

**Bernard Valade** est professeur émérite à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales — Sorbonne (université Paris Descartes), membre du comité de rédaction de la revue *Hermès* (CNRS) et de la revue *Histoire de la recherche contemporaine* (CNRS). Ses travaux sociologiques explorent les thématiques du politique, de l'urbain, de la sociologie des mœurs et de l'histoire des pensées sociales européennes.

**Mots-clés :** pensées sociales — théories sociologiques — mœurs — sociabilité — ville

## Francis Affergan et le devenir de l'anthropologie

Bernard Valade,  
*université Paris Descartes/CANTHEL*

On saura gré à Erwan Dianteill d'avoir pris l'initiative d'un colloque international consacré à l'œuvre de Francis Affergan ; et on dira notre reconnaissance aux membres du Centre d'anthropologie culturelle qu'il dirige pour l'avoir si bien organisé. On se réjouira aussi de voir reproduites, en première et quatrième pages de couverture du programme imprimé, deux peintures de Madame Michèle Affergan : elles sont à « l'image » des concepts que cette œuvre traverse et de ce lieu, le musée du quai Branly, « où dialoguent les cultures ».

*L'altérité exotique* : tel est le thème auquel se rattache une grande partie des écrits de celui qui fit, dès les années soixante-dix, de la Martinique son terrain de prédilection. N'étant pas anthropologue, je me garderai de m'aventurer sur ledit terrain. Mais les essais de Francis Affergan « sur les fondements d'une critique de l'anthropologie », intitulés *Exotisme et altérité* (1987), ont été suivis de divers travaux consacrés à la naissance et à l'évolution de la discipline concernée : ils intéressent l'histoire des idées que nous avons tous en partage. Sans égard à l'ordre chronologique de leur publication, ce sont quelques-unes de ces études qui seront situées ici comme autant de questionnements jalonnant un itinéraire intellectuel aussi original qu'attachant.

### D'une certaine « discipline »...

S'interroger d'abord sur la validité des termes dans lesquels les questions, d'une façon générale, sont posées ne semble pas être un souci majeur dans la recherche en sciences humaines. La réflexion sur l'inégale pertinence des réponses que l'on peut leur donner ne paraît pas l'être davantage. Ce constat polémique, ordinairement cadré par des querelles d'école, pourrait trouver son issue dans une « épistémologie des sciences sociales » ouverte aux débats, si celle-ci, cultivant les propositions abstraites, ne se situait pas en surplomb des problèmes à résoudre. Ceux qui principalement ressortissent aux sciences humaines et sociales se nomment observation, description, traduction, narration, objectivation. Ils sont examinés dans l'article « Écriture et sciences humaines » que Francis Affergan a donné au *Dictionnaire des sciences humaines* (2006) qu'ont coordonné Sylvie Mesure et Patrick Savidan. Ce n'est point l'anthropologue, mais le philosophe qui en traite,

en citant notamment Gottlob Frege, Gilles-Gaston Granger, Pierre Livet, Paul Ricœur. « Une tension ambivalente et irrésolue entre le texte et le contexte » est d'emblée reconnue, singulièrement en ethnologie ; et enregistré aussi que quelque chose est perdu des données immédiates du vécu, d'une présence première, que laissent échapper les médiations réductrices et la formalisation logique.

Pour la description, deux opérations sont distinguées et définies : l'une qui décline en singularisant, l'autre qui généralise en désindividualisant ; l'identification opère sur des éléments, la classification sur des ensembles. La différence d'objectifs auxquels ces opérations s'ordonnent en ethnologie et en sociologie est bien mise en évidence : d'un côté, on vise le dévoilement de la diversité culturelle, de l'autre, et dans la perspective tracée par É. Durkheim, l'intégration dans une totalité sociale. La partition entre le visible (les objets) et l'invisible (le mental) hante la "description". Le visible est appréhendé par les schèmes prédéterminés de l'enquêteur ; confronté à l'invisible représentation du monde des enquêtés, ce dernier va objectiver du sens, schématiser des ensembles d'évènements et de significations. Sur ce que l'on écrit en ce domaine, deux remarques sont à retenir. L'une concerne le style ; « modalité d'intégration de l'individuel dans un processus concret », selon G.-G. Granger, association d'un discours indirect et d'une forme narrative, le style en sciences humaines et sociales est, pour F. Affergan, « l'addition d'un énoncé et d'une énonciation, d'une référence objective et d'une expressivité ». L'autre intéresse sa fonction, qui n'est pas de narrer, mais d'expliquer par la mise en lumière des règles qui articulent et relient l'ordre du monde descriptible et le langage descripteur.

À l'entrée « Discipline » du même dictionnaire, — où F. Affergan s'attache à préciser les conditions auxquelles un savoir doit satisfaire pour être constitué en discipline —, de similaires préoccupations se font jour. L'ethnologie est bien entendu choisie comme exemple, incluant ses relations conflictuelles avec la sociologie. Là encore le problème de la « disciplinarité » d'un savoir est envisagé du point de vue philosophique, celui de Jean Cavailles, d'Imre Lakatos, de Karl Popper. De ce dernier, on tient l'idée que ce ne sont pas des "sciences", une "matière", des "disciplines" qui sont étudiées, mais des *problèmes*. À ceux qui relèvent de l'ethnologie, la sociologie naissante a refusé toute autonomie. Relisant ainsi les études et les recensions contenues dans la première série de *L'Année sociologique* (1898-1912), F. Affergan observe qu'elles témoignent d'un « aveuglement à ne pas reconnaître des spécificités régionales et des portions de mondes socioculturels qui échapperaient à l'emprise d'une conception holiste du fait social ». Les rapports se sont aujourd'hui inversés : on constate, à la suite de K. Popper, que l'anthropologie est devenue une science sociale universelle, tandis que la sociologie n'en est plus qu'une section dévolue à l'étude des sociétés modernes de l'aire occidentale.

S'il est vrai, comme il est écrit en conclusion du précédent article, qu'« une discipline n'a de sens que si elle est en mesure de rendre compte des régions d'objets qui ne peuvent que croître vers un système unifié et reconnaissable en tant que tel », démonstration doit être faite que l'ethnologie répond à ce critère, et qu'elle est effectivement parvenue à cette reconnaissance en dépit des obstacles rencontrés. C'est l'objet de l'importante étude, « Institution de la sociologie et

naissance de l'ethnologie : une filiation en question », recueillie dans l'ouvrage collectif *Durkheim — L'institution de la sociologie* (2008). Pour Durkheim, comme pour les membres de l'équipe de *L'Année sociologique*, la supériorité de la sociologie sur l'ethnologie ne fait pas de doute : à la première reviennent la classification, la construction de typologies, la démarche déductive, l'élaboration théorique, bref, la conceptualisation ; à la seconde l'observation, la description, l'induction, les travaux empiriques, la collecte de faits. Le rôle de servante jouée par celle-ci au regard de celle-là est cependant moins simple qu'il n'y paraît, ce qui se laisse bien voir dans le traitement durkheimien de la religion sommairement définie au départ comme communion des consciences.

La justesse de l'analyse qui nous est ici proposée est éclatante. En quête des formes élémentaires de la vie religieuse Durkheim se tourne vers l'ethnologie — indispensable auxiliaire —, qui va lui permettre des avancées théoriques décisives sur les questions du totémisme, de l'exogamie, des divisions claniques, et d'abord sur la partition du sacré et du profane. Elle va également lui fournir les fondements d'une sociologie de la connaissance. On laissera de côté ce qui reste discordant par rapport à ces avancées : par exemple que le primitif, comme l'enfant, ne sent pas la complexité qu'il appartient au seul savant de saisir, ou bien que la place de la religion diminuera avec le développement des sciences et de la morale. Les ethnologues lui ont appris que les sociétés inférieures ont une histoire : « Ces peuples ne sont nullement stationnaires » ; ils lui ont montré que les primitifs réfléchissent et raisonnent au moyen d'une logique différente de la nôtre.

L'opposition entre sociologues et ethnologues, tranchée chez Marcel Mauss — « Les uns éclairent, les autres renseignent » — est plus nuancée chez son oncle, qui ne réduit pas l'ethnologie à n'être qu'une collection d'études descriptives : décrire, reconnaît-il, c'est déjà expliquer ; et cette science, qu'il s'obstine à qualifier de « sociologique », est supérieure à l'histoire en ce que, science du présent, elle s'occupe de « peuples encore vivants ». Il reste que le fondateur de la sociologie scientifique, s'il a bien affirmé que « penser c'est classer », est resté aveugle aux problèmes attachés à l'activité classificatoire de l'esprit humain. En effet, écrit F. Affergan (2008 : 148), « classer ne consiste pas seulement à “ordonner des idées”, à les hiérarchiser, puis les appliquer ensuite à tous les objets et à toutes les choses classables. Encore faut-il s'assurer que tout soit classable et que tout dépende de la légitimité de la position discursive de celui qui prétend classer. Que classer consiste à opérer des différences, distinctions, ressemblances, oppositions et contradictions est une chose. C'en est une autre de se demander, ce que ne fait pas Durkheim, qui sont les sujets qui s'autorisent à classer et en fonction de quels critères, quelles places ils occupent dans la société, quels intérêts ils ont à le faire et quelles intentions ils poursuivent ».

### ... et de quelques-uns de ses apports

Un identique souci de « problématisation » se marque dans les contributions de Francis Affergan au *Dictionnaire de la pensée sociologique* (2005). Qu'il s'agisse d'une notion ou d'une œuvre, l'ethnologue le cède souvent au philosophe pour en dégager les traits originaux. Dans l'article « Mythes et mythologie », Bernard de Fontenelle, Friedrich Wilhelm Schelling, Ernst Cassirer sont convoqués aux côtés de Claude

Lévi-Strauss et de Jean-Pierre Vernant afin de mettre en évidence la diversité des horizons interprétatifs. Les problèmes que pose la double appartenance du mythe — à la représentation culturelle et à la langue, à l'illogisme et à la raison, à la dépense langagière et à l'économie de moyens — sont expliqués, comme sont clarifiées les règles de son fonctionnement et ses différentes fonctions. Une pertinente question est surtout formulée en conclusion : « N'est-il pas temps, au rebours d'une lecture métaphysique du mythe, d'en laïciser le modèle de fonctionnement en le ramenant à sa dimension narrative et discursive de récit, dit et agi dans un contexte culturel donné ? » En bref, c'est « le mythe analysé comme une pratique » qui nous est proposé.

De même, les apports des grands artisans de l'anthropologie sociale et culturelle donnent lieu à des remarques qui revêtent une valeur notable sur le plan épistémologique. Ainsi, la monographie d'Edward Evan Evans-Pritchard sur les Azandé, qui met au jour la structure d'une logique azandé des croyances, est présentée comme « un livre en train de se faire. En effet, aucun métalangage scientifique ne prétendant venir sonder en aplomb les différentes pratiques opératoires mises à l'œuvre dans la construction du texte, ce dernier joue un double rôle : il exhibe à la vue la réalité vivante d'une société, et établit la fiction de sa propre interprétation. » L'étude du même auteur sur les Nuer, où est introduite la notion de « distance structurale », inspire un bilan critique qui souligne son caractère abstrait, dû à la subordination de la description à l'analyse, et l'absence d'interrogation sur le « statut épistémologique de l'observation ». Après l'importance accordée à la perspective structurale, puis le primat donné à l'histoire sur l'anthropologie, la mise en question du comparatisme par E. E. Evans-Pritchard, pour qui l'accent doit être moins mis sur les ressemblances que sur les différences, est également enregistrée.

Les contributions majeures de James George Frazer sur l'inceste, le totémisme et le sacrifice sont rapportées à une théorie de la magie. De celle-ci procède, écrit F. Affergan, le « lien quasi organique » noué autour de ces trois notions. Plusieurs points faibles de la pensée de l'auteur du *Rameau d'Or* sont mis au jour : d'abord, une application des plus réductrices de la théorie évolutionniste ; ensuite, dans les explications avancées, la confusion de la cause avec la raison ou le motif ; enfin, une conception mécaniste du mythe réduit à n'être que la transcription du rite. Un autre exemple de ces lectures pénétrantes des classiques nous est donné par celle des enquêtes menées par Alfred Reginald Radcliffe-Brown, aux îles Andaman d'une part, en Australie d'autre part. Ce que ces enquêtes ont révélé, — que le mariage est moins subordonné aux divisions entre les classes qu'aux règles de parenté —, s'intègre dans une théorie générale de la société où s'agencent modèle, structure et fonction, chacun de ces termes étant rigoureusement défini. Ces investigations se sont accompagnées d'un intérêt marqué pour la méthode historique et le comparatisme. Elles ont surtout conduit Radcliffe-Brown à méditer sur ce qu'il appartient à l'ethnologie d'édifier : moins une science de la « culture » aux objets mal déterminés, qu'une science — qui l'engloberait —, des « systèmes sociaux ». Il a par là posé « un double problème à l'anthropologie sociale et culturelle : celui, épistémologique, de la légitimité de ses fondements et de sa méthode, et celui, proprement scientifique, de la construction des modèles ».

### D'un renouvellement attendu...

*Le Moment critique de l'anthropologie* (2012) reprend, en les approfondissant, nombre de ces réflexions successivement formulées sur le savoir anthropologique. En fait, ce grand livre s'inscrit dans le droit fil des ouvrages publiés par Francis Affergan, entre 1992 et 2003, sur la grandeur et les misères de cette « discipline ». Il en est, en quelque sorte, l'aboutissement et le terme provisoire. On notera la place relativement faible qui y occupe la littérature proprement ethnologique, supposée connue du lecteur. Ernst Cassirer, Edmund Husserl, Charles S. Peirce, Willard V.-O. Quine, Paul Ricœur, Ludwig Wittgenstein, entre autres nombreux philosophes, sont en revanche abondamment cités, le dernier plus d'une cinquantaine de fois. La notion de "discipline" est d'emblée récusée, à laquelle est substituée celle de "problématologie", et d'emblée aussi sont posées les « bonnes questions », notamment sur le sujet, l'individu, la personne, l'identité, la violence, la mémoire, les croyances, l'art comme objet anthropologique.

Deux séries de problèmes sont exposées. L'une se rapporte à la production scientifique de l'anthropologie, l'autre aux procédures mises en œuvre par les anthropologues. Le point d'histoire, si intéressant soit-il du point de vue documentaire — avec les renvois à Durkheim, Mauss, et Weber — n'a pas la radicale nouveauté que revêtent les questions de méthode débarrassées des idées reçues. Ainsi, l'observation participante, le recueil des données, l'inférence déductive sont présentés comme des démarches « qui ne vont pas de soi ». Ainsi, la "distance", « caractère spécifique d'une méthode qui serait propre à l'anthropologie », est explorée, sur de nouveaux frais, comme catégorie pratique recelant une contradiction. L'urgence d'une « reconceptualisation » se fonde précisément sur une critique des "catégories", "concepts", "notions" qui sont ordinairement et indifféremment utilisés pour décrire une situation, construire des types ou dessiner des configurations. La "culture", l'"identité", la "cause", la "raison", la 'règle' sont autant de « concepts paralogiques » qui sont soumis à une critique systématique. La confusion entre cause, raison et motif précédemment signalée est, par exemple, à nouveau dénoncée.

D'un « relevé généalogique » des catégories anthropologiques, on est invité à passer à une relève de la discipline existante par une « autre anthropologie » qui aurait pour fin d'étudier, « non plus des identités enchâssées dans des sociétés ou des cultures, mais des jeux insérés dans des mondes », et, bien sûr, les règles de ces jeux. Une telle relève, pour être effectivement opérée, doit satisfaire à plusieurs conditions. Après avoir pris acte de ce que l'anthropologie, écartelée entre le récit et le modèle, est aujourd'hui « une discipline éclatée », il faut correctement poser les problèmes à résoudre, au premier chef celui de savoir si tous les mondes sont descriptibles, opter résolument pour un pluralisme épistémologique intégrant comparaisons et traductions d'un cadre d'intelligibilité à un autre, tracer des « programmes de recherche », au sens que Lakatos a donné à cette notion, pour comprendre des situations complexes, traiter le sujet anthropologique comme une unité qui se déploie dans la relation, un sujet relationnel, un individu apte à se comporter comme une "personne".

Le « sujet anthropologique » figure en bonne place dans les programmes de recherche exposés; il est, en effet, impératif de le repenser. L'anthropologie

classique le traitait comme s'il était sans intériorité. Il faut le considérer comme une personne capable de dire « je ». En outre, F. Affergan fait bien observer que la logique des ordres, des positions, des lignages ne fonctionne plus comme autrefois : aujourd'hui, le sujet « semble de moins en moins faire appel au social pour se déterminer lui-même ». Les deux autres programmes présentés, — l'anthropologie de la violence, l'anthropologie des croyances — auxquels s'ajoute l'anthropologie des mémoires intentionnelles (mémoration, remémoration, commémoration) sont l'occasion de réflexions ou de notations « philosophiques ». À propos de la logique génocidaire, il est ainsi rappelé qu'« en exterminant les autres, on anéantit la part en soi qui leur ressemble [...] Pour en finir avec les autres, il convient d'en finir avec l'altérité que nous portons en nous » ; rappelé également que l'« on tue aussi ce qu'on aime ». Que Saint Augustin fut sans doute l'un des premiers à marquer la puissance de l'oubli — dont la mémoire se souvient et qu'elle retient — est opportunément mentionné dans la partie consacrée aux mémoires intentionnelles.

Une anthropologie « post-symbolique » donne à ces programmes de recherche leur armature conceptuelle. Elle est fondée sur le rejet de la partition entre une anthropologie matérielle, centrée sur la description des choses, et une anthropologie du symbolique axée sur les systèmes « organisant la réalité sociale et culturelle », les représentations, les significations. La mixité et la complexité de nombre d'objets et de pratiques, dont le rite est le meilleur exemple, commande la remise en question d'un tel découpage. L'administration de la preuve de l'articulation de l'objet à l'ordre du symbolique est effectuée dans trois domaines : le politique, le religieux, l'art. Elle se soutient d'une érudition, puisée aux meilleures sources (d'Aby Warburg à Arthur Danto), en ce dernier domaine où sont analysées les lectures anthropologiques et les lectures esthétiques de l'œuvre d'art. Pour l'étude de celle-ci, « c'est vers une logique post-symbolique qu'il conviendrait sans doute de s'orienter, écrit F. Affergan, à savoir une logique de la présence et de la pratique sociale (sociale, émotionnelle, rituelle...) et non plus de l'absence, quel que soit le nom que celle-ci pourrait revêtir : la représentation, le renvoi, la métaphore... »

Des commentaires du même ordre sont faits sur l'anthropologie de la vue et de l'œil, à laquelle il est fait référence au fil de variations sur la lecture ethnologique et la lecture esthétique de l'œuvre d'art, la fonctionnalité et la « fictionnalité ». La question entêtante revient sans cesse quant au décryptage des symboles : « qu'est-ce que cela veut dire ? » ; « notre lecture des œuvres éloignées les unes des autres bute toujours sur la question sémiotique du signe et de ce qu'il dissimule. Au lieu de voir ce qu'il y a, on cherche toujours ce qu'il n'y a pas. » À quoi s'ajoutent des remarques accompagnant celles que Wittgenstein a formulées sur le « concept de "voir" », singulièrement celle sur le caractère fragmentaire de ce que nous voyons, — qui renvoie aux digressions simmeliennes sur la forme et le fragment. Dans l'ensemble de ces analyses se fait jour la volonté d'être en prise sur des réalités qui sont fluides et souvent conflictuelles. Plus précisément, c'est l'usage faussement totalisant, pour ne pas dire totalitaire, de la catégorie qui est en permanence dénoncé, et ce sont des idées communément acceptées, comme celle d'une 'culture' enveloppant l'ordre du symbolique tel un contenant enfermant un contenu en correspondance terme à terme, qui se trouvent renversées. Aussi bien, l'intitulé du

septième chapitre, « Recatégoriser ? Catégories et réflexivité : pour une théorie de la description » pourrait être le sous-titre du *Moment critique de l'anthropologie*.

### ... et d'une autre activité instauratrice

En complète rupture avec les banalités communément débitées sur « l'autre et l'ailleurs », la pensée anthropologique de Francis Affergan n'est pas séparable d'un travail sur les mots. Relative, absolue ou relationnelle — l'autre de soi et l'autre de l'autre —, l'*altérité* a d'abord suscité des pratiques de classification et de catégorisation. Revêtant ensuite une dimension cognitive, elle est devenue un problème qui s'énonce en des termes variés : identification, mode d'appréhension, objectivation, maintien à distance, assimilation, etc. Vocables désignant « ce qui est relatif à un pays étranger », l'*exotisme*, l'*exotique* — mots et mœurs extérieurs à l'Occident, plantes et fruits qui proviennent des pays chauds —, ont été explorés de différentes façons, de Victor Segalen, dans son *Essai sur l'exotisme*, quant à ce qu'il en est du pouvoir de concevoir l'autre, à Georges Balandier dont le propos sur « la connaissance de l'extérieur » nous en fait voir la complexité. Pour F. Affergan, la question centrale porte sur la constitution de l'*altérité exotique* en « objet » d'étude scientifique, et les raisons pour lesquelles cet « objet » n'a pas été inscrit au programme des savoirs institués.

La construction d'un écart qui accompagne sa critique de l'ethnologie se manifeste dans la rencontre de la prose et de la poésie. Il s'agit, en fait, d'un même exercice de prise de conscience de jeux avec le temps et l'espace où s'opère, entre ce qui est là et ce qui va au-delà, l'union des contraires — le proche et le lointain, le familier et l'étranger, le déjà vu et l'inconnu. De cet exercice sont évidemment bannies les platitudes comme les contrefaçons. Le refus est aussi évident d'« utiliser » le langage, de l'instrumentaliser. La visée est non pas d'embellissement, mais d'éventrement du convenu. La fonction « exercée » n'est donc ni esthétique ni ludique mais, osons le grand mot, ontologique. Ainsi, Michel Deguy (*Biefs*, 1964) voudrait « faire rentrer l'apparence dans la gorge de l'être ». Ainsi s'effectue la réconciliation de la raison et de l'intuition, du langage et de la pensée. On a traité de cette réconciliation dans le discours poétique en philosophie, mais guère en anthropologie. Il est vrai que l'on se situe davantage ici du côté de la poïétique, c'est-à-dire, nous dit Paul Valéry, de ces compositions « dont le langage est à la fois la substance et le moyen ».

Il n'y a pas, par conséquent, à nos yeux de disjonction entre les analyses anthropologiques et les poèmes publiés dans la revue *Poésie*. Une identique tension s'y imprime entre subjectivité et objectivité, intériorité et extériorité, identité et altérité, autoréférentiel et hétéroréférentiel, texte et contexte. Il s'y produit et s'y poursuit la « dislocation du sensible accoutumé » voulue par l'auteur des *Stèles*. Ne lit-on pas dans un des « Vingt poèmes » de Francis Affergan qui viennent de paraître qu'« [on] aimerait profondément disloquer “les mondes narrés” » ? N'est-il pas question de « récépissé de dépeçage » ? Le “terrain” de l'ethnologue, avec ses boues, ses rituels, ses tigres et ses buffles, n'est jamais loin : gravats passés au crible, tresse parcourue, normes des pluies, borbier de tuiles ; « Le jour passant s'embourbe Dans le psaume des rivières », le « jour éteint Embourbé dans la cosse des nuits », « les boues du sommeil ». « Psaume des rivières »..., « cosse des nuits »...,

« Ce monde privé de lui-même Exondé à la saison des pluies Ce monde un bruit souple octroi De rituels et la ville s'attaque aux sels bas Ce monde fut un quai d'ailes et de nids Agressés de nuits par des strates de violence... ». Ce sont là quelques exemples des « constellations de capture », comme Pierre Kaufmann les appelait, que l'auteur de *Souffle accouru* fait graviter autour de son œuvre d'anthropologue. Cet arpenteur du monde de la langue, Francis Affergan, est un homme rare — je veux dire hors du commun par la profondeur de sa pensée et sa secrète sensibilité — un esprit libre, mon ami.

---

#### Références bibliographiques :

---

**Affergan F.,**

2006, avec Valade B., « Écriture et Sciences Humaines » in Mesure S. et Savidan P. (dir.), *Le Dictionnaire des Sciences Humaines*, Paris, PUF.

2005, « Mythes et mythologie », « Sapir », « Frazer », « Evans-Pritchard », « Radcliffe-Brown » in Borlandi M., Boudon R., Cherkaoui M. et Valade B. (dir.), *Dictionnaire de la Pensée sociologique*, Paris, PUF.

2008, « Institution de la sociologie et naissance de l'ethnologie : une filiation en question » in Valade B., *Durkheim*, Paris, PUF : 125-150.

2012, *Le Moment critique de l'anthropologie*, Paris, Hermann.

**Deguy M.,**

1964, *Biefs*, Paris, Gallimard.