

Dialogue à propos de l'histoire culturelle

In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 59, septembre 1985. Stratégies de reproduction-2. pp. 86-93.

Citer ce document / Cite this document :

Bourdieu Pierre, Chartier Roger, Darnton Robert. Dialogue à propos de l'histoire culturelle. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 59, septembre 1985. Stratégies de reproduction-2. pp. 86-93.

doi : 10.3406/arss.1985.2276

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1985_num_59_1_2276

PIERRE BOURDIEU,
ROGER CHARTIER ROBERT DARNTON,

DIALOGUE A PROPOS DE L'HISTOIRE CULTURELLE

subir. Là encore, elles sont au nombre de trois.

Il y a d'abord la loi de la Non-pertinence absolue. Il n'y a rien qui ne puisse être introduit dans le commentaire d'un livre quel qu'il soit. L'auteur d'un ouvrage sur le roman au 18^e siècle ne doit jamais se sentir à l'abri d'accusations, certes bien fondées, même si elles ne sont pas parfaitement opportunes, telles que : «M. Watt semble ignorer les travaux de philosophes tels que Augustin, Anselme et Bonaventure».

Il y a ensuite la loi de la Qualification inverse qui énonce que le seuil d'ébullition est, dans l'ordre de l'injure, inversement proportionnel à l'âge et au statut du critique. C'est un cas particulier de la loi générale selon laquelle la charité est, parmi les arts de Minerve, le plus long à acquérir.

Il faut enfin parler de la loi de l'Erreur sur la personne. Un auteur ne peut jamais reconnaître ni lui-même ni son œuvre dans l'objet qui semble avoir suscité le compte rendu. Cela est vrai aussi, malheureusement, des critiques louangeuses elles-mêmes à propos desquelles il faut invoquer les principes universellement reconnus de l'Insatiabilité d'auteur. On pourrait s'attendre à ce qu'un objet de compte rendu soit content, par exemple, de se voir placé sur le même plan que Gibbon et Hume ; et pourtant il poursuivra sa lecture en soupirant amèrement : «Il aurait pu prendre la peine de développer sa seule intuition juste» ; puis il achèvera sa lecture en marmonnant : «Pas un mot sur le coup génial de la note 397. Criminel !».

Craignant qu'un lecteur sceptique ne pense que mon analyse manque d'objectivité et ne se laisse aller à soupçonner qu'elle pourrait bien reposer sur un parti pris personnel, je dois ajouter qu'aucun des principes et des pratiques que j'ai décrits n'exerce sur la République des lettres l'effet d'anomie galopante auquel on pourrait s'attendre, parce qu'ils sont tous soumis à la vérité ultime de tout compte rendu : la loi de Prescription amnésique. L'auteur critiqué n'aura probablement jamais l'occasion de rencontrer quelqu'un qui ait lu et retenu à la fois son livre et le compte rendu ; et les blessures infligées par les comptes rendus guérissent incroyablement vite sous l'effet du temps. L'amnésie est fonctionnelle aussi pour l'auteur de compte rendu ; et c'est sans doute heureux car si tous ses coups étaient aussi mortels qu'il le paraît, ils pourraient anéantir son humeur belliqueuse.

Le livre de Robert Darnton comporte six chapitres (1). Dans le premier, il s'agit de contes populaires français tels qu'ils ont été recueillis par les folkloristes entre 1870 et 1914 et dont on peut supposer qu'ils donnent à lire les versions qui étaient racontées aux 17^e et 18^e siècles, donc antérieures et indépendantes de celles qui ont été fixées par l'écriture savante de Perrault, de madame d'Aulnoy ou de la comtesse de Murat. Comprendre ces contes, dont la crudité et la cruauté surprennent, exige de les rapporter aux expériences sociales, aux pratiques quotidiennes, du monde où ils circulent, à savoir la société paysanne d'Ancien régime, bien connue maintenant grâce aux monographies régionales et aux synthèses qui lui ont été consacrées depuis 25 ans. De là l'interprétation : les contes français diraient, dans une manière spécifique, nationale, un savoir sur le monde social et, aussi, les précautions à prendre ou les règles à suivre pour pouvoir s'y débrouiller. «Frenchness exists» : elle consiste en une morale de l'astuce, en une célébration de la ruse, seuls recours face à une société dure, injuste, brutale. A travers les contes, c'est donc la pensée paysanne sur le monde qui s'exprimerait.

«The great Cat Massacre», qui donne au livre son titre, est le récit d'un massacre de chats opéré par des apprentis et des compagnons imprimeurs rue Saint-Séverin à Paris, dans les années 1730. L'épisode est raconté par l'un des massacreurs, Contat, devenu prote puis graveur, dans un texte manuscrit intitulé *Anecdotes typographiques* et daté de 1762. Mal nourris par leur maître, réveillés par les chats du voisinage, les apprentis et compagnons décident de se venger : d'abord, en importunant le maître et sa femme par des miaulements nocturnes près de leur fenêtre, ensuite en menant, à la demande même du maître, une véritable chasse aux chats qui n'épargne pas *la Grise*, la chatte adorée de la maîtresse, fracassée à coups de barre de fer. La tuerie finit en parodie, certaines des victimes félines étant condamnées à être perdues après un procès de dérision. La scène courrouce le maître, désespère la maîtresse, qui a compris que *la Grise* était morte, et déclenche le rire des

ouvriers. Elle leur paraît si plaisante que longtemps après ils en riront encore, en particulier grâce aux talents d'imitateur de l'un d'entre eux, qui rejouera l'événement en contrefaisant la colère du maître et l'émoi de la maîtresse.

Pourquoi donc ce rire, produit par cet horrible massacre ? Pour le savoir, il faut aller au contexte. Ici, il est de trois ordres : social, avec les tensions qui existent entre maîtres et compagnons de l'imprimerie parisienne ; festif, avec les emprunts aux rituels carnavalesques et compagnonniques ; symbolique, avec les significations multiples attachées au chat, qui en font une incarnation du diable, un représentant de la maisonnée, un symbole du sexe de la femme. En jouant de ces sens pluriels, les compagnons imprimeurs peuvent aggraver leur *bourgeois* et sa femme sans violence physique. La maîtresse, en effet, est réputée sorcière sans que les mots aient à le dire, atteinte dans son honneur de femme sans qu'aucun geste n'ait à la forcer. L'agression métonymique, qui fait subir réellement aux chats les violences qui atteignent symboliquement les maîtres, sans que ceux-ci puissent répondre, est si subtile, si bien menée, qu'elle ne peut que faire rire. Très fort et longtemps.

Les quatre autres essais appartiennent à un autre registre culturel que les contes paysans ou le récit d'un imprimeur : il s'agit, en effet, d'une description anonyme de la ville de Montpellier, due à un bourgeois de la cité en 1768, des rapports rédigés par Joseph d'Hémery, inspecteur de la librairie, sur les hommes de lettres de son temps (501 entre 1748 et 1753), du *Système figuré des connaissances humaines* de l'*Encyclopédie*, enfin des lettres adressées par un négociant de La Rochelle, Jean Ranson, au directeur de la Société typographique de Neuchâtel, Ostervald, et dans lesquelles il commande des livres et commente ses lectures.

1—R. Darnton, *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984 (traduction française : *Le grand massacre des chats ; attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, R. Laffont, 1985).

Pierre Bourdieu—L'intention de cette discussion est de faire quelque chose qui tienne lieu de ce qu'est d'ordinaire le compte rendu, en évitant les effets d'imposition un peu terroristes de ce genre académique. Ici, à propos d'un livre qui pose des problèmes importants pour les historiens et pour les sociologues, on voudrait inaugurer un genre nouveau, une libre confrontation scientifique : des objections sont avancées, auxquelles l'auteur accepte de répondre. Mais il faut peut-être commencer par rappeler rapidement le projet méthodologique tel qu'il s'énonce dans l'introduction et s'affirme dans la conclusion.

Robert Darnton—J'ai tâché d'entrer dans les mondes symboliques de l'Ancien régime, c'est-à-dire de faire une sorte d'histoire qui se veut anthropologique, mais qu'on peut appeler tout simplement histoire culturelle. Au lieu de faire un inventaire des idées et de distinguer la culture populaire de la culture d'élite comme on fait normalement, j'ai suivi toutes sortes de pistes qui traversaient un terrain défini par un problème commun : comment penser le monde symbolique de l'autre ? Je suis parti d'un groupe de textes, le récit d'un massacre de chats ou une version «anthropophage» du «Petit chaperon rouge», qui m'ont fasciné par leur opacité. Affronter l'altérité que signale cette opacité, voilà le but du livre.

Roger Chartier—Pour un historien français, ton livre oblige à réflexion : d'abord, parce qu'il associe deux propos généralement pensés comme incompatibles : d'une part, comprendre la radicale étrangeté de conduites ou de pensées des hommes d'il y a trois siècles ; d'autre part, caractériser à travers cette étrangeté même une identité française qui traverse le temps. «Frenchness exists», écris-tu, une *Frenchness* repérable dans les contes paysans du 18^e siècle (ou d'avant), portée par les héros de la littérature nationale, présente dans la sagesse populaire d'aujourd'hui. Mais comment peut-on identifier une telle continuité dans des textes ou des gestes donnés par ailleurs comme opaques au lecteur d'aujourd'hui ? Telle est la première question posée par le livre.

Par ailleurs, l'ouvrage se veut une critique sévère de l'histoire française —en particulier l'histoire dite «des mentalités». Contre elle, dans ce livre et dans d'autres textes, tu avances deux reproches, qui ne peuvent qu'ébranler. Premièrement, tu considères que la notion même de mentalité est floue, imprécise, indécise. Deuxièmement, tu récusés vivement le programme et la pratique de l'histoire des mentalités dans sa forme sérielle et quantitative, telle que l'a définie Pierre Chaunu sous le terme de «histoire sérielle au troisième niveau» —ce «troisième niveau» étant celui de la culture, établi sur ceux de l'économie et de la société. Dans cette perspective, l'histoire des mentalités doit être appuyée sur la collecte de données massives, homogènes, répétées, traitées selon des procédures semblables à celles qui sont mises en oeuvre pour l'analyse des séries économiques, démographiques ou sociales. Contre une telle manière de faire, ta critique est double : les objets culturels ne sont pas de même nature que les données mises en séries par l'histoire économique ou la démographie historique, et, d'autre part, la culture ne peut être considérée comme un «niveau» d'une totalité sociale structurée comme une maison à trois étages puisque toutes les relations entre les hommes sont d'ordre culturel —même celles que nous qualifions comme «économiques» ou «sociales». A vouloir trop compter, les historiens français avaient finalement perdu l'essentiel dans une «sous-évaluation de l'élément symbolique». La critique est forte, mais est-elle vraiment pertinente pour rendre compte de la réalité de l'histoire culturelle française ? Le programme défini il y a 12 ans par Pierre Chaunu, à la suite de sa lecture de la thèse de Michel Vovelle sur les testaments provençaux, est-il bien l'expression de ce que font aujourd'hui les historiens français ?

Enfin ton livre se donne comme une tentative d'anthropologie historique ou, mieux, comme un «anthropological mode of history» capable de dépasser les apories dans lesquelles s'est enfermée l'histoire des mentalités «à la française». A l'historien l'anthropologie offre, en effet, beaucoup : une démarche (entrer dans une culture autre à partir de l'opacité incompré-

hensible d'un rite, d'un texte, d'un geste), un projet (tenter de voir les choses du point de vue indigène), un concept —celui-là même qui définit la culture comme un univers symbolique où des symboles partagés, «comme l'air que nous respirons», servent à penser et agir, classer et juger, mettre en garde ou en accusation. Comprendre une culture est donc, avant tout, retrouver les significations investies dans les formes symboliques qu'elle manie. Pour ce faire, une seule méthode : aller «du texte au contexte», et vice-versa, c'est-à-dire rapporter chaque emploi individualisé et localisé de tel ou tel symbole à «l'univers de significations» qui lui donne sens. Pour toi la référence anthropologique apporte donc à l'historien une «conception cohérente» de la culture, celle de Clifford Geertz avec qui tu as donné pendant dix ans un séminaire à Princeton sur le thème «Histoire et anthropologie», d'où est né le livre lui-même. Mais à quelles conditions une telle définition peut-elle être légitimement maniée par l'historien ? Quelle attitude implique-t-elle vis-à-vis des textes qui donnent accès aux formes symboliques manipulées dans les sociétés anciennes ? Suffit-elle à fonder une manière de faire l'histoire culturelle débarrassée des incertitudes de feu l'histoire des mentalités ? Autant de questions que le livre permet de formuler en toute clarté.

R.D.—Quand j'ai lâché ce mot fatal, je ne pensais pas que *Frenchness* pouvait blesser l'oreille française. Je ne l'ai pas utilisé comme une injure —bien au contraire— mais d'après ce que tu me dis, je vois qu'il risque de déclencher contre moi un cri de cocorico : cet Américain a porté atteinte à l'esprit national ; pire encore, à l'historiographie française ! Je voudrais donc insister sur deux choses : je ne raisonne pas à partir d'une idée de «caractère national», et je ne dresse pas une histoire américaine contre une autre, française. Ma critique ne me paraît pas «sévère». Elle est plutôt généreuse : elle comprend des «Anglo-Saxons» aussi bien que des Français. Cela aussi risque de passer pour sauvage en France, car, nous autres, «Anglo-Saxons», dans notre tribu, nous pratiquons une critique

franche et nous nommons nos adversaires. Pour ma part, je ne vise pas une école nationale et surtout pas l'École des Annales, qui m'a hébergé avec une hospitalité dont je suis reconnaissant. Je conteste un « discours sur la méthode » (l'expression est de Pierre Chaunu), qui consiste à traiter l'histoire culturelle comme l'histoire économique, à distinguer des niveaux (infrastructure contre superstructure), et à privilégier la fabrication de statistiques dans l'étude du niveau culture. Cette façon de concevoir l'histoire me paraissait très répandue, il y a plusieurs années, quand j'ai rédigé mon livre. Aujourd'hui je vois que j'ai tort et que l'histoire anthropologique fleurit un peu partout, notamment au Boulevard Raspail. J'accepte donc ta critique que je trouve aussi franche que la mienne.

Mais je ne vois pas la contradiction dont tu m'accuses. L'argument central du livre ne tourne pas autour de *Frenchness*. Je suis arrivé à cette notion, à laquelle d'ailleurs je ne tiens guère, après coup, en pensant à tous les rusés et les fourbes — les Scapin, Figaro, Robert Macaire — de la littérature qui me semblaient liés aux héros des contes populaires. Bien qu'on trouve ces *tricksters* dans les contes de tous les pays, ils ont un style particulier dans les contes français. Si l'on compare ces contes systématiquement avec leurs analogues allemands, italiens et anglais, les différences sautent aux yeux. D'ailleurs mes conclusions rejoignent celles d'experts français comme Paul Delarue. Mais passer du folklore au *Volk* me paraît hasardeux, et je ne prétends pas avoir cerné l'essentiel du français actuel ni d'une « francité » qui existerait depuis toujours. J'ai employé le terme *Frenchness* comme une boutade, une provocation, et une interrogation : existe-t-il une longue durée culturelle ? Peut-on retracer ses grands courants, grâce à un folklore comparatif ? La chose me paraît possible et pas incompatible avec la notion d'opacité ou d'altérité. N'est-il pas concevable qu'un certain style persiste au-delà de certains usages qui l'accompagnaient naguère ? On peut apprécier des Scapin et rire à des fourberies aujourd'hui sans s'amuser de la torture des animaux. Je ne crois pas que la culture change à un rythme égal et d'une manière cohérente sur tous les fronts. Que ses changements comportent des contradictions aussi bien que des continuités me paraît normal. Prenons le cas de Jacques-Louis Ménétra si bien étudié par Daniel Roche. Nous pouvons goûter les fourberies boccaciennes de son récit ; mais qu'il viole une fille avec un autre compagnon et qu'ils trouvent cet exploit drôle, cela nous dépasse. Même choc dans les *Confessions* de Rousseau. Jean-Jacques nous raconte l'épanouissement de sa sensi-

bilité, mais chemin faisant il mentionne que lui et un ami ont loué une vierge à sa mère pour se la partager à la manière de Ménétra. Confronter ces contradictions n'est pas une affaire de définitions ni de simple va-et-vient entre texte et contexte. C'est un effort pour penser l'autre, pour se transporter dans un système culturel où le sens des mots et des choses nous échappe continuellement.

P.B.— Quand tu reproches à l'histoire des *Annales* d'ignorer bien souvent à la fois l'autonomie et la spécificité du symbolique (l'autonomie, en ce sens qu'on opère toujours une réduction du niveau supposé supérieur au niveau inférieur, et la spécificité, en ce sens qu'on l'étudie avec les mêmes méthodes) nous serons tout à fait d'accord et je crois qu'on peut clore ce débat...

Histoire des mentalités ou histoire anthropologique ?

R.C.— Oui, tout le monde est d'accord là-dessus. Mais on ne peut pas caractériser l'histoire culturelle française comme unifiée autour de ce projet d'histoire sérielle, dans la mesure même où les discussions critiques sur les postulats de cette histoire sérielle de la culture sont menées par les historiens français autant que par les historiens américains. La pratique de l'histoire culturelle en ces dernières années est caractérisée plutôt par une autre problématique, qui est celle des usages, des emplois pluriels des objets culturels. Ça ne veut pas dire qu'il y a forcément renoncement au sériel, dans la mesure où la constitution de statistiques ou de séries peut être un premier repérage de la distribution d'un matériau. Je ne pense pas qu'on peut construire une sociologie des usages sociaux des biens culturels sans au préalable repérer la distribution inégale de ces biens culturels. Et toi-même, dans tes travaux sur le livre, tu es en train de faire de l'histoire sérielle. Aussi, je trouve que le procès est injuste, et gagné d'avance puisque tout le monde est d'accord. Mais il est injuste aussi, parce qu'il range tout un ensemble de travaux très différents sous une dénomination unique, inadéquate ou simplificatrice, et que, d'autre part, il paraît faire bon compte d'une dimension fondamentale de la sociologie ou de l'histoire des productions culturelles qui doit être prise en considération, et que toi-même prends en considération dans tes travaux sur le livre.

R.D.— Je dois m'expliquer, puisque je ne refuse pas tout travail quantitatif et que je fais beaucoup de quantitatif moi-même ; d'autre part, je reconnais que mes critiques s'adressent, sans

doute à une histoire culturelle déjà dépassée en France, celle des années 60-70, et non celle qui est pratiquée actuellement. Ceci dit, je trouve que cette vision de l'histoire culturelle est très répandue en France et mérite d'être critiquée face à face. Parler d'« histoire quantitative au troisième niveau », c'est présupposer qu'il existe des niveaux, qu'un niveau dérive d'un autre, qu'il peut être étudié de la même façon, etc.

R.C.— Je dirais que c'est peut-être aussi l'effet d'un oubli des enracinements premiers de ce qu'était l'histoire culturelle.

R.D.— Oui, on revient à Lucien Febvre et à Marc Bloch.

R.C.— Une notion comme celle de représentation collective, telle qu'elle a été maniée par Durkheim et Mauss, posait les problèmes d'une manière tout à fait pertinente pour l'objectif que tu as rappelé tout à l'heure : essayer de construire les conditions de compréhension de modes de pensée distants, opaques, irréductibles à d'autres (et aux nôtres). Et je crois que le socle premier des *Annales*, avec une notion comme celle d'outillage mental, malgré ses limites, visait à poser comme problème premier celui que toi aussi tu poses comme premier.

R.D.— J'ai toujours aimé les métaphores d'outillage mental et de bagage mental utilisées par Lucien Febvre, mais plus j'y pense, plus elles me semblent insatisfaisantes. Elles impliquent une conception de la culture comme une chose inerte. C'est comme si on pouvait monter dans un grenier et inspecter les bagages et les cartons laissés par nos ancêtres. La culture paraît ainsi comme un stock d'idées et d'attitudes qu'il suffit de dépaqueter et d'inventorier. Pour ma part, je préfère envisager la culture comme une activité — l'effort pour s'exprimer et fabriquer un sens en s'appropriant les signes et les symboles mis à notre disposition par la société. Cela peut se faire à travers des chats, qui sont « bons à penser », aussi bien qu'à travers des propositions philosophiques.

P.B.— Je pense, mais ça serait très long, qu'il y aurait à rappeler la généalogie historique de tous ces concepts, que les historiens, surtout français, me paraissent avoir oubliée. Cette généalogie ferait voir immédiatement que les lignées conceptuelles qui se sont développées aux États-Unis et en France remontent aux mêmes ancêtres. D'un côté, une lignée : Kant, Durkheim, notamment l'article sur les Formes primitives de classification, et puis la notion de mentalité ; de l'autre, une autre lignée : Kant, Cassirer, Suzanne Langer, certains des anthropologues

américains contemporains, etc. On voit qu'en opposant l'anthropologie culturelle américaine à l'histoire des mentalités, on introduit une différence là où il n'y en a pas ; et s'il en est ainsi, c'est peut-être qu'on a intérêt à faire la différence parce qu'il y a des enjeux stratégiques, des impérialismes culturels, passés et présents, qui s'affrontent, des luttes d'école à école, pour la domination. En fait, du point de vue de l'histoire des idées, la différence me paraît minime, ou nulle. Par exemple, un des maillons, c'est Cassirer et Durkheim ; or, dans une note de *The Myth of the State* (New Haven, Yale University Press, 1946, p. 16), Cassirer dit qu'il utilise «forme symbolique» comme un équivalent de ce que Durkheim appelle «forme primitive de classification». Ainsi, en rattachant explicitement l'histoire du symbolisme à ses sources anthropologiques, comme tu le fais, on rend à l'histoire culturelle son véritable fondement, et c'est bien ainsi. Mais en situant ce fondement dans une tradition culturelle nationale, on crée une fausse différence avec la tradition française, à qui on peut reprocher seulement d'avoir oublié ou refoulé ses origines.

R.C.—D'autant que cette tradition, pas plus que l'américaine, n'est une et que la même notion —celle de mentalité— a pu générer dans la pratique de l'analyse historique des approches très contrastées et, on le sait, souvent de belles réussites.

P.B.—Cela dit, je pense que le flou des concepts spécifiques des historiens, «mentalité», «outillage mental», etc., est lié, comme le succès social de ces concepts, et de l'histoire qui s'en inspire, au refoulement de l'héritage durkheimien. Si l'histoire a si bien réussi socialement en France, c'est peut-être parce qu'elle a présenté une force adoucie édulcorée, euphémisée, de l'héritage durkheimien. Le succès social, ayant, je crois, pour contrepartie certains effets scientifiquement funestes. C'est pourquoi la réaffirmation explicite du lien avec l'anthropologie me paraît importante.

R.C.—Il me paraît en tout cas difficile de postuler une unité conceptuelle ou méthodologique qui pourrait définir «l'histoire en France», ou «l'École des Annales». Même si l'affirmation d'une identité commune a pu être (et reste encore) stratégiquement profitable, je crois que la diversité, voire l'opposition, des pratiques montrent qu'elle n'est que révérence ou leurre. Et les révisions actuelles ont le grand mérite de l'énoncer en clair.

R.D.—Cette réflexion me paraît très juste. Je ne vois pas d'opposition d'école nationale à école nationale, mais un débat qui partage tous les membres de la République des lettres.

Dans les secteurs «Anglo-Saxons» nous avons des anthropologues durkheimiens comme Mary Douglas qui s'opposent à des weberiens comme Clifford Geertz. Il existe donc une rupture dans la généalogie qu'a tracée Pierre Bourdieu. Les weberiens reprochent aux durkheimiens de traiter la culture comme une fonction du système social, de la réduire à un fonctionnalisme. Les durkheimiens répondent que les weberiens détachent la culture du socle social et pêchent par intellectualisme.

P.B.—C'est ce qui me faisait dire tout à l'heure qu'il y a d'une part le problème de la spécificité des méthodes pour étudier la culture, et d'autre part le problème de la dépendance de la culture à l'égard d'autre chose. Il est vrai que je suis très gêné par la métaphore architectonique des niveaux, qui est si chère à l'École des Annales.

R.D.—C'est même inscrit dans le sous-titre du journal : *Annales : économies, sociétés, civilisations*.

Unité culturelle et différenciation sociale

P.B.—Cela dit, il ne suffit pas d'affirmer l'autonomie de la culture et de la traiter comme un système qui a sa cohérence ; il faut poser le problème du rapport entre ce système et le monde social dans lequel il est produit. Cette question se pose surtout pour des systèmes symboliques élaborés comme les religions : il y a des agents religieux qui produisent et font fonctionner le système, il y a les prophètes, les clercs, les prêtres, etc. La question se pose donc de la relation entre le système culturel et le système des agents de production. Dès qu'on passe des religions que connaît l'ethnologie, c'est-à-dire des religions sans professionnels de la production, à des religions dotées d'un appareil spécifique, on ne peut plus étudier le message, et en tout cas le comprendre, sans analyser sociologiquement le champ de production. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne faut pas l'étudier comme système. Geertz a tout à fait raison de dire, avec beaucoup d'autres, tous les structuralistes notamment, qu'on ne comprend rien si on n'étudie par le message religieux comme système, par analogie avec la langue, etc., mais il faut mettre ce système symbolique en relation avec le système de production dont il est le produit. C'est la raison pour laquelle la distinction entre l'étude du massacre des chats et l'étude de *l'Encyclopédie* ou de Rousseau me paraît indispensable. Dans un cas, c'est comme la langue ordinaire, une création sans agents spécialisés. Dans l'autre cas, il y a un corps de professionnels dont il faut prendre en compte les propriétés sociales si l'on veut comprendre vraiment ce qu'ils racontent.

R.D.—Pour reprendre cette objection, je dirai d'abord que, si on étudie le dernier livre de Geertz, on voit qu'il parle beaucoup du système de production économique...

P.B.—Ce n'est pas de production économique que je parle. Je parle de la production spécifique, religieuse, réalisée par un corps d'agents spécialisés, selon une division du travail particulière, avec les prêtres, les prophètes, les sorciers, etc., ou intellectuelle.

R.D.—Oui, je comprends. Je tâche d'aborder la question du champ de production culturelle dans le quatrième chapitre, où j'étudie la sociologie des écrivains à Paris d'après les rapports de la police secrète de Louis XV. La notion de champ et de pôles —l'opposition entre «le monde» parisien et les bas-fonds de «Grub Street», l'«habitus» de Voltaire dressé contre celui de Rousseau— me paraît valable. Mais on est très loin là d'une histoire à niveaux. D'ailleurs Geertz lui-même marie le culturel, le social, et l'économique quand il analyse le système politique de Bali dans son dernier livre, qui est aussi un ouvrage historique : *Negara : The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Pour ma part, je situe le massacre des chats dans un ensemble de rapports sociaux et économiques qui oppose ouvriers et maîtres à Paris au 18^e siècle. Mais réflexion faite, j'ai peut-être eu tort de traiter le massacre, les rapports de police, et le «Discours préliminaire» de *l'Encyclopédie* sur le même registre. Je l'ai fait consciemment. Je crois que le massacre était aussi complexe qu'un poème et qu'il demandait à être étudié de la même façon. Pourtant, j'accepte que le poète diffère de l'artisan en ce qu'il occupe une position dans un autre champ de production. J'ai peut-être sauté les barrières qui circonscrivent le monde intellectuel parce que j'ai été mu par une volonté mal placée de démontrer que tout le monde, intellectuels et ouvriers, faisait face aux mêmes problèmes —comment trouver un sens dans la vie ?— et que l'ouvrier pouvait répondre d'une façon aussi profonde, dans son genre, que celle de l'écrivain.

P.B.—Je comprends parfaitement cette intention de «réhabilitation». Mais ne conduit-elle pas à simplifier un peu —surtout dans le cas des productions savantes— la relation entre le produit culturel et le monde social ?

R.D.—Ce que je refuse, c'est de dire que la culture est l'expression du social.

P.B.—...Tu veux dire le reflet...

R.D.—Oui, le reflet.

P.B.—Je crains que, comme on fait

souvent, tu ne crées un adversaire, par amalgame... et que tu tendes ainsi à accroître la distance entre ce que tu fais et ce que font certains — les meilleurs — historiens français. Si j'ai fait de l'histoire des idées sauvage, en évoquant Durkheim, Cassirer, etc., — en réalité, une sociologie différentielle fine de l'usage théorique et pratique des concepts empruntés ferait éclater complètement la représentation d'une « tradition française » et, du même coup, le mythe, utile à tout le monde, de l'École des Annales —, c'est parce qu'il est important de rappeler que, finalement, il y a eu emprunt aux mêmes sources, puis divergence liée à des effets de contexte. En d'autres cas, il peut y avoir eu invention simultanée. Il y a aussi, tout simplement, le fait que les gens ne lisent pas. Il fut un temps où les Français ne lisaient pas les Américains, maintenant le temps est venu où les Américains ne lisent pas les Français. Donc, il y a des obstacles objectifs à l'unification du champ scientifique, mais il y a aussi des intérêts nationaux ; et aussi des intérêts particuliers. Weber dit en toutes lettres, mais personne ne l'a remarqué, que ce qu'il appelle charisme, c'est exactement ce que les durkheimiens désignent par le mot de *mana*. On voit tout de suite les conséquences immenses de cette apparence de différence, et les profits qu'il y a à réunifier... Au fond, c'est tout ce que j'avais à dire dans ce débat.

R.D.—Oui, j'aime beaucoup l'idée de participer à une République des lettres internationale, puisque j'estime que la recherche est internationale. Nous pouvons passer au-delà des frontières politiques et ethniques. D'autre part pourtant, je me demande s'il n'y a pas une tradition qui est propre aux États-Unis, un pays où l'anthropologie est née au contact perpétué, violent, d'une civilisation ancienne, l'indienne, effacée par la nouvelle nation. Il y a peut-être là l'enracinement d'une tradition scientifique différente de celle des anthropologues européens. Les Américains se sont aventurés à l'Ouest, au Sud, ils ont tâché de maîtriser les langues indiennes, et cela a dû influencer beaucoup l'école de Boas et tous ceux qui traitent de la langue, de la linguistique, des contes populaires, des mythes. Les étudiants qui prenaient le bus à New York pour assister aux séminaires de Boas, de Benedict, et de Mead traversaient une ville qui donnait à penser. Quand ils regardaient par-dessus leur livres — et ils lisaient les classiques de Durkheim et de Mauss —, ils voyaient un monde bien différent du monde de l'intellectuel européen. Il y avait là aussi un problème de contexte et d'appropriation.

R.C.—Il me semble que la métaphore

des « niveaux » qui structureraient la totalité sociale ne peut être tenue pour caractéristique d'une « manière française » d'écrire l'histoire. Certes, elle a été une commodité universitaire pour l'écriture des thèses (tu rappelles d'ailleurs dans une note comment beaucoup de thèses françaises étaient organisées selon ce plan canonique qui fournissait une façon assez commode pour rassembler les matériaux collectés). Elle a été d'autre part une expression de la conceptualisation marxiste dans sa forme la plus fruste. Mais je veux dire que, d'une part, on ne peut absolument pas identifier l'ensemble de ce qui s'écrit aujourd'hui avec cette manière de penser et que, d'autre part, la critiquer ne résoud pas le problème, qui est celui d'articuler des phénomènes que nous sommes amenés à continuer à désigner comme « sociaux », avec d'autres que nous désignons comme « culturels ». Tu utilisais toi-même une telle distinction en ne confondant point, pour le 18^e siècle, les rapports sociaux et leurs manifestations culturelles.

P.B.—Je crois qu'à la fois il est injuste de réduire l'École des Annales à cette tripartition et qu'en même temps c'est justifié, parce qu'elle existe bien comme fait social : pour faire de la psychanalyse sociale de l'esprit scientifique à la manière de Bachelard, on pourrait dire que l'inconscient culturel de l'historien s'exprime dans ces plans de dissertations ou de thèses qui, dans leur apparente insignifiance, — automatiques, on ne les réfléchit même pas —, engagent des thèses épistémologiques qui ne sont pas examinées.

R.C.—C'est sûr, mais à ce moment-là je ne crois pas qu'il s'agisse seulement de la soi-disant « École des Annales »...

P.B.—Oui, c'est beaucoup plus général... Les automatismes classificatoires touchent aux principes mêmes de la construction de la réalité sociale et il n'y a rien de plus important. Mais pour prolonger un peu, je voudrais revenir à la discussion qui s'est amorcée tout à l'heure à propos de Weber. Tout le monde est bien d'accord (le culturalisme américain, le structuralisme, etc.) pour dire que les phénomènes culturels, la langue, les mythes, la religion, doivent être compris dans leur cohérence et que si on ne les comprend pas comme système, on n'y comprend rien. Mais, est-ce qu'on a tout compris quand on les a compris comme systèmes ? C'est un grand débat : dans l'histoire de l'art et de la littérature, c'est l'opposition entre la lecture interne, structuraliste, sémiologique, et la lecture externe. A mes yeux, cette opposition est tout à fait fictive et on doit mettre en relation le système des œuvres culturelles avec le système des relations sociales dans

lesquelles il est produit et fonctionne. Cela dit, ce système de positions sociales est-il l'espace social dans son ensemble, comme croient la plupart des sociologues de l'art, de la littérature ou des œuvres culturelles, et aussi les ethnologues, habitués à des sociétés relativement peu différenciées, ou bien le sous-espace des producteurs professionnels d'œuvres culturelles ? Dans des sociétés comme la France du 18^e siècle, le processus de différenciation est déjà très avancé, l'économie est constituée comme telle, elle a ses règles propres, le champ religieux est constitué depuis longtemps, le champ intellectuel commence à se constituer, etc. Est-ce qu'on peut, dans ce cas, opérer une mise en relation globale du système symbolique avec l'ensemble de la société ? Ou est-ce qu'il ne faut pas déjà aller voir du côté du monde relativement autonome des professionnels ? C'est là que Weber est très utile lorsqu'il rappelle que, pour comprendre la religion, le judaïsme antique par exemple, il faut étudier les agents religieux, les prophètes, les prêtres qui sont en concurrence...

R.D.—Oui, d'ailleurs, j'ai tâché de suivre cette stratégie. Peut-être que ce n'est pas trop évident dans mon livre, mais c'est pour ça que j'ai commencé par un monde très flou, qui est commun à peu près à tous les Français, surtout les paysans. Ensuite, j'essaie d'entrer dans des champs de production spécifiques, et finalement on tombe dans le monde des intellectuels à Paris qui sont espionnés par l'agent de la police, on peut les situer, on peut savoir combien étaient avocats, combien étaient bibliothécaires, nobles, etc., et ce qu'ils ont produit. Au lieu simplement de compter les auteurs, je m'efforce d'expliquer ce que signifiaient les idées d'auteur et de danger pour la police : il est intéressant par exemple que l'inspecteur n'utilise jamais le mot de philosophe, ni celui de lumières : il n'espionne pas « les lumières », ce mouvement que nous identifions facilement, mais « après la bataille », aujourd'hui. Au contraire, il talonne tous les auteurs sans distinction. Mais il sait trier son gibier. Il constate que, je cite, « Diderot est un garçon plein d'esprit mais extrêmement dangereux ». Pourquoi dangereux ? Ce « garçon » n'a pas menacé le trône, mais il touchait au sacré : cela ressort d'une comparaison de son rapport avec d'autres, où la police notait toutes sortes de « mauvais propos » et de « bruits publics ». Ensuite, au chapitre suivant, on s'efforce de cerner le danger dans le monde encyclopédiste. La chose n'est pas évidente, parce que finalement l'*Encyclopédie* était un dictionnaire de 17 tomes in-folio, bourrés de renseignements sur les façons de fabriquer les épingles et de moudre les grains. Où était le danger ? J'estime pour ma part qu'il était

incorporé dans l'arbre des connaissances humaines et dans le « Discours préliminaire » : c'est-à-dire que, et là je pars de Foucault, l'*Encyclopédie* représentait une nouvelle grille pour l'organisation du savoir. En excluant certaines choses pour en englober d'autres, elle mettait l'orthodoxie chrétienne hors-la-loi de la raison, impensable. C'était une sorte de coup de force...

P.B.—Une révolution culturelle...

R.D.—...Oui, qui dépassait, je crois, la vision de l'agent de la police secrète, mais dont il était plus ou moins conscient. Puis, il y a l'autre coupure, celle représentée par Rousseau et le lien affectif qui l'attachait à ses lecteurs bourgeois en province. Donc la procédure est tout à fait enracinée dans le social et je ne refuse pas du tout...

P.B.—Tu associes l'apparition d'une nouvelle raison à l'apparition d'un nouveau monde social.

R.D.—Oui, le monde des intellectuels surtout.

P.B.—Ce sont des gens qui ont une nouvelle forme d'autorité, reposant sur d'autres bases, et qui introduisent une nouvelle raison, donc une nouvelle forme de pouvoir.

R.D.—Et c'est l'apparition des connaissances comme pouvoir qui me paraît importante.

Culture et sociétés

R.C.—Je voudrais revenir sur la définition de la culture comme un « univers symbolique ». La notion de symbole est prise là dans une acception maximale, fidèle au sens que lui donne Geertz : « tout objet, acte, événement, qualité ou relation qui sert de support à une représentation ». Est-ce là une définition vraiment opératoire ? Voyons les choses « du point de vue indigène ». Dans les dictionnaires anciens, le *symbole* est défini comme un signe particulier, un type d'emblème, assurant la représentation de quelque chose de moral, par des images ou des choses naturelles. Il est donc clair que le symbole est un signe, mais un signe spécifique qui implique une relation de représentation — par exemple d'une abstraction par une figure—. Pour être qualifiée de « symbolique », la relation entre un signe et ce qu'il fait connaître, qui n'est pas visible, suppose que ce signe est mis à la place de la chose représentée, qu'il en est la chose représentante. Donc si les symboles sont des signes, tous les signes ne sont pas des symboles dans la mesure où la relation qui les lie à la chose dont ils sont « l'indice », « la marque », n'est pas

nécessairement une relation de représentation. Bien sûr, l'historien ou l'anthropologue n'a pas à être prisonnier de catégories de pensée de ceux qu'il étudie, et il est tout à fait en droit de constituer son propre lexique d'analyse. Le rappel du sens ancien de symbole a donc ici un propos particulier : signaler que si l'on est soucieux avant tout de reconstituer la manière dont les hommes du 18^e siècle concevaient et exprimaient leurs relations au monde, il faut être très attentif aux définitions qu'ils donnaient du terme même qui désigne le mode tenu pour essentiel de cette façon de penser et de lire. Et signaler aussi, contre une acception trop lâche de symbole, qui fait perdre en compréhension à la notion ce qu'elle lui attribue en extension, que les définitions anciennes permettent d'en mieux construire un sens opératoire en le fondant sur un type particulier de relation entre les signes et les signifiés : à savoir la relation de représentation.

P.B.—Ne faut-il pas distinguer entre les « formes symboliques », les structures mentales, les systèmes de classement intériorisés d'une part, et les symboles objectivés, sous forme de pratiques, rituelles notamment, ou d'objets, religieux, artistiques, etc. ? Les seconds pouvant être le produit du travail de professionnels de l'objectivation, de la « création » ?

R.C.—Sans doute. Et c'est peut-être cette distinction qui différencie les quatre derniers essais du livre des deux premiers. Dans ces quatre études, le texte est toujours pris en lui-même, analysé dans ses intentions et fonctionnements. L'attention se porte prioritairement sur les catégories et représentations qui fondent les descriptions, sur les stratégies rhétoriques qui visent à imposer un ordre inédit (au profit des bourgeois d'Ancien régime dans le texte montpellierain ou des philosophes dans le *Discours préliminaire* de d'Alembert), sur les manières de construire et penser sa propre existence à travers l'écrit, lu ou produit. Peut-on vraiment qualifier de « symboliques » les formes intellectuelles et affectives ainsi considérées, et d'« anthropologique » la démarche qui vise à reconstruire les catégories et les classements à l'oeuvre dans des textes qui décrivent, trient, hiérarchisent les individus ou les savoirs ? On en peut douter, sauf à accepter une définition très extensive des formes symboliques, si extensive qu'elle en perd tout contenu précis et que l'on ne voit plus très bien ce qui pourrait ne pas relever de l'ordre du symbole.

R.D.—Bien que j'utilise couramment les dictionnaires de l'Ancien régime, je n'ai jamais pensé à y pêcher une définition de symbole qui servirait

de base à toute analyse culturelle. Je ne crois pas beaucoup aux définitions ; mais si je devais en faire une qui rende justice au domaine symbolique dans toute son étendue, je ne la réduirais pas à la notion d'un lien qui attache la représentation d'une part à l'objet représenté de l'autre. Cette notion serait valable dans certains cas, mais elle viderait la communication d'une grande partie de sa force. A titre d'exemple, on peut reprendre la célèbre question de Gilbert Ryle : quelle est la différence entre un *wink* (clin d'oeil) et un *blink* (clignotement) ? Celui-ci n'est qu'un battement des paupières, tandis que celui-là véhicule un sens. Ce sens peut varier énormément. Il ne relève pas d'un rapport direct et sans ambiguïté entre un symbole et une chose, mais il établit une certaine complicité entre celui qui émet le signe et celui qui l'enregistre. Je crois que la plupart des échanges humains sont baignés dans des rapports de ce genre. L'ironie, l'amour, le recueillement devant le sacré, toutes sortes de dispositions affectives s'expriment au travers des gestes et des mots qui dépassent ce que tu appelles « la relation de représentation ». Je dirais même, sans donner encore dans la catégorie-refuge de *Frenchness*, que vous autres Français, vous avez un talent exceptionnel pour ces échanges. Vous savez tomber dans des silences expressifs, faire de grands yeux, jeter des regards pleins de feu, vous promener à travers des forêts de symboles. Si je devais me restreindre au monde « anglo-saxon » et citer des exemples apparentés aux pauvres chats de la rue Saint-Séverin, je nommerais le célèbre pangolin de Mary Douglas, le lapin d'Edmund Leach, le casoar de Ralph Bulmer, la loutre de S.J. Tambiah : autant d'animaux « bons à penser » comme mes chats. Sont-ils des symboles ? Certes, mais leur force ne relève pas d'un rapport de représentation. Elle tient à leur position ambiguë dans un système de catégories qui sous-tend l'organisation conceptuelle du monde chez certains peuples. Je crois que l'historien-anthropologue doit étudier l'engrenage de ces catégories dans la pensée de Diderot, chez l'agent de police qui l'espionne, et chez l'ouvrier typographe qui imprime ses ouvrages. La démarche initiale est partout la même, bien qu'on ait recours à la philosophie de Bacon dans un cas et au folklore dans un autre. On peut refuser l'étiquette d'« anthropologique » à cette histoire si on veut. Cela m'est égal. Mais on ne peut pas l'assujettir à une conception étroite du symbolique sans lui couper les ailes et l'empêcher de s'envoler.

R.C.—Mais je ne vois pas de raisons de qualifier d'anthropologique une telle démarche, où d'ailleurs l'opacité

de départ que tu lies souvent à la démarche anthropologique n'existe pas, ou pas de la même manière que dans le massacre des chats qui fait rire les artisans.

R.D.—Eh bien, peut-être que l'arbre des connaissances dans l'*Encyclopédie* est évident pour tout le monde, mais à mes yeux il n'est pas évident du tout. C'est un peu notre monde, mais si on remonte à ses racines et qu'on regarde le dessin qui est placé en tête de l'*Encyclopédie*, c'est quand même bizarre : quand on voit par exemple la théologie à côté de la magie noire, etc. C'est une façon de s'exprimer qui nous est assez étrange, mais qui, d'autre part, a fondé notre façon d'organiser notre monde symbolique. Donc je trouve qu'il y a une certaine opacité, même dans le monde des Encyclopédistes, qui sont plus autres que nous ne le pensons.

R.C.—Certes, mais tout objet de connaissance, historique ou sociologique, est opaque : quels sont alors les critères de discrimination à l'intérieur de cette opacité commune ?

P.B.—Il me semble que ce que veut dire Robert Darnton, c'est que l'opacité peut être un indicateur commode en tant qu'elle rappelle au chercheur que dans l'objet ou la pratique observés, peuvent être à l'oeuvre des structures symboliques qu'il ne possède pas ; que les structures mentales selon lesquelles l'objet a été construit ne sont pas les siennes.

R.D.—Oui.

R.C.—Oui, mais on peut dire aussi l'inverse : c'est aussi lorsqu'on croit comprendre qu'il faut faire attention. Vous me l'avez signalé lorsque j'ai parlé de l'*Encyclopédie*.

P.B.—Tout à fait. Ce serait sans doute un point à discuter, mais peut-être un peu secondaire, quoique central en ethnologie : est-ce qu'il y a un avantage à être étranger ou au contraire à ne pas l'être ? Tu as parfois le sentiment de l'opacité alors que pour nous c'est évident et ça peut être un avantage pour toi. Mais tu es exposé au danger de chercher midi à quatorze heures, comme nous disons, et parfois c'est comme si, entendant dire «prendre le propos au pied de la lettre», tu pensais à un pied, à une lettre.

R.D.—J'accepte ça comme critique.

P.B.—Ce n'est pas une critique, c'est universel. Il y a aussi l'inverse. Mais le problème reste de savoir si, quand on a affaire à un système symbolique, on le traite comme auto-suffisant, si on l'étudie en lui-même, ou si on le rapporte à autre chose. On peut dire que la

culture est un texte, que tout est texte, dans une sorte de pansymbolisme, où tout symbolise avec tout, comme disait Leibniz, en sorte que l'on peut partir indifféremment de l'étude de la maison pour arriver à l'étude de la cuisine, en passant par l'étude des structures sociales, des rapports de parenté, etc. A l'autre bout, on peut dire que les structures mentales qui sont au principe du consensus sur le sens du monde, viennent d'ailleurs, des structures économiques ou des structures sociales. J'ai tendance à penser que c'est une fausse alternative, et que, en fait, les deux choses ne sont pas exclusives : on peut faire une espèce d'analyse matérialiste du symbolique traité comme système. Ce qui suppose que l'on rompe à la fois avec la théorie du reflet pour voir dans les systèmes symboliques des expressions transfigurées des réalités économiques ou sociales et avec la pansémiologie (je pense à certaines formulations typiques de Geertz qui parle parfois un peu comme si, dans la réalité sociale, tout était texte, comme si le monde social était un texte destiné à être déchiffré...).

R.C.—«Considérer la culture comme un ensemble de textes qui sont eux-mêmes des ensembles».

P.B.—Cette pansémiologie est rampante dans toute la tradition américaine. A la limite, tous les rapports sociaux deviennent des rapports de communication. Mais dans la mesure où cette tradition «sémiologique» est devenue dominante en France, dans les années 60, à travers le structuralisme, et dans la mesure où elle devient dominante aujourd'hui chez les historiens, les mêmes présupposés se retrouvent aujourd'hui dans beaucoup des travaux publiés en France dans les *Annales* ou autour des *Annales*.

R.D.—Je conviens qu'il faut repousser un sémiologisme rampant qui envahit tout et qui se réduit à une sorte d'idéalisme. Ceci dit, je ne crois pas que c'est vraiment le propos de Geertz, même pas de Leach ou d'autres anthropologues que je connais aux États-Unis. Il ne s'agit pas de penser les systèmes de communication, la culture et le monde symbolique, comme quelque chose qui se suffit, mais comme une langue, au travers de laquelle le pouvoir, les rapports sociaux et l'économie s'expriment. C'est une façon de penser la culture, non comme distanciée et différenciée de ces autres choses, mais bien au contraire comme intégrée profondément dans le social.

R.C.—Ce sémiologisme n'est jamais aussi visible que dans le fait de traiter un texte —qui peut être un texte littéraire ou philosophique— comme

une donnée d'observation ethnologique, un protocole d'enquête sur le terrain. Dans tes deux premiers essais, tu suis de près le modèle de la «thick description». Le massacre des chats parisiens est comme le combat des coqs balinais : un point d'entrée qui permet d'accéder à la compréhension d'une culture en sa totalité ; c'est un «texte» inscrit parmi les autres textes qui constituent cette culture, il livre une interprétation qu'elle donne d'elle-même. La démarche amène naturellement une question : est-il légitime de considérer comme des «textes» des gestes faits ou des contes racontés ? Certes, les contes anciens ne sont connaissables qu'à travers leur fixation écrite due aux folkloristes, et le massacre des chats serait à jamais inconnu si Nicolas Contat, l'auteur des *Anecdotes typographiques*, ne l'avait écrit 30 ans après l'événement. Mais peut-on qualifier également comme texte et le document écrit, seule trace d'une pratique ancienne, et cette pratique elle-même ? Est-ce qu'on ne risque pas de confondre deux logiques, celle qui règle les expressions scripturaires et celle qui articule les productions du «sens pratique» ? Toujours risqué, l'emploi métaphorique de termes comme «texte» ou «lecture» l'est plus encore dans le cas où seul un texte écrit donne accès à l'objet même du questionnement anthropologique. Non seulement s'y trouvent gommées les manières de dire ou de faire qui donnent sens au conte ou au rite autant, ou plus, que sa lettre même, mais surtout existe entre l'observateur et ce supposé «texte», oral ou festif, un «vrai» texte qui a son statut propre. En ce sens, le massacre des chats n'est pas le combat de coqs : en le racontant et l'interprétant l'historien est tributaire d'un récit déjà fait, d'un texte déjà là, investi de finalités spécifiques et qui, tout en exhibant l'événement, le constitue comme effet d'écriture.

R.D.—Je ne crois pas avoir souscrit à la formule «tout est texte», qui me paraît venir plutôt de Paris, où des maîtres à penser comme Roland Barthes, Paul Ricoeur et Louis Marin l'ont maniée avec beaucoup de talent. Pour ma part, je ne suis pas capable de les suivre partout quand ils grimpent sur les sommets de la philosophie. En tant qu'historien, je me heurte à des problèmes concrets, à une altitude basse, dans les archives. Nous ne disposons, là-bas, que de documents, de «textes». Comment les interpréter ? En dégager un sens ? Je serais vraiment naïf si je ne savais pas distinguer entre le récit de Contat et le massacre de chats qui a réellement eu lieu mais que nous ne connaissons qu'au travers du récit. Je ne traite pas le récit non plus comme une sorte de fenêtre, qui nous permet de voir les choses exacte-

ment comme elles se sont déroulées. Au contraire, je tiens compte du genre, de sa structure narrative, de sa rhétorique, etc. Ce sont autant d'éléments qui donnent un sens à l'événement tout en le racontant. Mais c'est un sens rétrospectif et sans doute pauvre en comparaison avec les hurlements des chats, le cri de la bourgeoise, le rire farouche des ouvriers. La plupart des mots et des gestes disparaissent dans le passé. Nous ne pouvons saisir que quelques bribes — si peu, quand il s'agit de gens obscurs, qu'on peut tourner le dos à ce genre de document et refuser l'effort de pénétrer dans une culture hors de la portée de la recherche traditionnelle. Pour ma part, j'aime mieux accepter le défi et m'aventurer dans l'étude des contes et des rites artisanaux comme si les paysans et les ouvriers pouvaient manipuler un monde symbolique aussi bien que les intellectuels. Pour ce faire, je n'ai pas de méthodologie générale. L'idée d'opacité n'est pas un passe-partout qui sert à ouvrir toutes les mentalités. Ce n'est qu'un point d'entrée, où l'historien peut se placer avant de plonger au fond des archives. Ce n'est qu'une invitation au voyage. S'immergeant dans les documents, le chercheur se dira peut-être : « tout est texte ». Je n'accepterais la formule que dans ce sens-là. D'ailleurs, en écrivant mon propre texte, je n'ai pas voulu alourdir le récit d'un discours sur la méthode ampoulé. Je ne refuse pas la réflexion théorique, mais je ne suis pas philosophe. Je suis un homme du métier, et j'ai plus de confiance dans les chapitres où j'entre dans le sujet que dans l'introduction et la conclusion où je m'efforce d'expliquer ma démarche.

P.B.—Cela dit, ton livre comporte deux parties, l'une qui est plutôt ethnologique, quand tu parles des paysans, c'est-à-dire d'un univers relativement moins différencié, où on peut penser qu'il y a des schèmes culturels communs, l'autre, celui des professionnels de la culture, où l'on peut distinguer des univers sociaux qui ont des lois de fonctionnement différentes. Autrement dit, et ceci se rattache au problème de l'articulation des deux parties, le sémiologisme marche mieux pour une société indifférenciée que pour des sociétés différenciées : est-ce que l'alternative du sémiologisme et du réductionnisme sociologiste ou économiste n'est pas un faux débat pour les sociétés différenciées, dans la mesure où cette espèce d'alchimie s'opère à travers l'apparition d'univers qui ont leur logique propre ?

R.D.—Pour les sociétés différenciées et compliquées comme la société d'Ancien régime, est-ce que vous accepteriez l'idée que les Français du 18^e siècle vivaient à peu près tous dans un certain monde symbolique représenté par les

contes populaires et qu'ensuite, à l'intérieur de ce monde, il y avait des groupes, des milieux, des intermédiaires culturels comme les intellectuels ou comme certains bourgeois dans certaines villes, qui avaient une culture spécifique ? Si c'était le cas, je crois que j'ai peut-être bien fait de commencer par ce qui était flou et commun, pour entrer ensuite dans ce qui était spécifique et ce qui concernait certains milieux. Enfin, c'était la stratégie, mais peut-être aussi la faiblesse du livre, puisque si je procède à une sorte de sémiologie au début pour entrer dans une méthode qui est plus sociologique après, je change de technique d'attaque, ce qui n'est peut-être pas valable.

P.B.—Je pense que la structure même du livre est beaucoup plus subtile et complexe que ce que tu en dis au début et à la fin. En juxtaposant ces textes et en les pensant comme un tout, tu as posé un problème tout à fait fondamental, qui est celui de l'articulation dans une société différenciée d'un code culturel au moins vaguement commun, avec les contes et le massacre des chats (c'est la même chose pour la langue, qui tout en étant, dans ses usages sociaux, formidablement différenciée, reste quelque chose qui, dans une certaine mesure, est compris de tout le monde) et de codes spécifiques associés à des sous-univers.

R.C.—Je ne sais pas jusqu'à quel degré on peut postuler une compréhension partagée d'un système symbolique, et je ne crois pas que la manipulation des mêmes formes suffise à faire conclure au partage de la compréhension. Il me semble donc risqué d'avancer que les symboles sont « partagés comme l'air qu'on respire ». La preuve en est que tout ton premier chapitre sur les contes veut différencier très clairement les fonctions symboliques de ces contes en milieu paysan et celles que leur attribuent Perrault et les autres écrivains de contes à la fin du 17^e, lorsqu'ils les mettent en littérature. Et si les ouvriers typographes s'amusaient tellement du massacre des chats, c'est aussi, semble-t-il, comme tu le suggères, parce qu'ils ont fait quelque chose qui est à la fois compris, et incompris, par le « bourgeois ». Si on admet que tout l'intérêt est de jouer sur ces différenciations, que ceux qui manient des symboles connaissent, cela me semble prouver que le sens des symboles n'est pas complètement partagé.

R.D.—Eh bien, est-ce que tu accepterais la métaphore de la langue ? Quand nous parlons français, nous parlons tous plus ou moins la même langue. Moi, je le parle avec un accent américain, mais j'arrive à me faire comprendre et toi, tu le parles avec une élocution tout à fait lyonnaise. Mais Pierre Bourdieu le comprend malgré cela. Je crois que

nous avons chacun notre accent qui nous est particulier, mais en même temps il reste quelque chose qui est commun, qui est comme l'air qu'on respire. A propos des contes populaires, j'ai parlé sur ce qu'il y avait de plus général. C'est une sorte de macro-folklore. Pour être sérieux, comme folkloriste, il faut étudier le folklore sur le plan micro, c'est-à-dire faire des petites études de cas où on peut interroger celui qui raconte, etc. Et du même coup, il me paraît valable, jusqu'à un certain point, de regarder l'ensemble des contes, d'en dégager certaines structures, de les comparer avec d'autres traditions, comme la tradition allemande, italienne et anglaise, comme je l'ai fait, pour tirer des conclusions qui sont peut-être un peu floues mais qui peuvent représenter cette langue ou ce trésor culturel très vaste et pas très différencié, qui était commun à tout le monde. Ensuite, quand on en vient au massacre des chats, le chat comme symbole de sorcellerie existe pour tout le monde, mais il y avait une certaine spécificité qui s'exprimait à travers les chats pour les ouvriers. Il y avait des mondes symboliques à l'intérieur de cet univers symbolique et qui étaient particuliers à certains milieux. Donc, il me paraît possible que les ouvriers qui manipulaient ce code symbolique pouvaient se moquer de leurs bourgeois sans que ceux-ci comprennent très bien.

P.B.—On rejoint le problème des usages sociaux différentiels des symbolismes que nous évoquions au début ; il me semble qu'on a affaire à des univers différenciés, usant de façon différenciée de codes partiellement communs, avec toutes sortes de jeux stratégiques complexes qui sont rendus possibles par la part d'entente et de malentendu : si on se comprenait parfaitement, si on mettait tout à fait le même sens sous le même mot, il y aurait des tas de choses qui ne seraient plus possibles. On est entre les deux. Et je pense que c'est de cela que la politique joue tout le temps.

R.D.—« Je vous ai compris ! »

P.B.—Il y a un bon usage du malentendu.

R.D.—C'est là tout le jeu et l'enjeu culturels.