'initiative de bénévoles et la plupart du temps loin de l'anthropologie universitaire⁷⁴. L'ensemble de ces initiatives mériterait d'ailleurs un inventaire qui ferait sans doute apparaître à la fois la distance et les fils ténus les unissant au monde de la recherche professionnelle et universitaire.

Il faudrait s'arrêter sur l'action de Daniel dans le cadre de la Mission, qu'il présida de 1994 à 1998, et enfin dans la création en 2001 du LAHIC, laboratoire mixte CNRS – Ministère de la Culture, une action tout à fait passionnante par ses propositions intellectuelles, avec l'opération de ce passage, dont il fut le principal artisan, de l'étude du patrimoine ethnologique au développement d'une anthropologie du patrimoine, qui ouvrait un nouveau champ de recherche, en même temps qu'il détournait l'institution de sa vocation première. Je me contenterai de remarquer ici que, portant son attention sur les cadres et les acteurs de la patrimonialisation – en particulier ceux qu'il nomme volontiers « autochtones »⁷⁵ –, ce tournant n'a guère permis, comme cela aurait été possible, un retour réflexif sur l'anthropologie du patrimoine linguistique⁷⁶.

Ainsi son propre itinéraire illustre-t-il cet éloignement général des institutions et personnels de recherche à l'égard de la production têtue, visible localement mais plus difficilement au-delà (ne serait-ce que par manque de relais médiatiques et institutionnels) de ce que l'on serait fondé à nommer sinon anthropologie, en tout cas ethnographie autochtone. J'espère que l'on aura compris qu'il ne s'agit nullement de faire ici le procès de qui que ce soit, mais d'observer seulement, certes non sans regret, amertume et ressentiment, une évolution extrêmement défavorable de l'implication du monde de la recherche universitaire dans les travaux d'ethnologie linguistique en France⁷⁷, évolution que pour ma part je me

⁷³ Assier-Andrieu 1982. Les actes proprement dit de ce colloque, à ma connaissance, n'ont pas été publiés, mais voir le catalogue d'exposition *Un demi-siècle d'ethnologie occitane*, Fabre, 1982.

⁷⁴ Voir les quelques mentions, supra n. §§§.

⁷⁵ Voir par exemple Fabre 2000.

⁷⁶ Dans un texte récent d'hommage, on lit qu'il se faisait « au sein des instances nationales de la recherche, l'ardent défenseur d'une pratique ethnographique qui, en France, ne soit plus aveugle au pluralisme linguistique ni aux situations de diglossie » (Charuty, Coquet, Jamin 2016). Mais, significativement, le texte auquel il est renvoyé en note est le rapport collectif présenté par Daniel sur « Les Minorités nationales en pays industrialisés », au colloque parisien sur L'Anthropologie en France de 1977.

⁷⁷ Il faut faire exception au moins de certains travaux d'Alban Bensa sur la Nouvelle-Calédonie, en particulier Bensa, Muckle, Goromoedo, 2015.

refuse à mettre sur le seul compte de la raréfaction certes indéniable des terrains d'étude, ni sur autre partage dommageable des tâches, qui veut qu'en France l'étude sociale des langues soit réservée à ce que l'on nomme sociolinguistique, là où l'on parlerait ailleurs plutôt d'ethno ou d'anthropolinguistique.

Du patrimoine ethnologique au patrimoine culturel immatériel

Pour conclure sur notre présent le plus immédiat, je dirai un dernier mot sur l'avènement de la notion de patrimoine culturel immatériel qui tend aujourd'hui à se substituer à celle de patrimoine ethnologique. Les deux notions pourraient sembler en effet « superposables », comme Jean-Louis Tornatore dit l'avoir cru au premier abord⁷⁸. Elle est d'ailleurs l'« aboutissement d'une anthropologisation progressive de la notion de patrimoine au sein de l'Unesco »⁷⁹, qui consonne de fait avec le champ de recherche ouvert par Daniel au sein de la MPE, mais par certains biais aussi avec les travaux de ses jeunes années. Le premier domaine dans lequel se manifeste le PCI, comme le porte le texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel adoptée en 2003, est en effet celui des « traditions et expressions orales, y compris la langue comme vecteur du patrimoine culturel immatériel ». L'accent est mis dans le commentaire officiel du texte sur le fait que l'on ne saurait d'aucune façon abstraire ce patrimoine des langues qui le portent : « La mort d'une langue se traduit inévitablement par la perte définitive de traditions et expressions orales »⁸⁰. On voit ainsi à quel point est aujourd'hui obsolète l'ethnographie pour laquelle importait le contenu de la littérature orale et non le médium linguistique, à laquelle s'opposaient Fabre et Lacroix et qui, de fait, n'a cessé de perdurer en France.

Mais il faut tout de suite ajouter, comme cela a été bien vite aperçu, que la démarche engagée à travers le PCI est essentiellement « politique » (au sens de l'action publique) et non « scientifique »⁸¹. Par le PCI, on peut même dire que les agents internationaux et nationaux des politiques culturelles et patrimoniales court-circuitent les agents du savoir et mettent de côté, hors jeu, le travail distancié et critique de l'ethnologue, y compris autochtone. En effet, comme cela a été maintes fois remarqué, la Convention de l'UNESCO engage une

⁷⁸ Tornatore, 2011, p. 216.

⁷⁹ Bortolotto, 2011, p. 22.

⁸⁰ Cependant, ajoute le texte, « ce sont ces expressions orales elles-mêmes et leur interprétation en public qui contribuent le mieux à sauvegarder une langue, plutôt que les dictionnaires, grammaires et bases de données. Les langues vivent dans les chants et les récits, les énigmes et les poèmes ; ainsi, la protection des langues et la transmission de traditions d'expressions orales sont très étroitement liées ». Cela revient, remarquons-le bien, à négliger complètement les usages ordinaires, pour n'en réserver et préserver que les expressions considérés comme les plus élevées.

⁸¹ Tornatore 2011, p. 214

confrontation, qui évite la médiation des « savants », entre les institutions internationales et nationales de patrimonialisation (UNESCO et États) et les « communautés » considérées non seulement comme créatrices et actrices du patrimoine immatériel mais aussi comme les agents de l'identification et de l'appréciation de leurs éléments de patrimoine les plus significatifs et/ou les plus menacés⁸².

Cette promotion des « communautés » ne saurait évidemment se faire sans grincements de dents dans un pays où l'on se montre aussi farouchement hostile à la reconnaissance formelle de communautés autre que la seule et unique communauté nationale (d'où le choix de classer un objet aussi fictif dans son unité et unicité que le « repas gastronomique des Français »). De fait, à s'en tenir à la lettre et à l'esprit de la Convention, nous sommes aux antipodes de la politique de reprise en main scientifique recommandée jadis par le rapport Benzaïd, qui renvoyait les sujets ethnographiques (soigneusement abstraits de toute communauté, là où ses adversaires régionalistes comme Fabre et Lacroix, parlaient eux, précisément de « communautés » du Sud ou d'ailleurs⁸³) à leurs pratiques et à leurs rôles, et les considéraient tout au plus comme des informateurs, réservant la pratique ethnologique aux ethnologues professionnels et à des intervenants dûment formés à cet effet (voir *supra*).

Mais, à la fois, il ne faut pas se leurrer : comme le remarque Chiara Bortolotto, la Convention répond amplement aux craintes des États de voir légitimée « la revendication de droits culturels par des minorités et entamer ainsi leur souveraineté. Le compromis enfin obtenu par les négociateurs érige en principe la 'participation' des 'communautés, groupes et individus' au processus de sauvegarde tout en conservant aux États la responsabilité de définir la politique de sauvegarde nationale »⁸⁴. Il n'y a donc, au demeurant, aucun risque pour que la Convention puisse être invoquée en vue de l'obtention de droits linguistiques et culturels, exclus a priori par un droit national qui ne reconnaît ni communautés, ni minorités. Aussi peut-on finalement juger que le PCI, loin de promouvoir une démocratie culturelle effective à partir du bas, participe bien plutôt, à l'échelle mondiale, modulable selon toutes les formes possibles de régimes prétendument démocratiques, d'un nouveau régime de

⁸² « On entend par "patrimoine culturel immatériel" les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel », Convention UNESCO, 2003. La convention ne donne pas de définition de ce qui est entendu par « communautés ». On en trouve cependant une définition dans les documents produits à la conférence de Tokyo en 2006 : « Les communautés sont des réseaux de personnes dont le sentiment d'identité ou de liens naît d'une relation historique partagée, ancrée dans la pratique et la transmission de, ou l'attachement à, leur patrimoine culturel immatériel » Unesco-ACCU, 2006. Voir surtout Maguet 2011, mais aussi Hafstein 2011 et Tornatore 2011.

⁸³ Voir en particulier, Fabre et Lacroix 1975, p. 10-11.

⁸⁴ Bortolotto 2011, p. 33

gouvernementalité, tout à la fois vertical et horizontal : « il transforme les pratiques culturelles en ressources pour administrer les populations »⁸⁵. Seules des communautés qui ne sont pas, ou pas trop de conflit avec leurs États (rien de kurde n'est évidemment proposé par la Turquie, à titre d'exemple), et qui cultivent des formes culturelles jugées éthiquement et politiquement correctes (la corrida est exclue a priori), sont éligibles⁸⁶. Mais surtout, dans l'optique qui est la nôtre ici, intégrer les communautés à l'expertise ne consiste pas pour autant à leur reconnaître une action réflexive et critique autonome, sur le modèle, dûment démocratisé, de la recherche en anthropologie et en science sociale où, bien sûr, l'intellectuel organique aurait à jouer son rôle. Au contraire une telle figure savante et engagée à la fois est soigneusement écartée, en effet mise hors jeu. C'est pourquoi, aujourd'hui plus que jamais, l'idée formulée par Fabre et Lacroix au début des années 70, d'une anthropologie autochtone demeure révolutionnaire.

Bibliographie

ABDEL-MALEK, A., 1971. « L'Avenir de la théorie sociale », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 6, janvier-juin, p. 32-48.

ABDEL-MALEK, A., 1972. *La Dialectique sociale*, Paris, Le Seuil.

ALTHABE, Gérard, 1992, « Vers une ethnologie du présent », in ALTHABE, Gérard, FABRE, Daniel, LENCLUD, Gérard, dir., *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 247-257.

ALTHABÉ Gérard, SÉLIM Monique, DE LA PRADELLE Michèle, 1983. « Rapport sur l'anthropologie urbaine au Colloque "Voies nouvelles en Ethnologie de la France" (Toulouse) ». In: *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, n°12-13, Septembre. Ethnologie de la France. p. 28-32.

ALTHABÉ, Gérard, FABRE, Daniel, LENCLUD, Gérard, dir., 1992. *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

ASSIER-ANDRIEU, Louis, 1982. « L'Ethnologie occitane. Colloque de Carcassonne, 29-30 mai 1982 », *Études rurales*, n°86. p. 103-106. http://www.persee.fr/doc/rural_0014-2182_1982_num_86_1_2826

BARBE, Noël, 2008. « La mission du patrimoine ethnologique comme instrument de gouvernementalité ». Texte préparatoire à un séminaire sur l'histoire de la mission du Patrimoine ethnologique. <halshs-00353808>

⁸⁵ Hafstein 2011, p 88.

⁸⁶ Marquet, 2011, p. 66 à 69.

BENSA, Alban, MUCKLE, Adrian, GOROMOEDO, Kacué Yvon, 2015. *Les Sanglots de l'Aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie : La Guerre Kanak de 1917*, Toulouse, Anacharsis.

BENZAÏD, R. (présenté par), 1979. *L'Ethnologie de la France, besoins et projets*, rapport du groupe de travail sur le patrimoine ethnologique, Paris, ministère de la Culture et de la Communication.

BLANC, Dominique, 1973, « Science et réalité. Une interview de Daniel Fabre et Jacques Lacroix », *Occitania nòva*, n° 11, avril, p. 16-17.

BLANC Dominique, 1979. *Récits et contes populaires de Catalogne. 1, Dans le Vallespir*. Paris, Gallimard (« Récits et contes populaires »).

BLANC, Dominique, 1987. « Numéros d'hommes. Rituels d'entrée à l'École normale d'instituteurs », *Terrain*, 8, p. 52-62.

BLANC, Dominique, 1988. « Les saisonniers de l'écriture. Régents de village en Languedoc au XVIIIe siècle », *Annales E.S.C.*, 4, pp. 867-895.

BORTOLOTTI, Chiara, « Le trouble du patrimoine culturel immatériel » in Chiara Bortolotto (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, collection « Cahiers d'ethnologie de la France », p. 21-43.

BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude et PASSERON, Jean-Claude, 1968, *Le métier de sociologue*, Paris-La Haye.

BOUVIER, Jean-Claude, *Tradition orale et identité culturelle: problèmes et méthodes*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1980.

BROMBERGER, Christian, « L'ethnologie de la France et le problème de l'identité », *Civilisations*, 42-2 | 1993, 45-63 ; *Civilisations* [En ligne], 42-2 | 1993, mis en ligne le 30 décembre 1996, consulté le 31 janvier 2017. URL : <http://civilisations.revues.org/2284>

BRU, Josiane, « Daniel Fabre (1947-2016) », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 79 | 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016. URL : <http://clo.revues.org/2547>

CALVET, Louis-Jean, 1973, « Le colonialisme linguistique en France », *Les Temps Modernes*, n° 324-325-326 [repris dans *Linguistique et colonialisme*, 1974].

CAVAILLÉ, Jean-Pierre, 2015. « La question nationale chez Robert Lafont, Yves Rouquette et Joan Larzac (1967-1969) ». <hal-01246847v2>

CAVAILLÉ, Jean-Pierre, 2013. « « *Qu'es chabat* ». Une expérience de la disparition entre présence et rémanence. Situation de l'occitan dans le nord limousin », *Lengas* [En linha], 73, mes en linha lo 15 novembre 2013. URL : <http://lengas.revues.org/99>

CAVAILLÉ, Jean-Pierre, 2008. « Marcelle Delpastre (1925-1998), relégation au local et aspiration à l'universel », *Les dossiers du Grihl*, 2008-01, « Localités : localisation des écrits et production locale d'actions ».

URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/document2403.html>

CHAPDEUIL, Michel, *J'ai refermé mon couteau. Petites digressions d'ethnographie vicinale*, 2012

CHARUTY Giordana, 1985. *Le couvent et les fous. L'internement et ses usages en Languedoc aux XIXe et XXe siècles*. Paris, Flammarion.

CHARUTY Giordana, 1997. *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*. Paris, Le Seuil.

CHARUTY Giordana, FABRE-VASSAS Claudine, 1980. « Les femmes de Cazelles jouent aux quilles », *Ethnologie française*, 10 (1), janvier-mars, pp. 89-108.

CHARUTY Giordana, FABRE-VASSAS Claudine, FINE Agnès, 1980. *Gestes d'amont : les femmes du pays de Sault racontent le travail*. Villelongue d'Aude, Atelier du Gué (« Terre d'Aude »).

CHARUTY Giordana, COQUET Michèle, JAMIN Jean, 2016. « In memoriam. Monsieur Fabre n'est jamais là », *Gradhiva*, n° 23, p. 2-25.

CHIVA, Isac, 1983a. « L'Ethnologie de la France en perspective » et « La Recherche ethnologique sur la France », *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, Volume 12 Numéro 1, p. 4-7 et 8-17.

CHIVA, Isac, 1987. « Émergence d'une ethnologie de la France. Essai de reconstitution généalogique », in CHIVA, Isac et JEGGLE, Utz (dir.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*. Paris, mission du Patrimoine ethnologique, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p.

CHIVA, Isac, 1990. « Le patrimoine ethnologique : l'exemple de la France », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 24 (Symposium), p. 229-241.

CHIVA, Isac et GOY Joseph (éds.), 1981 et 1986. *Les Baronnie des Pyrénées : anthropologie et histoire, permanences et changements*. 1 : Maisons, mode de vie, société et 2 : Maisons, espace, famille. Paris, Éditions de l'EHESS.

DEBAENE, Vincent, 2014. « De l'informateur à l'auteur ? Discours ethnographique indigène et littérature », Intervention du 22 mai 2014 dans le séminaire de Daniel Fabre (DE, EHESS), Christine Laurière (CR, CNRS) et André Mary (DR, CNRS), Les ethnologues et le fait colonial.

https://www.academia.edu/29932954/De_linformateur_%C3%A0_lauteur._Ethnographie_indig%C3%A8ne_et_litt%C3%A9rature_2014_.pdf

DELPASTRE, Marcelle, 1970 *Los Contes de Pueg Gerjan*, Tullès, Lemouzi (2^e éd., 1987).

DELPASTRE, Marcelle, 1982. *Setz-vos sortier ? Sorcellerie et magie en Limousin*, Tullès, Lemouzi, (rééd. dans la revue du même nom, *Lemouzi*, n° 129bis, mars 1994).

DELPASTRE, Marcelle, 1997. *Le Tombeau des ancêtres, coutumes et croyances autour des fêtes chrétiennes et des cultes locaux*, Paris, Payot.

DELPASTRE, Marcelle, 2000. *Le Bourgeois et le paysan. Les contes du feu [1965-1970]*, Paris, Payot.

DELPASTRE, Marcelle, 2003. *Bestiari Lemosin*, Meuzac, Lo Chamin de Sent Jaume.

DELPASTRE, Marcelle, 2005. *Des trois passages en Limousin. Naissance – épousailles – funérailles*, Meuzac, Lo Chamin de Sent Jaume.

ERASSOV, Boris S., 1972. « La « personnalité culturelle » dans les idéologies du Tiers Monde », *Diogène*, 78.

FABRE, Daniel, 1969. *Jean de l'Ours : analyse formelle et thématique d'un conte populaire*. Carcassonne, Éd. de la revue Folklore.

FABRE, Daniel, 1977. « Les minorités nationales en pays industrialisés » (à partir d'un travail collectif de : P. Bidart, D. Blanc, M. Druhle, D. Fabre, W. Holohan, J. Lacroix, F. Morin, C. Rivals), in *L'Anthropologie en France. Situation actuelle et avenir. Paris 18-22 avril 1977*, Paris, Éditions du CNRS (« Colloques internationaux du CNRS 573 »), p. 293-314.

FABRE, Daniel, 1979-1980. « Nouvelles approches en ethnologie des sociétés européennes : les pratiques symboliques » in *La recherche en sciences humaines, humanités*. Paris, Éd. du CNRS., pp. 69-74.

FABRE, Daniel, 1981. « Alphabétisation et culture populaire dans les Pyrénées. Propositions pour une recherche », Celina Bobinska et Joseph Goy, *Les Pyrénées et les Carpates, XVIe-XXe siècles*, Editions scientifiques de Pologne, Warszawa, Kraków.

FABRE, Daniel, 1982. « présentation », *Un demi-siècle d'ethnologie occitane : autour de la revue Folklore*. Carcassonne, Éditions du Garae Hésiode, p. 5-24.

FABRE, Daniel, 1986. « L'ethnologue et ses sources », *Terrain*, 7, p. 3-12.

FABRE, Daniel, 1987. « D'une jeunesse étonnante », présentation de la réimpression intégrale de la revue *Chantiers (1928-1930)*. Paris, Jean-Michel Place, p. IX-L.

FABRE, Daniel, 1988. « Préface » in THIBON, Christian, 1988. *Pays de Sault. Les Pyrénées audoises au XIXe siècle : les villages et l'État*. Toulouse, Éd. du CNRS, p. V-VII.

FABRE, Daniel, 1997. « Le patrimoine, l'ethnologie », in P. Nora (dir.), *Science et conscience du patrimoine*, actes des Entretiens du patrimoine organisés au Théâtre national de Chaillot, Paris, 28, 29 et 30 novembre 1994, Paris, Fayard, p. 59-72.

FABRE, Daniel, 2000. « Ancienneté, altérité, autochtonie », in *Domestiquer l'histoire*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

FABRE, Daniel, 2011. « Face au double », in FABRE Daniel et PINIÈS Jean-Pierre (éds.), 31, *Vies et revies de René Nelli*. Carcassonne, Garae Hésiode, p. 69-74.

FABRE, Daniel, 2016. « L'affaire de L'Érotique des troubadours. René Nelli anthropologue de l'amour provençal », in FABRE Daniel et PINIÈS Jean-Pierre (éds.), *René Nelli ou la poésie des carrefours*. Carcassonne, Garae Hésiode, p. 315-401.

FABRE, Daniel et LACROIX, Jacques, 1972a. « Pour une anthropologie occitane. Propositions pour la décolonisation de l'anthropologie », *Annales de l'Institut d'études occitanes* (« Orientation d'une recherche occitaniste »), II (6), pp. 71-85.

FABRE, Daniel et LACROIX, Jacques, 1972b. « Langue, texte, société: Le plurilinguisme dans la littérature ethnique occitane », *Ethnologie française*, II, 1/2, p. 43-66.

FABRE, Daniel et LACROIX, Jacques, (dir.), 1972b. *Aspects des collectivités rurales en domaine occitan. Étude anthropologique en pays de Sault*, Université Paul-Sabatier Toulouse III (originellement publié in *Folklore*, 144 (XXV-4), 1971).

FABRE, Daniel, LACROIX, Jacques et LAFONT, Robert, 1973. « Perspectives en ethnolinguistique occitane », *Ethnologie française*, Vol. 3, Issue 3/4, p. 253-264.

FABRE, Daniel et LACROIX, Jacques, 1973a. *La Tradition orale du conte occitan : les Pyrénées audoises*. Paris, PUF, vol. 2.

FABRE, Daniel et LACROIX, Jacques, 1973b. *La Vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIXe siècle*. Paris, Hachette-Littérature.

FABRE, Daniel et LACROIX, Jacques, 1975a. *La Tradition orale du conte occitan : les Pyrénées audoises*. Paris, PUF, vol. 1.

FABRE, Daniel et LACROIX, Jacques (dir.), 1975b, *Communautés du Sud*, 2 vol. Paris, U.G.E. 10/18.

FABRE, Daniel et LACROIX, Jacques, « Introduction », FABRE, Daniel et LACROIX, Jacques (dir.), *Communautés du Sud*, 2 vol. Paris, U.G.E. 10/18, 1975, vol. 1, p. 9-44.

FABRE, Daniel et LACROIX, Jacques, « L'usage social des signes », FABRE, Daniel et LACROIX, Jacques (dir.), *Communautés du Sud*, 2 vol. Paris, U.G.E. 10/18, 1975, vol. 2, p. 564-596.

FABRE Daniel, BLANC René, LACROIX Jacques, GUILAINE Jean, 1970. « Éléments d'une pré-enquête en pays de Sault », *Folklore. Revue d'ethnographie méridionale* (Carcassonne), 140 (XXIII-4), hiver, pp. 16-24 (en ligne), http://garae.fr/Folklore/R52_140_HIVER_1970.pdf (consulté le 23 juin 2016).

FABRE Daniel, BLANC Jean-Pierre, LACROIX Jacques, OLIVE Francine, 1971a. « Enquête ethnologique en pays de Sault. Rapport d'activité I (été-automne 71) », *Folklore*, 143 (XXIV-3), automne (en ligne), http://garae.fr/Folklore/R52_143_AUTOMNE_1971.pdf (page consultée le 23 juin 2016).

FABRE Daniel, LACROIX Jacques, FABRE Claudine, 1971b. « Enquête ethnologique en Pays de Sault. Rapport d'activité II (été-automne 71) », *Folklore*, 144 (XXV-4), hiver (en ligne), http://garae.fr/Folklore/R52_144_HIVER_1971.pdf (page consultée le 23 juin 2016).

FABRE, Daniel et LACROIX, Jacques, et LANNEAU, Gaston, « Des lieux où l'on « cause » ... Système institutionnel de l'oralité rituelle occitane », *Ethnologie française*, nouvelle série, T. 10, n° 1 (janvier-mars 1980), pp. 7-26 Published by: Presses Universitaires de France Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40988587>

FABRE Daniel et PINIÈS Jean-Pierre (éds.), 2016. *René Nelli ou la poésie des carrefours*. Carcassonne, Garae Hésiode.

FABRE Daniel et POUS Pierre, 1979. *Cinq contes populaires du pays de Sault*. Villelongue d'Aude, Atelier du Gué (« Terre d'Aude »).

FABRE-VASSAS Claudine, 1982. *Adrienne Soulié, couturière et conteuse à Saint-Couat-d'Aude*. Villelongue d'Aude, Atelier du Gué (« Terre d'Aude »).

FABRE-VASSAS Claudine, 1994. *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

FABRE-VASSAS Claudine, AMIEL Christiane, 1982. « Carnaval, classes d'âge et identité d'un quartier : le Tour de l'âne de la Cité de Carcassonne », in *Un demi-siècle d'ethnologie occitane : autour de la revue Folklore*. Carcassonne, Éditions du Garae Hésiode, pp. 115-145.

FABRE-VASSAS Claudine, FABRE Daniel, 1978a. *Récits et contes populaires du Languedoc. 3, Dans le Narbonnais*. Paris, Gallimard (« Récits et contes populaires »).

FABRE-VASSAS Claudine, FABRE Daniel, 1978b. « Le Testament du cochon », *Via Domitia. Annales de l'université de Toulouse-Le Mirail* (« Hommage à Jean Séguy »), 14, vol. II.

FABRE-VASSAS Claudine, FABRE Daniel, 1987. « L'ethnologie du symbolique en France » in CHIVA Isac et JEGGLE Utz Jeggle (dir.), *Ethnologues en miroir. La France et les pays de langue allemande*. Paris, mission du Patrimoine ethnologique, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 124-149.

FINE Agnès, 1977. « La famille-souche pyrénéenne au XIXe siècle : quelques réflexions de méthode », *Annales ESC*, 3, Mai-Juin, pp. 478-487.

FINE Agnès, 1978a. « Mortalité infantile et allaitement dans le Sud-Ouest de la France au XIXe siècle », *Annales de démographie historique*, pp. 81-103.

FINE Agnès, 1978b. « La limitation des naissances dans le Sud-Ouest de la France, Fécondité, allaitement et contraception au pays de Sault du milieu du XVIIIe siècle à 1914 », *Annales du Midi*, Avril-juin, pp. 155-188.

FINE Agnès, 1982. « Le prix de l'exclusion. Dot et héritage dans le Sud-Ouest occitan », *G.R.I.E.F, La dot, la valeur des femmes*, Travaux de l'Université de Toulouse Le Mirail, pp. 31-51.

FINE Agnès, 1983. « Amour et parenté adoptive », *Annales de démographie historique* (« Mères et nourrissons »), pp. 125-149.

FINE Agnès, 1984. « Transmission des prénoms et parenté en pays de Sault (1740-1940) », in DUPAQUIER Jacques, BIDEAU Alain, DUCREUX Marie-Elisabeth (dir.), *Le prénom, mode et histoire*. Paris, Éditions de l'EHESS, pp.109-125.

FINE Agnès, 1989. « De la saturation à l'exode (XIXe-XXe siècles) », in GUILAINE Jean (dir.), *Pays de Sault. Espace, peuplement, population*. Toulouse, Éditions du CNRS, pp. 215-238.

Giordan, Henri, 1982. *Démocratie et droit à la différence, rapport au ministre de la culture*, Paris, La Documentation française, 1982.

GODELIER, Maurice, « Le Concept de tribu », *Diogène*, n° 81, 1973, pp. 3-28 (repris dans *Horizons et Trajets marxistes en anthropologie*. Paris, 1973).

GUILAINE, Jean, 1978. *Contes et récits populaires du Languedoc. 2, Dans la vallée du Lauquet, en pays d'Aude*. Paris, Gallimard (« Contes et récits populaires »).

GUILAINE, Jean (sous la dir.), 1989. *Pays de Sault. Espaces, peuplement, populations*. Paris, Éd. du CNRS.

GUILLAUME, Marc, 1980, *La Politique du patrimoine*, Paris, Galilée, coll. « L'espace critique ».

JAULIN, Robert, 1970. *La Paix blanche : introduction à l'ethnocide*. Paris, Seuil (« Combats »).

JONES, Delmos, 1970. « Towards a Native Anthropology », *Human Organization* 29, p. 251-259.

HAFSTEIN, Valdimar Tr, 2011. « Célébrer les différences, renforcer la conformité », in Chiara Bortolotto (dir.), *La Patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 75-98.

HOTTIN, Christian, 2016 , « L'ethnologie, un métier du patrimoine ? Réflexions autour de la question du patrimoine culturel immatériel », *In Situ* [En ligne], n° 30.

URL : <http://insitu.revues.org/13633>

LACROIX, Jacques, 1978. *Récits et contes populaires du Languedoc. 1. Dans les pays de l'Hérault*. Paris, Gallimard (« Récits et contes populaires »).

LAFONT, Robert, 1968. *Sur la France*. Paris, Gallimard.

LAFONT, Robert, 1971. *Décoloniser en France*. Paris, Gallimard (« Idées »).

LAURIÈRE, Christine, 2016. « 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*, n° 32, *Enquêtes collectives*.
<http://www.ethnographiques.org/2016/Lauriere>

LEBOVICS, Herman, 2004. *Bringing the Empire Back Home: France in the Global Age*, Duke University Press.

LEBOVICS, Herman, 2005. « On the origins of the Mission du patrimoine ethnologique », *Ethnologies comparées*, 8 [en ligne], <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm>.

LEIRIS, Michel, 1969. *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Gonthier.

LEIRIS, Michel, 1970. « Folklore et culture vivante », *Tricontinental*, n° 3, p. 67-79.

LE MAO, Gilles, réalisateur, *Daniel Fabre* [film], Alain Morel, Nicolas Adell, interviewer ; Daniel Fabre, participant, Paris, Huit Production, 2016, 2 DVD, 3h. LE ROY LADURIE, Emmanuel, 1969. *Les Paysans du Languedoc*. Paris, Flammarion.

LE ROY LADURIE, Emmanuel, 1975. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris, Gallimard.

MAGUET, Frédéric, 2011. « L'image des communautés dans l'espace public », in Chiara Bortolotto (dir.), *La Patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 47-74.

MARK, Vera, « In Search of the Occitan Village: Regionalist Ideologies and the Ethnography of Southern France », *Anthropological Quarterly*, 1987 Apr.; 60 (2): 64-70.

PINIÈS, Jean-Pierre, 1978. *Récits et contes populaires des Pyrénées. 1. Dans le pays de Foix*. Paris, Gallimard (« Récits et contes populaires »).

PINIÈS, Jean-Pierre, 1983. *Figures de la sorcellerie languedocienne. Brèish, endevinaire, armièr*. Paris, Éd. du CNRS.

RAUTENBERG, Michel, 2003. « L'intervention ethnologique. Témoignage et éléments de réflexion sur les relations entre recherche et action culturelle dans une direction régionale des affaires culturelles », in L. Vadelorge et P. Poirrier (dir.), *Pour une histoire des politiques du patrimoine*, Comité d'histoire du ministère de la Culture ; Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris, p. 469-490.

RIOUX, Jean-Pierre, 1997. « Décolonisation et patrimoine », in Nora Pierre (dir.), *Science et conscience du patrimoine*, Paris, Fayard/Éditions du patrimoine, p. 289-296.

SÉGUY, Jean, 1954-1974. *Atlas linguistique et ethnographique de la Gascogne*. Paris, Éd. du CNRS. (1954. 1. *Animaux sauvages, plantes, folklore* ; 1967. 2. *Agriculture, véhicules, animaux domestiques* ; 1958. 3. *Humanité, maison, espace, temps, divers* ; 1966. 4. *Supplément lexical* ; 1971. 5. *Le Verbe* ; 1974. 6. *Phonétique, phonologie, morpho-syntaxe, Matrices dialectométriques*).

SIMON, Pierre-Jean, 1970. « Ethnisme et racisme ou 'l'école de 1492' », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 48, p. 119-152.

STAVENHAGEN, Rodolfo, 1971. « Comment décoloniser les sciences sociales appliquées », *Les Temps Modernes*, n° 299-300.

STAVENHAGEN, Rodolfo, 1973. *Sept thèses erronées sur l'Amérique latine ou comment décoloniser les sciences humaines*, Paris, éd. Anthropos.

STREIFF-FÉNART, Jocelyne. « Les recherches interethniques en France: le renouveau ? », *Migrants Formation*, 1997, p. 48-65. <halshs-00085414>

TERRAY, Emmanuel, 1971. « Colonialisme intérieur et minorités nationales », *Que faire ?*, p. 8-9.

TORNATORE, Jean-Louis, 2004. « La difficile politisation du patrimoine ethnologique », *Terrain*, n° 42, p. 149-160.

TORNATORE, Jean-Louis, 2015. « Du patrimoine ethnologique au patrimoine culturel immatériel : suivre la voie politique de l'immatérialité culturelle », in Chiara Bortolotto (dir.), *La Patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 213-227.

VALLERSTEIN, Immanuel, « L'organisation des sciences humaines et l'objectivité », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° 50, p. 41-48.