



**HAL**  
open science

## 1913. La recomposition de la science de l'Homme

Christine Laurière

► **To cite this version:**

Christine Laurière. 1913. La recomposition de la science de l'Homme. , 7, 2015, Carnets de Bérose.  
halshs-01147862

**HAL Id: halshs-01147862**

**<https://shs.hal.science/halshs-01147862>**

Submitted on 4 May 2015

**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.

# 1913 La recomposition de la science de l'Homme



Sous la direction de **Christine Laurière**

7

Les Carnets de Bérose

Copyright 2015  
Lahic / Ministère de la Culture, direction générale des Patrimoines, département pilotage de la  
recherche et de la politique scientifique  
ISSN 2266-1964

*Illustration de couverture* : August Macke, Femme à la veste jaune, 1913, Ulmer Museum, cliché Bernd  
Kegler, Ulm.

Fabrication de l'édition électronique : Martin MONFERRAN

# 1913

## La recomposition de la science de l'Homme

Sous la direction de  
Christine Laurière

Les Carnets de Bérose

7

## SOMMAIRE

POURQUOI 1913 ? Avant-propos 6  
*Daniel Fabre*

1913, LA RECOMPOSITION DE LA SCIENCE DE L'HOMME. Introduction 13  
*Christine Laurière*

### Première partie

#### L'EFFERVESCENCE INSTITUTIONNELLE DES ANNÉES 1910

ENTRE SCIENCES DE L'HOMME ET SCIENCES DE LA NATURE. Reconfigurations intellectuelles 40  
de la préhistoire à la veille de la Première Guerre mondiale  
*Nathalie Richard*

LA CRÉATION DE L'INSTITUT DE PALÉONTOLOGIE HUMAINE EN 1910. Une étape de la 52  
recomposition de la science de l'Homme  
*Arnaud Hurel*

QUAND L'ETHNOGRAPHIE DÉFIE L'ANTHROPOLOGIE. Le tournant manqué du Musée 64  
d'Ethnographie du Trocadéro  
*Fabrice Grognet*

L'INSTITUT FRANÇAIS D'ANTHROPOLOGIE (1910-1958), UN LONG FLEUVE TRANQUILLE ? 89  
Vie et mort d'une société savante au service de l'ethnologie  
*Christine Laurière*

### Deuxième partie

#### DU CÔTÉ DE L'ANTHROPOLOGIE PHYSIQUE

UNE SCIENCE COLONIALE INUTILE ? Pratiques anthropométriques et colonisation 112  
au début du xx<sup>e</sup> siècle  
*Emmanuelle Sibeud*

RÉFLEXIONS SUR LA DÉCADENCE DE LA SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS 132  
*Jean-Claude Wartelle*

Troisième partie  
DU CÔTÉ DES DURKHEIMIENS

HENRI HUBERT ET LES PERSPECTIVES SOCIOLOGIQUES MISES EN ŒUVRE AU MUSÉE DES ANTIQUITÉS NATIONALES <i>Christine Lorre</i>	144
MENTALITÉ PRIMITIVE ET PRÉPARATION DE L'IMPRÉVISIBLE. L'engagement jaurésien de Lévy-Bruhl pendant la guerre <i>Frédéric Keck</i>	156
SOCIOLOGIE ET LINGUISTIQUE. Penser la relation entre langue et société <i>Jean-François Bert</i>	167

Quatrième partie  
PENSER LES RELIGIONS PRIMITIVES

LE TOTÉMISME HIER. Obsessions naïves d'un débat anthropologique <i>Frederico Delgado Rosa</i>	178
SCIENCE DE L'HOMME OU « SCIENCE DE DIEU » ? Révélation primitive et formes élémentaires du religieux <i>André Mary</i>	196
ÉMILE DURKHEIM, SIGMUND FREUD, RUDOLF OTTO. Dialogues sur l'altérité <i>Marcello Massenzio</i>	223
Bibliographie générale	235
Les auteurs	258

## POURQUOI 1913 ?

*Daniel Fabre*

**I**L EST DES DATES de l'histoire proche qui marquent, quand on les considère après coup, une brève suspension du temps. 1788 est sans doute la première, 1913 et 1938 se colorent plus près de nous du même sentiment d'imminence. La catastrophe approchait, qu'en pressentaient les hommes de ce temps ? Quelle ombre jetait-elle sur leur vie ? Quelle fut la tonalité des dernières saisons ? S'agissant de l'année qui précéda la déclaration de guerre – et que nous pouvons étirer de janvier 1913 à août 1914 – domine l'impression d'une effervescence, d'une créativité des arts, de la littérature, de la pensée et de la science, d'une confiance dans le progrès qui s'accordait, en France, avec la consolidation des idéaux républicains. En contrepoint la violence des débats sur la politique militaire faisait de ces mois-là, pour beaucoup de Français, une avant-guerre dont l'assassinat de Jaurès a marqué le moment dramatique. Soixante ans après, en 1973 une imposante entreprise a rassemblé des dizaines de contributeurs, historiens de l'art et de la littérature, pour fouiller ce moment à la fois exalté et angoissé, dont on souligne autant les avancées esthétiques que les replis sur la tradition. Il s'agit d'une enquête européenne en trois volets – les mouvements, les revues, les manifestes –, riche de très utiles chronologies comparatives qui font place aux sciences sociales. Aussi ai-je repris, à titre d'hommage, l'intitulé de l'avant-propos, dû à Liliane Brion-Guerry, son chef d'orchestre et maître d'œuvre<sup>1</sup>. Dix ans plus tard, une exposition plus éclectique, à la Bibliothèque nationale, donnait à voir les diverses facettes de la vie française saisie sur le seuil de la guerre<sup>2</sup>. Les œuvres, les débats, les modes de la Belle Époque finissante défilent dans ces ouvrages. On aurait envie de les prolonger par une anthologie de journaux intimes qui répondraient à notre attente curieuse des petits événements prophétiques, des signes annonciateurs captés alors par des écrivains ordinaires.

Deux livres d'inégale importance ont donc été naguère intitulés *1913*, qu'apporte l'ensemble que nous présentons aujourd'hui dans les « Carnets de Bérose » ? Son sous-titre dit l'essentiel : il s'agit de science sociale ou, plus précisément, du champ en cours de constitution qui rayonne autour de ce que nous appelons aujourd'hui anthropologie. L'occasion en fut un centenaire. Ceci suffit à justifier le millésime mais n'est pas, à nos yeux, suffisant. Il y faudrait une inflexion forte, un tournant, un carrefour, un moment de bifurcation, à la fois confirmation d'une instauration et émergence d'un

chemin nouveau. L'idée était séduisante mais rien de cela n'était assuré au départ ; la confirmation est venue, au-delà de ce qui était espéré, de l'enquête et des échanges. La présentation du volume et la suite des contributions le confirment, invitant instamment à poursuivre la réflexion. Je me contenterai donc, dans cet avant-propos, d'esquisser quelques traits du contexte qui éclairent la nature du « moment 1913 » s'agissant des savoirs sur les sociétés<sup>3</sup>.

L'impression de temps suspendu tient, dans le domaine choisi, à l'évidence des ravages que la guerre va, directement ou non, provoquer dans les rangs de ceux qui construisaient de nouvelles sciences de l'homme. Celles-ci semblent alors atteindre un sommet. C'est juste en 1913 que la chaire de Durkheim, à la Sorbonne, modifie son intitulé précédent (*Science de l'éducation*) en y ajoutant *Sociologie*, ce qui semble confirmer l'implantation académique d'une discipline et d'une école. Mais il ne faut pas oublier que le souci sociologique traverse alors une part importante de l'intelligentsia française. La parution en 1913 du monumental traité de Maxime Leroy sur *La coutume ouvrière*, confirme la présence, aux côtés du mouvement syndical, d'une sociologie engagée d'inspiration juridique<sup>4</sup>. Les successeurs de Frédéric Le Play et de Gabriel Tarde restent toujours puissants et organisés. D'autre part, Durkheim lui-même a évolué dans sa conception de la discipline. Ses jeunes et proches collègues – Marcel Mauss, Henri Hubert, Robert Hertz, Louis Gernet – se tournent résolument vers l'ethnologie ou vers une histoire anthropologique et lui-même encourage cet élargissement comparatif en redéfinissant son objet d'étude. Ayant accepté de figurer dans les *Archives de la Parole*, créées par le linguiste Ferdinand Brunot, il enregistre le 27 mai 1913 deux minutes trente-sept secondes d'une conférence donnée deux ans plus tôt au Congrès international de philosophie, à Bologne. Elle nous intéresse par sa teneur : partir d'une sociologie des « phénomènes religieux » pour atteindre à une sociologie des « systèmes de valeurs »<sup>5</sup>.

La guerre jette instantanément son désordre dans le monde savant d'autant que *tous* les chercheurs, plus ou moins jeunes et valides, cherchent à s'engager dès les premiers jours. À quarante-deux ans Mauss deviendra traducteur dans la zone de coopération franco-anglaise. Durkheim mettra, comme la quasi-totalité des grands universitaires, son prestige au service de la propagande antiallemande dans les pays neutres. Mais l'illusion d'une guerre courte s'efface vite laissant place à la litanie des collaborateurs de *L'Année sociologique* tombés au front : Maxime Davy, Antoine Bianconi, Jean Reynier, Robert Hertz et enfin André Durkheim dont son père apprend la mort en février 1916. Il ne lui survivra que deux ans. Stefan Czarnowski, le brillant élève de Mauss et d'Hubert, ne donne plus de nouvelles depuis la Pologne, il ne réapparaîtra qu'après la guerre. Arnold Van Gennep a trouvé



à Neuchâtel son premier et unique havre universitaire. Il en sera expulsé en 1915 pour avoir dénoncé, sous pseudonyme, dans *La Dépêche de Toulouse*, la fausse neutralité de la Suisse. Ce ne sont là que des exemples, limités à la sociologie et à l'ethnologie. Il suffit de reprendre le fil de l'histoire des sciences sociales françaises après la guerre pour se rendre compte des ravages durables que celle-ci a provoqués dans les vies, dans les carrières et dans les institutions. Les disciplines qui étaient bien avancées sur la voie d'une reconnaissance académique – sociologie, ethnologie, préhistoire... – ont beaucoup de mal à se reconstruire. *L'Année sociologique* peinera à reparaître et c'est à l'unanimité que le conseil des professeurs de la Sorbonne supprimera, en décembre 1919, la mention de la sociologie dans l'intitulé de la chaire tandis que l'ethnologie devra prendre les voies détournées du musée pour accéder dans les années 1930, au-delà de l'enseignement de Mauss, à une véritable présence. Le mouvement de *disciplinarisation*, largement amorcé depuis un demi-siècle, avec la volonté de répliquer à l'efficacité des universités allemandes, a subi un coup d'arrêt que rien ne laissait prévoir.

La guerre a frappé des chercheurs au moment même où les questions qu'ils formulaient, les objets qu'ils reconnaissaient et les savoirs dont ils dessinaient la nouvelle aire commençaient à rayonner bien au-delà du cercle académique. Les disciplines naissantes ont eu tendance non seulement à dépasser leurs frontières mais à gagner l'intérêt du monde intellectuel, artistique et politique. C'est évident pour la sociologie qui, à travers Durkheim, Mauss ou Halbwachs, s'affirme comme une science critique qu'incarne l'engagement socialiste de Mauss. Les voies de l'ethnologie sont plus détournées – mais ne perdons pas de vue qu'il s'agit à cette époque d'une seule et même « science sociale » dont on peut pressentir que la frange la plus avancée des historiens (Gernet, Bloch), des économistes (Simiand) et des érudits orientalistes (Granet) va la rejoindre. Cette influence dépasse très vite son aire initiale, elle touche par la bande une partie du monde intellectuel. Il serait passionnant de faire le relevé de ces chemins de la dispersion *indisciplinée*. On pourrait en suivre l'expansion à travers les revues culturelles et scientifiques généralistes. Après vingt-trois ans d'âge le *Mercur de France* a bien assagi ses ardeurs symbolistes et anarchistes mais en accueillant côte à côte deux chroniqueurs d'exception – Van Gennep (pour « Ethnographie et Folklore »), depuis 1905, et Apollinaire (pour « La vie anecdotique »), depuis 1911 – il ouvrait un espace à des points de vue qui n'ignoraient pas les sciences naissantes. Il en est de même, dans une tonalité différente, des *Cahiers de la Quinzaine* de Péguy, toujours fidèles à leur projet d'enseignement social par l'enquête et l'étude mais donnant une place de plus en plus grande à l'expression littéraire. Du côté de *La Nouvelle Revue Française*, se manifeste un choix plus résolu pour la littérature sous la houlette de Jacques Rivière. Quant à Jean Paulhan, qui allait devenir son secrétaire avant de lui succéder, incarnant pendant trente ans l'esprit *NRF*, il vient à peine de rentrer de son

séjour à Madagascar où il était professeur de lycée. Il publie en 1913 à la Librairie orientaliste Paul Geuthner une étude d'ethnologie de la poésie malgache – *Les Hain-Teny merinas* – dont les thèmes vont l'accompagner quasiment toute sa vie, nourrissant d'abord un projet de thèse (sous la direction de Lévy-Bruhl et Meillet) puis une série ininterrompue de traductions et d'articles entre ethnologie et littérature<sup>6</sup>. Sur ce point, la figure de Paulhan apparaît comme symétrique de celle de Victor Segalen dont l'œuvre polynésienne, encore demeurée obscure, à l'exception du texte sur Gauguin publié par le *Mercur de France* qui est son port d'attache, vient, en 1912, se prolonger d'un recueil de poèmes « chinois » – *Stèles* – imprimé à Pékin<sup>7</sup>, et d'une série de notes sur l'exotisme, qui marquent un tournant dans l'approche des populations lointaines : de la condescendance coloniale à l'identification fascinée, celle-ci impliquant un travail de profonde « innutrition » linguistique. Nous avons déjà cité Apollinaire, personnage qui incarne la période avec le plus d'éclat. On le trouve sur le front de ce que l'on appellera plus tard « primitivisme ». Il est en effet aux côtés des cubistes et des fauves qui inventent « l'art nègre » auquel il ajoute pour sa part « l'art populaire » dont il est un chroniqueur attentif dans les journaux auxquels il donne maints articles et notules aujourd'hui redécouverts. Mais cet « homme-époque », selon l'heureuse expression d'Anna Boschetti<sup>8</sup>, va plus loin. L'historien des sciences sociales reconnaît aussi dans ses œuvres poétiques les plus personnelles – qu'il faut lire en parallèle avec celles de Blaise Cendrars<sup>9</sup> – les marques d'idées alors très débattues. Il suffit de relire « Zone », le poème qu'il place en tête d'*Alcools*, en 1913<sup>10</sup>, pour y retrouver l'écho de propositions centrales dans l'anthropologie de son temps dont il était le lecteur :

Tu marches vers Auteuil tu veux aller chez toi à pied  
 Dormir parmi tes fétiches d'Océanie et de Guinée  
 Ils sont des Christ d'une autre forme et d'une autre croyance  
 Ce sont les Christ inférieurs des obscures espérances  
 Adieu Adieu  
 Soleil cou coupé

La guerre qui va happer ces savants et ces créateurs était redoutée par l'opinion, préparée par les gouvernants, déclarée inévitable ou par avance combattue par les principaux camps politiques. Comment a-t-elle été anticipée par les chercheurs ? Essentiellement à la lumière de leurs engagements de citoyens farouchement opposés au conflit contre l'Europe germanique. Mauss est un proche de Jaurès, Van Gennep est un pacifiste de très ancienne conviction... On ne peut être que surpris et questionnés par le fait qu'aucun d'entre ces savants n'a ne serait-ce qu'esquissé une réflexion sur la guerre moderne, sur les nationalismes affrontés ou simplement sur les nations dont l'Europe et le monde

allaient devenir pour quatre longues années le champ de bataille. Mieux même, dans la conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, en 1912, Durkheim avance qu'il « n'est pas de vie nationale qui ne soit dominée par une vie collective de nature internationale » et que « À mesure qu'on avance dans l'histoire, ces groupements internationaux prennent plus d'importance et d'étendue »<sup>11</sup>, phrases dans lesquelles on peut entendre une confiance espérée dans la sagesse finale des nations. Mais, à la page suivante, ne déplore-t-il pas l'atonie des sociétés modernes dans lesquelles s'est affaibli « le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font [leur] unité » ? Il n'hésite donc pas à prophétiser : « Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront pendant un temps de guide à l'humanité »<sup>12</sup>. Vision dont naguère Vincent Descombes avait noté le caractère prémonitoire – mais en négatif – s'agissant du xx<sup>e</sup> siècle qui s'ouvrirait<sup>13</sup>. En vérité, la cécité de la science sociale des années d'avant-guerre face au péril n'a pas besoin d'être découverte : un aveu unanime la dévoile qui ressort des projets d'analyse suscités par l'entrée en guerre mais jamais menés complètement à bien.

Dès que Marcel Mauss est mobilisé, l'assaille la question « Pourquoi cette guerre ? » et « les longs loisirs et les heures de solitude morale » au front vont lui donner la possibilité d'esquisser sur des carnets aujourd'hui disparus un ouvrage dont il est convaincu qu'au-delà des circonstances il pourrait être « utile ». Ce n'est qu'après la guerre qu'il se met au travail, consacrant en particulier l'année 1920 au manuscrit qu'il intitule alors *La nation*. Connu seulement en partie, celui-ci vient de bénéficier d'une édition plus complète grâce à Marcel Fournier et Jean Terrier<sup>14</sup>. Ces derniers ne manquent pas de souligner le paradoxe qui porte ce texte : alors même qu'il est né de la guerre que les nationalismes ont provoquée, il est tendu dans un effort pour « sauver » la nation comme forme accomplie de collectif politique et même comme forme d'avenir. En effet, pour Mauss, à l'exception de quelques rares pays, dont la France, la nation démocratique est encore à naître et avec elle les formations supranationales en qui il place son espoir d'une régulation des relations entre nations et d'une sortie définitive de l'état de guerre. Au même moment, Van Gennep, peut-être déjà depuis la Suisse, fait le plan d'un *Traité comparatif des nationalités* en trois volumes qu'il commence en recensant les identificateurs de la nation, devaient suivre la formation puis la vie des nationalités<sup>15</sup>. Dans les deux cas, et la coïncidence est troublante, les deux auteurs ne feront pas aboutir leur projet. Alors même que son manuscrit a pris une première forme, Mauss le délaisse pour s'occuper de l'essai sur le don. Quant à Van Gennep, il ne publiera, chez Payot en 1922, que le premier volume de son *Traité* au moment même où il dessine son programme d'enquête sur le folklore français. De fait, seul un ouvrage de l'école sociologique

paraîtra dans cette veine. En apparence bien éloigné de l'actualité, on le doit à l'élève de Mauss et d'Hubert, Stefan Czarnowski ; il porte sur le culte des héros dans l'Irlande médiévale. Jeune sociologue polonais, élève de Simmel à Berlin, venu à Paris pour suivre les maîtres qu'il s'était choisis, Czarnowski a entrepris d'analyser la construction d'un « héros national », saint Patrick, ce qui répondait à sa sensibilité de ressortissant d'une nation dépecée, sans État. Son manuscrit est achevé, il en date la préface de « Varsovie, décembre 1913 » puis, la guerre déclarée, il disparaît. Nous savons qu'il était officier d'artillerie de réserve dans l'armée russe. En 1919, Hubert décide de publier le livre comme premier volume des renaissances « Travaux de l'Année sociologique ». Il l'ouvre de cent quinze pages de préface qu'il conclut par ces mots : « Aucune nouvelle, ni directe, ni indirecte, ne nous est parvenue de [Stefan Czarnowski] depuis le mois d'août 1914. Nous osons espérer qu'il reparaitra et que nous n'aurons pas à ajouter son nom à la liste de nos victimes<sup>16</sup> ». De fait, Czarnowski n'était pas mort, il reviendra à Paris, on retrouvera à nouveau son nom parmi les auditeurs des séminaires mais il repartira vers sa Pologne s'associer à diverses tentatives politico-militaires pour en affirmer l'indépendance. La parution aujourd'hui, à Varsovie, de sa correspondance adressée à Hubert et Mauss, vient de remettre en évidence ce destin unique de sociologue combattant et de soldat revenant<sup>17</sup>.

Comme tout ce volume le démontre, l'impression de temps suspendu que l'on attache à priori à la date qui lui donne son titre ne peut être que passagère. La guerre qui éclate suscite plutôt pour l'historien des disciplines un désir d'imaginer les promesses fauchées et les programmes irréalisés. Certes, ici, leur évidence s'impose tragiquement mais, de fait, n'est-elle pas la source discrète de toute volonté d'historiciser des savoirs en considérant leur état simultané sans se limiter à ceux qui ont réussi ? En cela le choix de 1913, comme événement séparateur après lequel « rien n'est plus comme avant », n'est pas extérieur à l'histoire des savoirs qu'il nous invite à configurer en tenant compte des horizons qui semblaient alors possibles.

## NOTES

1. Liliane Brion-Guerry, *L'année 1913. Les formes esthétiques de l'œuvre d'art à la veille de la première guerre mondiale*, Paris, Klincksieck, 3 vol., 1971-1973. ❧
2. Bibliothèque nationale de France, *1913, Exposition organisée à l'occasion du 70e anniversaire de la fondation de la Société des amis de la Bibliothèque nationale*, Paris, S.A.B.N., 1983. ❧
3. Voir Christophe Prochasson & Anne Rasmussen, *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la première guerre mondiale (1910-1919)*, Paris, Éditions de la Découverte, 1996. ❧
4. Maxime Leroy, *La Coutume ouvrière, syndicats, bourses du travail, fédérations professionnelles, coopératives, doctrines et institutions*, Paris, M. Giard et E. Brière, 1913. ❧
5. Voir Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994, et Marcel Fournier, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard, 2007. ❧
6. Jean Paulhan, *Les Hain-Teny merinas, poésies populaires malgaches*, recueillies et traduites par J. P. , Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1913. Voir également Jean Paulhan, *Lettres de Madagascar*, éd. de Laurence Ink, Paris, Éditions Claire Paulhan, 2007. ❧
7. Victor Segalen, (1912) *Stèles*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1973. ❧
8. Anna Boschetti, *La poésie partout. Apollinaire, homme-époque (1898-1918)*, Paris, Le Seuil, coll. « Liber », 2001. ❧
9. Blaise Cendrars, *Poésies complètes*, Paris, Denoël, 2001. ❧
10. Guillaume Apollinaire [1913], *Alcools*, in *Oeuvres poétiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1956. ❧
11. Émile Durkheim [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979, p. 609. ❧
12. *Idem*, p. 611. ❧
13. Vincent Descombes, « Pour elle un Français doit mourir », *Critique*, novembre, p. 998-1027, 1977. ❧
14. Marcel Mauss, *La nation*, édition de Marcel Fournier & Jean Terrier, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013. Voir également Daniel Fabre, « L'ethnologue et les nations », in Daniel Fabre (dir.), Claudie Voisenat & Eva Julien (éds.) *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, MSH, coll. « Cahiers d'ethnologie de la France », 1996, p. 99-120. ❧
15. Arnold Van Gennep, 1995. *Traité comparatif des nationalités*, présentation de Jean-François Gossiaux, Paris, éditions du CTHS. ❧
16. Stefan Czarnowski, *Le culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrick, héros national de l'Irlande*. Préface de M. H. Hubert, Paris, Librairie Alcan, « Travaux de l'Année Sociologique », 1919. ❧
17. Stefan Czarnowski, *Listy do Henri Huberta i Marcela Maussa (1905-1937) ; Lettres à Henri Hubert et à Marcel Mauss (1905-1937)*, Kornelia Kończal et Joanna Wawrzyniak (eds), traduites par Damien Thiriet, Varsovie, Oficyna Naukowa coll. « Biblioteka Myśli Socjologicznej », 2015. ❧

## 1913, LA RECOMPOSITION DE LA SCIENCE DE L'HOMME

Christine Laurière

EST-CE avant ou au retour de son enquête pendant l'été 1912 dans « la petite tribu de Saint-Besse » dans les Alpes grées, « terre bénie<sup>1</sup> » de l'ethnographie, que Robert Hertz écrit pour la *Revue de l'histoire des religions* sa recension de l'ouvrage de l'égyptologue Georges Foucart paru la même année, *Histoire des religions et méthode comparative* ? On ne sait. Le volume suivant de la revue accueillera « son charmant Saint Besse<sup>2</sup> » en 1913, date à laquelle, présenté par Henri Hubert et Salomon Reinach, il est coopté comme membre de l'Institut français d'anthropologie et devient secrétaire de ses séances, relevant ainsi de sa peine Marcel Cohen qui vient tout juste de publier sa thèse sur *Le Parler arabe des juifs d'Alger*, issue de quatre mois d'enquête en 1908 et 1909, et son *Rapport sur une mission linguistique en Abyssinie*, effectuée entre la mi-février 1910 et fin avril 1911. Les résipiscences de Georges Foucart tout comme ses répugnances ont inspiré à Robert Hertz un compte rendu à l'ironie mordante. Il se réjouit de voir cet « adversaire résolu de l'ethnologie », qui ne jurait que par les anciens Égyptiens, revenir à de meilleurs sentiments sur « la valeur et les méthodes de l'ethnologie » – sans pour autant réviser son jugement sévère sur les « représentants fanatiques et maladroits de cette science<sup>3</sup> ». Par la grâce de sa lecture des missionnaires catholiques, africanistes pour l'essentiel, rassemblés autour de la revue *Anthropos* et du père Wilhelm Schmidt, tous les peuples sauvages n'apparaissent plus à Foucart « comme de méprisables “pseudo-primitifs, ... atrophiés ou dégénérés” ». D'ailleurs, il ne comprend pas la « conspiration du silence » qui entourerait « ces religions d'Afrique, aux organismes encore vivants et vigoureux et ces collectivités de millions d'êtres », au profit des « misérables débris agonisant de peuplades presque déjà inexistantes, comme celles de l'Australie » qui passionnent tant les sociologues. La documentation ethnographique africaine lui semble autrement mieux établie. S'il est prêt à faire « alliance » avec les « véritables écoles ethnologiques », Georges Foucart reconnaît volontiers qu'il est « parti en guerre » contre ce qu'il appelle « l'école totémiste française » et son « droit à détenir le monopole d'un enseignement d'une prétendue religion primitive de l'humanité ». Cette « école française d'ethnologie », à l'ambition démesurée, « parvint à exercer une “impérieuse” domination intellectuelle, dont “les ravages furent considérables” » ces dernières années : elle s'est « acharnée à imposer au public français la foi dans “le totem, le tabou, le sacrifice communiel et les rites agraires” ». Cette « école totémiste », qui intimida tant « les représentants des sciences classiques » mais

serait maintenant promise à la décadence face à la montée d'une « ethnologie sérieuse », rassemblerait pêle-mêle James Frazer, Salomon Reinach, Émile Durkheim, Henri Hubert, Marcel Mauss, Arnold Van Gennep, « réuni[s] de force » pour la commodité de l'attaque en règle à laquelle se livre l'auteur. Indirectement, Robert Hertz reçoit lui aussi une pique qu'il ne manque pas de relever : « M. Georges Foucart nous avertit tout net que si l'ethnologie passe encore, le folklore lui inspire une répugnance insurmontable : ce n'est pas lui qui profanera jamais la sainteté du peuple élu par des comparaisons sacrilèges ; ce n'est pas lui qui mettra sur le même plan les coutumes sacrées des Égyptiens et des "plaisanteries de rustres d'Europe"<sup>4</sup> » – on peut sans danger parier que, s'ils venaient à sa connaissance, les dévots de Saint-Besse seraient du nombre...

### **Penser les religions primitives**

Les termes et arguments de cette philippique d'un savant dont la postérité n'a pas retenu le nom sont révélateurs des rapports de force, des débats et des enjeux qui travaillent en ces années 1910 le champ de l'histoire des religions, en France comme sur la scène internationale. On sait que l'abondance et la qualité des données ethnographiques entraînent dans les deux dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle « une révolution culturelle » (M. Massenzio dans ce volume), une refonte radicale de la réflexion sur l'origine des religions qui intègre dorénavant les phénomènes religieux propres aux sociétés exotiques, primitives, jusque-là délaissées voire méprisées par les disciplines classiques du paradigme lettré<sup>5</sup>. Les débats allèrent bon train autour de quelques grandes questions polémiques qui polarisaient toute l'attention – mais aussi toutes les critiques et les invectives : « Existe-t-il des peuples sans religion ? Quel est le rapport entre religion et magie ? Peut-on parler de monothéisme primitif<sup>6</sup> ? » Le débat totémique, d'abord animé par les anthropologues évolutionnistes anglais, avait rapidement entraîné dans son sillage les savants européens et nord-américains pour quasiment devenir un fétiche du questionnement ethnographique et anthropologique<sup>7</sup>. Pour les historiens des religions classiques, le scandale que représentait l'utilisation de données ethnographiques, et leur comparaison terme à terme avec les religions du Livre et les religions orientales, n'était pas encore tout à fait digéré – pour preuve, cette prise de position de Georges Foucart, qui n'est pas isolée. Au tournant du siècle, la montée en puissance de la sociologie religieuse durkheimienne dans ce champ de recherche très disputé n'était pas passée inaperçue<sup>8</sup>, même si Marcel Mauss et Henri Hubert tentent de faire profil bas en recueillant leur travaux communs, en 1909 dans un volume intitulé *Mélanges d'histoire des religions* qui relègue dans le sous-titre les « résultats de la sociologie religieuse », s'attirant ainsi la désapprobation d'Arnold



Van Gennep, tenant d'une ligne dure qui défend bec et ongles l'ethnographie et la sociologie religieuses contre les historiens des religions<sup>9</sup>.

Comme le remarque le philosophe Gustave Belot à l'entrée de sa (longue) discussion du dernier opus d'Émile Durkheim pour la *Revue philosophique*, « rarement la pensée religieuse a plus occupé les esprits qu'elle ne le fait depuis une dizaine d'années. Histoire, sociologie, psychologie, réflexion métaphysique ou critique, sont tour à tour mises en œuvre pour saisir la religion dans ses manifestations ou pour en pénétrer l'essence<sup>10</sup> ». De fait, dans le volume que nous présentons ici, Frederico Rosa, André Mary et Marcello Massenzio remarquent tous que l'actualité éditoriale du tournant des années 1910 est exceptionnellement riche pour les savants qui cherchent à définir, catégoriser, penser les religions primitives. Si l'énumération (forcément non exhaustive) qui suit dénote aussi les processus de sélection à l'œuvre dans notre mémoire actuelle des sciences humaines et sociales, elle souligne néanmoins le bouillonnement intellectuel qui agite ce laboratoire d'analyses à la fois transdisciplinaires et conflictuelles du religieux, dont les répercussions seront nombreuses au-delà même du cercle scientifique. En 1909 est réédité pour la dix-septième fois l'*Orpheus* de Salomon Reinach<sup>11</sup>, paru deux ans plus tôt, une histoire générale des religions qui ulcère les intellectuels catholiques par son rationalisme et son athéisme (en 1929, il s'en était vendu près de quarante mille exemplaires). En 1910, James Frazer publie son *Totemism and Exogamy* et Lucien Lévy-Bruhl *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, ouvrage accueilli dans la collection des « Travaux de *L'Année sociologique* ». Fruit de son enseignement à la Sorbonne depuis plusieurs années et d'une étroite collaboration avec son neveu Marcel Mauss, Émile Durkheim livre juste avant l'été 1912 ce qui sera son dernier ouvrage, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>12</sup>, tandis que sort la troisième édition augmentée du *Rameau d'or* (sept volumes) de Frazer. La riposte de l'ethnologie catholique, très offensive et argumentée, ne tarde pas : citons *La Religion des Primitifs* (1909, réédité en 1911) de Mgr Alexandre Le Roy, le *Totémisme chez les Fang* (1912) du père Trilles, *L'origine de l'idée de Dieu* du père Wilhelm Schmidt, qui reprend en 1912 une série d'articles publiés dans *Anthropos* depuis 1908. Nourri de sa lecture des historiens des religions, des missionnaires, des sociologues, des folkloristes et ethnographes, Sigmund Freud écrit entre 1911 et 1913 plusieurs articles qui détaillent son « interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs », rassemblés en un seul recueil en 1913 au titre percutant : *Totem et Tabou*. Marcello Massenzio rappelle le scandale provoqué par cet essai du psychanalyste viennois, qui contribua pourtant « à faire la lumière sur un certain nombre de questions essentielles de l'anthropologie et de l'histoire des religions » par les oppositions et réactions mêmes qu'il suscita. Par-delà leurs dissemblances – et leurs ressemblances<sup>13</sup>, Marcello



Massenzio note, chez Durkheim comme chez Freud, la même influence du paradigme évolutionniste, la même façon de se confronter au phénomène religieux : « [...] la religion est une création humaine de portée collective, inséparable des autres phénomènes culturels qui participent du même contexte ». Quasiment tous les ouvrages cités plus haut démontrent bien « la passion des origines » qui animent leurs auteurs (à l'exception notable de Lucien Lévy-Bruhl<sup>14</sup>), questionnement qui n'est pas prêt de refluer.

Aussi fallacieuse soit-elle, la dénomination d'« école totémiste française », fabriquée de toute pièce par Georges Foucart, pointe néanmoins une réalité qui s'impose *nolens volens* à tous les savants des années 1900 : la centralité du débat totémique dans l'anthropologie et la sociologie des religions avait érigé le totémisme en étape universelle, quasiment obligatoire, du développement religieux des sociétés, comme le souligne Frederico Rosa. Il analyse comment Durkheim « trahit son propre passé pour mieux se dépasser et annoncer l'anthropologie moderne », mettant en évidence ce qui se joue dans le saut qualitatif que le sociologue opère au sein de son œuvre même avec *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, en remontant à son article de 1898 sur « La prohibition de l'inceste et ses origines » qui sert de point de comparaison. Encore sous le coup de la révélation que produisit sa lecture de *Religion of the Semites* de Robertson Smith, la pensée de Durkheim devait alors beaucoup aux anthropologues évolutionnistes britanniques, qui concevaient le totémisme comme une religion du sang. Même si Durkheim conserve une filiation évolutionniste certaine, avec son essai de reconstruction généalogique qui aboutit à « la création d'un mythe des origines de la religion », il n'adhère plus à la conception victorienne de la psychologie du sauvage et abandonne la lecture littérale du rituel religieux pour montrer la force et le poids du symbolisme à l'œuvre dans la religion. La religion totémique devient alors l'expression hypostasiée de la solidarité clanique et les croyances religieuses, le produit des conditions sociales.

Si Durkheim fait son miel des riches matériaux ethnographiques arunta sur « le système totémique en Australie » (sous-titre de l'ouvrage), la plupart des ethnographes et des anthropologues, en France comme à l'étranger, accueillent tièdement *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>15</sup>, précisément à cause de son utilisation des données aborigènes dont il tord l'interprétation dans le sens de sa démonstration<sup>16</sup> et de l'épopée évolutionniste qu'il échafaude sur leur base. Le moins virulent n'est pas Arnold Van Gennep qui, en France, est l'un de ceux qui maîtrise le mieux la littérature ethnographique australianiste. Selon ce dernier, Durkheim se serait « fourvo[yé] [...] dans le guêpier australien » « sans se demander si les trois quarts de matériaux bruts sont même dignes de confiance ».

À rebours de la thèse de Durkheim, il affirme catégoriquement « que les sociétés australiennes sont très complexes, très loin du simple et du primitif, mais très évoluées suivant des directions propres <sup>17</sup> ». La dernière page de son compte rendu est littéralement assassine : « N'ayant pas le sens de la vie, c'est-à-dire le sens biologique et ethnographique, il [M. Durkheim] fait des phénomènes et des êtres vivants des plantes desséchées scientifiquement, comme dans un herbier. » Sourd dans toute l'analyse de Van Gennep une critique de fond sur l'évolutionnisme, cette façon d'assimiler la société australienne à « un organisme monocellulaire », et sur la place, le rôle, de l'individu dans la société traditionnelle, qui révèle des positions théoriques antithétiques : « De là à nier la réalité de l'individu, et la quotité dynamique de l'individu dans l'évolution des civilisations, il n'y a qu'un fossé que M. Durkheim a franchi avec allégresse <sup>18</sup>. »

L'ethnologie catholique qu'on ne peut soupçonner d'aucune complicité intellectuelle avec Van Gennep, anarchiste, est également vent debout contre cette « emprise de l'évolutionnisme sociologique et collectiviste », contre « son ignorance du rôle de l'individu et des individualités dans l'histoire et dans les sociétés primitives », écrit André Mary dans ce volume à propos des conditions de production savante et militante de cette anthropologie religieuse missionnaire très offensive contre le matérialisme ravageur de savants athées <sup>19</sup>. Ces « missionnaires de la science » sont rassemblés autour d'une entreprise internationale à la fois scientifique et institutionnelle, qui rayonne à partir de la revue *Anthropos*, fondée en 1906 à Vienne par le père Wilhelm Schmidt. La revue s'impose rapidement sur la scène scientifique internationale et bénéficie d'une audience très large. Outre la revue, ce sont des ouvrages qui ripostent pied à pied aux travaux de Durkheim (comme *Le totémisme chez les Fang* du père Trilles qui répond aux *Formes* <sup>20</sup>), des chaires dans les universités catholiques, l'organisation des Semaines internationales d'ethnologie religieuse de Louvain à partir de 1912, la création du musée ethnographique du Latran en 1929. « La nouvelle science catholique se construit sur le pari de l'empirisme apologétique » à partir d'un fort tropisme africain – on connaît d'ailleurs la préférence des durkheimiens pour les matériaux australiens et leur défiance vis-à-vis des sources ethnographiques africaines et sud-américaines, gauchies, filtrées par le tamis monothéiste des religieux. André Mary rappelle que le but ultime de l'observation ethnographique des totémismes africains par les missionnaires est de montrer « ce qu'est la vérité originelle ou élémentaire de la religion ».

## Le diffusionnisme et la science des civilisations

Mais la revue *Anthropos* n'est pas que la tribune accueillant les travaux des missionnaires catholiques ; c'est une « revue internationale d'ethnologie et de linguistique » (son sous-titre), polyglotte, cosmopolite, qui ouvre ses colonnes aux anthropologues, ethnographes et linguistes du monde entier. Son crédit scientifique est considérable ; même si on la critique, on la lit attentivement. Avec un élève de Marcel Mauss, Henri Beuchat, Paul Rivet y publie par exemple une monographie sur la langue jivaro, en 1909 et 1910. À l'initiative d'Alexander Goldenweiser qui en soumet l'idée au père Schmidt, *Anthropos* organise un symposium international sur le papier pour faire un état des lieux du problème totémique, auquel sont conviés, côté français, Arnold Van Gennep, Georges Foucart, mais aussi les pères Le Roy et Trilles<sup>21</sup>. La revue est également l'un des berceaux de l'école historico-culturelle de Vienne, appelée également école des cercles culturels, dont l'un des protagonistes majeurs est le père Schmidt. Cette école est l'un des multiples surgeons du paradigme diffusionniste qui est en train de supplanter l'évolutionnisme dont les années 1910 voient les derniers feux – en cela, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* peuvent aussi être considérées comme un de ses ultimes et ambitieux avatars. Le diffusionnisme est en train de devenir la matrice d'interprétation dominante de l'histoire de l'humanité. Avec l'accroissement exponentiel des matériaux et objets ethnographiques rassemblés depuis le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, la question des ressemblances frappantes de nombreuses configurations culturelles et formes stylistiques observées dans des endroits très éloignés de la planète devient aiguë. Les travaux comparatifs se multiplient et les savants s'interrogent : doit-on attribuer cette diversité culturelle « à des lignes d'évolution autonomes et parallèles, ou à des transferts historiques, rayonnant à partir d'un nombre restreint de foyers de création et d'invention, et imputables à des situations de contact diverses<sup>22</sup> » ? Mettant l'unité psychique de l'homme en avant, l'évolutionnisme répond que toutes les sociétés passent par les mêmes stades et que les similitudes ressortent d'un processus de convergences, sous l'influence du milieu naturel ou socioculturel. *A contrario*, étudiant la répartition, distribution et propagation de traits culturels sur une carte géographique, le diffusionnisme postule l'existence d'un ou de quelques foyers civilisationnels à partir desquels ces traits auraient essaimé, selon le principe des cercles et cycles culturels. Malgré de nombreux postulats erronés et défauts, il faut néanmoins reconnaître que le diffusionnisme représente une nette avancée scientifique, d'un double point de vue. Le modèle diffusionniste met de l'ordre dans la masse inouïe de matériaux et d'objets qui s'entassent dans les réserves et les salles de travail des musées, en les associant dans des complexes

culturels cohérents. Dans cette perspective, l'intérêt pour les techniques, les savoir-faire, acquiert une légitimité nouvelle dans les études ethnographiques. Surtout, en l'absence de toute chronologie fiable, le diffusionnisme parvient à insuffler une profondeur historique à des sociétés fallacieusement figées dans une atemporalité, à démontrer qu'elles aussi sont soumises au changement historique, induit par les contacts et emprunts entre civilisations. Se confrontant au problème de l'historicité, il propose une reconstitution de l'histoire de ces sociétés sans écriture par l'évolution de leur mode de vie, de leurs technologies, de leurs coutumes et mythologies, de leurs langues, sous l'influence des contacts qu'elles ont subis ou connus avec d'autres sociétés. Contre les rigidités et l'abstraction théorique des modèles évolutionnistes, les courants diffusionnistes proposent un ancrage dans l'histoire et le réel objectivable *via* l'étude de la distribution, de la propagation d'artefacts, de traits culturels, de faits de langues, pour reconstituer l'histoire des sociétés qui n'ont pas gardé la mémoire de leur passé. Il associe l'homme à sa culture, à une civilisation, et non plus uniquement à sa nature et sa race. La perspective diffusionniste dilate considérablement l'horizon historique des sociétés primitives, et contribue d'une manière décisive à mettre en évidence cette idée forte selon laquelle toutes les civilisations, quels que soient la distance et le temps, sont liées les unes aux autres, que c'est par l'échange qu'elles s'enrichissent et évoluent. On a peu souligné cette dimension essentielle du diffusionnisme, qui s'entend aussi comme une réhabilitation de toutes les sociétés qu'on a longtemps cru en marge de l'histoire, du progrès, du processus civilisationnel. D'ailleurs, les savants de l'époque utilisaient rarement le terme *diffusionnisme*, ils parlaient de *méthode historique*, ce qui dénote bien l'ambition scientifique à laquelle celle-ci aspirait dans son étude des civilisations exotiques, primitives, laissées sur le bas-côté de l'Histoire occidentale (au sens de mouvement historique) et par l'histoire (au sens de discipline scientifique).

*Civilisation* : le mot est lâché et, dans le contexte du tournant des années 1910, son usage généralisé dérange les durkheimiens qui raisonneraient plutôt en termes de sociétés, de groupes sociaux, et non de civilisations. Durkheim a rappelé combien s'intéresser à « la marche générale de la civilisation », comme le faisait Comte, était « inadéquat aux faits » : cela « laisse de côté la réalité concrète que l'observateur peut le mieux et le plus immédiatement atteindre : ce sont les organismes sociaux, les grandes personnalités collectives<sup>23</sup> ». On se rappelle aussi le mot fameux de Marcel Mauss dans sa leçon d'ouverture, en janvier 1902, du cours d'« Histoire des religions des peuples non-civilisés » – chaire dont le « titre baroque<sup>24</sup> » l'incommoderait plutôt et qu'il hérite avec fatalisme de Léon Marillier : « *Il n'existe pas de peuples non civilisés*. Il n'existe que des peuples de civilisations différentes<sup>25</sup>. » Et Mauss utilise d'ailleurs indifféremment, dans la même

page, « civilisation », « peuple », « société », « groupe social ». Mais, en 1913, le mot acquiert une connotation supplémentaire pour tous ceux qui sont hostiles – ou simplement indifférents – aux sirènes de la sociologie : raisonner en termes de civilisations, ce serait faire l'économie d'une analyse sociologique, c'est se situer dans la concrétude des faits ethnographiques, linguistiques. Sans être rétif à l'analyse sociologique, Arnold Van Gennep concevrait plutôt l'ethnographie comme une science des civilisations<sup>26</sup>. Une querelle de propriété se fait jour car le mot est en faveur auprès des préhistoriens, des historiens et des ethnographes, des muséographes, qui ne sont pas tous forcément, loin s'en faut, d'obédience diffusionniste stricte, mais qui tous reconnaissent la pluralité des civilisations. Des américanistes comme Erland Nordenskiöld ou bien encore Paul Rivet l'utilisent couramment dans leurs études de la culture matérielle amérindienne. Ce dernier publie en 1913 un commentaire séminal sur l'« Influence des civilisations amazoniennes sur le haut plateau andin<sup>27</sup> » – le titre en lui-même était une provocation dans la mesure où on avait peu coutume d'accoler le terme « civilisation » aux sociétés des basses terres, sauvages dans tous les sens du terme. Dans une période d'autonomisation et d'institutionnalisation accrues de plusieurs disciplines (ethnographie, paléontologie, préhistoire, archéologie) marquant leur territoire et leurs ambitions, le risque est grand de voir se diluer le projet d'une science des sociétés (sociologie) – qui ne s'est toujours pas imposé – dans une science des civilisations. Émile Durkheim et Marcel Mauss se fendent d'une « Note sur la notion de civilisation » dans le douzième volume de *L'Année sociologique*, en 1913, pour affirmer la présence tout autant que la préséance de la sociologie dans ce domaine d'investigation. Ils ont surtout en ligne de mire le père Schmidt, un « écrivain », qui a « prétendu soustraire l'étude de la civilisation à la sociologie, pour la réserver à d'autres disciplines, notamment à l'ethnographie ». Ils déplorent qu'on en soit « encore trop souvent à croire qu'expliquer une civilisation revient tout simplement à chercher d'où elle vient, à qui elle est empruntée, par quelle voie elle passe d'un point à tel autre ». Si les « travaux préliminaires » reviennent bien à l'ethnographie et l'histoire (« tracer ces aires de civilisation, rattacher des civilisations diverses à leur souche fondamentale »), à la sociologie reviennent les « questions plus générales » qui ambitionnent d'« atteindre, par le moyen de comparaisons méthodiques, des causes et des lois<sup>28</sup> ». Les précautions méthodologiques prônées par les sociologues n'y feront rien : les recherches diffusionnistes vont aller croissant jusqu'à connaître un âge d'or dans les années 1930, Marcel Mauss lui-même ne se montrant plus si insensible à leur philosophie et leurs résultats<sup>29</sup>.

### **Du côté des durkheimiens. Des effets de l'ethnographie sur l'archéologie, la philosophie, la linguistique.**

D'entrée, dans leur « Note sur la civilisation », Durkheim et Mauss prennent soin de distinguer « l'énorme travail » accompli dans les musées ethnographiques états-uniens et allemands, dans les musées « préhistoriques de France et de Suède surtout <sup>30</sup> » pour lesquels une indispensable réflexion méthodologique et classificatoire en termes de civilisations montre tous ses bénéfices. Mauss revient d'une tournée dans les institutions ethnographiques européennes, qu'il a sollicitée auprès du ministère de l'Instruction publique. Mais il a forcément en tête le musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye où son ami Henri Hubert, travaille depuis 1898, et dont il suit attentivement les progrès. Entre 1899 et 1910, le musée accueille plusieurs collections ethnographiques en péril, celles du musée de la Marine, et une partie de celles dont se défait le Louvre en 1906-1907, qui arrivent finalement à Saint-Germain en 1910. À partir de 1910, Henri Hubert entame la refonte complète de la salle de Mars (qu'il n'achèvera pas), la grande salle d'archéologie comparée du musée abritant une belle collection ethnographique, qu'il conçoit comme « une œuvre originale servant à confronter les méthodes respectives de la sociologie et de l'archéologie préhistorique », l'étude des faits sociaux et l'analyse des technologies culturelles. Christine Lorre la définit comme un « atelier de sociologie durkheimienne » et elle note dans ce volume que c'est sur le « côté ethnographique de l'archéologie » qu'Hubert veut insister. Clairement destinée à « illustrer l'histoire ethnographique de l'Europe et de l'humanité <sup>31</sup> » selon les propres mots d'Hubert, la salle de Mars réaménagée devait, à terme, mettre en lumière la distribution des civilisations, produire un tableau des techniques de chaque civilisation. La similitude entre le projet et les ambitions pédagogiques d'Hubert, vivement encouragé par Mauss, et ceux de Paul Rivet pour la salle des Arts et Techniques du musée de l'Homme, est frappante. Dans un texte inédit et programmatique d'octobre 1906 pour son cours à l'École du Louvre sur les « Antiquités Nationales » (il y supplée Salomon Reinach), il précise qu'il aimerait constituer à Saint-Germain un « musée technologique des civilisations primitives qui devrait devenir la section préhistorique de notre musée d'ethnographie <sup>32</sup> » du Trocadéro. Là aussi, les missions qu'il assigne aux collections ethnographiques (« figurer les mouvements des peuples et des civilisations, leur originalité respective, leur mélanges [...] <sup>33</sup> ») ressemblent fort au projet anthropologique défendu par Rivet et son équipe à partir de 1928 et qui connaîtra une réelle concrétisation dans le musée de l'Homme de 1938, lequel, en plus des collections ethnographiques, centralise les collections préhistoriques et paléontologiques naguère au Muséum <sup>34</sup>. On peut légitimement penser que le flambeau de cette « exposition de l'histoire

technique de l'humanité<sup>35</sup> », inaboutie en raison du décès d'Hubert en 1927, sera repris par Rivet, que ses travaux américanistes avaient rendu très sensible à ce domaine de recherche de l'ethnologie. Pour l'heure, grâce aux articles de Christine Lorre et Fabrice Grognet ici réunis, on ne peut que constater le fossé abyssal qui séparait dans les années 1910 le musée de Saint-Germain du musée d'ethnographie du Trocadéro, tant sur le plan des moyens que sur celui des ambitions intellectuelles et scientifiques.

Peut-on, aussi facilement que pour Henri Hubert, considérer que Lucien Lévy-Bruhl est un durkheimien ? Depuis 1903 et son célèbre ouvrage sur *La Morale et la science des mœurs*, « affirmation forte de la méthode et de la position sociologiques en matière de morale<sup>36</sup> », le philosophe est proche de Durkheim et a mis ses pas dans la démarche sociologique et sa méthode comparative historique. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* ouvrent le cycle des six ouvrages qu'il va consacrer aux divers aspects de la mentalité primitive, jusqu'à 1938, et qui témoignent tous « d'un tournant anthropologique dans la philosophie du vingtième siècle<sup>37</sup> ». À partir d'une très riche documentation ethnographique qu'il sait restituer avec un talent rare, il cherche à établir les idéaux-types des mentalités « prélogique », « primitive », et « logique », « scientifique », qui constitueraient les deux pôles de l'esprit humain, sans s'exclure ni caractériser exclusivement les membres des sociétés primitives contre ceux des sociétés occidentales modernes<sup>38</sup>.

L'ouvrage rencontre immédiatement une très forte audience, et il est réédité dès 1912, année de parution des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, dans lesquelles Durkheim met en scène à trois reprises son opposition à Lévy-Bruhl, en grossissant et déformant la pensée du philosophe tout en passant sous silence le nœud de leur différend : Lévy-Bruhl ne croit pas que la religion soit l'institution première de la société, et ils ne s'entendent pas sur une définition de la religion<sup>39</sup>. Blessé, Lévy-Bruhl ne répondra jamais aux critiques de Durkheim et refusera d'écrire pour *La Revue philosophique* le compte rendu des *Formes*, qui sera confié à Gustave Belot. Le tirage, les rééditions, la diffusion et les traductions étrangères des deux ouvrages n'ont aucune commune mesure, la notoriété de Lévy-Bruhl est déjà très impressionnante et ne fera que croître après la guerre (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* seront rééditées une dizaine de fois jusqu'en 1951). Dès avant 1914, avec Salomon Reinach, il est indéniablement l'autre grand savant qui, par sa plume, contribue d'une façon déterminante à populariser les matériaux ethnographiques, à légitimer leur utilisation, auprès d'un large public cultivé.

Frédéric Keck montre que l'expérience de la Première Guerre mondiale a bien changé quelque chose à la réflexion philosophique de Lucien Lévy-Bruhl, y compris dans ses travaux sur la mentalité primitive. Socialiste réformiste, son activité de conseil auprès du bureau d'Albert Thomas, ministre de



l'Armement, son œuvre de propagande à l'étranger (il est vice-président de l'Alliance française), sa forte implication pour faire vivre l'héritage politique de Jean Jaurès (il est président fondateur de l'association fondée pour honorer la mémoire du fondateur de *L'Humanité*), traduisent un « engagement politique [qui] marque une véritable inflexion dans la pensée anthropologique de Lévy-Bruhl, en lui faisant découvrir la fonction irréductible de l'imprévisible dans l'action humaine ». Sitôt la guerre terminée, il « annonce la fin prochaine du système colonial », il en montre le caractère précaire. La publication, longtemps retardée, en 1922, de *La Mentalité primitive* prend acte des bouleversements qui ont secoué le monde. Ils confirment la conviction de Lévy-Bruhl que la mentalité primitive est universellement partagée par « toute société en tant qu'elle doit agir sur l'imprévisible [...] c'est une modalité d'action dans des situations incertaines ». On comprend alors mieux pourquoi le dernier chapitre de l'ouvrage est réservé « à la façon dont les sociétés colonisées perçoivent l'arrivée des Européens, qui est pour eux du domaine de l'imprévisible ». Le succès de *La Mentalité primitive* est tellement foudroyant qu'il va donner naissance à une vulgate réductrice et appauvrissante qui ne doit pas être étrangère au fait que les histoires présentistes de l'anthropologie française ont oublié à quel point Lévy-Bruhl fut, dans l'entre-deux-guerres, le « patron des sciences sociales<sup>40</sup> », l'érigeant plutôt en repoussoir absolu, représentatif de tous les travers idéologiques et méthodologiques dont voulait se défaire l'anthropologie sociale. « Toujours est-il, remarque Thomas Hirsch, que ses livres, par ces “malentendus” mêmes, situent les “primitifs” au cœur des discussions intellectuelles et donnent lieu à une identification entre leur auteur et l'ethnologie, perçue comme une jeune science dont ses livres fourniraient la synthèse<sup>41</sup>. » De fait, au-delà du petit cercle de la science de l'homme, les ouvrages de Lévy-Bruhl « marque[nt] sans ambages le déplacement vers une conception sociale, c'est-à-dire historique, relative et contingente, de l'altérité – déplacement constitutif, dans les mêmes années, d'une “ethnologie” en rupture avec le paradigme naturaliste qui dominait jusque-là l'anthropologie<sup>42</sup> ». Cette personnalisation de la discipline sera déterminante en août 1925, pour la création de l'Institut d'ethnologie de l'université de Paris, à laquelle Lévy-Bruhl travailla en coulisses pendant un an.

On peut sans aucun doute ranger l'éminent linguiste Antoine Meillet parmi les savants qui ont rallié très tôt les durkheimiens<sup>43</sup>. Depuis 1903, il dirige la rubrique linguistique de *L'Année sociologique*. Son article de 1906, « Comment les mots changent de sens » a quasiment valeur de manifeste pour les linguistes et les sociologues : la langue n'est pas seulement un fait naturel, biologique, c'est un fait social. Cette étroite complicité entre les deux disciplines s'impose presque naturellement pour le chef de file de l'école linguistique de Paris mais aussi pour les sociologues qui considèrent les linguistes comme « leurs plus proches amis » (J.-F. Bert, ce volume). Disciple du grand indianiste et philologue



Sylvain Lévi, Marcel Mauss sait toute l'importance de la linguistique, « la plus avancée et la plus sûre des sciences sociales ; il donne même le linguiste en modèle au sociologue ; il souligne combien le langage est un fait social qui occupe une place incomparable<sup>44</sup> ». Jean-François Bert revient ici sur les travaux d'Antoine Meillet, du sociologue René Maunier, et de Marcel Cohen, linguiste tôt converti aux avantages que présente l'ethnographie pour sa discipline et qu'il pratique en se rendant à Alger et en Abyssinie. « Pour lui, souligne J.-F. Bert, l'étude des mots ne peut se séparer de celle des choses, et seuls les faits ethnographiques (techniques) offrent une base solide à l'information linguistique. » Preuve en est sa série d'articles sur les « Documents ethnographiques d'Abyssinie », études de culture matérielle et de technologie qu'il publie dans la *Revue d'ethnographie et de sociologie* de Van Gennep en 1913, avec de nombreuses photographies<sup>45</sup>. Sa mission en Éthiopie l'a convaincu de l'importance des études ethnographiques pour le linguiste et de l'importance de la maîtrise de la langue indigène pour l'ethnographe : « J'ai constamment éprouvé au cours de mes enquêtes combien un intérêt porté aux faits ethnographiques donne une base solide à l'information linguistique. Je suis convaincu aussi qu'on ne saurait faire une enquête ethnographique complète sans une connaissance suffisante de la langue du pays : le voyageur qui passe sans séjourner et interroge par interprète est exposé à de fréquentes méprises<sup>46</sup>. »

Ce n'est donc pas un hasard si lui échoit, à la création de l'Institut d'ethnologie, le cours d'Instructions de linguistique descriptive : c'est un proche de Paul Rivet et Marcel Mauss, tous deux intimement convaincus de l'importance capitale de cette discipline pour l'ethnologie<sup>47</sup>. « Admirable miroir de la civilisation du peuple qui la parle », l'étude de la langue permet de pénétrer dans ses représentations de la vie mentale et matérielle, ses façons de penser, de se représenter le monde. « Un bon dictionnaire est le plus complet et le plus sûr des documents ethnographiques<sup>48</sup> » martèle Rivet, l'un des maîtres de la linguistique sud-amérindienne dont Antoine Meillet suit et encourage les travaux depuis le début, y compris quand il s'intéresse aux langues océaniques, dans les années 1920.

Mais les linguistes ne sont pas uniquement proches des durkheimiens. L'approche généalogique et historique fait alors partie intégrante de leur bagage méthodologique. Dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, les résultats de la linguistique impressionnent car elle est parvenue à reconstituer la grande famille indo-européenne, elle a établi une arborescence solide qui profite à de nombreuses sciences comme l'histoire, la philologie, l'archéologie, l'anthropologie et la sociologie. Grâce aux classifications fondées sur les parentés linguistiques, aux cartes de répartition et de distribution géographiques, on peut repérer les contacts entre civilisations, suivre leur progression, démontrer l'existence de relations,

parfois insoupçonnées, entre sociétés distantes dans le temps et l'espace. La linguistique permet de documenter de façon irréfutable les mouvements migratoires, les étapes de peuplement. Pour les ethnographes qui enquêtent dans des sociétés sans écriture, c'est un outil essentiel. Ce travail de classement, cette recherche systématique de l'*Ursprache* originelle, traduisent un questionnement sur la filiation, l'apparentement, les relations entre diverses langues, qui rend les linguistes très sensibles à l'approche diffusionniste. Dans les années 1920, certaines recherches de Sylvain Lévy, Jean Przyluski, Marcel Cohen, sur les langues océaniques iront clairement dans ce sens<sup>49</sup>.

### Une anthropologie physique contestée

Arnold Van Gennep se rend en Algérie pour la première fois à l'été 1911 ; il y retournera pour trois autres mois au printemps suivant. Son objectif principal est de mener à bien une enquête sur la culture matérielle kabyle, en particulier sur les technologies en usage dans le tissage aux cartons et la répartition d'un type de poterie bien précis. À la même époque, Marcel Cohen travaille sur les matériaux qu'il a ramenés de sa mission linguistique d'un an en Abyssinie, pendant laquelle il s'est également intéressé à l'ethnographie, aux techniques de fabrication des objets du quotidien, à leur style. L'avant-dernière section de son rapport est consacrée aux « études ethnographiques ». De manière très révélatrice, il l'introduit par deux courts paragraphes sur les « mesures anthropométriques » et les « types » : « Mes occupations linguistiques, se justifie-t-il, m'ont laissé trop peu de temps pour que je puisse penser à mesurer de grandes séries d'individus. [...] Je me suis efforcé [...] de photographier le plus possible d'Abyssins ; chaque fois que je l'ai pu, je les ai photographiés de face et de profil ; parfois même j'y ai ajouté une photographie du dessus du crâne<sup>50</sup>. » La quarantaine de photographies, assorties de précisions biographiques, a été remise au laboratoire d'anthropologie du Muséum, tout comme les rares mensurations recueillies. Lors de la séance mensuelle de l'Institut français d'anthropologie (IFA), le 27 avril 1912, le linguiste, acquis au programme généraliste défendu par l'Institut, présentera même une courte note sur « le développement mammaire chez les adolescents (mâles) en Abyssinie ». Proche ami de Paul Rivet, Marcel Cohen est membre fondateur et secrétaire de cet IFA qui veut rassembler « toutes les branches de la science de l'Homme<sup>51</sup> » comme l'appelaient alors encore communément les nombreux savants qui avaient en mémoire la définition fédéraliste de l'anthropologie telle qu'elle fut forgée par Armand de Quatrefages et Paul Broca dans les années 1850. L'IFA veut préserver cette unité, favoriser un dialogue entre toutes ces branches, anthropologie physique et sociologie incluses. Ce projet fédérateur a l'aval de linguistes comme Antoine Meillet et Marcel Cohen, d'un historien

des religions et de l'art comme Salomon Reinach, d'un philosophe comme Lucien Lévy-Bruhl, de sociologues comme Émile Durkheim, Marcel Mauss, Robert Hertz.

Rien de tel chez Arnold Van Gennep, membre fondateur de l'Institut ethnographique international de Paris, qui a choisi une autre logique disciplinaire, sécessionniste, exclusivement ethnographique. On peut lire l'avant-propos à ses « Études d'ethnographie algérienne » comme l'exact opposé des remarques de Marcel Cohen : « Je n'ai fait ni photographies, ni mensurations. Car la chambre et le goniomètre risquent de briser ces liens de cordialité confiante, de demi-intimité avec tous dont on a besoin dans les enquêtes proprement ethnographiques<sup>52</sup>. » Van Gennep n'avait pas attendu son séjour en Algérie pour exprimer son dédain ironique vis-à-vis de l'encombrant appareillage anthropométrique et de l'étroitesse de vue de ses praticiens : Emmanuelle Sibeud rapporte ici les « mésaventures africaines de l'anthropologiste Désiré Papin », brocardées dans un chapitre savoureux des *Demi-Savants*, publié en 1911.

Alors que la « moisson coloniale » de l'anthropologie physique est bien maigre, elle note que les années 1910 marquent « un regain d'intérêt » pour cette discipline, « réinvestie de plusieurs côtés simultanément » mais de façon contradictoire puisqu'elle reste une « science coloniale en pratique inutile ». En tout cas, on peut définitivement « écarter l'image de la colonie comme le lieu privilégié de la collecte ostéologique », comme le prouvent les scrupules et précautions de l'administrateur colonial Maurice Delafosse, qui comprend vite que « s'emparer des ossements [...] et mesurer les corps s'avérait souvent des activités incompatibles avec les logiques pragmatiques de la colonisation ». Emmanuelle Sibeud s'attache à restituer deux importantes missions anthropométriques conduites à la fin des années 1900, et menées entre autres par des médecins anthropologistes très proches du laboratoire d'anthropologie du Muséum, Léon Poutrin et Charles Maclaud. Les circonstances de leur pratique anthropométrique sont édifiantes : Poutrin accompagne un capitaine chargé de lever les impôts en nature, de force, en faisant le coup de feu si nécessaire, dans une zone en proie à la révolte<sup>53</sup>. Pour son étude sur la « distribution géographique des races en Gambie », Charles Maclaud compte tout autant sur ses observations personnelles que sur les « interprétations historiques locales obligeamment fournies par ses interlocuteurs peuls, soucieux de mettre en exergue auprès de l'administration coloniale ce qui les distinguait du reste de la population ». Mais dès avant le diagnostic des anthropologistes visant à dresser le tableau des races et définir les caractéristiques de la composition raciale propre à chaque région, les dés sont pipés : ils arrivent *après*, une fois les catégories raciales fixées et instrumentalisées par l'administration coloniale dans sa gestion politique des populations assujetties.

Même situation paradoxale du côté de la Société d'anthropologie de Paris, fondée en 1859 par Paul Broca, soulignée par Emmanuelle Sibeud et Jean-Claude Wartelle. Elle lance en 1907 une enquête sur les métis (pour justifier les doutes sur leur viabilité physiologique et sociale), qui va cristalliser les antagonismes et déboucher sur des ruptures lourdes de conséquences, en même temps qu'elle accueille le colonel Mangin pour une séance lors de laquelle il vante les mérites de la « Force noire ». En 1913, cette vieille et prestigieuse société savante n'est plus que l'ombre d'elle-même : de façon tout à fait fictive, elle compterait 250 membres, mais ils seraient plutôt 140 dont une centaine de médecins, c'est dire si sa base s'est rétrécie sur ses fondations médicales qui l'inclinent à s'intéresser à la tératologie. Jean-Claude Wartelle parle même de « décadence » pour caractériser tous les rendez-vous manqués qu'elle accumule : ses membres ignorent les avancées de la génétique promises par la redécouverte des lois de Mendel, l'identification des chromosomes, la classification des groupes sanguins. À sa création, la Société d'anthropologie promouvait l'anthropologie comme science de synthèse, à la fois science naturelle et science humaine, avec l'ambition de lutter contre la spécialisation<sup>54</sup>. Pas un seul compte rendu ne viendra résumer les premiers résultats des travaux anthropométriques et statistiques de l'équipe dirigée par Franz Boas sur les *Changes in Bodily Forms of Descendants of Imigrants*, à leur publication, en 1910, alors que ses étonnantes conclusions, qui contredisent le dogme de la fixité des formes crâniennes, sont particulièrement dérangeantes pour des anthropologistes qui ont l'habitude de survaloriser l'anthropométrie crânienne. C'est Léon Poutrin qui en rendra compte ailleurs, dans le *Journal de la Société des américanistes* et *L'Anthropologie*, en se montrant plutôt sceptique, convaincant Émile Durkheim qu'il fallait se montrer dubitatif devant ces résultats<sup>55</sup>.

Clairement polygéniste donc anticléricale, républicaine, positiviste, la Société d'anthropologie était en phase avec les aspirations idéologiques du début de la III<sup>e</sup> République, dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui explique le fort soutien financier que lui accorda la Ville de Paris. Mais sa dérive anthroposociologique<sup>56</sup>, représentée par Charles Letourneau (1831-1902), allait freiner la reconnaissance de la montée en puissance de l'ethnographie, de la sociologie, de la sociolinguistique, d'une anthropologie moins arc-boutée sur le primat du biologique au profit du social et du culturel. Au début des années 1900, la jeune génération montante des Marcel Mauss, Henri Hubert, Arnold Van Gennep et Paul Rivet, espère encore qu'elle est restée un lieu privilégié de sociabilité savante, de légitimation scientifique, de dialogue interdisciplinaire. Prenant conscience de ses rigidités, ils s'en détournent tous rapidement. Cet affaiblissement du magistère de l'anthropologie physique et de l'anthropométrie coïncide avec un mouvement d'autonomisation et d'institutionnalisation accrue de plusieurs disciplines<sup>57</sup> qui marquent leur territoire, leurs ambitions et se frottent les unes aux autres.

Toutes ces disciplines émergentes conservent cependant un point commun : une prise en compte généralisée des matériaux ethnographiques.

### **L'effervescence institutionnelle des années 1910**

La paléontologie et la préhistoire s'émancipent de l'anthropologie physique, et quittent le giron de la Société d'anthropologie de Paris, qui fut dans les années 1860-1880 une alma mater particulièrement propice à leur reconnaissance et à la diffusion de leurs travaux. La Société préhistorique française est créée en 1904, l'Institut de paléontologie humaine est fondé en 1910, sous la direction de Marcellin Boule. Nathalie Richard remarque ici que « des reconfigurations intellectuelles viennent modifier la position que la préhistoire occupe dans une cartographie générale des savoirs. Assouplissant les liens étroits qu'elle entretenait jusqu'alors avec les sciences de la nature, elle favorise des convergences fertiles entre l'archéologie des temps les plus anciens et certaines sciences humaines », au premier rang desquelles figurent l'histoire, l'ethnographie religieuse, l'histoire de l'art, la géographie humaine. Centrée auparavant sur la préhistoire européenne, elle se mondialise et commence à articuler les séquences européennes et les découvertes qui se multiplient ailleurs, en particulier en Asie et en Afrique. Les travaux des muséographes, la valorisation généralisée des objets et des connaissances ethnographiques dans plusieurs disciplines, servent de modèle aux préhistoriens : ils les établissent en indices de l'organisation sociale, en symboles des croyances de ces sociétés disparues. De ce point de vue, la reconnaissance de l'art pariétal paléolithique est une étape majeure de la popularisation de la préhistoire, de son ouverture vers d'autres disciplines. Les interprétations des inscriptions pariétales auxquelles se livre Salomon Reinach mêlent les données ethnographiques à la préhistoire, l'anthropologie religieuse à l'histoire de l'art et des religions – le totémisme étant le ressort majeur de son argumentation. Son article de 1903 « L'art et la magie. À propos des peintures et des gravures de l'âge du renne » sera une référence majeure du *Totem et Tabou* de Sigmund Freud. L'ouvrage issu de son très populaire cours d'art préhistorique au Collège de France, *Apollo*, connaîtra un succès considérable : entre 1904 et 1932, il s'en écoule cent mille exemplaires.

La création en novembre 1910 de l'Institut de paléontologie humaine (IPH) « a marqué une étape importante dans le mouvement d'autonomisation et d'institutionnalisation des études préhistoriques et [...] dans l'émergence d'une anthropologie préhistorique fondée sur une approche ethnographique et naturaliste », analyse Arnaud Hurel dans sa contribution. Institution de droit privé, il est créé

délibérément en marge des lieux traditionnels de la science préhistorique dans ces années 1900, à savoir les sociétés savantes comme la Société d'anthropologie de Paris ou la Société préhistorique française, qu'il récuse. Avec des animateurs comme Marcellin Boule, René Verneau, l'abbé Breuil ou Salomon Reinach, c'est la « victoire du parti institutionnel » (Muséum, musée de Saint-Germain) qui l'emporte sur les amateurs, les fouilles privées et les réseaux provinciaux. Sans représenter une « révolution conceptuelle », l'IPH veut aboutir à l'encadrement législatif de l'activité de fouilles des préhistoriens, dans une perspective patrimoniale et scientifique qui va mettre du temps à s'imposer. Grâce à son indépendance financière et institutionnelle, il rend possible pour la première fois la maîtrise de toute « la chaîne de construction du savoir », de la fouille à la diffusion des connaissances. La survenue de la Première Guerre mondiale va stopper net l'internationalisme scientifique dont il était le héraut et mettre un terme à cette « utopie scientifique d'une science préhistorique sans frontières » qui ferait fi des enjeux idéologiques institutionnels et scientifiques nationaux.

À quelques mois d'intervalle, en 1910, les fondations de l'Institut ethnographique international et de l'Institut français d'anthropologie signent l'entrée en lice de deux nouvelles structures savantes, la première davantage hétérodoxe par les personnalités de leurs fondateurs (Arnold Van Gennep et Maurice Delafosse), la seconde davantage légitimiste par son recrutement académique, mais qui n'en travaillent pas moins toutes les deux la redéfinition même de l'anthropologie, de ses ambitions, de la place respective de chacune de ses composantes (anthropologie physique, préhistoire et paléontologie, ethnographie, linguistique). En particulier, revient la question de la reconnaissance et de la place à accorder à l'ethnographie et l'enquête de terrain. Sans compter la résurrection éphémère de la Société d'ethnographie, et la création de la Société des amis du musée d'ethnographie en Trocadéro, en 1913, qui parachèvent cette effervescence institutionnelle révélatrice de la recomposition de la science de l'homme. Rien de tel du côté du musée d'ethnographie du Trocadéro qui donnerait plutôt l'impression d'une déliquescence navrante que rien ne parvient à endiguer, pas même la démission d'Ernest-Théodore Hamy, son fondateur et conservateur en chef, en décembre 1906. Hamy n'en peut plus de bricoler des vitrines avec des caisses d'emballage et de faire fonctionner son musée avec des « stratagèmes humiliants », selon les mots de Salomon Reinach, rappelés ici. Sa succession donne lieu à une opposition rangée entre deux visions, deux programmes de l'ethnographie, résumés par Fabrice Grognet : une science des civilisations, défendue concurremment par Mauss et Van Gennep<sup>58</sup>, ou une histoire naturelle de l'homme, assumée par René Verneau, l'héritier « naturel » d'Hamy. Au demeurant, Fabrice Grognet, en chroniqueur attentif, souligne à quel point cette alternative symbolise bien les ambiguïtés originelles du musée, dès 1878, au sujet du statut respectif des collections d'anthropologie

physique et ethnographiques, sur l'identité même des collections (artistiques ou ethnographiques ?) et leur périmètre (françaises et exotiques ensemble ou séparées ?). Les professeurs du Muséum remportent une victoire à la Pyrrhus en optant pour la continuité et en nommant René Verneau qui ne parviendra pas à insuffler un souffle nouveau. Néanmoins, pendant vingt ans, ce dernier veillera vaillamment aux destinées d'un musée abandonné par la puissance publique, indécise sur la fonction et l'utilité même que pourrait remplir une institution ethnographique dans le dessein impérial français.

### **Jalons pour une histoire de la pratique de l'enquête de terrain**

Les tentatives institutionnelles avortées ne manquent pas : ni Van Gennep ni Mauss n'obtiendront gain de cause, le premier avec son projet d'un Service ethnographique au ministère des Colonies, en 1907<sup>59</sup>, le second avec son projet de bureau d'ethnologie, en 1913<sup>60</sup>. En observateurs avertis des initiatives institutionnelles internationales et des missions ethnographiques organisées, en lecteurs très attentifs des travaux qui paraissent à l'étranger et qu'ils recensent dans leurs revues respectives, Marcel Mauss et Arnold Van Gennep se désolent de l'inertie française, du « déclin », du « retard » de l'ethnographie qui aurait pourtant été française dans ses débuts puisque Van Gennep la fait remonter au moins aux travaux de l'éphémère Société des Observateurs de l'Homme<sup>61</sup>, et Marcel Mauss à Jean de Léry et Montaigne. Les historiens de l'ethnologie connaissent tous les tribunes argumentées, bourrées d'exemples, des mêmes Mauss et Van Gennep, publiées toutes deux en 1913<sup>62</sup>, qui dressent des états des lieux plutôt sombres de la situation dans leur pays qui, pour fondés qu'ils puissent être, ne sont pas dénués d'arrière-pensée. Chacun pour soi tente de prendre la main pour s'imposer comme l'homme providentiel qui pansera les plaies de l'ethnographie française.

Ce n'est pas le lieu de comparer et contraster attentivement ces deux articles ; il faut toutefois noter la définition très réductrice de l'ethnographie donnée par Mauss puisqu'elle ne concernerait que l'Afrique, Madagascar et l'Océanie, tandis que Van Gennep considère que c'est l'étude de l'homme social partout dans le monde, populations rurales d'Europe comprises. Il faut noter également, chez Van Gennep, la grande maturité de sa définition de l'ethnographie, sa clairvoyance quant aux missions et fonctions d'un musée ethnographique, qui vont bien au-delà d'une déploration sur le manque de moyens structurels. Il est ainsi très critique sur les fausses valeurs cultivées par les musées ethnographiques, le « vice radical », les « superstitions de l'antique et de l'ancien » des musées ethnographiques : la recherche de « pièces anciennes et rares, ce qui est contradictoire avec



l'ethnographie, qui veut l'actuel, et si possible le neuf<sup>63</sup> ». Décidément, l'ethnographie est, pour Van Gennep, une science « biologique », une science du vivant. Quinze ans avant Mauss et Rivet, il a pris acte de l'autonomisation de l'ethnographie, de la coupure entre le musée et l'université, déjà expérimentée par Franz Boas. Ses analyses prouvent à quel point il aurait été prêt à insuffler une nouvelle direction au Trocadéro : « [...] les faits ethnographiques, ce ne sont pas les objets seulement, c'est-à-dire les produits : notre vrai domaine d'étude, c'est le mécanisme de la production même, c'est-à-dire de la fabrication technique et des conditions psychiques et sociales sous-jacentes dont les objets ne sont jamais que des témoins desséchés, comme les plantes dans un herbier<sup>64</sup>. » Il va jusqu'à critiquer les expéditions extensives, « à l'allemande », « comme celle de Leo Frobenius, [qui] ont rafflé des milliers d'objets dans l'Afrique Occidentale et au Congo, et si bien, que les industries indigènes de plusieurs tribus en sont mortes. Étrange manière de faire œuvre de science ! et d'autant moins utile, en définitive, que dans ces pillages organisés à coup d'argent et en passant vite, l'explorateur n'a pas le temps et n'a pas l'idée d'étudier le fonctionnement social qui conditionne les productions locales. On doit réformer ce système et organiser des missions qui séjournent plusieurs mois dans chaque tribu et non des missions qui pillent le plus grand nombre de tribus possible<sup>65</sup>. » C'est une révolution interne que prône Van Gennep, et le musée d'ethnographie, par ses exigences nouvelles, devrait en être le porte-drapeau. Ce ne sera pas le cas avant une vingtaine d'années – la mission Dakar-Djibouti étant encore largement dans ce schéma des expéditions extensives.

Mais l'ethnographie est, avant tout, « une science de plein air<sup>66</sup> » ; elle exige des missions, des travaux sur le terrain – aussi bien Mauss que Van Gennep en sont conscients. Emmanuelle Sibeud a montré que Mauss tentait aussi par cet article de 1913 de se rapprocher des fonctionnaires coloniaux, que les durkheimiens avaient plutôt ignorés auparavant<sup>67</sup>. Leur participation aux séances de l'Institut français d'anthropologie a sans nul doute joué un rôle non négligeable dans cet apprivoisement des uns et des autres. C'est la toute première fois que Durkheim et ses proches disciples (Mauss, Hubert, Hertz) participent aux activités d'une société savante qui soit *anthropologique*. Très progressivement, ils reviennent sur leur défiance épistémologique à l'égard de l'ethnographie, rétive à la discipline théorique et qu'ils auraient d'abord voulu conquérir et construire sociologiquement avant que de l'envoyer en collecte. Au fil des séances de l'IFA, on comprend que c'est aussi la division du travail scientifique qui est remise en question : le fauteuil de l'anthropologue, du sociologue, qui se consacre au noble travail de la synthèse, commence à montrer des signes de vermoulure. La position ancillaire de la pratique ethnographique est de plus en plus contestée, et plus uniquement par les fonctionnaires coloniaux, Maurice Delafosse ou Van Gennep. En France, dans l'histoire de l'institutionnalisation de la pratique



de terrain, qui va s'imposer comme la condition *sine qua non* d'exercice du métier d'ethnologue<sup>68</sup>, les années 1900-1913 constituent une étape majeure. Il y a les travaux des enquêteurs dans les colonies africaines françaises qui cherchent la reconnaissance scientifique<sup>69</sup>. Il y a aussi la longue mission de Paul Rivet en Équateur entre 1901 et 1906, les expériences ethnographiques de Marcel Cohen, le « terrain lettré<sup>70</sup> » de Marcel Granet en Chine entre octobre 1911 et mars 1913, les séjours d'Arnold Van Gennep en Savoie et en Algérie, l'observation du pèlerinage de Saint-Besse par Robert Hertz, etc. Vingt ans avant que cela ne devienne une des caractéristiques de l'ethnologie universitaire des années 1930, *En Algérie*, de Van Gennep, publié en 1913, peut être considéré comme le « deuxième livre de l'ethnologue<sup>71</sup> », qui permet de documenter l'atmosphère du terrain d'enquête tamisé par le regard d'un ethnographe original, certes pétri de préjugés, mais honnête aussi, drôle, et qui pratique une forme de réflexivité sur sa pratique et ses jugements tout à fait édifiante dans le contexte des années 1910.

Rien à voir avec les multiples précautions rhétoriques que prend Robert Hertz pour justifier sa démarche ethnographique dans les Alpes grées chez « ces sauvages qui parlent français<sup>72</sup> », comme il se plaisait à les appeler dans une lettre à sa mère. Elles deviennent très compréhensibles quand on les confronte au jugement de Mauss, lui-même révélateur des préjugés communément partagés par les durkheimiens qui trouvent son mémoire *Saint Besse* « charmant », « amusant », riche de « jolis détails<sup>73</sup> » : « Pour se délasser de ce grand travail [sur le péché et l'expiation], [Hertz] s'était amusé au folklore et à la mythologie. Entendons le folklore vivant, celui où il pouvait exercer ses facultés, non seulement de sociologue, mais encore d'observateur. Son délicieux "Saint Besse" fu[t] pour lui [un] passe-temps<sup>74</sup>. » Il n'est donc pas sûr que, sur le moment, Mauss ait été très réceptif à l'exhortation de Robert Hertz à « ne pas négliger ces précieux instruments de recherche que sont une paire de bons souliers et un bâton ferré<sup>75</sup> ». Au demeurant, celle-ci est très proche de la vigoureuse recommandation de Van Gennep qui estime qu'une science d'observation comme l'ethnographie « exige le grand air, la bouteille de vin blanc, le dédain du qu'en-dira-t-on, la diffusion de soi dans la masse, et pourtant le maintien de soi le plus possible individualisé, sans mépris pour quoi que ce soit, et sans l'idée que l'instruction livresque représente une valeur humaine supérieure<sup>76</sup> ». Mais, contre toute attente, ce n'est pas à Van Gennep qu'incomberont les « Instructions d'ethnographie descriptive » dispensées aux élèves de l'Institut d'ethnologie, à partir de 1925 : cette responsabilité échoit à Marcel Mauss, le dernier grand *armchair anthropologist* français. Les logiques institutionnelles et disciplinaires, l'équation et les affinités personnelles, pèseront de tout leur poids dans les années 1920, au moment de l'institutionnalisation de l'ethnologie universitaire et de sa reconnaissance culturelle à travers le musée

d'ethnographie du Trocadéro. Rétrospectivement, l'Institut français d'anthropologie apparaît bien comme le creuset vers lequel convergent, dans les années 1910, tous les protagonistes qui œuvreront à cette transition décisive.

Loin d'accréditer l'image convenue de la création *ex nihilo* de l'Institut d'ethnologie en 1925, création qui aurait été en complète rupture avec les initiatives institutionnelles précédentes, le propos des contributions rassemblées ici <sup>77</sup> serait plutôt de rappeler qu'elle représente l'aboutissement de la recomposition à l'œuvre dans ce champ d'étude depuis près de trente ans, et que maints acteurs, maintes revues et institutions, parfois oubliés, parfois minorés, concoururent à rendre évidente et légitime la nécessité d'une formation universitaire pluridisciplinaire des ethnologues. S'il s'agit bien d'une histoire disciplinaire qui est ici esquissée, elle tente de dépasser ce strict découpage pour rappeler que l'anthropologie fut au carrefour, au croisement de nombreuses disciplines qui ont également contribué à son émergence et à sa reconnaissance. Par ses multiples coups de sonde dans ce champ scientifique très dynamique, *1913, la recomposition de la science de l'homme* propose un état des lieux, très incomplet mais suggestif des tensions, des enjeux, des rapports de force, des dialogues, des pratiques scientifiques, qui le structurent et l'animent. Les différents auteurs font le pari de la pertinence heuristique de l'approche situationnelle, contextuelle, institutionnelle, pour une histoire de l'anthropologie qui s'intéresserait tout à la fois aux idées, aux revues, aux institutions de savoir, aux réseaux de sociabilité savante, aux acteurs qui n'eurent pas tous l'heur d'être sacrés pères fondateurs de la discipline.

## NOTES

1. Robert Hertz, « Saint Besse. Étude d'un culte alpestre » [1913], in Robert Hertz, *Ceuvres publiées*, édition établie par Cyril Isnart, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 229 et 232 respectivement. ❧
2. Marcel Mauss, Note de l'éditeur à l'édition de l'étude de Robert Hertz sur « Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives » (1922) », in Marcel Mauss, *Ceuvres*, III, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 512 (p. 509-513). ❧
3. Robert Hertz, « Compte rendu de G. Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative* », in Robert Hertz, *Ceuvres publiées, op. cit.*, p. 396 (p. 395-402). Pour un compte rendu de la première édition de l'ouvrage de G. Foucart en 1909, cf. la chronique d'Arnold Van Gennep, « Ethnographie, Folklore », *Mercure de France*, XXVIII, 1<sup>er</sup> avril 1909, p. 507-511. Toutes les citations qui suivent proviennent du compte rendu de Robert Hertz, *op.cit.*, p. 396-400. ❧
4. *Ibid.*, p. 397. ❧
5. La notion de « paradigme lettré » est empruntée à Victor Karady, « Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française », *Revue française de sociologie*, xxiii, 1982, p. 17-35. ❧
6. Marcel Fournier, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard, 2007, p. 758. ❧
7. Frederico Rosa, *L'âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la MSH, 2003. ❧
8. Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1999. ❧
9. « Je voulais vous attraper, avec Hubert, pour avoir cédé sur [le titre] *Sociologie religieuse* pour *Histoire des religions* ; mais à quoi bon. Je vous assure que du côté [de Georges] Foucart ils ont bien mieux vu que de votre côté que j'étais et serai de plus en plus une force » (Lettre d'Arnold Van Gennep à Marcel Mauss, 14 février 1909, fonds Marcel Mauss, archives du Collège de France). Van Gennep fait ici allusion aux élections à la chaire d'histoire des religions du Collège de France, en 1908 et 1909, à la candidature de laquelle postulèrent Marcel Mauss, Van Gennep, et Georges Foucart, fils de l'helléniste Paul Foucart, lui-même professeur au Collège de France. Voir Christine Laurière, « Van Gennep et Mauss, une relation ombrageuse », in Daniel Fabre et Christine Laurière (dir.), *Arnold Van Gennep, le passant considérable*, à paraître, Paris, Éditions du CTHS. ❧
10. Gustave Belot, « Une théorie nouvelle de la religion », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, XXXV, avril 1913, p. 329 (p. 329-359). ❧
11. Voir Hervé Duchêne, « Salomon Reinach », in Philippe Sénéchal et Claire Barbillon (dir.), *Dictionnaire critique des historiens de l'art actifs en France de la Révolution à la Première Guerre mondiale*, INHA, 2009 pour cette notice : <http://www.inha.fr/fr/ressources/publications/dictionnaire-critique-des-historiens-de-l-art/reinach-salomon.html>; Sophie Basch, Michel Espagne et Jean Leclant (dir.), *Les frères Reinach*, AIBL, 2008. ❧
12. Voir les numéros 62 (2012/2) de *L'Année sociologique* (« Émile Durkheim : *Les Formes élémentaires de la religion*, un siècle après ») et 159 (2012) des *Archives des sciences sociales des religions* (« Durkheim : *Les Formes élémentaires de la religion* (1912). Retour sur un héritage »). ❧
13. Marcel Fournier, *Émile Durkheim, op. cit.*, p. 764-766. ❧

14. Thomas Hirsch, *Le temps social. Conceptions sociologiques du temps et représentations de l'histoire dans les sciences de l'homme en France (1901-1945)*, Paris, EHESS, thèse de doctorat, 2014, p. 171-190. ❧
15. Marcel Fournier, *Émile Durkheim, op. cit.*, p. 795-808 ; Stéphane Baciocchi, « Les recensions des *Formes* du vivant de leur auteur (1912-1917) », *Archives des sciences sociales des religions*, 159, 2012, p. 17-27. ❧
16. William Watts Miller, « Durkheim's re-imagination of Australia: a case study of the relation between theory and facts », *L'Année sociologique*, 62, 2012/2, p. 329-349. ❧
17. Arnold Van Gennep, Chronique « Ethnographie, folklore », *Mercure de France*, 16 janvier 1913, p. 389 pour toutes les citations. Sur le « détournement de fond » par Durkheim des « caractéristiques des *churinga* personnels au service d'une théorie de l'emblème totémique en général », voir André Mary, « Retour aux choses sacrées : emblèmes, empreintes et fétiches », *Archives des sciences sociales des religions*, 158, 2012, p. 203-223. ❧
18. Arnold Van Gennep, Chronique « Ethnographie, folklore », *Mercure de France*, 16 janvier 1913, p. 391 pour les deux citations. ❧
19. Voir Wilhelm Schmidt, « L'ethnologie moderne », *Anthropos*, 1 (3), 1906, p. 621-627 (p. 592-643). L'appel, chez Van Gennep, à une ethnographie biologique rencontre curieusement l'aspiration à une « biologie ethnologique » chez Schmidt (p. 627). Je remercie André Mary d'avoir attiré mon attention sur cette référence bibliographique et cette similitude. ❧
20. André Mary, « Retour aux choses sacrées », *op. cit.*, et, du même auteur, « La preuve de Dieu par les pygmées. Le laboratoire équatorial d'une ethnologie catholique », *Cahiers d'études africaines*, 198-200, 2010, p. 881-905. ❧
21. Arnold Van Gennep, « L'état actuel du problème totémique », *Revue d'histoire des religions*, LXXV, 1917, p. 298 (p. 295-374). Voir aussi André Mary, « Le totémisme vrai et vivant de Van Gennep », in Daniel Fabre et Christine Laurière (dir.), *Arnold Van Gennep, le passant considérable, op. cit.* ❧
22. Britta Rupp-Eisenreich, « Diffusionnisme », in Patrick Tort (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Paris, PUF, 1996, t. 1, p. 1206 (p. 1205-1215). ❧
23. Émile Durkheim et Marcel Mauss, « Note sur la notion de civilisation », *L'Année sociologique*, 12, 1913 repris in Marcel Mauss, *Œuvres*, II, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 453-454 (p. 451-455). ❧
24. Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, 1994, p. 192-193. ❧
25. Marcel Mauss, « L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non-civilisés à l'École des Hautes Études », *Revue d'histoire des religions*, XLV, 1902, p. 43 (p. 36-55). ❧
26. Circulaire de propagande de l'Institut ethnographique international de Paris, *Revue des études ethnographiques et sociologiques*, II, 1911, p. 4. ❧
27. In *Journal de la Société des Américanistes*, X, 1913, p. 543-544. ❧
28. Émile Durkheim et Marcel Mauss, « Note sur la notion de civilisation », *op. cit.*, p. 455 pour toutes les citations. ❧
29. Christine Laurière, *L'Odyssée pascuane. Mission Métraux-Lavachery, Île de Pâques (1934-1935)*, Lahic / DPRPS, Carnet de Bérose n° 3, 2014, p. 31-32. En ligne : <http://www.berose.fr/spip.php?article594> ❧
30. Émile Durkheim et Marcel Mauss, « Note sur la notion de civilisation », *op. cit.*, p. 451. ❧

31. Cité in Christine Lorre, « Henri Hubert et l'aménagement de la salle de comparaison du musée des Antiquités nationales : un atelier de sociologie durkheimienne », *Antiquités nationales*, 41, 2010, p. 197 (p. 191-204). ❧
32. Christine Lorre et Rafael Faraco Benthien, « Les dialogues Hubert-Reinach : quelques notes sur l'archéologie et le totémisme », à paraître. ❧
33. Christine Lorre, « Henri Hubert et l'aménagement de la salle de comparaison du musée des Antiquités nationales : un atelier de sociologie durkheimienne », *op. cit.*, p. 197. ❧
34. Christine Laurière, *Paul Rivet (1876-1958), le savant et le politique*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, 2008, p. 410-426. ❧
35. Marcel Mauss, « Notes à l'essai sur "les civilisations" », in Marcel Mauss, *Cœuvres*, II, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 485. ❧
36. Thomas Hirsch, *Le temps social*, *op. cit.*, p. 174. ❧
37. Frédéric Keck, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 9. ❧
38. Frédéric Keck, « Présentation » in Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Flammarion, Champs Classiques, 2010, p. 7-54 ; Thomas Hirsch, *Le temps social*, *op. cit.*, p. 171-181 ; du même auteur, « Un "Flammarion pour l'anthropologie" ? Lévy-Bruhl, le terrain, l'ethnologie », *Genèses*, 90, 2013/1, p. 105-132. ❧
39. Dominique Merllié, « Durkheim, Lévy-Bruhl et la « pensée primitive » : quel différend ? », *L'Année sociologique*, 62, 2012/2, p. 429-446. Voir aussi Frédéric Keck, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 141-169, Marcel Fournier, *Émile Durkheim*, *op. cit.*, p. 762-764. ❧
40. Thomas Hirsch, « Un "Flammarion pour l'anthropologie" ? Lévy-Bruhl, le terrain, l'ethnologie », *op. cit.*, p. 114. ❧
41. *Ibid.*, p. 113. ❧
42. Thomas Hirsch, *Le temps social*, *op. cit.*, p. 190. ❧
43. Laurent Mucchielli, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris, La Découverte, p. 359-381. ❧
44. Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *op. cit.*, p. 406. ❧
45. Tome 6, p. 129-139 et p. 381-397. ❧
46. Marcel Cohen, « Rapport sur une mission linguistique en Abyssinie (1910-1911) », *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, Paris, Imprimerie nationale, 1912, p. 56. Voir le numéro que la revue *Langage et Société* lui a consacré : « Marcel Cohen, aux origines de la sociolinguistique », *Langage et Société*, 128, 2009/2, dont l'article de Josiane Boutet, « Marcel Cohen, l'enquête et les faits linguistiques, de 1908 à 1928 », p. 31-54. ❧
47. Pour Rivet, cf. Christine Laurière, *Paul Rivet*, *op. cit.*, p. 211-261. ❧
48. Paul Rivet, « Les données de l'anthropologie », in Georges Dumas (dir.), *Nouveau traité de psychologie. Tome I : Notions préliminaires, introduction, méthodologie*, Paris, Alcan, 1930, p. 58. ❧
49. Christine Laurière, *Paul Rivet*, *op. cit.*, 443-445. ❧
50. Marcel Cohen, *Rapport sur une mission linguistique en Abyssinie (1910-1911)*, *op. cit.*, p. 54. ❧
51. René Verneau, « L'Institut français d'Anthropologie », *L'Anthropologie*, XXII, 1911, p. 110 (p. 110-111). ❧

52. Arnold Van Gennep, « Études d'ethnographie algérienne », *Revue d'ethnographie et de sociologie*, XI, 1912, p. 265 (p. 265-346). Voir Emmanuelle Sibeud, « L'ethnographie au risque de la colonisation. Les excursions algériennes d'Arnold Van Gennep (1911-1912) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 10, 2004, p. 79-104. ❧
53. Voir aussi Emmanuelle Sibeud, « A Useless Colonial Science ? Practicing Anthropology in the French Colonial Empire, circa 1880-1960 », *Current Anthropology*, 53 (5), 2012, p. 83-94. Sur le contexte plus général, Claude Blanckaert, « La crise de l'anthropométrie : des arts anthropotechniques aux dérives militantes (1860-1920) », in Claude Blanckaert, *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860-1940)*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 95-172. ❧
54. Voir aussi Jean-Claude Wartelle, « La Société d'anthropologie de Paris de 1859 à 1920 », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 10, 2004, p. 125-171 ; Claude Blanckaert, *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, Paris, L'Harmattan, 2009 ; Nélia Dias, *La mesure des sens. Les anthropologues et le corps humain au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 2004. ❧
55. Christine Laurière, *Paul Rivet, op. cit.*, p. 512-514. ❧
56. Laurent Mucchielli, « Sociologie versus anthropologie raciale. L'engagement décisif des durkheimiens dans le contexte "fin de siècle" (1885-1914) », *Gradhiva*, 21, 1997, p. 77-95. ❧
57. Claude Blanckaert, « La discipline en perspective. Le système des sciences à l'heure du spécialisme (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle) », in Jean Boutier, Jean-Claude Passeron, Jacques Revel (dir.), *Qu'est-ce qu'une discipline ?*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Enquête », 2006, p. 117-148. ❧
58. Marcel Mauss, « L'ethnographie en France. Une science négligée, un musée à former ». Texte inédit, établi et présenté par Jean-François Bert, *Revue européenne des sciences sociales*, 49 (1), 2, 2011, p. 209-234 ; Christine Laurière, « Arnold Van Gennep et Marcel Mauss, une relation ombrageuse », *op. cit.* ❧
59. Emmanuelle Sibeud, *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France 1878-1930*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, p. 220-226, et du même auteur, « Arnold Van Gennep, ethnographe officiel des colonies ? Ethnographie et réformisme colonial en France avant 1914 », in Daniel Fabre et Christine Laurière (dir.), *Arnold Van Gennep, le passant considérable, op. cit.* ❧
60. Emmanuelle Sibeud, « Projet de présentation d'un bureau d'ethnologie (1913) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2004 (1), n° 10, p. 105-115, et le texte de Marcel Mauss, « Lettre de présentation du projet au ministre de l'Instruction publique », p. 117-124. ❧
61. Arnold Van Gennep, « Pro ethnographia », in Id., *Religions, Mœurs, Légendes*, 3<sup>e</sup> série, Paris, Mercure de France, 1911, p. 9. ❧
62. Marcel Mauss, « L'ethnographie en France et à l'étranger », *La Revue de Paris*, 20, 1913, p. 537-560, 815-837, et Arnold Van Gennep, « Quelques lacunes de l'ethnographie actuelle », *Scientia*, 14, 1913, p. 404-411. ❧
63. Arnold Van Gennep, « Quelques lacunes de l'ethnographie actuelle », *op. cit.*, p. 408. ❧
64. *Ibid.*, p. 406. ❧
65. *Ibid.*, p. 408. ❧
66. Marcel Mauss, « L'ethnographie en France et à l'étranger », *op. cit.*, p. 420. ❧

67. Emmanuelle Sibeud, « Projet de présentation d'un bureau d'ethnologie (1913) », *op. cit.* ❧
68. Daniel Céfai, « Présentation », in *L'enquête de terrain*, textes réunis, présentés et commentés par Daniel Céfai, Paris, La Découverte, 2003, p. 15-64 ; Claude Blancaert, « Introduction. Histoires du terrain. Entre savoirs et savoir-faire », in Id. (dir.), *Le terrain des sciences humaines (XVIII-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 9-56 ; Emmanuelle Sibeud, *Une science impériale pour l'Afrique ?*, *op. cit.* ; Vincent Debaene, « “Étudier des cas de conscience”. La réinvention du terrain par la discipline ethnologique, 1925-1939 », *L'Homme*, 179, 2006, p. 7-62. Sur le contexte plus général de l'anthropologie de ces années, voir Alice Conklin, *In the Museum of Man. Race, Anthropology, and Empire in France, 1850-1950*, Ithaca, Cornell University Press, 2013, p. 58-91. ❧
69. Emmanuelle Sibeud, *Une science impériale pour l'Afrique ?*, *op. cit.* ❧
70. Yves Goudineau, « Une vérification expérimentale dans la Chine de 1912. Marcel Granet en terrain lettré », *Gradhiva*, 14, 1993, p. 95-99 et le dossier d'archives de sa mission, p. 101-112. ❧
71. La notion est empruntée à Vincent Debaene, *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2010. ❧
72. Nicolas Mariot, « Les archives de saint Besse. Conditions et réception de l'enquête directe dans le milieu durkheimien », *Genèses*, 63, 2006, p. 83 (p. 66-87). Voir aussi Cyril Isnart, « “Savages who speak french” : Folklore, Primitivism and Morals in Robert Hertz », *History and Anthropology*, 17 (2), 2006, p. 135-152. ❧
73. Nicolas Mariot, « Les archives de saint Besse », *op. cit.*, p. 76 pour toutes les citations. ❧
74. Marcel Mauss, « L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs (1925) », in Marcel Mauss, *Œuvres*, III, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 494-495 (p. 473-524). Voir aussi, dans la même veine, Marcel Mauss, Note de l'éditeur à l'édition de l'étude de Robert Hertz sur « Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives » (1922) », in Marcel Mauss, *Œuvres*, III, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 509-513. ❧
75. Robert Hertz, « Saint Besse. Étude d'un culte alpestre », in Robert Hertz, *Œuvres publiées*, *op. cit.*, p. 231 (p. 181-235). ❧
76. *Chroniques de folklore d'Arnold Van Gennep. Recueil de textes parus dans le Mercure de France 1905-1949* (réunies et préfacées par Jean-Marie Privat), Paris, Éditions du CTHS, 2001, p. 189. ❧
77. La majorité des contributions ont été présentées lors des journées d'études organisées en mars 2012 dans le cadre du programme ANR Bérose, porté par le LAHIC, avec le soutien du ministère de la Culture, du musée de l'Homme et du Muséum national d'histoire naturelle, placées sous le parrainage de la Société française pour l'histoire des sciences de l'homme. ❧

**Première partie**

**L'EFFERVESCENCE INSTITUTIONNELLE DES ANNÉES 1910**



## ENTRE SCIENCES DE L'HOMME ET SCIENCES DE LA NATURE

### Reconfigurations intellectuelles de la préhistoire à la veille de la Première Guerre mondiale

*Nathalie Richard*

AU DÉBUT du XX<sup>e</sup> siècle, des reconfigurations intellectuelles viennent modifier la position que la préhistoire occupe dans une cartographie générale des savoirs. Assouplissant les liens étroits qu'elle entretenait jusqu'alors avec les sciences de la nature, elles favorisent des convergences fertiles entre l'archéologie des temps les plus anciens et certaines sciences humaines.

Ces reconfigurations s'intègrent dans un contexte plus large, où les sciences humaines et sociales connaissent elles-mêmes des transformations profondes, ainsi que le manifeste par exemple la création de nouvelles revues spécialisées, *L'Année sociologique*, *L'Année psychologique*, les *Annales de géographie*, la *Revue de Synthèse*, etc. Elles prennent également sens dans un cadre impérial renouvelé qui affecte les recherches de diverses manières, modifiant les conditions concrètes de la recherche de terrain, le contenu des collections qui stimulent la réflexion, l'échelle géographique de la pensée en sciences humaines.

Deux exemples mettront en lumière quelques-unes de ces évolutions. La figure de Salomon Reinach permettra d'évoquer les voisinages redéfinis entre anthropologie culturelle et archéologie préhistorique ; les relations nouvelles qui s'établissent entre histoire et préhistoire seront étudiées à partir des cas de l'historien Henri Berr et du préhistorien Jacques de Morgan.

Un rapprochement neuf, à tout le moins dans le contexte français, s'opère entre préhistoire et anthropologie autour de 1900, s'adossant à deux nouveautés. La première est la reconnaissance définitive de l'art pariétal paléolithique, à la faveur de la multiplication des découvertes de grottes ornées depuis le milieu des années 1890 et de la réévaluation de sites anciennement connus, tel Altamira, mis au jour en 1879 et revisité par Henri Breuil et Émile Cartailhac en 1902<sup>1</sup>. La seconde nouveauté réside dans l'importation en France d'une anthropologie culturelle anglo-saxonne élaborée depuis les années 1860<sup>2</sup>, mais dont l'influence était restée très marginale jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Au début du xx<sup>e</sup> siècle, Salomon Reinach<sup>3</sup> est en position d'opérer un croisement entre ces deux mouvements. Il est conservateur des musées nationaux au musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye, où il a succédé à Gabriel de Mortillet puis à Alexandre Bertrand. C'est là que ce philologue classique, normalien, agrégé de grammaire et ancien élève de l'école d'Athènes découvre véritablement la préhistoire, dont il a en charge les collections. Il a également des relations suivies avec des archéologues et des anthropologues britanniques. Il entretient une correspondance avec James George Frazer ; il est membre de la Société des antiquaires de Cambridge depuis 1898 et membre d'honneur de l'Institut anthropologique de Londres depuis 1902. « L'art et la magie. À propos des peintures et des gravures de l'âge du renne », article paru dans *L'Anthropologie* en 1903<sup>4</sup>, constitue la principale contribution de Reinach au débat sur l'art préhistorique. Les idées qu'il y exprime opèrent une synthèse neuve entre préhistoire et anthropologie culturelle.

Les premières interprétations portant sur l'art préhistorique avaient été élaborées au début des années 1860, à propos d'objets gravés et sculptés découverts dans la vallée de la Vézère par Henry Christy et Édouard Lartet. Dans un article daté de 1864, ces deux auteurs reconnaissent à ces artefacts le plein statut d'œuvres d'art et soulignent à quel point ces réalisations « s'accord[ai]ent mal avec l'état de barbarie inculte dans lesquels nous nous représentons ces peuples aborigènes<sup>5</sup>. » Les deux auteurs répondaient à cette objection en définissant l'art, non comme l'indice d'un état déjà évolué de la civilisation, mais comme une activité naturelle des êtres humains, activité quasi instinctive d'imitation de la nature, produit du temps libre en une époque où la vie aurait été plus simple, voire plus douce, que la vie moderne. Lartet et Christy inventaient ainsi une sorte d'idylle primitiviste, qui se surimposait à un scénario explicatif du progrès des outillages pour sa part centré sur l'idée d'une lutte des hommes pour leur survie dans un environnement hostile. Malgré cette contradiction, cette thèse emporta l'adhésion de la grande majorité des préhistoriens jusqu'à la fin du xix<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Dans ce contexte, l'art pariétal constitua dès sa découverte une anomalie, qui resta telle pendant près de deux décennies. La position des peintures dans des galeries obscures et difficiles d'accès, la composition de scènes complexes, la polychromie et la beauté des figures ne paraissent conciliables ni avec l'état de primitifs associé alors aux populations du paléolithique, ni avec l'explication d'un art ludique d'imitation<sup>7</sup>.

En 1903, Reinach signalait très explicitement à ses lecteurs que l'ancienne interprétation de l'art comme naturaliste et ludique ne tenait plus. Il soulignait par exemple d'emblée que les animaux représentés dans les grottes avaient fait l'objet d'un choix. N'y étaient représentées selon lui que des

espèces susceptibles d'être chassées ou pêchées, et cette sélection lui paraissait démontrer suffisamment que « les troglodytes n'ont pas seulement cherché à occuper leurs loisirs ou à fixer leurs souvenirs visuels ». Reinach désignait dès lors le comparatisme ethnographique comme seule voie prometteuse vers la formulation d'une autre explication : « Le seul espoir », écrivait-il en soulignant le mot pourquoi, « que nous ayons de savoir *pourquoi* les troglodytes ont peint et sculpté, c'est de poser la même question aux primitifs actuels <sup>8</sup>. »

Ce recours au comparatisme n'était pas totalement novateur. Mais, mis en œuvre principalement en Grande-Bretagne, il restait limité dans le contexte français. L'application de comparaisons issues de l'anthropologie culturelle pour interpréter les vestiges préhistoriques s'était développée dès les années 1860. Elle était au cœur notamment de *Pre-historic Times* de John Lubbock, ouvrage à succès qui informa largement la vision que les Britanniques de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle se faisaient de la préhistoire <sup>9</sup>. La méthode et les interprétations de Lubbock étaient connues en France, où le livre avait été traduit dès 1867 <sup>10</sup>, et le comparatisme ethnographique avait fait l'objet de discussions dans les congrès internationaux d'anthropologie et d'archéologie préhistorique, notamment celui de 1868 qui s'était tenu à Norwich. Mais, en France, ses applications restaient limitées. Il servait à déterminer la fonction d'objets préhistoriques énigmatiques, tel les « bâtons de commandement », et à préciser les types physiques supposés des hommes du paléolithique.

Dans « L'art et la magie... », la mise en œuvre du comparatisme par Reinach dépasse l'explication fonctionnelle d'un objet ou la restitution des traits d'un visage et vise à faire ressurgir des rituels et des croyances, autant de faits immatériels qui sont associés aux vestiges matériels et qui leur donnent sens. L'auteur y fait principalement œuvre de passeur, important en France des idées qui viennent d'ailleurs et qui sont encore mal connues. Mais il s'y montre également novateur. En érudit français, formé au lycée à la méthode de la philosophie éclectique de Victor Cousin, il prend les idées partout où elles lui paraissent bonnes, et il produit par leur réunion une synthèse innovante <sup>11</sup>.

L'article de 1903 fait plusieurs emprunts à des ouvrages portant sur l'origine de l'art. Reinach opère ainsi un rapprochement fertile entre la préhistoire et une nouvelle histoire de l'art qui intègre l'anthropologie culturelle. Deux sources lui fournissent des données capitales : *Les Débuts de l'art* de l'Allemand Ernst Grosse, professeur d'ethnologie à Fribourg, ouvrage publié en 1894 et traduit en français en 1902 <sup>12</sup> et *Origins of art. A Psychological and Sociological Enquiry* <sup>13</sup> du Finlandais Yrjo Hirn, lecteur à l'université d'Helsinki. Le premier met tout particulièrement en avant la fonction sociale de l'art, soutient que les productions des peuples dits primitifs ne peuvent être appréhendées

qu'au regard des organisations sociales où elles se développent et préconise une méthode comparative. Le second met l'accent sur la psychologie plus que sur la sociologie et relie l'art à des motivations psychiques universelles, appréhendables dans une démarche comparatiste. Ces deux auteurs, malgré leurs divergences, situent l'origine de l'art dans une pulsion artistique fondamentale, universelle et typiquement humaine qui pousserait les êtres humains à extérioriser leurs états émotionnels ou psychologiques. Ils appuient leurs démonstrations sur des exemples ethnographiques nombreux et font parfois référence à l'art préhistorique, sans en faire le cœur de leur propos. Reinach les utilise en fonction de ses besoins, sans se préoccuper de leurs différences, puisant un détail chez l'un ou chez l'autre et le mettant au service de sa propre argumentation. Il s'agit là, typiquement, d'une démarche éclectique.

Reinach entremêle ces références avec d'autres, issues de l'anthropologie culturelle britannique, et adjoint l'anthropologie des religions à ce premier rapprochement entre préhistoire et anthropologie de l'art. Contrairement aux théoriciens de l'art primitif qu'il cite, il centre son interprétation sur le totémisme, tirant ses informations à ce sujet de deux sources principales. La première est l'œuvre de Frazer<sup>14</sup> qui avait déjà constitué la principale référence d'un article que Reinach avait consacré au « totémisme animal » en 1900<sup>15</sup>. L'article de 1903 met aussi à profit des descriptions plus documentées de rituels totémiques, tirées du célèbre ouvrage de Walter Baldwin Spencer et Francis James Gillen sur les aborigènes australiens, *The Native Tribes of Central Australia*<sup>16</sup>. Reinach s'attarde tout particulièrement sur l'*intichiuma* chez les Aruntas, décrivant pour ses lecteurs cette cérémonie propitiatoire dont le but est la multiplication d'un animal totem qui se déroule au pied d'une falaise où sont peintes de grandes images<sup>17</sup>. Cette description lui permet d'affirmer que le désir d'influencer ou de s'appropriier les animaux représentés est à la source de l'art pariétal et de spécifier la nature de cette opération magique en la resituant dans le cadre d'un rituel totémique et dans le contexte de la structure sociale clanique qui lui est associée. Quant à la situation des peintures et des gravures dans des endroits obscurs et difficiles d'accès, Reinach l'explique par le recours au tabou, une autre notion qu'il retient prioritairement des travaux des anthropologues anglo-saxons, à laquelle il a consacré plusieurs articles<sup>18</sup>. Les lieux des peintures et les cérémonies qui y étaient associées devaient être, affirme-t-il, tabous pour les femmes, les enfants et les jeunes non initiés.

Sans doute Reinach suggère-t-il qu'il faut avancer avec prudence sur la voie des explications analogiques, indiquant qu'il serait téméraire d'affirmer l'identité des cultes préhistoriques et de ceux des Aruntas. Mais il conclut sans ambiguïté aux vertus du comparatisme ethnographique pour qui

souhaite dépasser la seule description des œuvres d'art paléolithiques : « À moins de renoncer à toute tentative d'explication, il est plus raisonnable de chercher des analogies chez les peuples chasseurs d'aujourd'hui que chez les peuples agriculteurs de la Gaule ou de la France historique<sup>19</sup> ». L'article de 1903 formule ainsi de manière claire quelques postulats : l'universalité anthropologique de l'art, la légitimité d'un comparatisme qui privilégie l'analogie des états sociaux (ici les peuples chasseurs) et minore la distance des temps et des lieux, l'exclusivité de cette option interprétative pour qui cherche à dépasser la simple description des données archéologiques.

Reinach n'est pas le seul en France, à cette date, à suggérer ces rapprochements et ces interprétations. Mais, bien que son nom se soit partiellement effacé de la mémoire des préhistoriens et de l'histoire des sciences humaines et sociales, il a joué un rôle capital, avant 1914, en contribuant à diffuser ces idées nouvelles vers un plus large public.

Reinach, en effet, n'a pas réservé son interprétation de l'art comme magie totémique de chasse à une revue spécialisée dont les lecteurs se limitaient à quelques centaines. Il évoque également cette hypothèse dans la *Chronique des arts*, périodique destiné à un public curieux de l'actualité culturelle, bien plus diffusé que *L'Anthropologie*<sup>20</sup>. L'École du Louvre, où il enseigne depuis 1890 et où il est devenu professeur titulaire d'archéologie nationale en 1902, lui offre une autre tribune. À l'hiver 1902-1903, Reinach y est chargé d'un cours public d'histoire générale de l'art qui attire un large auditoire, comme le font au même moment les cours de Bergson au Collège de France. La première leçon, intitulée « Les origines de l'art », est consacrée à l'art préhistorique et reprend des éléments de l'article de 1903. Le contenu de ce cours a été publié sous le titre d'*Apollo*<sup>21</sup>, ouvrage qui, à la mort de son auteur en 1932, avait dépassé les 100 000 exemplaires<sup>22</sup>.

« L'art et la magie... » est également repris dans le premier volume de *Cultes, mythes et religions* publié en 1905<sup>23</sup>. Ce recueil est considéré comme une étape dans l'introduction du débat sur le totémisme en France et dans le renouvellement de l'histoire des religions anciennes<sup>24</sup>. Il a circulé largement et a été réédité par deux fois en 1908 et 1922. Freud, parmi d'autres, a acheté *Cultes, mythes et religions* en 1912 et, contrairement à ses habitudes, en a abondamment surligné le texte<sup>25</sup>. Cet ouvrage constitue une référence majeure dans *Totem et tabou*, où il est d'ailleurs fait directement référence à l'article de 1903 sur l'art et la magie<sup>26</sup>.

« L'art et la magie » a également été lu par des préhistoriens. La monographie que l'abbé Henri Breuil et Émile Cartailhac consacrent en 1906 à la grotte d'Altamira<sup>27</sup> marque une étape importante dans l'histoire de l'art pariétal. Comme Reinach, les deux auteurs s'efforcent de dépasser la seule

description pour proposer une interprétation. À cet effet, ils font un large usage du comparatisme ethnographique, consacrant trois chapitres à « l'art des primitifs actuels <sup>28</sup> ». Breuil et Cartailhac restent toutefois plus prudents que Reinach dans leur explication globale de l'art préhistorique. S'ils affirment bien la « valeur magique » de l'art préhistorique et s'ils font référence à l'article de 1903, les deux auteurs prennent leurs distances face à l'hypothèse du totémisme et de la chasse. Les comparaisons ethnographiques leur paraissent suggérer une relation de l'art avec des « traditions mythiques <sup>29</sup> » qui pourraient relever du fétichisme aussi bien que du totémisme.

Par la suite, Breuil abandonna définitivement l'interprétation totémique au profit de l'hypothèse d'un culte de dieux/ancêtres créateurs, où le mythe récité et représenté lors de cérémonies secrètes assurait la « présence réelle » de la divinité <sup>30</sup>. Cette nouvelle interprétation ne prenait plus sa source dans l'anthropologie culturelle anglo-saxonne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais dans la pensée de Lucien Lévy-Bruhl. Elle reposait toutefois toujours sur le postulat de la fertilité des croisements entre anthropologie culturelle et préhistoire.

Tandis que se redéfinissaient, ainsi que le révèle l'exemple de Reinach, les voisinages entre anthropologie culturelle et archéologie préhistorique, des relations nouvelles s'établissaient entre cette dernière et l'histoire.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la préhistoire est presque totalement absente des préoccupations des historiens. Dans *L'Histoire de France* de Lavisse, par exemple, le premier volume, paru en 1900 et rédigé par Gustave Bloch (le père de Marc Bloch) <sup>31</sup>, consacre seulement quelques pages à la préhistoire. Il en va de même dans *La Revue historique*, la principale revue disciplinaire fondée en 1876 <sup>32</sup>. À la veille de la Première Guerre mondiale pourtant, les articles consacrés à la préhistoire sont devenus plus nombreux dans ce périodique ; une section lui est dédiée à partir de 1923 dans la rubrique intitulée « Notes bibliographiques ».

Plusieurs raisons théoriques ont rendu difficile la rencontre de l'histoire et de la préhistoire avant 1900. Ces obstacles sont tout particulièrement liés à l'attachement des historiens de l'école dite « méthodique » au positivisme. Lorsqu'ils revendiquent pour l'histoire le statut de science positive, les historiens n'affirment pas une confiance naïve dans la capacité de l'histoire à découvrir des « faits », mais appliquent à leur discipline quelques-unes des prescriptions fondamentales de la philosophie comtienne. Parmi celles-ci figure l'illégitimité de la recherche des causes premières ou des origines. La préhistoire, qui leur apparaît justement comme une telle quête, tombe sous cette interdiction. Suivant Auguste Comte et Émile Littré, ces historiens considèrent également comme illégitime l'explication

de phénomènes complexes par les sciences des phénomènes d'ordre moins complexe. Gabriel Monod et Charles Seignobos, par exemple, condamnent pour cette raison l'usage des sciences biologiques ou physico-mathématiques en histoire. Ils soutiennent que l'identité de l'histoire tient à la spécificité de son objet, l'homme, dont le caractère distinctif vient du fait qu'il possède des idées morales, des sentiments et une imagination. Et ce sont ces phénomènes psychologiques qu'il faut chercher à atteindre si l'on veut véritablement expliquer les événements du passé. C'est pourquoi ces historiens soutiennent une approche dite « psychologique » qui leur semble permettre d'accéder aux sentiments et aux motivations des acteurs du passé<sup>33</sup>. Ainsi conçue, l'histoire privilégie par nécessité les individus, ainsi que le montrent bien les critiques que Seignobos adresse au « fait social » des durkheimiens. De même, elle érige le document écrit en source par excellence, car il conserve la trace la plus aisément déchiffable de la pensée des acteurs du passé. Par définition, la préhistoire ne fournit pas ce type de sources et elle ne se prête pas aisément à l'enquête psychologique telle que la conçoivent alors les historiens.

Après 1900 toutefois, des voix s'élèvent pour revendiquer d'un côté une « nouvelle histoire », de l'autre une nouvelle manière de faire de la préhistoire. L'historien Henri Berr articule un discours de la réforme autour de la notion de synthèse historique, à partir de 1900 dans la *Revue de synthèse* et, en 1911, dans *La Synthèse en histoire*<sup>34</sup>. Le préhistorien Jacques de Morgan formule au même moment des propos réformateurs dans *Les Recherches archéologiques, leurs buts et leurs procédés*, en 1906 et dans *Les Premières civilisations* en 1909<sup>35</sup>. C'est à lui qu'Henri Berr fait appel pour rédiger le volume consacré à la préhistoire dans la série « L'évolution de l'humanité », un projet conçu avant 1914 qui vise à proposer un panorama global de l'histoire mondiale. Intitulé *L'Humanité préhistorique*, l'ouvrage paraît en 1921<sup>36</sup>. L'historien et le préhistorien entretiennent une correspondance suivie depuis 1919 et partagent une même conception philosophique de l'histoire comme « synthèse ». Tous deux revendiquent en effet une histoire véritablement « universelle », développant un point de vue étendu à l'ensemble du monde et à l'ensemble des époques, susceptible de mettre en lumière des régularités du devenir humain<sup>37</sup>. Leurs pensées convergent également sur d'autres points fondamentaux, favorisant les rapprochements entre histoire et préhistoire.

Le premier d'entre eux tient à l'usage de nouveaux modèles qui permettent de penser l'articulation de l'homme et du milieu naturel. Au début du xx<sup>e</sup> siècle, il est en effet devenu possible de penser autrement que sur le mode de l'adaptation biologique et du déterminisme naturel la relation des hommes à leur environnement. Autour de Paul Vidal de la Blache et de ses élèves, s'élabore



une nouvelle géographie, une « géographie humaine » comme on commence à l'appeler, qui pense l'articulation homme/milieu en termes d'interactions<sup>38</sup>. De nouvelles notions sont mises en avant, tels la « région naturelle » et le « pays », entités géographiques dont le sol et le climat favorisent des formes spécifiques de mise en valeur économique et de regroupements sociaux, espaces qui sont définis par des frontières naturelles et reliés ou non par des voies de communication. À ces conceptions s'adjoint celle, centrale, de « paysage » qui induit une grille de lecture à la fois naturaliste et culturaliste. Conservant la trace des activités humaines qui l'ont pour partie façonné, le paysage peut être lu comme un vestige archéologique.

Les travaux de Vidal de la Blache furent pour Henri Berr une importante source d'inspiration ; il les cite à plusieurs reprises dans *La Synthèse en histoire*<sup>39</sup>. Or l'archéologue Jacques de Morgan met en avant une lecture de l'espace très similaire. Formé à la topographie à l'École des mines, il accorde une grande attention aux voies de communication. Le chapitre consacré à « l'examen du pays à explorer » dans *Les Recherches archéologiques* met ainsi l'accent sur l'attention que l'archéologue doit porter aux vallées, aux gués et aux cols<sup>40</sup>. Dans *L'Humanité préhistorique*, les variations du niveau du sol et des glaciers sont décrites avec minutie. Les conditions climatiques qu'elles induisent influencent certes les besoins et, de ce fait, la nature des outillages ; mais glaciations et mouvements du sol ouvrent et ferment aussi des voies de communication qui sont l'occasion de migrations et de contacts<sup>41</sup>. Dans l'archéologie de Morgan la route, ainsi qu'il le formule, joue « un rôle prépondérant<sup>42</sup> » ; le moteur principal de l'histoire humaine est pour lui le jeu complexe des isolements et des contacts, pacifiques ou non, entre les groupes humains. Cette lecture « culturelle » du milieu naturel, commune à Berr et à Morgan, fait disparaître l'obstacle que constituait, pour les historiens de l'école méthodique, la réduction de l'homme à la nature qu'impliquaient les modèles adaptatifs inspirés des théories évolutionnistes.

Un deuxième enjeu théorique d'importance est le renoncement au point de vue méthodologique individualiste. On repère dans les textes qui plaident pour une réforme de l'histoire et de la préhistoire une minoration du rôle des individus et, en regard, une valorisation du collectif. Dans la préface des *Premières civilisations*, par exemple, Morgan rappelle certes le rôle que jouent parfois les « hommes de génie<sup>43</sup> ». Mais il soutient que le mouvement de l'histoire n'est pas subordonné à leurs seules actions. Ce mouvement est lié, dit-il, à mille causes et, dans ce jeu complexe des causes, les individus sont en majorité des « acteurs inconscients » d'un mouvement qui les dépasse<sup>44</sup>. Dans *La Synthèse en histoire*, Berr légitime de manière plus théorique l'existence des faits collectifs. Une partie consacrée à



la question de « l'individualité » souligne qu'il existe des formes « d'individualité collective » qui sont plus intéressantes pour l'historien<sup>45</sup>. Il relie cette notion à la « psychologie sociale » contemporaine, citant, entre autres, les travaux de psychologie des peuples d'Alfred Fouillée et d'Émile Boutmy<sup>46</sup> et la sociologie psychologique de Gabriel Tarde<sup>47</sup>. La méthode psychologique qui fondait le rapport exclusif des historiens méthodiques à l'acteur individuel, est ainsi réinterprétée et mise au service d'une enquête qui, tout en restant psychologique, désigne comme ses objets privilégiés des faits collectifs.

De même que les réflexions sur l'art pariétal ont favorisé le croisement de l'archéologie préhistorique et de l'anthropologie culturelle, de même la valorisation du collectif et les nouvelles lectures du paysage ont permis des rapprochements fertiles entre histoire et préhistoire. Cette dernière, à la veille de la Première Guerre mondiale, n'a pas perdu les liens qu'elle entretient avec les sciences biologiques et paléontologiques, mais elle s'établit définitivement dans un entre-deux, au point de rencontre entre sciences de la nature et sciences humaines. Son éparpillement institutionnel actuel, entre facultés de sciences et de lettres au sein de l'université française et entre sections diverses du CNRS, est la conséquence de cette position originale dans la cartographie des savoirs.

Les évolutions décrites à partir des exemples de Reinach, de Berr et de Morgan, sont aussi le fait de bien d'autres acteurs. Avant 1914, le rôle d'Henri Breuil, mieux connu, fut également capital<sup>48</sup> ; Camille Jullian et son célèbre « Plaidoyer pour la préhistoire » prononcé en 1907, en inauguration de son cours d'antiquités nationales au Collège de France, auraient également mérité des développements<sup>49</sup>. Tous contribuent, non seulement à faire bouger les frontières disciplinaires de la préhistoire, mais aussi à promouvoir un regard plus spatialisé, à décentrer le point de vue hors d'Europe et à étendre l'échelle des analyses au monde, à valoriser une lecture des cultures matérielles comme indices d'organisations sociales et de systèmes de croyances : autant de transformations qui ont marqué durablement le destin de la discipline.

## NOTES

1. M. Sáez de Sautuola, *Breves apuntes sobre algunos objetos prehistóricos de la Provincia de Santander*, Santander, Martinez, 1880 ; H. Breuil & É. Cartailhac, *La Caverne d'Altamira à Santillane près Santander (Espagne)*, Monaco, Imprimerie de Monaco, 1906. ❏
2. G. W. Stocking, *Victorian Anthropology*, New York, Free Press, 1987. ❏
3. H. Duchêne, « Salomon Reinach devant les hommes et les religions », dans S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1996, p. v-lxxxii ; *Salomon Reinach (1858-1932). Un savant saint-germanoïse*, *Bulletin des Amis du Vieux Saint-Germain*, 49, 2012, p. 7-154. Voir aussi S. Basch, M. Espagne & J. Leclant (dir.), *Les Frères Reinach*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, De Boccard, 2008. ❏
4. S. Reinach, « L'art et la magie. À propos des peintures et des gravures de l'âge du renne », *L'Anthropologie*, 14, 1903, p. 257-266. ❏
5. H. Christy & É. Lartet, *Cavernes du Périgord. Objets gravés et sculptés des temps préhistoriques dans l'Europe occidentale*, Paris, Didier, 1864, extrait de la *Revue archéologique*, p. 34. ❏
6. O. Moro Abadia & M. R. Gonzales Morales, « Towards a Genealogy of the Concept of 'Paleolithic Mobiliary Art' », *Journal of Anthropological Research*, 60, 2004, p. 321-340 ; N. Richard, « De l'art ludique à l'art magique, interprétations de l'art pariétal au XIX<sup>e</sup> siècle », *Histoire de la préhistoire, Bulletin de la Société préhistorique française*, 90, 1, 1993, p. 60-68. ❏
7. Voir É. Harlé, « La grotte d'Altamira, près de Santander (Espagne) », *Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme*, 2e série, 12, 1881, p. 275-283. ❏
8. S. Reinach, « L'art et la magie... », *art. cit.*, p. 259. ❏
9. J. Lubbock, *Pre-historic times, as illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages*, London, Williams and Norgate, 1865 ; G. Daniel & C. Renfrew, *The Idea of Prehistory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2nd ed., 1988. ❏
10. *L'homme avant l'histoire*, Paris, Baillière, 1867. Devient *L'Homme préhistorique, étudié d'après les monuments retrouvés dans les différentes parties du monde, suivi d'une description comparée des mœurs des sauvages modernes* en 1876. ❏
11. J. I. Brooks, *The Eclectic Legacy: Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*, Newark, University of Delaware Press, 1998. ❏
12. E. Grosse, *Les Débuts de l'art*, Paris, Alcan, 1902. ❏
13. Y. Hirn, *Origins of art. A Psychological and Sociological Enquiry*, London, Macmillan and Co, 1900. ❏
14. Notamment *Le Totémisme, étude d'ethnographie comparée*, Paris, Schleicher, 1898 (traduction d'un long article paru dans la neuvième édition de l'*Encyclopedia britannica* en 1887). ❏
15. S. Reinach, « Phénomènes généraux du totémisme animal », *Revue scientifique*, 15, 1900, p. 449-457. ❏
16. W. B. Spencer & F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London, Macmillan, 1899. ❏
17. S. Reinach, « L'art et la magie... », *art. cit.*, p. 261. ❏

18. Par exemple, S. Reinach, « Quelques observations sur le tabou », *L'Anthropologie*, 11, 1900, p. 401-407. ❏
19. S. Reinach, « L'art et la magie... », *art. cit.*, p. 263. ❏
20. S. Reinach, « Bibliographie. G. Chauvet, *Notes sur l'art primitif* », *Chronique des arts*, 7 février 1903, p. 47. ❏
21. S. Reinach, *Apollo. Histoire générale des arts plastiques professée à l'École du Louvre en 1902-1903*, Paris, Hachette, 1904. ❏
22. R. Cagnat, « Notice sur la vie et les travaux de Salomon Reinach », *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1933*, 1933, p. 456. ❏
23. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, Leroux, 5 vol., 1905-1923. ❏
24. F. Rosa, *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique, 1887-1929*, Paris, CNRS éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003. ❏
25. J. K. Davies & G. Fichtner (eds.), *Freud's Library, a Comprehensive Catalogue*, Tübingen, Diskord, London, the Freud Museum, 2006 ; J. Le Rider, « Freud lecteur de Salomon Reinach, Reinach juge du "freudisme" », dans S. Basch, M. Espagne & J. Leclant (dir.), *Les Frères Reinach, op. cit.*, p. 349-356. ❏
26. S. Freud, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Payot, 1951 [1912], chapitre 3 « Animisme, magie et toute-puissance des idées », p. 70. ❏
27. H. Breuil & É. Cartailhac, *La caverne d'Altamira à Santillana près Santander (Espagne), op. cit.* Daté de 1906, le volume parut en réalité en 1908. A. Hurel, *L'Abbé Breuil. Un préhistorien dans le siècle*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 85-130 ; N. Coxe (dir.), *Sur les chemins de la préhistoire. L'abbé Breuil du Périgord à l'Afrique du Sud*, Paris, Somogy, 2006, p. 79-127. ❏
28. H. Breuil & É. Cartailhac, *La caverne d'Altamira, op. cit.*, chapitres 10 à 13. ❏
29. *Ibid.*, p. 221. ❏
30. Voir par exemple, H. Breuil & R. Lantier, *Les Hommes de la pierre ancienne (paléolithique et mésolithique)*, Paris, Payot, 1951, p. 327-328. ❏
31. G. Bloch, *Les Origines, la Gaule indépendante et la Gaule romaine*, E. Lavisse (dir.), *Histoire de France des origines jusqu'à la Révolution*, Paris, Hachette, t. 1, 1900. ❏
32. N. Richard, « L'homme invisible. Les historiens français et la préhistoire à la fin du XIXe siècle », dans A. et J. Ducros (dir.), *L'Homme préhistorique. Images et imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 63-80. ❏
33. Par exemple C. Seignobos, « Les conditions pratiques de la recherche des causes dans le travail historique » (1907), dans *Études de politique et d'histoire*, Paris, PUF, 1934, p. 26-59 ; voir N. Richard, « Histoire et psychologie. Quelques réflexions sur la spécificité de l'histoire au XIXe siècle », *Romantisme*, 104, 1999, p. 69-84. ❏
34. H. Berr, *La Synthèse en histoire. Son rapport avec la synthèse générale*, Paris, Albin Michel, 2e éd., 1953 [1911] ; voir A. Biard, D. Bourel & É. Brian (dir.), *Henri Berr et la culture scientifique du XXe siècle : histoire, science, philosophie*, Paris, Albin Michel, 1997. ❏
35. J. de Morgan, *Les Recherches archéologiques, leurs buts et leurs procédés*, Paris, La Revue des Idées, 1906 ; *Les Premières civilisations. Études sur la préhistoire et l'histoire jusqu'à la fin de l'Empire macédonien*, Paris, Ernest Leroux, 1909 ; voir

- F. Djindjian, C. Lorre & L. Touret (dir.), *Caucase, Égypte et Perse : Jacques de Morgan (1857-1924), pionnier de l'aventure archéologique*, Saint-Germain-en-Laye, Musée d'Archéologie nationale, 2009. ❧
36. J. de Morgan, *L'Humanité préhistorique. Esquisse de préhistoire générale*, Paris, La Renaissance du livre, 1921. ❧
37. H. Berr, *En marge de l'histoire universelle*, Paris, A. Michel, 1954 ; « Avant-propos. La main et l'outil » dans J. de Morgan, *L'Humanité préhistorique*, *op. cit.*, p. v-xix ; J. de Morgan, « Préface », *Les Premières civilisations*, *op. cit.*, p. i-vii. ❧
38. M.-C. Robic (dir.), *Du milieu à l'environnement : pratiques et représentations du rapport homme-nature depuis la Renaissance*, Paris, Économica, 1992 ; voir aussi W. Feuerhahn, « Du milieu à l'Umwelt. Enjeux d'un changement terminologique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 2009, p. 419-438. ❧
39. H. Berr, *La Synthèse en histoire*, *op. cit.*, p. 89-90 et 94. ❧
40. J. de Morgan, *Les Recherches archéologiques*, *op. cit.*, p. 12. ❧
41. J. de Morgan, *L'Humanité préhistorique*, *op. cit.*, p. 39-44. ❧
42. J. de Morgan, *Les Recherches archéologiques*, *op. cit.*, p. 72. ❧
43. J. de Morgan, *Les Premières civilisations*, *op. cit.*, p. vi. ❧
44. *Ibid.*, p. i. ❧
45. *Ibid.*, p. 69-107. ❧
46. *La Synthèse en histoire*, p. 85-86 ; A. Fouillée, *Esquisse psychologique des peuples européens*, Paris, Alcan, 1903 ; É. Boutmy, *Essai d'une psychologie politique du peuple anglais au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Colin, 1901. ❧
47. *Ibid.*, p. 97-103. ❧
48. Arnaud Hurel, *L'Abbé Breuil. Un préhistorien dans le siècle*, *op. cit.* ❧
49. C. Jullian, « Plaidoyer pour la préhistoire », dans *Au seuil de notre histoire*, Paris, Boivin, 1930, t. 1, p. 52-74. ❧

# LA CRÉATION DE L'INSTITUT DE PALÉONTOLOGIE HUMAINE EN 1910

## Une étape de la recomposition de la science de l'Homme

*Arnaud Hurel*

L'INSTITUT DE PALÉONTOLOGIE HUMAINE (IPH) est l'un des lieux mythiques des sciences de l'homme en France. Depuis des générations, dans le langage courant des préhistoriens et anthropologues français, les noms d'IPH et de musée de l'Homme sont bien souvent plus signifiants que ceux de tel ou tel département scientifique ou laboratoire du CNRS. Cela est particulièrement sensible au plan international, où ces institutions évoquent une référence, une histoire et, à tort ou à raison, une tradition intellectuelle.

L'IPH en particulier – le musée de l'Homme pâtissant sans doute d'une image troublée depuis sa fermeture pour rénovation en 2009 –, quelles que soient les réorganisations et les aléas des superstructures et politiques de la recherche en France, est demeuré un repère dans la communauté préhistorienne. Il symbolise à l'étranger une école française de préhistoire, un lieu de formation sans doute plus connu que bien des centres de recherche au moins tout aussi actifs, voire plus, entre la Libération et le début des années 1980. Pourtant, l'IPH est une institution singulière née dans des conditions particulières, en France à l'initiative d'un chef d'État étranger, le prince Albert 1<sup>er</sup> de Monaco (1848-1922), et créée délibérément en marge des lieux traditionnels de la science préhistorique.

Étudier cet établissement conduit l'historien, lors de la phase préliminaire d'étude des sources primaires, à se tourner vers les archives conservées au sein même de l'IPH. Là, la plupart des fonds concernent les opérations administratives et comptables journalières. Les archives scientifiques ont subi le sort ordinaire de ces documents spécifiques pour lesquels le « chercheur-producteur [...] estime être le plus apte, plus que l'institution qui l'héberge ou le finance, à en conserver la cohérence<sup>1</sup> » et la propriété... La conséquence concrète de ce parti est la quasi-absence de ces papiers scientifiques pourtant liés à l'activité quotidienne des chercheurs de l'IPH, que ce soit sur le terrain ou dans leur laboratoire. Comme a pu le noter Odile Welfelé, les concepteurs de ce centre de recherche, quoique sensibles à l'idée d'anticiper les besoins futurs de l'institution – par exemple pour la conception des vastes rayonnages de la bibliothèque ou les espaces dévolus aux laboratoires –, n'ont toutefois jamais

exprimé de besoin particulier sur le plan de la documentation archivistique, que ce soit en matière de locaux de stockage, de conservateur, de consignes aux professeurs.

C'est donc en ayant recours à un jeu croisé de sources – dont les Archives du Palais princier de Monaco, du Muséum national d'histoire naturelle, du Musée d'Archéologie nationale, voire de structures *a priori* plus marginales comme la Fondation Teilhard de Chardin – qu'il est aujourd'hui possible d'atteindre à une certaine réalité de l'histoire de cet institut.

Comprendre les conditions de mise en place de l'IPH est d'autant plus nécessaire que celui-ci a marqué une étape importante dans le mouvement d'autonomisation et d'institutionnalisation des études préhistoriques et, plus généralement, dans l'émergence d'une anthropologie préhistorique fondée sur une approche ethnographique et naturaliste. Revenir sur ce moment à la fois scientifique et structurel et le restituer dans son contexte, tel est l'objectif de cette contribution à la réflexion sur « La recomposition de la science de l'homme » avant la Première Guerre mondiale.

### **La réalité scientifique et sociale des études préhistoriques en France au début du XX<sup>e</sup> siècle**

L'étude du passé antéhistorique de l'homme émerge puis se construit sur le plan archéologique et théorique tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Son substrat est tout d'abord naturaliste, issu de fondements conceptuels et méthodologiques nourris par la géologie et la paléontologie. Les premières classifications, d'essence paléontologique puis archéologique, sont établies après le tournant de 1859. À cette époque, Jacques Boucher de Perthes (1788-1868) obtient la reconnaissance internationale de ses travaux qui démontrent que des outils en pierre taillés par l'homme sont contemporains d'espèces animales disparues et dont seuls subsistent des ossements fossiles trouvés dans les niveaux profonds des terrasses alluviales de la Somme.

Ce succès précède de peu la découverte du site d'Aurignac (1861). Édouard Lartet (1801-1871) va en faire le modèle de la « caverne sépulcrale » de l'âge du renne<sup>2</sup>, modèle que les chercheurs vont s'évertuer à trouver dans des dépôts quaternaires des grottes du Sud-Ouest, jusqu'à ce qu'Émile Cartailhac (1845-1921) et Eugène Trutat (1840-1910) appellent à renoncer à « la *poésie d'Aurignac*<sup>3</sup> ». Les gisements de Bruniquel (1864), La Madeleine (1865), Cro-Magnon (1868), Menton (1872), en livrant un abondant matériel archéologique et des restes humains, ont été autant de stations primordiales dans cette quête. Le formidable écho de ces travaux, dans le grand public et les milieux scientifiques, stimule alors l'intérêt des archéologues et naturalistes pour la découverte du passé antéhistorique de la

vie. À travers le pays, une multitude de fouilleurs met au jour des os fossiles en abondance, un outillage lithique en nombre infini et des pièces d'art mobilier dont la beauté et le réalisme enchantent les préhistoriens, certains d'être confrontés à « l'enfance de l'art <sup>4</sup> ». Peu à peu, les Préhistoriques dévoilent leur univers matériel et intellectuel, leurs œuvres et leurs mœurs.

Passionné par l'histoire de la vie, qu'il découvre à travers l'étude scientifique des océans, Albert 1<sup>er</sup> de Monaco (1848-1922) ne pouvait se tenir à l'écart de ce mouvement d'exhumation de l'homme primitif. Au printemps 1883, il se mêle aux nombreux amateurs qui exploitent les couches archéologiques des grottes de Grimaldi, ensemble de cavernes situé à proximité de Menton, à quelques kilomètres de sa principauté. Il découvre un milieu où émulation et rivalité vont de pair. En raison de la concurrence et de querelles de priorité, il se voit contraint assez rapidement d'abandonner ses fouilles. Il ne les reprend qu'en 1892. Cette fois, il s'entoure de toutes les garanties juridiques propres à lui assurer une activité paisible. Il tient aussi à faire appel à des sommités scientifiques indiscutables qui vont lui permettre d'encadrer et de crédibiliser ses recherches. L'une de ces personnalités, Marcellin Boule (1861-1942), paléontologue du Muséum national d'histoire naturelle, entre alors en scène en devenant, pour près de deux décennies, le tuteur scientifique des fructueuses prospections du Prince.

Au début du siècle suivant, le jeune abbé Henri Breuil (1877-1961) va, à son tour, rejoindre l'orbite scientifique du Prince. Cette fois, la rencontre se place sous les auspices de l'art des grottes ornées, un univers pictural et mental du Paléolithique que Breuil, avec le soutien d'Émile Cartailhac, contribue à faire reconnaître par la communauté scientifique. À la fin de l'automne 1904, le Prince décide de financer la publication des travaux de Breuil et Cartailhac sur les représentations de la grotte d'Altamira, près de Santander, et de commanditer les futures études d'art pariétal de l'abbé en Espagne. Un contrat est signé. Albert 1<sup>er</sup> s'engage à « prendre à sa charge les recherches de M. l'abbé Breuil et de MM. Capitan, Cartailhac et Daleau concernant les peintures et gravures pariétales des Cavernes de l'âge du Renne ». Le projet porte sur sept « fascicules » autour de sites dont l'abbé a effectué les relevés : Altamira [Cartailhac, Breuil], Marsoulas [Cartailhac, Breuil], Font-de-Gaume [Louis Capitan (1854-1929), Breuil], Teyjat, Bernifal, La Calévie, La Grèze [Capitan, Breuil], Les Combarelles [Capitan, Breuil], Chabot [Capitan, Breuil], Pair-non-Pair [François Daleau (1845-1927)]. *La caverne d'Altamira à Santillane près Santander (Espagne)*, par Cartailhac et Breuil, est le premier volume à paraître (1908) dans une magnifique édition de la principauté de Monaco <sup>5</sup>, mettant particulièrement en valeur les planches et figures réalisées par l'abbé.

Au cours des années suivantes, avec l'aide d'assistants, Breuil multiplie les découvertes de sites à peintures et gravures en Espagne. En août 1909, un nouveau contrat est signé par le Prince au profit de l'abbé et de ses collaborateurs espagnols pour les sites de Valle, Venta de la Perra, Castillo et Hornos.

Par l'entremise de Boule et de Breuil, Albert 1<sup>er</sup> est au fait des conditions et contraintes dans lesquelles se meuvent à cette époque les sciences préhistoriques. Les découvertes sont nombreuses, les chercheurs sont motivés, les connaissances s'accroissent, mais tout cela s'opère dans l'urgence, sans financement durable, sans point d'ancrage institutionnel. Fort du succès de son investissement personnel dans l'océanographie, le Prince va prendre la décision de s'investir dans la préhistoire en créant un cadre nouveau et pérenne pour ces études.

### **L'IPH acteur du mouvement de régulation de l'archéologie préhistorique**

À l'automne 1909, Albert 1<sup>er</sup> confie à Boule et à Breuil le soin de préparer un projet de centre permanent de recherche en préhistoire. Les deux hommes ont une même passion pour la préhistoire et les sciences naturelles et une même prévention à l'égard de la frange d'archéologues si prompts à amasser des collections déconnectées des réalités stratigraphiques. En revanche, au plan des personnalités et des parcours, ils sont sur bien des points dissemblables. Si l'un affiche sa double vocation, ecclésiastique et scientifique, dans une communauté préhistorienne majoritairement matérialiste, l'autre ne cache ni son agnosticisme ni son sens des hiérarchies et légitimités académiques.

Le 23 juillet 1910 est enregistré l'acte constitutif d'une fondation « Institut de paléontologie humaine » (IPH) ayant pour but « le progrès de la Science sur toutes les questions relatives à l'origine et à l'histoire de l'homme fossile ». Le Prince dote ce nouvel établissement d'un important capital et lance la recherche d'un terrain à Paris pour y faire construire le futur siège. L'objet de cette structure dépasse la seule histoire naturelle de l'Homme, telle qu'elle est envisagée au Muséum, au profit d'une préhistoire quaternaire globale, y compris dans sa dimension ethnographique. Cette vocation large et pluridisciplinaire est matérialisée par les intitulés des chaires d'enseignement qui sont créées (anthropologie préhistorique, ethnographie préhistorique, géologie appliquée à la préhistoire) et par les compétences propres du directeur, Boule, en géologie et paléontologie.

L'IPH souhaite devenir le principal centre de diffusion français de la connaissance en préhistoire. Même s'il met en valeur des thématiques récentes (art pariétal paléolithique, complexité des cultures paléolithiques), thèmes de recherche de Breuil, l'IPH n'est pas porteur d'une révolution conceptuelle.



Son ambition repose davantage sur une rupture fonctionnelle, à l'égard des usages et des méthodes de la communauté des préhistoriens, au profit d'une rationalisation et d'une centralisation d'activités jusque-là éparpillées. La nouvelle institution se démarque des lieux traditionnels où la préhistoire s'est construite, qu'il s'agisse de la Société d'anthropologie de Paris et de ses établissements satellites ou de la Société préhistorique française<sup>6</sup>. Loin d'être un malentendu, cette attitude délibérée exprime une récusation de ces sociétés savantes, c'est-à-dire de leurs positionnements scientifiques tout autant que de leurs modes de fonctionnement. Celles-ci vont, elles aussi, adopter une posture de rejet, voyant dans la création de l'IPH un nouveau coup porté par les « savants officiels » aux laborieux et désintéressés « amateurs »<sup>7</sup>. De fait, sur ce plan précis, l'institut se présente comme une victoire du parti institutionnel, incarné au sein de l'IPH par Boule, René Verneau (1852-1938), professeur d'anthropologie du Muséum, et Salomon Reinach (1858-1932), conservateur du Musée des Antiquités nationales, qui souhaitent une régulation de l'activité des préhistoriens, fondée sur un encadrement législatif et réglementaire dans une perspective à la fois patrimoniale et scientifique<sup>8</sup>.

Au quotidien, l'IPH entend profiter de son indépendance financière et institutionnelle en assumant l'ensemble de la chaîne de construction du savoir, de la fouille jusqu'à la diffusion des connaissances. Il choisit un positionnement complémentaire d'autres institutions. En excluant de son champ d'action la constitution de vastes ensembles de collections patrimoniales, il n'entre pas en concurrence avec le Muséum, qui fonde sa recherche sur ses propres collections et ne mène pas d'opérations de terrain. De même, en tant qu'institution privée, l'IPH n'est pas contraint par les règles académiques de recrutement de ses cadres. En s'affichant comme un centre de recherche menant ou finançant par l'intermédiaire de correspondants des campagnes de prospection et de fouilles, il se démarque également du Musée des Antiquités nationales, qui ne fait pas de recherches et ouvre ses galeries au grand public.

Fondation de droit français implantée à Paris, l'IPH s'inscrit toutefois explicitement dans une dimension internationale, par son fondateur, son personnel, ses relations avec d'autres institutions, ses missions, l'accueil de chercheurs étrangers et par la composition de son comité de perfectionnement. Ce conseil scientifique comprend douze membres, choisis sans distinction de nationalité, dont au plus huit peuvent être des étrangers. Au printemps 1911, le premier comité de perfectionnement est officiellement constitué. Placé sous la présidence du Prince, il est composé de Reinach, Verneau, Boule, Cartailhac, Capitan, l'anthropologue suédois Gustaf Retzius (1842-1919), le géologue et paléontologue Arturo Issel (1842-1922) de Gênes, l'ethnologue Felix Von Luschan (1854-1924) – président de la

*Deutsche Anthropologische Gesellschaft*, directeur du *Museum für Völkerkunde* de Berlin, titulaire de la chaire d'anthropologie de l'université de Berlin –, le préhistorien autrichien Moriz Hoernes (1852–1917), le zoologue anglais Sir Edwin Ray Lankester (1847-1929), le chanoine Léonce de Villeneuve (1858-1946) – chapelain du palais princier et bibliothécaire<sup>9</sup>.

Dès le 16 novembre 1910, le Prince sollicite du ministre de l'Instruction publique et des Beaux-arts la reconnaissance d'utilité publique de la fondation<sup>10</sup>. Le même jour, sous sa présidence, il réunit le premier conseil d'administration de l'IPH. Il est composé de six membres de nationalité française : Paul Dislère (1840-1928), président de la section de l'intérieur au Conseil d'État et spécialiste des questions juridiques coloniales, Salomon Reinach, Marcellin Boule, René Verneau, Ernest Meyer (1859-1940), maître des requêtes au Conseil d'État, et Louis Mayer (1867-1941), conseiller privé du Prince. En janvier 1911, le bureau est constitué autour du Prince avec Dislère comme premier vice-président, Reinach deuxième vice-président et Mayer, en tant que secrétaire-trésorier, est chargé de représenter l'institut dans tous les actes de la vie civile. Le conseil d'administration est responsable de la direction administrative et financière de l'IPH. Il choisit le personnel scientifique, sur la proposition du comité de perfectionnement. Boule est nommé directeur. Breuil et son collègue allemand l'abbé Hugo Obermaier (1877-1946) deviennent professeurs, respectivement d'ethnographie appliquée à la préhistoire et de géologie. La création de l'IPH est une chance unique pour eux qui, de par leur condition de prêtres préhistoriens, ne pouvaient espérer d'emploi scientifique dans une société et une université laïcisées. L'anthropologie est confiée à Verneau. Henri Neuville (1872-1946), zoologiste, préparateur de la chaire d'anatomie comparée du Muséum et membre du cabinet scientifique du Prince, est désigné secrétaire de l'institut à la fin de l'année 1911.

### **Vivre et survivre**

La création de l'IPH est un tournant dans l'investissement d'Albert I<sup>er</sup> au profit des sciences préhistoriques. La construction à Paris d'un vaste bâtiment pour cet institut entre 1912 et 1914, que le Prince présente comme un « temple de la science », exprime l'ambition du projet. Grâce aux compétences et aux moyens dont il dispose dans ses actions, le centre de recherche devient une référence et un modèle pour d'autres pays. Dès la fin du gros œuvre du chantier de construction, les animateurs de l'IPH se mettent en quête de pièces pour les salles des collections de détermination. À titre d'instrument de travail, plusieurs séries d'ossements d'animaux sont acquises dont spécialement

l'importante collection du professeur Ettore Regalia (1842-1913) de Gênes. Sur le terrain, les professeurs se sont tout de suite mis au travail en France et en Espagne en ouvrant des fouilles et en animant un réseau de correspondants et d'informateurs locaux. Le site du Castillo permet de mettre en avant la dimension naturaliste et stratigraphique de l'institut – par opposition aux aspects typologiques privilégiés par Gabriel de Mortillet (1821-1898) et ses successeurs – grâce à un dépôt fort d'une séquence où se succèdent presque toutes les cultures du Paléolithique. Le chantier débute en 1909 sous la direction d'Obermaier. Il prendra fin en 1914. La richesse archéologique du gisement et la volonté d'en faire une espèce de vitrine des méthodes et moyens de l'IPH transforment l'entreprise en chantier-école international où viennent se former de jeunes archéologues comme, en 1913, Miles Crawford Burkitt (1890-1971) maître-assistant à la faculté d'archéologie et anthropologie de Cambridge et l'anthropologue américain Nels Christian Nelson (1875-1964) de l'*American Museum of natural history*. L'IPH prend aussi le relais du Prince dans son soutien aux travaux de Breuil sur l'art pariétal paléolithique. Il l'accompagne également dans la « bataille aurignacienne » dont l'enjeu se situe dans le retour à une approche stratigraphique des gisements propice à mettre au jour la complexité des cultures paléolithiques<sup>11</sup>.

Le démarrage des activités de l'IPH est un succès que le déclenchement de la Première Guerre mondiale vient assombrir. Dans les premières semaines de la guerre, les scientifiques sont particulièrement mortifiés par deux événements : la destruction volontaire de la bibliothèque de l'université de Louvain (25-26 août 1914) et le bombardement de la cathédrale de Reims (19 septembre 1914). Dans la foulée, une large diffusion est donnée en France à l'appel de 93 intellectuels allemands, « *Aufruf an die Kulturwelt* » (Appel au monde civilisé)<sup>12</sup>. Ce texte dénie aux membres de la Triple-Entente le monopole d'une guerre de défense de la civilisation européenne et, « l'armée allemande et le peuple allemand ne [faisant] qu'un », justifie l'action des troupes allemandes et la politique de Guillaume II<sup>13</sup>. Parmi les signataires figurent des noms proches de l'anthropologie et de l'archéologie, dont le biologiste Ernst Haeckel (1834-1919) et les archéologues Theodor Wiegand (1864-1936), Friedrich von Duhn (1851-1930), Johann Jacob de Groot (1854-1921). La violence des opérations militaires allemandes, qui n'épargnent ni les civils ni les monuments ni la neutralité belge, tout comme le soutien de leurs confrères aux troupes et à l'empereur choquent les savants français et légitiment d'autant leurs propres ardeurs patriotiques.

Contrairement aux chercheurs issus des sciences fondamentales, qui souvent participent directement à l'effort de guerre par leurs recherches, ceux des sciences humaines et notamment les

archéologues ne peuvent y contribuer par leurs travaux. Ainsi, « tandis que les étudiants mouraient au combat, leurs professeurs étayaient de leurs travaux les élans patriotiques <sup>14</sup> ». Les plus en vue jouent les va-t-en-guerre, comme Camille Jullian (1859-1933) dans ses leçons faites au Collège de France de 1914 à 1919 ou comme Breuil, lors de ses séjours en Espagne, dans ses conférences patriotiques et ses missions au service du bureau naval à Madrid. Dans les sociétés savantes, les temps sont à l'exclusion. Dès le 1<sup>er</sup> octobre 1914, sur la proposition du préhistorien Émile Rivière (1835-1922), la Société d'anthropologie de Paris condamne « les violations du droit et des principes de l'humanité commises par les armées ennemies » et exclut ses membres associés et correspondants allemands et autrichiens. Adrien de Mortillet (1853-1931) obtient même que les radiés soient remplacés par des scientifiques belges <sup>15</sup>. À son tour, le bureau de la Société préhistorique française, dans sa séance du 22 octobre 1914, arrête ce qu'elle estime être une « mesure de salubrité générale » : elle décide « à l'unanimité moins une voix de bannir ses membres de nationalité allemande ou austro-hongroise » <sup>16</sup>.

L'IPH ne peut espérer rester à l'abri de la catastrophe. Le personnel et les membres des instances encore en âge d'être mobilisés sont appelés à servir le pays, au front ou à l'arrière. Le Prince, qui jusqu'au dernier moment a tenté de convaincre son ami Guillaume II de ne pas entrer en guerre, a pris le parti des Alliés. Dès le mois d'août 1914, il met à la disposition du gouvernement français l'Institut océanographique, l'IPH et « l'usage de la télégraphie sans fil à bord de son yacht l'Hirondelle ». Apprenant le bombardement de Reims, il adresse une dépêche au président de la République française dans laquelle il dénonce « l'acte criminel accompli à Reims par l'ennemi sauvage de la France [qui] est une provocation au monde civilisé. Il caractérise une armée, une nation et un règne. J'en suis aussi consterné que le meilleur des Français » (*Journal de Monaco*, 22 septembre 1914). À l'automne, l'IPH, sollicité par la Croix-Rouge, autorise le principe de l'installation dans ses locaux d'un poste de secours destiné aux grands blessés.

Boule s'engage par la plume et dénonce une guerre qui « décime la fleur de l'humanité, plonge dans le deuil des millions d'innocentes victimes, accumule les ruines, paralyse les plus nobles labours, jette à la civilisation le plus insolent défi <sup>17</sup> ». Pour lui, ces combats trahissent une faillite anthropologique et l'attitude de l'Allemagne relèverait d'une forme de régression évolutive :

L'évolution allemande présente donc deux aspects : un aspect progressif d'ordre purement matériel, un aspect régressif, d'ordre spirituel et moral. Ce dernier correspond à un retour, à une chute vers la sauvagerie des origines <sup>18</sup>.

Les deux professeurs sont eux aussi directement concernés. Breuil, originellement exempté pour raison médicale, finit par être incorporé. Toutefois, la guerre ne perturbera pas trop son activité scientifique et il va réussir à traverser le conflit tout en poursuivant ses recherches<sup>19</sup>.

En ce qui concerne Obermaier, lorsque l'Allemagne déclare la guerre à la France, le 3 août 1914, il se trouve en Espagne avec son assistant l'Alsacien Paul Wernert (1889-1972). Quelques jours plus tôt, au Castillo, ils ont accueilli le Prince faisant escale à Santander (18-23 juillet). Le déclenchement du conflit bloque en Espagne ces deux citoyens allemands qui ne peuvent trouver refuge en France et ne souhaitent pas regagner l'Allemagne. Leur situation se complique encore lorsque l'IPH suspend le versement du traitement de son personnel. Isolé et à court d'argent, Obermaier rejoint le Musée d'histoire naturelle de Madrid pour y donner des cours de géologie quaternaire. De son côté, Breuil se démène, parfois maladroitement, pour aider son ami. Il finit par obtenir le versement des traitements échus des professeurs mais cela ne règle que très provisoirement la situation particulière d'Obermaier, dont la présence au sein de l'IPH apparaît de moins en moins tenable, voire souhaitée. Le 8 janvier 1915, le conseil d'administration statue sur son cas :

Bien que Obermaier n'ait pas répondu à la mobilisation de son pays, le conseil, en rendant hommage à la fois à ses qualités de savant et aux sentiments qu'il a toujours témoignés à la France, est unanime à penser qu'il ne peut plus faire partie du personnel enseignant de l'Institut de paléontologie humaine. Notification lui en sera faite par les soins du directeur qui lui fera savoir en même temps que, conformément à la loi réglant les relations entre les belligérants, son traitement ne lui sera plus servi<sup>20</sup>.

La rupture intervient à un moment charnière alors qu'une nouvelle archéologie espagnole, profitant de la guerre, accélère son mouvement d'émancipation à l'égard des interventions étrangères sur son territoire, et spécialement françaises. En effet, depuis 1912, l'Espagne développe ses structures scientifiques et administratives pour protéger et valoriser son archéologie et certains de ses cadres supportent de moins en moins ce qu'ils considèrent comme une forme intolérable d'appropriation de son patrimoine national<sup>21</sup>.

## Conclusion

La Première Guerre mondiale marque l'échec du projet d'un institut international de recherche. Les idéaux fondateurs n'ont pas tenu face aux réalités nationales et géopolitiques. L'exclusion du

professeur Obermaier et la réforme statutaire de 1924, qui réduit le nombre des membres du comité de perfectionnement, dont au plus trois étrangers, actent ce reniement des principes originels. Au-delà du revers de l'internationalisme de l'IPH, c'est également celui de l'utopie d'une science préhistorique sans frontières qui avait présidé à la fondation des Congrès internationaux d'archéologie et d'anthropologie préhistoriques en 1865. Dans ses opérations internationales, spécialement en Espagne, l'action de l'IPH était engagée sur une voie asymétrique et non sur une véritable coopération scientifique d'égal à égal entre savants et structures. L'émergence d'une conscience patrimoniale nationale rend difficile, voire impossible, ce type de *collaborations*, surtout au moment où la neutralité de l'Espagne exacerbe l'identité nationale et favorise un temps de prospérité économique et intellectuelle. Après la guerre, jamais l'IPH ne retrouvera de pays où développer de façon pérenne une telle activité scientifique. Le soutien apporté à partir de 1923 aux missions paléontologiques du père Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) en Chine ne pourra faire oublier l'époque des succès espagnols.

La période entre les deux guerres mondiales est marquée pour l'IPH, surtout après le décès en 1922 du Prince son protecteur et mécène, par une succession de difficultés financières qui conduisent à une baisse drastique de l'activité. Jusqu'à l'élection de Breuil au Collège de France en 1929, que l'abbé apprécie comme l'opportunité de s'émanciper de la férule de Boule, le quotidien scientifique de l'institut repose essentiellement sur les travaux de Breuil. Celui-ci et, dans une moindre mesure, son directeur, Boule, personnalisent l'IPH qui continue d'être une référence internationale accueillant et formant de nombreux chercheurs étrangers. La fin de la Seconde Guerre mondiale ouvrira en France une nouvelle ère pour les sciences préhistoriques. Cette recomposition repose alors sur un cadre d'exercice tout autre dans lequel la puissance publique assume l'intégralité de la chaîne opératoire de la connaissance archéologique (réglementation et financement des fouilles, reconnaissance académique de la préhistoire, recrutement des chercheurs, tutelle scientifique du CNRS) au détriment des initiatives privées, du type de l'Institut de paléontologie humaine, et des « amateurs » des temps de fondation.

## NOTES

1. Odile Welfel , « L'hapax de l'archivage scientifique. Illusion, réalité temporaire ou système organisé ? », in Henry de Lumley & Arnaud Hurel (dir.), *Cent ans de préhistoire. L'Institut de paléontologie humaine*, Paris, CNRS  ditions, 2011, p. 131. ✎
2.  douard Lartet, « Nouvelles recherches sur la coexistence de l'homme et des grands mammifères fossiles réputés caractéristiques de la dernière période géologique », *Annales des sciences naturelles*, 4  série, Zoologie, t. 14, 1861, p. 177-253. ✎
3.  mile Cartailhac, « Un squelette humain de l'âge du renne   Laugerie-Basse (Dordogne) », *Bulletin de la Société d'histoire naturelle de Toulouse*, t. 6, 1872, p. 207. ✎
4. Gabriel de Mortillet, « L'art dans les temps géologiques », *Revue scientifique*, 2  série, t. 12, 1877, p. 890. ✎
5. Le livre porte la date de 1906, année de préparation des premiers cahiers. ✎
6. De façon symbolique, aucun responsable de l'IPH ne se rendra à la grande fête de la reconnaissance d'utilité publique de la Société préhistorique française du 23 novembre 1910. ✎
7. Arnaud Hurel, « L'Institut de paléontologie humaine de la Belle époque à la Seconde Guerre mondiale. Origines, fondateurs et vie d'une institution scientifique unique en son genre », in Henry de Lumley & Arnaud Hurel (dir.), *Cent ans de préhistoire. L'Institut de paléontologie humaine*, Paris, CNRS  ditions, 2011, p. 24-30. ✎
8. Ce sera d'ailleurs ressenti comme cela par les opposants au projet de loi sur les fouilles préhistoriques de 1910. Arnaud Hurel, *La France préhistorienne de 1789 à 1941*, Paris, CNRS  ditions, 2007, p. 179-204. ✎
9. Le comité de perfectionnement, qui devait être l'instance essentielle de la vie scientifique de l'IPH, ne va se réunir pour la première fois que le 23 février 1923 et dans une composition plus nationale qu'internationale. ✎
10. L'Institut est reconnu d'utilité publique et ses statuts approuvés par décret du président de la République en date du 15 décembre 1910. ✎
11. Noël Coye, *La préhistoire en parole et en acte. Méthodes et enjeux de la pratique archéologique (1830-1950)*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 239-254. ✎
12. Document initialement publié dans le *Berliner Taggeblatt* puis repris en français dans *Le Temps* (13 octobre 1914) et la *Revue scientifique* (14 novembre 1914). ✎
13. « Ceux qui s'allient aux Russes et aux Serbes, et qui ne craignent pas d'exciter des mongols et des nègres contre la race blanche, offrant ainsi au monde civilisé le spectacle le plus honteux qu'on puisse imaginer, sont certainement les derniers qui aient le droit de prétendre au rôle de défenseurs de la civilisation européenne. » ✎
14. Christophe Prochasson & Anne Rasmussen, *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la Première guerre mondiale (1910-1919)*, Paris,  ditions La découverte, coll. « Textes à l'appui / L'aventure intellectuelle du XX  s cle », 1996, p. 185. ✎
15. Collectif, « 1104  séance – 1  octobre 1914 », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, VI  série, t. 5, 1914, p. 385-386. ✎

16. Marcel Baudouin, « Rapport de M. le Secrétaire général sur la Situation morale et la gestion du Conseil d'Administration en 1914 de la Société préhistorique française », *Bulletin de la Société préhistorique française*, t. 12, 1915, p. 37. ❧
17. Marcellin Boule, « La guerre », *L'Anthropologie*, t. 25, 1914, p. 575. Texte que l'on retrouvera dans une nouvelle version, sous le titre « La guerre et la paléontologie » (p. 33-45), dans un ouvrage collectif des scientifiques français sous la direction de Gabriel Petit (1870-1945), professeur à l'école vétérinaire d'Alfort, *Les Allemands et la Science*, préface de M. Paul Deschanel. Opinions de MM. Arsène Alexandre, Ernest Babelon, Maurice Barrès, Marcellin Boule, Émile Boutroux, A. Chauffard, A. Chauveau, Paris, F. Alcan, 1916. ❧
18. *Ibid.*, p. 578. ❧
19. Arnaud Hurel, *L'abbé Breuil. Un préhistorien dans le siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 227-249. ❧
20. Registre des délibérations du conseil d'administration, 8 janvier 1915, AIPH. ❧
21. José Maria Lanzarotte, *Prehistoria Patria. National identities and europeanisation in the construction of prehistoric archaeology in Spain (1860-1936)*, thèse de doctorat d'histoire et civilisation, Institut universitaire européen, Florence, janvier 2012, p. 237-400. ❧



# QUAND L'ETHNOGRAPHIE DÉFIE L'ANTHROPOLOGIE

## Le tournant manqué du Musée d'Ethnographie du Trocadéro

*Fabrice Grognet*

AU DÉBUT du XX<sup>e</sup> siècle, le Musée d'Ethnographie du Trocadéro (MET) est à la croisée des chemins. Passée la ferveur qui a accompagné son inauguration en 1882, le MET tombe en désuétude. Après la démission en 1906 d'Ernest-Théodore Hamy (1842-1908), son artisan principal et premier directeur, le MET, souffrant de manière criante du manque de crédits accordés par le ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, devient l'enjeu d'une confrontation entre deux façons d'envisager ce que doivent être conjointement l'ethnographie et son musée, sur fond de gestion de l'empire colonial français et de réformes institutionnelles de la « science de l'homme ».

Quel avenir se dessine-t-il pour « l'affreux<sup>1</sup> » musée du Trocadéro, destiné originellement à présenter « l'histoire des mœurs et des coutumes des peuples de tous les âges<sup>2</sup> », mais aussi théâtre en 1907 de la découverte de « l'Art nègre » par Pablo Picasso, déclic inattendu de la réinvention de l'art occidental ? Qu'est-ce qui, de la description des « races », liée à l'histoire naturelle de l'homme institutionnalisée au Muséum national, ou de l'étude des faits culturels dégagée de la tutelle de la sociologie durkheimienne, retiendra l'attention des politiques pour exprimer ce que doit-être l'ethnographie en ce début de siècle ? Qui succèdera finalement à Ernest-Théodore Hamy et réussira à transformer un musée qui, victime de défauts structurels, voire d'ambiguïtés initiales, paraît être devenu au fil des années « une honte nationale<sup>3</sup> » ?

### **Des débuts prometteurs au déclin inexorable du MET**

Au moment de son ouverture en avril 1882<sup>4</sup>, le MET concrétise un projet vieux de près de quatre-vingts ans qui prolonge l'existence du « Muséum provisoire des missions scientifiques », ouvert pendant l'Exposition universelle de 1878. Il rencontre alors tant la curiosité du public que l'enthousiasme des scientifiques. À cet instant, où l'on compte plus de 4 000 visiteurs certains jours<sup>5</sup>, l'ethnographie

devient « assurément la plus pittoresque<sup>6</sup> » des sciences anthropologiques, notamment grâce aux mannequins de plâtre qui complètent la scénographie des objets exposés :

Des statues très nombreuses nous montrent des hommes de chaque peuple, avec leur physionomie propre, et avec leur costume authentique [...] le visage, la couleur des cheveux, celle des yeux, la couleur très exacte du teint, la longueur des membres, les moindres détails du vêtement enfin, ont été soigneusement colligés d'après des documents d'une incontestable véracité<sup>7</sup>.

Si le MET tient alors « un rang honorable<sup>8</sup> », notamment vis-à-vis d'autres institutions parisiennes de renom comme le Muséum national, il s'enfonce toutefois peu à peu dans le marasme au début des années 1890. Les crédits et personnels qui lui sont alloués, déjà insuffisants pour assurer le travail de catalogage, d'étiquetage et de présentation des premières collections, deviennent dérisoires au regard des nouveaux arrivages<sup>9</sup>. Par ailleurs, les mannequins, qui ont largement contribué au succès du musée à ses débuts, commencent à faire pâle figure face aux « exhibitions ethnographiques<sup>10</sup> », où les représentants des différentes « races » supposées sont présentés au cours de spectacles itinérants dans les villes européennes. On lui reproche également son manque de didactisme et de lien avec l'entreprise coloniale, alors que cette dernière constitue désormais un enjeu majeur de la République. Et certains vont même jusqu'à dénoncer « les abus du régime des Musées<sup>11</sup> » qu'il incarne, soit le fourvoiement d'une anthropologie basée sur la collecte de ce qui est en train de disparaître et sur la mise en collection du monde plutôt que sa préservation *in situ*. Moins de vingt ans après son ouverture triomphale, l'utilité sociale et scientifique du MET est mise sur la sellette.

Pourtant Ernest-Théodore Hamy et le journaliste et géologue converti à l'anthropologie, Armand Landrin, les deux premiers conservateurs, n'ont pas manqué d'élaborer des propositions pour améliorer la situation et le rôle tenu par leur musée, destiné avant tout à centraliser et classer les collections héritées des institutions où l'ethnographie occupait une position subalterne et encore celles qui arrivent au gré des missions mandatées par le ministère de l'Instruction publique.

Avant même l'ouverture du MET, Landrin tente ainsi d'établir en 1881 un pont entre le musée, conservatoire de collections, tel qu'il a été défini et les voyageurs susceptibles de rapporter des objets et des informations depuis les colonies, en proposant de créer une « École des missions<sup>12</sup> ». Mais, « alors qu'il est modeste dans ses objectifs (préparer les voyageurs par des cours pratiques) comme dans ses besoins financiers<sup>13</sup> », son projet est rejeté. De son côté, Hamy, mesurant la tâche restant à accomplir pour établir le MET sur le modèle du Muséum national, tente de créer un réseau d'échanges avec la communauté scientifique, les musées étrangers et les voyageurs, par l'entremise de la *Revue*

*d'ethnographie*, dont le premier numéro est publié en janvier 1882<sup>14</sup>. Et, soucieux de pallier le manque de financements accordés par l'État, il va jusqu'à fabriquer des vitrines à partir des caisses d'arrivage des collections.

Mais l'enthousiasme des premiers temps cède le pas au fatalisme et au constat d'impuissance. Dès la fin des années 1880, Landrin, cherchant à valoriser le fonds d'ethnographie française dont il est responsable et qu'il ne peut développer au Trocadéro faute de place, propose de créer un inédit « Musée national de la France<sup>15</sup> ». Celui-ci annonce alors une séparation entre le « populaire » et « l'exotique<sup>16</sup> », la rupture entre le « folklorique » et « l'ethnographique » (au sens le plus courant du terme) et, finalement, la distanciation entre le « peuple français » de métropole et les « races étrangères » des colonies, qui viennent pourtant d'être réunis au Trocadéro depuis 1884 avec la création de la « Salle de France ».

Hamy, quant à lui, après l'arrêt en 1889 de la publication de la *Revue d'ethnographie* témoignant de l'échec de sa tentative d'organiser la recherche ethnographique à partir du musée, devient titulaire de la chaire d'anthropologie du Muséum national en 1892. Il délaisse alors peu à peu le Trocadéro qui s'enfonce dans un profond marasme.

### **De la crise du musée d'ethnographie du Trocadéro à celle de l'ethnographie française**

Excédé par l'état d'abandon dans lequel ses tutelles maintiennent le MET, Armand Landrin décide en novembre 1906 de fermer le musée qui n'a plus de gardiens. La presse relaie le manque criant de moyens qui l'a conduit à ce recours extrême. *Le Matin*, pour sa part, propose de mettre six gardiens rémunérés par le journal à disposition du MET. Mais le règlement du musée – dépendant du ministère de l'Instruction publique – est formel : seuls les sous-officiers rengagés peuvent être admis à ce poste. Landrin se voit ainsi dans l'obligation de décliner l'offre. Face à cette situation, c'est l'incohérence de l'État, accusé de créer des musées sans leur donner les moyens de vivre, que fustige la presse. Du coup celle-ci s'interroge aussi sur l'interdiction faite aux musées de faire payer leurs entrées en vertu de leur rôle « d'instruction pour le peuple », et qui place le MET dans une situation absurde :

Nos collections les plus précieuses, qui ont été classées, cataloguées, étiquetées, par nos soins, n'ont jamais été vues du public. Il y a par exemple, les salles d'Océanie, de Russie, de Suisse. Dans cette dernière, on a reconstitué un village entier avec mannequins et costumes. Tout cela,

depuis l'exposition de 1900 – c'est la date de ce cadeau – est défraîchi et tombe en poussière. Quand le public entrera, il verra des ruines<sup>17</sup>.

Mais le pire reste à venir. En décembre 1906, Hamy, le chef emblématique de l'anthropologie française depuis la mort d'Armand de Quatrefages et de Paul Broca, démissionne de l'institution qu'il avait eu tant de mal à créer près de trente ans plus tôt, mais dont il s'était déjà éloigné pour se recentrer sur les multiples responsabilités liées à sa chaire d'anthropologie au Muséum<sup>18</sup>. Aussi, depuis les années 1890, Armand Landrin, tout autant désabusé par le sort du musée, est-il bien le gestionnaire au quotidien du Trocadéro.

Pour assurer la succession d'Hamy au Trocadéro, René Verneau semble tout désigné. Il a suivi les cours d'anthropologie préhistorique de Hamy à la Sorbonne, été son assistant quand ce dernier succéda à Quatrefages au Muséum. Enfin, devenu rédacteur en chef de *L'Anthropologie*<sup>19</sup>, il le remplaça même pendant les années scolaires 1903-1904 et 1907-1908, ce qui l'installa dans la situation du successeur d'autant plus légitime qu'il donnait également des cours de paléontologie humaine à l'École d'anthropologie depuis 1905.

Pourtant cette succession ne s'effectue pas comme l'espère Hamy. Trois autres candidats envisagent en effet de postuler : Arthur Chervin, Joseph Deniker et Marcel Mauss. En fait, avant même la démission d'Hamy, le Trocadéro focalise déjà certains espoirs de carrière, à l'image de ceux caressés par Arnold Van Gennep. Après la publication de son *Tabou et totémisme à Madagascar* (1904) et alors qu'il assure dorénavant une chronique « Ethnographie, folklore » au *Mercure de France* (depuis 1905), Van Gennep espère en effet pouvoir rejoindre le MET grâce au soutien du député radical-socialiste de la Saône-et-Loire et ministre Fernand Dubief.

Mais, bien que cherchant à réformer l'ethnographie française contre les « ethnographes officiels [...] hostiles à l'application des méthodes nouvelles<sup>20</sup> » et à la soustraire à la coupe de l'anthropologie naturaliste<sup>21</sup>, il laisse la préséance à son ami<sup>22</sup> de l'École pratique des hautes études (EPHE), Marcel Mauss.

Pour autant, le candidat préféré de Van Gennep (qui ne veut ni de Verneau ni de Chervin) serait bien plutôt Joseph Deniker, une personnalité dont il est proche et qui est reconnue de l'anthropologie française. Bibliothécaire au Muséum national depuis 1888, membre de la Société de géographie, président de la Société d'anthropologie de Paris en 1904, le profil de ce spécialiste des « races asiatiques et européennes » est toutefois atypique dans le cadre du Muséum, s'écartant notamment de la figure

du médecin converti à l'anthropologie<sup>23</sup>. Et même si son ouvrage *Les races et les peuples de la terre. Éléments d'anthropologie et d'ethnographie* (1900) assure sa reconnaissance au sein de la communauté scientifique, sa carrière s'effectue toutefois en marge de la chaire d'anthropologie du Muséum et dans l'ombre de ses titulaires, Hamy et Verneau.

Médecin, directeur de l'Institut des bègues de Paris, Arthur Chervin est quant à lui reconnu en tant que démographe, mais aussi en tant qu'anthropologue (membre à vie de la Société d'anthropologie de Paris depuis 1877 et président en 1901), fidèle à la tradition imposée en son temps par Paul Broca. Membre de l'Association française pour l'avancement des sciences<sup>24</sup>, de la Société de géographie, de la Commission des voyages et missions et du Comité des travaux historiques et scientifiques au ministère de l'Instruction publique, co-directeur avec Adrien de Mortillet de la revue *L'Homme préhistorique* (1903), Chervin est également l'un des membres fondateurs de la toute jeune Société préhistorique de France (1904), où l'héritage intellectuel de Gabriel de Mortillet est entretenu, malgré les critiques de Marcellin Boule et René Verneau<sup>25</sup>. Aussi Chervin entretient-il avec Verneau – voire avec les anthropologues du Muséum d'une manière générale – une relation tendue depuis quelques années. Alors que *L'Anthropologie*, dirigée par Verneau et Boule, passe sous silence la création de la nouvelle société savante de préhistoire, les préparatifs du Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques de Monaco (1906) sont l'occasion pour Chervin de dénoncer publiquement « l'esprit de coterie » qui anime Hamy et Verneau, respectivement président et secrétaire général du comité d'organisation du Congrès, et la mise à l'écart des membres de la Société préhistorique de France.

Dès lors, *L'Homme préhistorique* devient une tribune propice pour égratigner ponctuellement Verneau, tandis que le troisième volume d'*Anthropologie bolivienne*, publié par Chervin peu de temps après sa candidature au Trocadéro, fournit une preuve supplémentaire du contentieux personnel liant les deux candidats à l'approche ethnographique similaire<sup>26</sup>.

Toutefois, plus inquiétante pour Verneau est la candidature de Marcel Mauss. Bénéficiaire de l'autorité de l'école durkheimienne<sup>27</sup> et « seul représentant, avec Hamy, de l'enseignement de l'ethnographie en France<sup>28</sup> », puisque titulaire de la « modeste<sup>29</sup> » chaire « d'histoire des religions des peuples non civilisés » à l'EPHE depuis 1901, Mauss incarne en effet une alternative – certes encore institutionnellement marginale – vis-à-vis de la conception dominante de l'anthropologie naturaliste. En fait, l'ethnographie, soit la « description des croyances, techniques, mœurs des peuples dits sauvages<sup>30</sup> », ne doit plus se cantonner à demeurer une science auxiliaire de l'approche naturaliste globalisante, ni même de la sociologie prônée par son oncle Émile Durkheim<sup>31</sup>. Fondamentalement,

Mauss veut faire de l'ethnographie une science autonome, libre de tout *a priori* méthodologique, pouvant ainsi donner à voir toute la complexité et la singularité des phénomènes culturels, sans qu'aucun schéma comparatiste préalable, qu'aucune recherche de loi, ne contribue à éluder certains faits observables. Aidé en cela par la transformation de l'idéologie coloniale<sup>32</sup> et par le regain des observations *in situ*, susceptibles de faciliter la gestion de l'empire, Mauss propose de faire de l'ethnographie une science sociale conciliant l'observation sur le terrain colonial et l'analyse des données par le savant. Toute description empirique d'une société, même produite par un « voyageur » amateur, peut en effet devenir une information, pourvu que l'on puisse critiquer sa source<sup>33</sup>. Aussi, et au-delà d'une certaine proximité intellectuelle avec Van Gennep dénonçant au même moment le traitement de l'ethnographie en France et la « honte nationale » que représente le Trocadéro<sup>34</sup>, Mauss bénéficie-t-il du soutien du réseau émergent des « coloniaux », contestant de plus en plus la séparation hermétique entre le « savant de cabinet » et « l'informateur »<sup>35</sup>.

De fait, non seulement la démission d'Hamy met le MET « en question<sup>36</sup> », mais elle permet d'ouvrir plus largement le débat sur la définition et le rôle que doit tenir l'ethnographie en France, notamment vis-à-vis de l'administration coloniale jugée « incompétente<sup>37</sup> ». « Dotez les ethnographes et ce musée. Il y a là une belle œuvre à faire<sup>38</sup> », tel est le message que Mauss tient à transmettre aux autorités françaises avec son texte au titre sans équivoque – « L'ethnographie en France. Une science négligée, un musée à former » – qu'il remet à Ernest Lavisse en vue d'une publication dans la *Revue de Paris*.

Si Mauss, déjà occupé par ses fonctions à *L'Année sociologique*, ses cours et son militantisme politique, envisage la succession d'Hamy, ce n'est donc pas pour devenir le directeur d'un musée « actuellement inutile, sans valeur, sans intérêt pour l'éducation ; il est même sans pittoresque ; il est déshonorant pour la science française<sup>39</sup> ». Par-delà le Trocadéro, Mauss espère réorganiser fondamentalement l'ethnographie française et considère le musée métropolitain de la capitale comme une pièce centrale de son dispositif de réforme institutionnelle, englobant également la participation des informateurs coloniaux. Et s'il rend justice aux efforts louables des conservateurs précédents, il n'en souligne pas moins les effets provoqués par l'approche éculée des anthropologistes installés, qui ne peut que faire courir à terme le musée et l'ethnographie vers leur perte conjointe :

Le musée d'ethnographie est mort parce que le public scientifique s'en est désintéressé [...] parce que, en conséquence, l'administration et le Parlement ne se sont jamais émus d'une question dont personne ne les saisissait [...]<sup>40</sup>.

Aussi Mauss présente-t-il la démission d'Hamy comme une opportunité pour le gouvernement français de se doter d'un « Bureau d'ethnologie française », institution pratique et théorique déjà en vigueur chez les autres puissances coloniales de l'époque, et de réformer le MET. Mais, devant le refus de Lavisse de publier ce texte sans complaisance de Mauss, seule une synthèse est publiée en janvier 1907 par Jean-Paul Lafitte, son élève à l'EPHE, dans la revue de vulgarisation scientifique *La Nature*, reprenant les termes du maître sur le rôle que l'ethnographie et son musée sont amenés à jouer :

L'ethnographie devient chaque jour une science plus importante – et tous les gouvernements le comprennent, non seulement comme pure science, mais comme moyen de puissance coloniale – par les données précises qu'elle fournit aux politiques [...] Augmentation du personnel, de son traitement, augmentation considérable du budget d'achat – qu'il faudrait porter à 90 000 francs –, telles sont les mesures nécessaires<sup>41</sup>.

Pour des raisons inconnues, Mauss ne va pas au-delà de ce projet de réorganisation et ne postule donc pas officiellement à la direction du Trocadéro<sup>42</sup>. La démission d'Hamy n'en demeure pas moins l'occasion d'apporter une première pierre à l'édifice qu'il entend bâtir : l'autonomie et la professionnalisation de l'ethnographie dans le contexte colonial de l'époque, soit la réforme des sciences anthropologiques en France.

### **Le règne des anthropologistes du Muséum sur l'ethnographie au Trocadéro**

Le 20 avril 1907, René Verneau est finalement nommé, par arrêté ministériel, conservateur du musée d'Ethnographie du Trocadéro, nomination saluée dans *L'Anthropologie* par Marcellin Boule, son collègue du Muséum et co-directeur de la revue, qui précise que sa tâche ne sera « pas plus facile » que celle de son glorieux aîné Hamy :

Il est à espérer que le Parlement s'intéressera à son sort et qu'il mettra un terme à une situation humiliante pour notre amour-propre national<sup>43</sup>.

De son côté, la revue *L'Homme préhistorique* publie un article anonyme que l'on peut sans aucun doute attribuer à Arthur Chervin, qui révèle l'hostilité qui l'oppose à Verneau et qui fustige le choix d'un conservateur cumulant d'autres fonctions, comme Hamy avant lui :

Nous apprenons que M. Verneau vient d'être nommé conservateur du musée d'ethnographie, en remplacement de M. Hamy, *démissionné* à la suite d'incidents qui ont défrayé la Presse, en décembre dernier.

Nous espérons que M. Verneau aura enfin trouvé ses apaisements et qu'il ne nous donnera plus le lamentable spectacle du malheureux arriviste qui n'arrive pas. Le voilà enfin arrivé, et nous nous en félicitons avec lui. Il pourra donc jouir en paix d'un repos bien mérité, après le courageux et inlassable labeur de quémandeur universel qu'il s'était imposé, depuis de longues années, par amour pour la science.

Il faut souhaiter également que l'arrêté ministériel qui organise, en sa faveur, le *trust* des musées lui confèrera, par la même occasion, le don d'ubiquité sans lequel il lui serait véritablement difficile de vaquer à toutes ses fonctions.

Assistant : 1° de la chaire, 2° du laboratoire, 3° du Musée d'anthropologie au Muséum, 4° professeur complémentaire à l'École d'anthropologie, etc., il va falloir trouver encore le temps de s'occuper du Musée d'Ethnographie. La chose n'est pas facile.

Le plus simple sera de suivre l'exemple de son prédécesseur qui avait la douce habitude, depuis une quinzaine d'années, de ne pas mettre les pieds dans son musée du Trocadéro même pour toucher ses appointements... qu'il se faisait porter à domicile. Il a émargé, de ce fait, une soixantaine de mille francs à ne rien faire, pendant que le petit personnel du musée, qui faisait sa besogne, se serrait gentiment le ventre ou mourait littéralement de faim <sup>44</sup>.

Sur le plan institutionnel, la nomination de Verneau montre le poids, toujours prépondérant sur la question des sciences de l'homme en France, du Muséum national d'histoire naturelle, dont la conception naturaliste de l'anthropologie se trouve confirmée, malgré les attaques de Van Gennep et la tentative de réforme du sociologue Mauss. Le MET demeure donc cette institution ambiguë, théoriquement indépendante et aux collections spécifiques <sup>45</sup>, s'écartant notamment du domaine des sciences naturelles, mais restant, par le choix de ses conservateurs, scientifiquement dépendante du Muséum, dont la tradition de recherche et de gestion des collections lui procure une autorité incomparable en France.

Aussi, bien que créé pour être originellement un « musée de civilisations », dans la ligne de pensée des idées promues par Barthélémy de Courçay, Aubin-Louis Millin et Louis-François Jauffret à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ou encore par Edmé-François Jomard dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle <sup>46</sup>, le MET est-il plus proche d'un musée d'*ethnologie*, au sens entendu par les anthropologistes de l'époque <sup>47</sup>, comme le vérifie de manière emblématique la présence des mannequins <sup>48</sup> associant chaque production culturelle à un « type physique », à une « race », mais aussi les médaillons du naturaliste William-Frédéric Edwards – fondateur de la Société ethnologique de Paris – et de l'anthropologiste Armand de Quatrefages – fondateur de la chaire d'anthropologie du Muséum national – installés pour la décoration du vestibule du MET.



Toutefois, Mauss et Van Gennep n'abandonnent pas pour autant leurs ambitions pour l'ethnographie. Ils décident désormais de conjuguer leurs efforts en coulisses, notamment auprès des députés radicaux socialistes, pour placer au Trocadéro l'un de leurs représentants : « Il s'agit de ne pas annuler mutuellement nos efforts par des tactiques contradictoires. Cependant tâchons de laisser dans l'ignorance, le plus longtemps possible, les « anthropologistes difficiles » qui n'aspirent qu'au repos... si bien payé<sup>49</sup>. »

### Quand l'héritier de l'anthropologie au Muséum devient le « magicien » du Trocadéro

Alors que consécutivement aux efforts souterrains de Mauss et Van Gennep pour déloger les anthropologistes du Trocadéro et influencer les politiques, le ministère des Colonies<sup>50</sup> envisage de créer un « service ethnographique, analogue en principe à ceux qui fonctionnent déjà dans plusieurs pays étrangers<sup>51</sup> », Verneau doit désormais faire vivre un musée qui souffre de l'indifférence de ses tutelles, et le faire de surcroît en tenant compte des autres usagers du Palais qui se sont, avec le temps, octroyés des espaces pourtant dévolus par arrêté au MET. Il rappelle ainsi à Jules Bourdais, l'architecte du Palais, dont le service d'architecture occupe un espace de 150 m<sup>2</sup>, situé dans la galerie circulaire, que son usage revient au musée. Pour Verneau, le plein usage de cette galerie circulaire constitue « une question de vie ou de mort pour le musée », conditionnant non seulement l'arrivée de nouvelles collections qui doivent être transférées au Trocadéro<sup>52</sup>, mais surtout la faisabilité des réformes qu'il envisage. L'évolution de l'utilisation des 900 m<sup>2</sup> de la galerie circulaire du premier étage est d'ailleurs révélatrice de la situation dans laquelle sont placés les conservateurs du musée depuis son origine. Dès l'arrêté de création du MET, cette galerie, attenante à la salle des fêtes, sert en effet de réserves ; mais, faute de vitrage, les collections se détériorent, malgré quelques aménagements partiels en 1900 et 1905. Toutefois, le problème le plus épineux de l'exploitation de cette galerie circulaire réside avant tout dans la promiscuité avec la salle de spectacle occupant la partie centrale du Palais du Trocadéro<sup>53</sup>. La galerie doit en effet servir de « foyer-promenoir » aux spectateurs et d'autre part rester libre pour permettre leur évacuation en cas de sinistre.

Dès lors, les enjeux autour de la galerie circulaire font saillir les tensions entre Verneau et Landrin. Le nouveau conservateur, interpellé par le conseiller d'État au directeur de l'Enseignement supérieur, se doit, non seulement de récupérer les espaces autrefois accordés par Landrin au service de l'architecture, mais aussi de libérer « un véritable débarras » créé par ce dernier, « où il entassa les

objets les plus disparates<sup>54</sup> » et de prévoir un percement du chalet suisse de la galerie européenne installée par Landrin, qui obstrue l'évacuation exigée de la salle de spectacle. Verneau se trouve ainsi sommé de gérer au plus vite une situation héritée des décisions prises en son temps par Landrin et qui enveniment les rapports entre les conservateurs du musée et les responsables du théâtre, au point que leurs tutelles respectives en sont informées.

Survenant le 18 novembre 1908, la mort d'Hamy va contribuer à changer les rapports entre les deux hommes. Quatre candidats se présentent pour la direction de la chaire d'anthropologie du Muséum : René Verneau, Paul Rivet, Georges Vacher de Lapouge<sup>55</sup> et Fernand Delisle. Verneau semble à nouveau le successeur tout indiqué et le 30 avril 1909, il est nommé professeur d'anthropologie au Muséum national par décret<sup>56</sup> et succède ainsi aux doubles fonctions occupées par Hamy.

Verneau devient dès lors le véritable « directeur » du MET et Landrin retrouve sa position de « second », comme l'atteste, un an plus tard, l'inauguration du buste d'Ernest-Théodore Hamy, conjuguée à celle de la nouvelle salle d'Océanie. C'est en effet à Verneau que revient l'honneur de rappeler à l'auditoire le rôle joué par Hamy dans la fondation et l'organisation du musée<sup>57</sup>. Pour Verneau, cette double inauguration, où Landrin reste dans l'ombre, est l'occasion d'asseoir sa légitimité en l'inscrivant dans la continuité, voire la filiation<sup>58</sup>, avec le défunt directeur qui l'avait adoubé pour lui succéder<sup>59</sup>.

Il ne manque pas ensuite d'évoquer l'avenir de l'institution du Trocadéro, au cours de l'inauguration par Bayet – conseiller d'État, directeur de l'Enseignement supérieur et représentant pour l'occasion du ministère de l'Instruction publique – de la nouvelle salle d'Océanie. Ce dernier assure alors que le Gouvernement ne se désintéresse pas du musée, « mais que l'élasticité du budget de l'État avait des limites<sup>60</sup> ». Bayet glisse toutefois à Verneau une phrase sibylline en guise de conclusion à leur entrevue : « Mon cher directeur (il se plaisait à me donner ce titre), vous avez peut-être tort de faire de si belles choses avec rien ; on pensera que vous êtes un magicien qui n'a pas besoin d'argent<sup>61</sup>. »

Quelques mois plus tard, c'est au tour de Marcel Mauss – dont les rapports avec Van Gennep se sont distendus<sup>62</sup> – de soumettre au directeur de l'Enseignement supérieur son projet de réforme, qui cherche à distinguer les institutions relevant de l'anthropologie de celles appartenant à l'ethnographie *stricto sensu*. Sans succès.

De son côté, le « magicien » du Trocadéro, qui vient de démissionner<sup>63</sup> de la Société d'anthropologie de Paris ébranlée par des tensions internes et l'accusant de vouloir en prendre le

contrôle, participe désormais activement à la création de l'Institut français d'anthropologie (IFA)<sup>64</sup>. Dû à l'initiative de son assistant, Paul Rivet, le programme de ce nouvel organe scientifique, créé un an après l'Institut de paléontologie humaine, reprend sous une forme nouvelle et concrète celui défendu en son temps par Armand de Quatrefages, premier titulaire de la chaire d'anthropologie du Muséum qui rompt avec la seule approche anatomique. De fait, Verneau, promoteur officiel de l'IFA – hébergé par le Laboratoire d'anthropologie du Muséum national et dont les comptes rendus sont publiés dans *L'Anthropologie* – semble plus que jamais incarner l'héritier légitime des prestigieux professeurs qui se sont succédé à la chaire d'anthropologie du Muséum, et il porte un coup supplémentaire à la Société d'anthropologie de Paris en reprenant le champ de la « science de l'Homme » défini en son temps par Broca. Et contre toute attente, René Verneau et Marcel Mauss se retrouvent officiellement associés pour un projet commun visant à redéfinir les contours d'une anthropologie avec ses multiples composantes :

Naturalistes, préhistoriens, historiens, ethnographes, géographes, linguistes, archéologues, nous n'avons qu'à vouloir nous entraider pour y réussir<sup>65</sup>.

### L'offensive de Marcel Mauss en 1913

Tandis que les séances de l'IFA visent à rassembler les contributions des plus grands noms du moment, Van Gennep dénonce, sur un ton sarcastique, la confusion toujours entretenue entre ethnographie et anthropologie, en relatant notamment la carrière d'anthropologiste de « Désiré Pépin » au Muséum national et ses péripéties d'ethnographe sur le terrain, ainsi que les aventures d'autres « demi-savants<sup>66</sup> » tout aussi fictifs, bien qu'« inventés qu'en partie, en toute petite partie, juste ce qu'il faut pour les rendre vraisemblables<sup>67</sup> ».

De son côté, Camille Enlart, directeur du musée de Sculpture comparée établi dans le Palais du Trocadéro, voudrait voir réunies les collections ethnographiques du MET et les collections anthropologiques du Muséum. Loin de relever d'un positionnement épistémologique, le transfert vers le Jardin des Plantes aurait en effet pour avantage de créer une continuité pour la visite du musée de Sculpture comparée, contrariée par la présence du MET :

Il est difficile, en effet, de deviner que ce musée est réparti dans les deux ailes du Palais, séparé par toute la largeur de la grande salle et de ce musée d'ethnographie qu'on trouve rarement ouvert<sup>68</sup>.

Peu de temps après qu'Enlart a envisagé la disparition pure et simple du MET par sa fusion avec la galerie d'anthropologie du Muséum, Guillaume Apollinaire estime quant à lui que « la réforme du musée du Trocadéro s'impose<sup>69</sup> ». Il appelle en effet à la création « d'un grand musée d'art exotique, qui serait à cet art ce que le Louvre est à l'art européen<sup>70</sup> », à partir des objets africains et océaniens du MET.

Dégagé des œuvres d'art qui l'encombrent, [le MET] pourrait alors enrichir ses collections purement ethnographiques ; car c'est pitié de voir que dans la salle consacrée aux provinces françaises, des collections si bien commencées n'ont jamais été continuées depuis le jour de leur installation<sup>71</sup>.

Aussi, à l'ambiguïté de la distinction entre collections anthropologiques et collections ethnographiques, vient s'ajouter, d'une nouvelle manière<sup>72</sup>, l'incertitude tout aussi originelle de la ligne de démarcation entre collections artistiques et ethnographiques<sup>73</sup>, prémices d'un renversement de valeur autour des objets africains et océaniens par les artistes d'avant-garde.

Malgré les oppositions qu'il rencontre Verneau s'emploie à créer une nouvelle galerie dans les combles, en espérant convaincre le ministère des Beaux-Arts de financer les travaux. Puis, en 1913, au moment où la Société d'ethnographie de Paris renaît de ses cendres sous l'impulsion de dignitaires coloniaux<sup>74</sup>, Verneau cherche à rallier à sa cause les personnes proches des milieux politiques, afin d'influencer plus efficacement le Parlement. Suivant l'exemple du Muséum national qui fonde une « Société des Amis » en 1907, il décide ainsi de créer son équivalent pour le MET, projet salué dans le *Journal de la Société des américanistes* par son président, Henry Vignaud :

Déjà il a recueilli l'adhésion de ministres, d'anciens ministres, de parlementaires, d'amateurs, et bientôt la société sera définitivement constituée [...] la cotisation annuelle ne dépassera pas 10 francs. Ce que l'initiateur de l'idée attend de leur concours, c'est une petite aide matérielle et un grand appui moral. Il espère que, soutenu par tous ceux qui s'intéressent à l'ethnographie, il arrivera à vaincre les résistances et à obtenir les subsides qui permettront, à lui et à ses successeurs, de mettre en valeur les immenses richesses que nous possédons et de faire de notre Musée national un établissement digne de notre pays<sup>75</sup>.

Mais cette initiative prend corps alors que Mauss vient de publier un long article, signalé par Vignaud, sur l'ethnographie en France et à l'étranger, dans la *Revue de Paris*. Ses critiques portent notamment sur la muséographie du Trocadéro<sup>76</sup> pour mieux souligner que « tout cela donne l'impression du hasard qui a présidé à l'expédition, du vague des instructions données aux collectionneurs, et, enfin, de l'insuffisance scientifique du classement adopté<sup>77</sup> ». Le MET est décrit avant tout par ses manques : « [...] un musée sans lumière, sans vitrine de fer, sans gardiens, sans catalogue et même sans inventaire continu,

sans étiquettes fixes, sans bibliothèque digne de ce nom<sup>78</sup> ». Pourtant, Mauss ne manque pas non plus d'évoquer les collections « précieuses, quelquefois uniques, qui ont une valeur marchande parfaitement connue, tentante pour les voleurs (des vols notables ont été commis) » et l'engouement jamais démenti du public pour l'ethnographie, autant d'éléments constituant des atouts majeurs bien que sous-exploités par « la routine<sup>79</sup> » qui a suivi la création du MET. Dès lors, les trente années de gestion du musée par les anthropologistes, combinées au maigre budget accordé par l'État, apparaissent comme les raisons principales d'un véritable gâchis : « [...] qu'on n'accuse pas un pareil musée de manquer d'intérêt, de ne mériter que les vingt-cinq mille francs pour lesquels il figure au budget de l'État<sup>80</sup> ». Au regard de l'institutionnalisation de l'ethnographie chez les autres puissances coloniales, l'heure semble désormais venue pour cette science – animée encore principalement par des amateurs sans formation – de s'affranchir de son statut de « science annexe » de l'anthropologie et pour son musée, de trouver une nouvelle utilité sociale au sein de la nation coloniale.

Aussi, au-delà d'un cri d'alarme, l'article de Mauss, publié quelques semaines avant celui annonçant la création de la Société des amis du MET par Verneau, constitue la partie rendue publique de l'argumentaire envoyé au ministre de l'Instruction publique afin de créer un inédit « bureau d'ethnologie<sup>81</sup> », pièce centrale d'un dispositif institutionnel à trois niveaux combinant, à la manière du Muséum national, enquêtes sur le terrain, musée et enseignement<sup>82</sup>. Fort désormais, non seulement du soutien du recteur de l'université de Paris, Louis Liard<sup>83</sup>, mais également de ceux d'Ernest Lavisse et de Charles Bayet qui lui avaient fait défaut auparavant, Mauss décide en effet de s'adresser simultanément au ministre de l'Instruction publique et à un public d'érudits pris à témoin par le biais de la *Revue de Paris*<sup>84</sup>. Cet ensemble constitue la tentative mûrement réfléchie de procéder non seulement à une scission entre anthropologie et ethnographie, mais aussi de faire de Mauss le personnage central de l'ethnographie française renouvelée à partir de son « utilité coloniale<sup>85</sup> ». La Première Guerre mondiale vient toutefois contrecarrer tant l'initiative de Mauss que les plans de Verneau<sup>86</sup>. Alors que, pour la première fois, l'ethnographie défendue par Mauss<sup>87</sup> ose défier publiquement et officiellement l'anthropologie naturaliste sur le terrain du Trocadéro, le Gouvernement est désormais mobilisé par des événements bien plus dramatiques.

Doté d'un budget toujours aussi ténu, mais privé de ses gardiens mobilisés, le MET s'apprête quant à lui à connaître ses heures les plus sombres. Le nouveau conservateur-administrateur du MET, l'auteur de pièces de théâtre et poète Stéphane Saint-Georges de Bouhélier<sup>88</sup>, préféré à Arnold Van Gennep<sup>89</sup> en décembre 1916, se voit contraint de demander l'autorisation de fermer le musée du mois de novembre 1917 au 1<sup>er</sup> avril 1918. Seules trois salles du MET (celles de France, d'Amérique et d'Afrique) sont finalement

gardées ouvertes deux jours par semaine et deux gardes municipaux sont affectés pour la surveillance du musée à partir de mars 1918. Mais pour un mois seulement...

### **L'épilogue du legs convoité d'Ernest-Théodore Hamy**

De la démission d'Ernest-Théodore Hamy à la Première Guerre mondiale, le MET est ainsi l'enjeu d'une opposition entre deux visions de l'ethnographie. La plus institutionnalisée, dans la lignée des magistères d'Armand de Quatrefages et Paul Broca, incarnée par l'anthropologiste René Verneau, l'envisage traditionnellement comme une science annexe de l'anthropologie (se superposant quant à elle avec l'histoire naturelle de l'homme), brouillant ainsi les limites institutionnelles décrétées originellement entre le MET et la galerie d'anthropologie du Muséum national.

L'autre, incarnée concurremment par Marcel Mauss et Arnold Van Gennep, tente de légitimer une autonomie de l'ethnographie (vis-à-vis de l'anthropologie physique et de la sociologie) et propose de faire du MET un véritable « musée de civilisations », dans la droite ligne des essais amorcés à la Société des observateurs de l'homme ou encore à la Bibliothèque nationale dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Si elle correspond aux intentions présidant à la création du MET, les anthropologistes sont néanmoins originellement installés au Trocadéro, en vertu d'une légitimité établie par la tradition séculaire de recherche, d'enseignement et de conservation du Muséum national. Ils peuvent dès lors, tout en comptant sur un réseau politique établi, endiguer les velléités des ethnographes frondeurs de la sociologie durkheimienne cherchant à les supplanter, comme le montre la nomination de Verneau au MET et les échecs répétés de Van Gennep et Mauss pour y trouver un poste. Toutefois, l'entreprise coloniale de la nation donne un regain de pertinence scientifique et une orientation pratique à une ethnographie entendue comme une étude des mœurs des peuples « à civiliser ». Et bien qu'institutionnellement faible, le programme défendu par Mauss rencontre, au début des années 1910, une écoute de plus en plus attentive auprès des politiques, capables de le concrétiser au MET, ou de le faire exister dans une nouvelle institution à créer et associant ethnographie et colonialisme. Le premier conflit mondial interrompt cependant brutalement cette dynamique, qui aurait pu également déboucher sur une association – déjà expérimentée au sein de l'IFA – entre Verneau et Mauss<sup>90</sup>.

Mais à l'ambiguïté de la définition scientifique de l'ethnographie et aux jeux d'influence présidant aux nominations pour les rares postes disponibles, vient s'ajouter l'indécision récurrente de l'État qui n'octroie au MET que des crédits et un personnel insuffisants ne serait-ce que pour assurer

la seule fonction de conservatoire de collections. À l'étroit entre les deux ailes du musée de Sculpture comparée et sommé de tenir compte de la présence de la salle centrale de spectacle, la présentation des collections – liée également au nombre de gardiens disponibles – ne peut quant à elle être remaniée qu'à l'occasion des dépenses occasionnées par les expositions universelles, ou encore financée par des donateurs privés. Dès lors, Verneau, Boule et Vignaud, tout comme Mauss, Van Gennep ou encore Laffite, se retrouvent unis pour condamner l'indigence des subventions accordées par l'État.

À l'issue de la guerre, la situation du MET est à nouveau dénoncée par le député socialiste de la Seine, Jean Bon, affirmant « que si on voulait savoir ce que doit être un Musée d'ethnographie, il fallait aller à Berlin <sup>91</sup> ». En réaction à ces propos, résonnant comme un écho à ceux tenus dix ans plus tôt par Van Gennep, Verneau publie dans *L'Anthropologie* un article <sup>92</sup> qui dresse une synthèse de toutes les initiatives et réformes espérées depuis la direction d'Hamy, mais que le « manque d'argent », le « défaut de place » et « l'insuffisance du personnel » feront demeurer lettre morte.

En conséquence, la mainmise des anthropologistes sur le Trocadéro vis-à-vis des ethnographes-sociologues apparaît comme une vaine victoire qui ne leur permet pas de concrétiser le grand musée d'anthropologie qu'ils désirent depuis l'Exposition universelle de 1878. Verneau s'échine pourtant à trouver d'autres sources de financement pour « sauver du naufrage <sup>93</sup> » le MET. Il propose ainsi au ministère de l'Instruction publique de faire payer des droits pour peindre, dessiner, photographier, ou encore « cinématographier » les collections. Mais, pour procurer au Trocadéro une source de revenus bien plus importante, il envisage surtout le rattachement institutionnel du MET au Muséum national afin de bénéficier des recettes des entrées qui deviendraient alors payantes <sup>94</sup>.

Parallèlement, Mauss, l'héritier tout désigné de son oncle <sup>95</sup>, tente de constituer une nouvelle équipe autour du noyau des anciens « durkheimiens » afin de mener à son terme la réforme des institutions anthropologiques en France qu'il cherche à réaliser depuis près de vingt ans. Conscient qu'il doit trouver des alliés à la sociologie durement affaiblie au-delà de la communauté scientifique, Mauss entend désormais séduire l'opinion publique pour convaincre définitivement les politiques. Le MET, qui reçoit parfois « 6000 visiteurs et même d'avantage, dans une seule journée <sup>96</sup> », constitue une vitrine capable de concrétiser ses ambitions <sup>97</sup>. Mais Marcel Mauss, qui – tout comme Hamy en son temps – rêve de voir le MET devenir un espace d'analyse où seraient idéalement confrontées les données et collections issues de terrains d'enquêtes coordonnés avant leur restitution au public, dans la droite ligne de la tradition scientifique inaugurée par le Muséum national <sup>98</sup>, ne sera jamais son directeur et n'y occupera même aucun poste.



René Verneau quant à lui n'obtiendra ni le budget, ni le personnel escompté, ni même le rattachement du MET au Muséum national. Et il finira, comme son prédécesseur, par délaissé<sup>99</sup> le « fantastique bric-à-brac<sup>100</sup> » du Trocadéro, pour se consacrer à ses études anthropologiques, tout en continuant à publier, après son départ à la retraite du Muséum en 1928, des ouvrages de vulgarisation sur les « races humaines » au contenu raciste et antisémite affirmé<sup>101</sup>.

Plutôt que d'affronter les anthropologistes établis, Mauss s'allie à l'ambitieux Paul Rivet, côtoyé à l'IFA, qu'il connaît depuis 1906 et dont il partage les convictions politiques. Celui qui aurait dû être le successeur tout désigné de Verneau est en effet en butte à de puissants professeurs du Muséum – dont Raoul Anthony, titulaire de la chaire d'anatomie comparée et Marcellin Boule, titulaire de la chaire de paléontologie humaine – cherchant, au regard du mouvement de spécialisation des sciences humaines, à circonscrire l'anthropologie qui y est développée à une « anthropologie physique » faite des seules connaissances apportées par l'anatomie et la physiologie, s'écartant ainsi de l'héritage de la pensée d'Armand de Quatrefages et des développements linguistiques ou encore ethnographiques que tient à amplifier l'anthropologiste Rivet<sup>102</sup>. Unis, Mauss et Rivet se lancent dans un premier temps dans une entreprise de contournement des institutions existantes que concrétise en 1925 l'Institut d'ethnologie de l'université de Paris. Créé grâce au soutien de Lucien Lévy-Bruhl et du ministère des Colonies, il combine l'enseignement de l'anthropologie physique, de l'ethnographie descriptive, de la linguistique, ainsi que de la préhistoire « exotique » et représente finalement davantage la pérennisation et le développement académique de la structure mise en place par Rivet en 1911 sous le nom d'Institut français d'anthropologie<sup>103</sup>, que la concrétisation du « bureau d'ethnologie » défendue dès 1907 par le seul Marcel Mauss<sup>104</sup>. Et fort de cette création qui légitime, sous un jour nouveau et dans le contexte du développement des sciences coloniales, le projet anthropologique de Quatrefages<sup>105</sup>, Rivet obtient en 1928, après un rude combat au sein même du Muséum, la chaire d'anthropologie et le rattachement du MET au Muséum national<sup>106</sup>. Si Mauss doute du bien-fondé de cette dernière option et lui aurait préféré un rapprochement avec l'université de Paris pour le développement de l'ethnographie en France, c'est pourtant grâce à ce lien institutionnel – qui fait se rejoindre l'ancien MET, établi comme distinct de la galerie d'anthropologie du Muséum, et le Jardin des Plantes et retourner l'ethnographie au sein de l'histoire naturelle – que le MET connaîtra une « seconde vie » sous la direction de Rivet et l'ethnographie sa professionnalisation, sous la tutelle intellectuelle de Mauss et d'après le modèle des sciences de la nature.



Mais le basculement total du Trocadéro vers la seule ethnographie prônée par Mauss et Van Gennep n'aura finalement pas lieu. L'association des ambitions du sociologue affranchi<sup>107</sup> Marcel Mauss et de l'anthropologue orthodoxe<sup>108</sup> du Muséum Paul Rivet crée en effet, à partir du milieu des années 1920, les conditions singulières de la conciliation sous le terme polysémique d'*ethnologie* de deux programmes issus de traditions distinctes et qui paraissaient antinomiques dix ans plus tôt. Et en juin 1938, l'ouverture du musée de l'Homme, placé sous la tutelle du Muséum national et regroupant en un même lieu les objets ethnographiques – à l'exception de ceux provenant des régions françaises métropolitaines – du MET, l'Institut d'ethnologie de l'université de Paris, la chaire et les collections d'anthropologie et de préhistoire du Muséum national, vient concrétiser – non sans contestation<sup>109</sup> et en reprenant d'autant plus opportunément une tradition anthropologique du Muséum national née au début de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle – ce qu'aucun des deux prédécesseurs du « savant et politique<sup>110</sup> » Paul Rivet n'avait pu faire aboutir au Trocadéro : un nouveau musée d'ethnologie (science englobant et développant l'ethnographie désormais professionnalisée, mais aussi l'anthropologie physique et la préhistoire) où sont présentées – de manière plus encyclopédique que synthétique<sup>111</sup> – les diversités morphologiques et culturelles des peuples.

## NOTES

1. « Quand je suis allé au Trocadéro, c'était dégoûtant. Je voulais m'en aller [...] Je restais. J'ai compris que c'était très important [...] Les masques, ils n'étaient pas des sculptures comme les autres. Ils étaient des choses magiques [...] Les Nègres, ils étaient des intercesseurs. Contre tout ; contre des esprits inconnus, menaçants[...] moi aussi je suis contre tout. [...] J'ai compris pourquoi j'étais peintre. Tout seul dans ce musée affreux [...] » ; Picasso cité in André Malraux, *La Tête d'obsidienne*, Paris, Gallimard, 1974, p. 17-19. »
2. Jules Ferry, 1880 cité in Nélia Dias, *Le musée d'ethnographie du Trocadéro (1878-1908). Anthropologie et muséologie en France*, Paris, Éd. du CNRS, 1991, p. 176-177. »
3. Arnold Van Gennep, « La situation actuelle des enquêtes ethnographiques », *Revue des idées*, 15 avril 1907, p. 314. »
4. Le principe de la présentation n'est vraiment achevé que le 20 avril 1884, avec l'inauguration d'une section consacrée à l'ethnographie de l'Europe et une autre dédiée à l'ethnographie de la France. »
5. « L'ouverture de ce musée a été un véritable événement à Paris. [...] ce ne sont pas seulement les savants qui s'y sont intéressés [...] et c'est par milliers que l'on compte les visiteurs qui s'y pressent chaque dimanche » ; Alphonse Bertillon, « Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro », *La Nature. Revue des sciences et de leurs applications aux arts et à l'industrie*, n° 483, 1882, p. 24. »
6. *Ibid.* »
7. *Ibid.* »
8. Marcel Mauss, « L'ethnographie en France et à l'étranger », *Revue de Paris*, n° 20, 1913, p. 822. »
9. Le MET compte environ 6 000 objets au moment de sa création. Il en conserve près de 75 000 en 1907. »
10. Comparables le plus souvent à des « zoos humains » ; voir Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo & Sandrine Lemaire (dir.), *Zoos humains, au temps des exhibitions humaines*, Paris, La Découverte coll. « Poche », 2002. »
11. Léon Laloy (membre de la Société d'anthropologie de Paris), « Du rôle des Musées en ethnographie et archéologie préhistorique », *L'Anthropologie*, t. XI, n° 1, 1900, p. 58. »
12. Voir Pascal Riviale, *Un siècle d'archéologie française au Pérou*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 260-261. »
13. Emmanuelle Sibeud, « La bibliothèque du musée de l'Homme : un corpus menacé », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 3, 2000, p. 187. »
14. L'idée d'Hamy est alors de faire connaître les richesses du musée d'Ethnographie « à tous ceux qui s'intéressent à la science de l'homme, publier les matériaux de la vaste enquête instituée par nos voyageurs dans les cinq parties du monde, résumer enfin et discuter les résultats acquis à l'étranger sur les mêmes questions » Théodore Hamy, « introduction », *Revue d'Ethnographie*, t. I, 1882, p. III. »
15. Projet qu'il pense pouvoir être soutenu par l'État dans sa quête d'unité nationale : « La création d'un musée où seraient groupés par régions autour de scènes ethnographiques, les reliefs géographiques de chaque province, les plans en relief des villes ou ports les plus importants, des maquettes vues ou panoramas sites, habitations et monuments, des collections des produits naturels exploités ou exploitables [...] donnerait satisfaction à ce besoin d'instruction qui est

une des caractéristiques de notre démocratie » ; Armand Landrin, « Projet de Musée des Provinces de France », 1889 ; Archives du musée de l'Homme ; 2AM1 G1a. ❧

16. Jean Jamin, « Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues ? », in J. Hainard & R. Kaer (dir.), *Temps perdu, temps retrouvé*, Neuchâtel, 1985, p. 51-74. ❧

17. A. Landrin in *Le Matin*, op. cit. Voir également les articles du *Petit Parisien*, « Un musée sans gardiens », 16 novembre 1906 et *Le Matin*, « L'invisible musée », 19 novembre 1906. ❧

18. Il dirige également les *Nouvelles archives du Muséum d'histoire naturelle* à partir de 1893, dans le cadre du centenaire du Muséum national. ❧

19. En 1889, Hamy fait fusionner sa *Revue d'ethnographie*, qu'il avait créée afin de fédérer les ressources et les initiatives propices au développement de cette science, avec les *Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme* (fondée en 1865 par Gabriel de Mortillet) et la *Revue d'anthropologie* (fondée en 1872 par Paul Broca), ce qui donne naissance à *L'Anthropologie*. ❧

20. A. Van Gennep, « Ethnographie, folklore », *Mercure de France*, vol. 53, 1905, p. 608-612. ❧

21. « Entendez par ethnographie l'étude descriptive et théorique des peuples demi-civilisés – c'est donc une section de la sociologie – et de toute cette partie des populations dites civilisées qui est en retard sur l'élite. Il est une ethnographie du Finlandais, du Souabe, de l'Écossais, du Français, du Parisien : mais quand il s'agit de Blancs, le Blanc, pour affirmer sa supériorité, nomme l'ethnographie : Folk-Lore. La ligne de démarcation entre *civilisé* et *demi-civilisé* (individus ou groupements) n'est point nette ni stable. Elle ne l'est pas davantage entre élite et *foule*. Ce fut un progrès en ethnographie, de rejeter provisoirement les termes trop précis, comme *primitifs*. Avant de classer, il faut décrire et analyser. » *Ibid.*, p. 609. ❧

22. Dans sa préface de *Tabou et totémisme à Madagascar*, Van Gennep remercie son « ami Marcel Mauss » de lui avoir indiqué plusieurs références utiles et de s'être donné la peine de revoir ses épreuves. ❧

23. Né en Russie, Deniker suit des études d'ingénieur à Saint-Petersbourg, puis s'installe à Paris en 1876, où il se passionne pour les sciences naturelles. Après une thèse – *Recherches anatomiques et embryologiques sur les singes anthropoïdes* (1886) – qui lui vaut le prix Broca de la Société d'anthropologie de Paris, Deniker se consacre à l'anthropologie. ❧

24. Fondée notamment par Paul Broca et Armand de Quatrefages. ❧

25. Voir Arnaud Hurel, *L'abbé Breuil. Un préhistorien dans le siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2011. ❧

26. Arthur Chervin, *Anthropologie bolivienne. Craniologie*, tome III, Paris, Édition de la Librairie H. le Soudier, 1908, p. 84. Cet ouvrage en trois volumes analyse les documents rapportés par la mission Créqui-Montfort et Sénéchal de la Grange de 1903 et comprend l'ethnologie, la démographie, la photographie métrique, l'anthropologie et la craniologie de la Bolivie. Chervin soupçonnera Verneau d'avoir soustrait les crânes déposés au Muséum national pour l'empêcher de publier ses recherches. ❧

27. Mauss est notamment chargé de la section consacrée à la sociologie religieuse de *L'Année sociologique*. ❧

28. Mauss Marcel, 2011 [1907]. « L'ethnographie en France. Une science négligée, un musée à réformer », texte présenté par Jean-François Bert, *Revue européenne des sciences sociales*, n° 49, vol. 1, p. 225. ❧

29. *Ibid.*, p. 223. ❧

30. *Ibid.*, p. 224. ❧
31. Victor Karady, 1988, « Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 74, n° 1, p. 23-32. ❧
32. « Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la conception dominante en matière de colonisation était celle des colonies de peuplement. Peu à peu, la conception initiale s'est modifiée, faisant place à l'idée des colonies d'exploitation. Sans renoncer au déversement du trop-plein de leur population, les États colonisateurs ont reconnu qu'ils élargiraient singulièrement leur champ d'action, si, au lieu de négliger ou de chasser l'indigène, ils le façonnaient, l'initiaient dans une mesure suffisante à la civilisation, l'employaient à la culture ou à l'extraction des richesses souterraines, développaient chez lui les besoins avec le bien-être, le préparaient à recevoir les produits de l'industrie métropolitaine et ouvraient, de la sorte, à ces produits des marchés nouveaux. Les considérations utilitaires se doublent de considérations morales et humanitaires : arracher des populations nombreuses à la barbarie, élever leur niveau intellectuel, développer chez elles le sentiment du bien, n'était-ce pas une grande, belle et noble tâche, digne des nations que l'évolution du monde et la bonne fortune avaient placées à l'avant-garde du progrès ? » ; Alfred Picard, « Le bilan d'un siècle (1801-1900) », *Exposition universelle internationale de 1900 à Paris*, tome VI, chapitre XXI, Paris, Imprimerie nationale, 1906, p. 87. ❧
33. « Quelquefois ils interprètent trop, et prétendent comprendre des choses qu'ils ne comprennent pas [...] Quelquefois ils sont prévenus en faveur des indigènes, ou contre eux : par exemple on accuse ou on n'accuse pas telle tribu d'anthropophagie suivant le degré de sympathie quelle inspire, ou même quelle inspire à un indigène d'une tribu voisine, le plus souvent hostile. D'autres auteurs ont des préjugés qui vicient leurs observations : l'un, farouche anthropologue, niera partout l'existence de la notion d'un grand dieu ; l'autre farouche apologiste, retrouvera partout des traces de la révélation primitive : idée du dieu créateur, péché, origine de la mort, légende du déluge. Mais tous ces défauts des documents peuvent être anéantis, réparés tout au moins par la critique. Toutes les fois qu'on connaît l'auteur, les circonstances d'une observation, même en l'absence d'autres sources, on peut apprécier le degré de foi qui peut lui être accordé » ; Marcel Mauss, « *Métier d'ethnologue, méthode sociologique* » (extrait de la « Leçon d'ouverture à l'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés »), *Revue de l'histoire des religions*, n° 45, 1902, p. 42. ❧
34. A. Van Gennep, 1907, *op. cit.* ❧
35. E. Sibeud, « La naissance de l'ethnographie africaniste en France avant 1914 », *Cahiers d'études africaines*, vol. 34, n° 136, 1994, p. 639-658. ❧
36. M. Mauss, 2011 [1907], *op. cit.*, p. 224. ❧
37. *Ibid.*, p. 232. ❧
38. *Ibid.*, p. 229. ❧
39. *Ibid.* ❧
40. *Ibid.*, p. 226-227. ❧
41. *Ibid.*, p. 107. ❧
42. Comme le souligne Emmanuelle Sibeud, « quel que soit son intérêt pour la muséologie ethnographique, on peut douter que Mauss ait réellement souhaité en 1907 obtenir la direction du Trocadéro » ; E. Sibeud, « Marcel Mauss : Projet de présentation d'un bureau d'ethnologie », art. cité, p. 107. ❧

43. Marcellin Boule, « Au Musée d'ethnographie », *L'Anthropologie*, tome XVIII, 1907, p. 238-239. ❧
44. *L'Homme préhistorique. Revue mensuelle illustrée d'archéologie et d'archéologie préhistoriques*, n° 6, « Le don d'ubiquité », juin 1907, p. 186. ❧
45. Le « Muséum ethnographique des Missions scientifiques », base institutionnelle du MET, défendu par Oscar de Watteville, directeur des Sciences et Lettres au ministère de l'Instruction publique, en 1877, devait être un « musée d'histoire », où l'on étudierait l'homme en tant que « créateur » et non pas en tant que « créature », comme c'était déjà le cas au Muséum national d'histoire naturelle. Aussi, loin de concurrencer les établissements existants (Muséum national, musée de Saint-Germain, Louvre, Bibliothèque nationale), il apporterait tout au contraire une complémentarité rendue nécessaire par la spécificité de ces objets ethnographiques, fondamentalement différents des objets artistiques, archéologiques et anthropologiques ; Oscar de Watteville, « Rapport adressé à M. Le ministre de l'Instruction publique sur le Muséum ethnographique des missions scientifiques », 1877, Paris, Imprimerie nationale ; Archives du Musée de l'Homme, 2AM1G1a. ❧
46. Voir Fabrice Grognet, « Objets de musée, n'avez-vous donc qu'une vie ? », *Gradhiva*, n° 2 n. s, 2005, p. 49-63. ❧
47. Au moment où l'État décide de la création du MET, la communauté anthropologique, hésitant entre une conception monogéniste ou polygéniste de l'humanité, aspire non pas à un « simple » musée ethnographique, où seules les productions culturelles matérielles seront théoriquement exposées, mais à un véritable musée anthropologique, combinant la quête des origines de l'homme et la recherche des filiations entre les « races » et peuples de la terre à partir de la description exhaustive de l'altérité de l'humanité ; voir F. Grognet, « La réinvention du musée de l'Homme au regard des métamorphoses passées du Trocadéro », in F. Poulard, C. Mazé & C. Ventura, *Les musées d'ethnologie, culture, politique et changement institutionnel*, Paris, CTHS, 2013, p. 37-70. ❧
48. Dans une conférence radiodiffusée, Georges-Henri Rivière comparera le MET de cette époque à un « musée Grévin de l'exotisme » ; Archives du Musée de l'Homme, 2AM1 K81b. ❧
49. Lettre d'Arnold Van Gennep à Marcel Mauss, 18 mai 1907, Archives de l'IMEC, fonds CDF MAS 13.20. Je remercie Christine Laurière de m'avoir transmis cette référence. ❧
50. L'initiative vient de Fernand Dubief, relayé par Auguste Gervais et Marcel Saint-Germain, respectivement rapporteurs du budget du ministère des Colonies à la Chambre et au Sénat. ❧
51. A. Van Gennep, « Memento », *Mercure de France*, n° 256, tome LXXI, 16 février 1908, p. 701. ❧
52. Et provenant du Muséum national ainsi que du musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye. ❧
53. En son temps, Hamy s'inquiète déjà de l'importance que l'on projette de donner à la salle des fêtes qui se transforme en théâtre à grand spectacle ; voir lettre du ministère de l'Instruction publique à Théodore Hamy, 29 novembre 1898 ; Archives du Musée de l'Homme, 2AM1 G1e. ❧
54. Note manuscrite de Verneau (sans date; après 30 octobre 1908), *op. cit.* ❧
55. Pierre-André Taguieff, « Sélectionnisme et socialisme dans une perspective aryaniste. Théories, visions et prévisions de Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) », *Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle*, n° 18, « Eugénisme et socialisme », 2000, p. 7-51. ❧

56. Paul Rivet est nommé quant à lui assistant de la chaire, en remplacement de Verneau, conformément au vœu exprimé par Hamy : « Depuis le mois de juillet 1906, nous avons vu journalièrement à l'œuvre le Dr Rivet au laboratoire d'anthropologie du Muséum, où il s'est toujours montré aussi empressé à nous seconder et à venir en aide aux travailleurs fréquentant le laboratoire qu'à poursuivre ses recherches personnelles. À maintes reprises, le regretté professeur Hamy avait exprimé le vœu qu'il me succédât un jour dans mes fonctions d'assistant. Pour répondre à ce vœu et pour reconnaître tout ce que Paul Rivet a déjà fait pour la science et le Muséum, les Professeurs du Muséum n'ont pas hésité – après l'avoir classé en seconde ligne pour la chaire d'anthropologie – à le présenter à l'unanimité, en première ligne, pour la place d'assistant » ; René Verneau, « Le nouvel assistant de la chaire d'anthropologie du Muséum d'histoire naturelle », *L'Anthropologie*, tome XX, 1909, p. 242-243. ❧
57. Voir Paul Rivet, « Inauguration du buste du Dr Hamy et de la salle d'Océanie au Musée d'Ethnographie du Trocadéro », *L'Anthropologie*, tome XXI, 1910, p. 241-245. ❧
58. « Quelques heures avant de mourir, le savant que nous pleurons me répétait en m'embrassant qu'il m'aimait bien. Moi aussi, cher Maître, j'avais pour vous une sincère affection » ; René Verneau, « Allocution du Dr Verneau au nom du Laboratoire d'anthropologie du Muséum », *Journal de la Société des américanistes*, tome V, 1908, p. 155. ❧
59. « Malgré l'amour qu'il avait voué à l'ethnographie, malgré la merveilleuse intelligence qu'il a conservée intacte jusqu'à la dernière heure, Ernest Hamy, commençant à sentir la fatigue physique, prit, à la fin de 1906, la résolution de laisser à un autre la continuation de son œuvre. Il présenta, comme son successeur, son assistant au Muséum, qui quelques mois plus tard, sur la proposition du directeur de l'Enseignement supérieur, était nommé par le Ministre de l'Instruction publique. » (René Verneau *in* Rivet, « Inauguration du buste du Dr Hamy et de la salle d'Océanie... », *art. cité*, p. 244). ❧
60. René Verneau, « Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro », *L'Anthropologie*, tome XXIX, 1919, p. 555. ❧
61. *Ibid.* ❧
62. Après 1908, Van Gennep décide en effet de s'associer avec Maurice Delafosse (1870-1926) et son réseau colonial pour poursuivre la redéfinition de l'ethnographie. La *Revue des études ethnographiques et sociologiques* dans un premier temps, relayée en 1910 par la *Revue d'ethnographie et de sociologie*, devient ainsi l'organe de l'Institut ethnographique international de Paris créé la même année. En proposant une dimension internationale à cet institut, Van Gennep contourne ainsi d'autant plus l'autorité nationale grandissante de Mauss. ❧
63. Ainsi que tous les membres appartenant au Muséum national. ❧
64. Voir l'article de Christine Laurière dans cet ouvrage. ❧
65. Salomon Reinach, « Séance du 18 janvier 1911 », *Institut français d'anthropologie. Comptes rendus des séances*, tome 1 (1911-1913), Paris, Masson et C<sup>ie</sup>, 1914, p. 9. ❧
66. A. Van Gennep, *Les demi-savants*, Paris, Mercure de France, 1911. ❧
67. *Ibid.*, p. 10. ❧
68. Camille Enlart, *Le Musée de sculpture comparée du Trocadéro*, Évreux, H. Laurens, 1911, p. 2. ❧
69. Guillaume Apollinaire, « Le musée du Trocadéro », *Œuvres en prose complètes*, tome 2, Paris, Gallimard, 1991, p. 833-834. ❧

70. G. Apollinaire, « Exotisme et ethnographie », *Paris-Journal*, 10 septembre 1912, republié dans *À propos d'art nègre (1909-1918)*, Toulouse, éd. Toguna, 1998, p. 7. ❧
71. G. Apollinaire, « Le musée du Trocadéro », *op. cit.* ❧
72. La démarcation administrative annoncée par Ferry entre *objets ethnographiques* et *objets artistiques* est mise à mal par les collections américaines ou asiatiques destinées au MET. ❧
73. À l'inverse, les sculptures de Charles Cordier (1827-1905) ou de Jean-Baptiste Carpeaux (1827-1875) glissent parfois des salons artistiques vers la galerie d'anthropologie du Muséum national. ❧
74. Voir E. Sibeud, 2004, *op. cit.* ❧
75. Henry Vignaud, 1913, « Société des Amis du Musée d'ethnographie », *Journal de la Société des américanistes*, t. X, n° 2, 1913, p. 693. ❧
76. « On y voit disposées sous la forme désuète de panoplies ou entassées dans d'obscures vitrines de fort belles pièces datant des grandes expéditions des vingt dernières années du siècle précédent » ; M. Mauss, 1913, *op. cit.*, 552. ❧
77. *Ibid.* ❧
78. *Ibid.*, p. 421. ❧
79. *Ibid.*, p. 822. ❧
80. *Ibid.*, p. 823. ❧
81. Ce projet de « bureau d'ethnologie [...] est la conclusion pratique de la mission d'étude des institutions ethnographiques que lui a accordée, à sa demande, le ministère de l'Instruction publique en 1912 » ; E. Sibeud, 2004, *op. cit.*, p. 106. ❧
82. « [...] une science d'observation demande trois ordres de travaux et trois ordres d'institutions : tout comme les autres science de plein air, la zoologie, la botanique, la géologie et la géographie physique, l'ethnographie a besoin d'abord de travaux sur le terrain, puis de musées et d'archives, enfin d'enseignement. Il lui faut un corps d'ethnographes, professionnels ou amateurs peu importe, mais qui aillent observer sur place, de leurs yeux, qui fournissent les documents et rassemblent les matériaux de collection. Ces matériaux une fois rassemblés, c'est à des musées, à des services d'archives qu'il incombe de la ranger, de les exposer, de les publier. Enfin des enseignements de degrés divers doivent mettre la science à la portée des techniciens, des apprentis, ou même du grand public » ; Mauss, , *op. cit.*, p. 821. ❧
83. Qui avait déjà grandement contribué à l'institutionnalisation de la sociologie en France. ❧
84. Emmanuelle Sibeud précise qu'un autre texte rédigé par Mauss et destiné à la *Revue internationale de l'enseignement supérieur* ne sera pas publié ; E. Sibeud, 2004, *op. cit.*, p. 105. ❧
85. Si Mauss souligne « l'utilité coloniale » de l'ethnographie, il insiste également sur le devoir de recherche qui ne doit pas faire du bureau d'ethnologie « une sorte d'agence officielle d'inspection des indigènes » ; *ibid.*, p. 106. ❧
86. Au-delà du Trocadéro, l'Institut français d'anthropologie, cette « sorte de coopération intellectuelle scientifique, où le travail de chacun eût profité à tous », semble périliciter avec « la mobilisation [qui] dispersa l'équipe qui s'était formée » (C. Laurière, 1999, « Paul Rivet, vie et œuvre », *Gradhiva*, n° 26, p. 112). ❧
87. Van Gennep est quant à lui à Neuchâtel. ❧
88. Stéphane-Georges Lepelletier de Bouhélier, dit Saint-Georges de Bouhélier. ❧



89. « J'avais fait une enquête sur les collections privées de France que je pourrais ramener au Trocadéro si j'étais nommé. On me préféra Bouhéliér, je crois » ; lettre d'Arnold Van Gennep à Georges-Henri Rivière, 6 juillet 1930 ; Archives du Musée de l'Homme, 2AM1 K90e. »
90. Dans son argumentaire de 1913, Mauss semble ne pas écarter cette hypothèse en se gardant bien de critiquer ouvertement René Verneau, « un savant compétent, mais absorbé par d'autres devoirs » et qui « réussit à peine, privé de toute aide scientifique, à assurer la direction générale » ; M. Mauss, 1913, *op. cit.*, p. 823. »
91. R. Verneau, 1919, *op. cit.*, p. 555. »
92. *Ibid.* »
93. *Ibid.*, p. 559. »
94. « Il ne pourrait donc bénéficier de la taxe que le jour où serait effectué son rattachement au Muséum, si ce rattachement avait pour conséquence de lui conférer l'autonomie financière dont jouit (depuis 1907) notre grand établissement d'histoire naturelle » ; lettre de René Verneau au ministère de l'Instruction publique, 17 septembre 1923 ; Archives du Musée de l'Homme, 2AM1 G1c. »
95. Pour « l'École sociologique française, la guerre a été une tragédie qui emporta Durkheim, son fils André, et plusieurs collaborateurs de *L'Année sociologique* : Robert Hertz, Antoine Bianconi, Jean Reynier, R Gelly » ; Marcel Fournier, « Marcel Mauss, l'ethnologie et la politique : le don », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, n° 1-2, 1995, p. 59. »
96. Verneau, 1919, *op. cit.*, p. 556. »
97. « Presque tous les jeunes, qui, doués d'un bagage scientifique considérable, entraient dans la belle période de la production et dont certains s'annonçaient comme des maîtres, ont été fauchés [...], en même temps que le nombre de nos travailleurs diminuait, notre champ d'étude s'élargissait considérablement du fait de la nouvelle extension prise par notre empire colonial [...]. Il faut donc recruter de nouveaux élèves, constituer des laboratoires, faire appel aux pouvoirs publics pour réorganiser toutes les sciences anthropologiques. Nous n'avons pas en France de Musée d'ethnographie digne de ce nom ; nous n'avons pas de laboratoires spécialement dédiés à l'étude des indigènes ; la sociologie n'existe pas chez nous. Le grand public ignore tout de nos recherches ; il faut donc que les savants fassent de la publicité, car une science ne peut devenir populaire que par la vulgarisation » ; Marcel Mauss, « L'état actuel des sciences anthropologiques en France » (résumé d'une communication en 1920 à l'Institut français d'anthropologie), *L'Anthropologie*, n° 30, 1920, p. 153. »
98. L'idée de « musée laboratoire », développée par Paul Rivet et Georges-Henri Rivière au cours des années 1920-1930, s'inscrit dans cette tradition. »
99. Georges-Henri Rivière dira de René Verneau qu'il était alors un « professeur sénile qui venait une demi-heure par semaine au musée » ; Georges-Henri Rivière, « Conférence à l'Américan Women's Club », 9 mai 1930 ; Archives du Musée de l'Homme, 2AM1B1. »
100. Paul Rivet et Georges-Henri Rivière, « La réorganisation du Musée d'Ethnographie du Trocadéro », *Bulletin du Musée d'Ethnographie*, n° 1, janvier 1931, p. 3. »
101. Voir notamment la section consacrée aux juifs dans René Verneau, *L'homme, races et coutumes*, Paris, Larousse, 1931, p. 275. »



102. Voir C. Laurière, *Paul Rivet (1876-1958), le savant et le politique*, 2008, Paris, Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle. ❧
103. « Le mot «Ethnologie» tend de plus en plus à remplacer dans la langue courante le mot «Anthropologie». Le mouvement de substitution a commencé à bétranger, en Allemagne, où la «Zeitschrift für Ethnologie» date de 1869, et aux États Unis, où le «Bureau of Ethnology» a été fondé en 1879 » ; Paul Rivet, « L'Anthropologie », *Scientia*, vol. XLVIII, août-septembre 1930, p. 87. ❧
104. Lui-même très proche du « service ethnographique » vainement espéré par Van Gennep. ❧
105. Rivet souligne que l'enseignement dispensé à l'Institut d'ethnologie « correspond exactement au programme de l'anthropologie tel que le concevaient Quatrefages, Hamy, Broca et Manouvrier » ; P. Rivet, Paul Lester & Georges-Henri Rivière, « Le Laboratoire d'Anthropologie du Muséum », *Archives du Muséum*, tome XII, 6<sup>e</sup> série, 1935, p. 523. ❧
106. Voir le chapitre consacré par Christine Laurière à l'élection de Paul Rivet à la chaire d'anthropologie ; C. Laurière, 2008, *op. cit.* ❧
107. Plus qu'à la sociologie, Mauss est désormais identifié à l'ethnologie, comme il le reconnaît lui-même au moment où il se présente au Collège de France en 1929 : « Ethnologie est le titre électoral par excellence » ; M. Mauss in Marcel Fournier & Jean-Christophe Marcel, « Présentation : Avec Mauss et au-delà de Mauss », *Sociologie et Sociétés*, vol. XXXVI, n° 2, 2004, p. 6. ❧
108. « Il est regrettable que le mot «anthropologie», [...] ait vu peu à peu son sens se restreindre et qu'il n'évoque plus, le plus souvent, à l'heure actuelle, que l'idée de bétude des races humaines au point de vue physique. Il est plus regrettable encore que certains esprits aient été victimes de cette variation sémantique au point de vouloir limiter la chaire d'anthropologie du Muséum à cette étude qui n'est qu'une partie de ses attributions » ; P. Rivet, P. Lester, G.-H. Rivière, 1935, *op. cit.*, p. 511. ❧
109. Comme le rappelle Henri Vallois, adversaire de Paul Rivet en 1928 pour l'obtention de la chaire d'anthropologie du Muséum et alors soutenu par Marcellin Boule et Raoul Anthony voulant restreindre l'anthropologie à sa seule dimension anatomique : « La conception réalisée par le Musée de l'Homme a été parfois critiquée. On lui a reproché de grouper artificiellement dans une même maison des sciences totalement différentes. On a déclaré que, si l'appartenance de l'anthropologie proprement dite aux sciences naturelles ne pouvait faire de doute, il en est tout autrement de l'ethnographie, qui relève plus des sciences morales, comme de la préhistoire, dont le nom même indique qu'elle se place à la base des sciences historiques : la réunion de ces trois disciplines sous le couvert des sciences naturelles ne pourrait se faire qu'au détriment des deux dernières » ; Henri Vallois, « L'évolution de la chaire d'Ethnologie du Muséum national d'histoire naturelle », *Bulletin du Muséum*, tome XVI, n° 1, deuxième série, 1944, p. 53. ❧
110. Voir Jean Jamin, « Le savant et le politique Paul Rivet (1876-1958) », *Bulletin et Mémoire de la Société d'anthropologie de Paris*, tome I, n° 3-4, 1989, p. 277-294. ❧
111. Comme le souligne Serge Bahuchet, le projet d'un « musée-synthèse » entre diversité morphologique et diversité culturelle n'a pas été réalisé au Musée de l'Homme : « [...] il n'y a à cette époque aucun paradigme scientifique qui permette d'analyser ensemble ces deux diversités – il n'y avait pas dès lors de synthèse possible » ; Serge Bahuchet, « L'Homme indigeste ? Mort ou transfiguration d'un Musée de l'Homme », in M. Gonseth, J. Hainard & R. Kaer (dir.), *Le Musée cannibale*, Neuchâtel, 2002, p. 72. ❧

# L'INSTITUT FRANÇAIS D'ANTHROPOLOGIE (1910-1958), UN LONG FLEUVE TRANQUILLE ?

## Vie et mort d'une société savante au service de l'ethnologie

*Christine Laurière*

**N**UL DOUTE que les créations quasi concomitantes de l'Institut ethnographique international de Paris, puis de l'Institut français d'anthropologie ne doivent rien au hasard, le champ français de la science de l'homme étant alors bien trop étroit pour que cela soit une pure coïncidence, que leurs concepteurs ne sachent rien les uns des autres – on peut sans danger parier que c'est sans doute tout le contraire. Exactes contrepoints sémantiques l'un de l'autre, ils sont tous deux portés sur les fonts baptismaux en 1910, le premier en juin, le second en décembre. Ajoutons pour être complet, même si elle ne sera pas ici évoquée, la résurrection de la vieille Société d'ethnographie qui se réunit en assemblée générale dès le 31 mars 1911 avant de réellement redémarrer sur de nouvelles bases en mars 1913. C'est dire si, au début des années 1910, la situation de l'ethnographie et de l'anthropologie, pose question et problème aux divers protagonistes, qui se sentent à l'étroit dans les structures plus anciennes. Gageons que ce n'est pas que pour des raisons scientifiques ; ce serait somme toute un phénomène assez normal de la part de la jeune génération de quadragénaires (Marcel Mauss, Paul Rivet, Arnold Van Gennep, Maurice Delafosse et leurs collègues proches) qui estime qu'elle a fait ses preuves et qui cherche dorénavant à imprimer sa marque dans ce champ de recherche marginal mais qu'elle veut s'approprier et développer à sa façon.

Si l'analyse de la situation semble partagée et faire consensus (une anthropologie qui ne serait plus vraiment généraliste ; la montée en force de nouvelles spécialisations disciplinaires qui conquièrent heureusement leur autonomie mais font peser un risque de dispersion du savoir ; le statut incertain de la pratique ethnographique, laissée aux missionnaires, militaires, fonctionnaires coloniaux et explorateurs), les réponses apportées, les stratégies mises en place, diffèrent du tout au tout. L'Institut français d'anthropologie prône plus que jamais une définition œcuménique de la discipline, généraliste, fédéraliste même, qui tient ensemble, articule, les dimensions sociale et biologique de l'homme – même si l'ordre des priorités a changé aussi pour lui, que l'anthropologie physique a

perdu sa prééminence et qu'elle s'ouvre largement aux recherches ethnographiques menées sur les terrains coloniaux. L'Institut ethnographique international de Paris, emmené par Arnold Van Gennep et Maurice Delafosse, plutôt sécessionniste et ouvert aux érudits coloniaux, revendique ouvertement l'autonomie d'une ethnographie qui ne se définit que dans la pratique, sans préalable épistémologique, sans lien organique en tout cas avec la sociologie durkheimienne, refusant catégoriquement la position ancillaire de l'ethnographie<sup>1</sup>.

Disons d'emblée que l'Institut français d'anthropologie (IFA) s'annonce comme une structure savante davantage légitimiste par son recrutement très académique, tandis que la seconde est plus ouverte aux explorateurs, aux archéologues, aux coloniaux, sans spécialisation géographique particulière revendiquée de prime abord. Le succès est au rendez-vous pour l'Institut ethnographique international, puisqu'il recense 225 membres en mars 1914, preuve qu'il comble « le vide institutionnel laissé par la disparition de la Société d'ethnographie<sup>2</sup> ». Il ne survivra malheureusement pas à la crise difficile qui succède à la fin de la guerre, aggravée par la disparition de nombreux jeunes savants prometteurs. Avec l'accord et la complicité de Marcel Mauss et Paul Rivet, Maurice Delafosse, en 1920, mènera la fusion de l'Institut ethnographique avec la Société des traditions populaires pour former une nouvelle Société française d'ethnographie, Arnold Van Gennep étant écarté de ce remaniement sans livrer combat.

Mais restons encore un peu avec ce même Van Gennep, formidable observateur partial du milieu savant dans lequel il évolue, et prêtons attention à la façon dont il formule les choses, lui qui ne fut pas membre de cet Institut français d'anthropologie. Avec sa réactivité habituelle, il est le premier à signaler, dans sa chronique au *Mercur de France* du 16 janvier 1911 la création quasi concomitante de l'Institut de paléontologie humaine, de l'Institut ethnographique international de Paris et de l'Institut français d'anthropologie, qu'il interprète comme le « progrès, en France, des sciences de l'homme », titre de sa chronique. « À tant de reprises », poursuit-il, « j'ai déploré le triste état où se trouvait depuis des années l'ethnographie en France, relativement aux progrès accomplis à l'étranger, que ce m'est un vrai plaisir de signaler les débuts d'une renaissance annonciatrice d'un avenir meilleur<sup>3</sup>. » Il est d'ailleurs très révélateur de noter la façon dont il amène le sujet, commençant par rappeler que la Société d'anthropologie de Paris a perdu son rôle centralisateur d'organe d'expression de la science de l'homme, Van Gennep parlant au contraire *des sciences de l'homme* au pluriel. Il remarque aussitôt que la sociologie, l'archéologie et la linguistique n'ont jamais fait partie des disciplines concernées par la Société d'anthropologie, qu'elles « vivaient à part », s'exprimant dans leurs propres revues et sociétés

savantes – Van Gennep pense entre autres aux durkheimiens regroupés autour de leur revue *L'Année sociologique* (1898), ou à la Société de linguistique de Paris (1864).

C'est aussi intéressant d'analyser comment un protagoniste important de cette reconfiguration, qui fut un acteur impliqué et engagé, analyse l'émergence de nouvelles sociétés savantes et la logique qui préside à leur création. On retrouve ici l'intérêt que Van Gennep porte à l'initiative individuelle, à la place de l'individu dans la société et l'évolution sociale, individu qui est aussi pour lui l'un des moteurs de l'histoire institutionnelle des sciences, histoire des sciences qui n'est pas agie que par la rationalité, le progrès des connaissances. Citons le encore une fois : « Des dissensions intestines et des compétitions de personnes, répondant en somme au développement même des sciences diverses qui ont l'homme pour objet, ont contribué d'une part à rendre autonomes des disciplines jusque-là subordonnées, et de l'autre à rapprocher des disciplines qui s'ignoraient plus ou moins systématiquement <sup>4</sup>. »

Pour les disciplines qui se sont émancipées, il a présent à l'esprit la préhistoire éclatée en diverses revues et sociétés savantes : *L'Homme préhistorique*, sous l'égide du groupe Mortillet et Chervin, la *Revue préhistorique*, sous celle du Dr Raymond, l'importante Société préhistorique de France qui compte plus de 400 membres et publie un gros bulletin, l'Institut de paléontologie humaine, enfin, confié à Marcellin Boule par le prince de Monaco <sup>5</sup>. Van Gennep évoque ensuite l'Institut ethnographique international de Paris qui affirme lui aussi son autonomie par rapport à la tutelle de la sociologie durkheimienne, des sciences historiques, de la méta-anthropologie. Cet Institut a racheté la *Revue des études ethnographiques et sociologiques* créée par Van Gennep en 1908, dont il a simplifié le titre en *Revue d'ethnographie et de sociologie*. Organe de diffusion de cette société savante, largement ouverte sur l'international, la revue connaîtra de belles heures avec des contributeurs prestigieux et un ancrage dans les débats théoriques internationaux.

Enfin, il présente le dernier-né, l'Institut français d'anthropologie (IFA), « plus modeste et plus jeune » selon Van Gennep et qui (prêtons attention à sa formulation qui amoindrit la portée du verbe d'action) « ne veut qu'organiser des réunions où l'on échange des idées et des aperçus, et où entreront en contact des anthropologistes (groupe Verneau), des archéologues classiques (groupe Salomon Reinach), des sociologues (groupe Durkheim) et des linguistes (groupe Meillet), c'est-à-dire des professeurs et des théoriciens <sup>6</sup>. » Professeurs et théoriciens : dans la bouche de Van Gennep, ce n'est pas un compliment, loin de là, et on n'a aucune peine à prolonger sa pensée : voilà encore des savants en chambre qui palabreront un mercredi par mois, déconnectés des réalités du terrain, du concret, de l'ethnographie. On comprend bien pourquoi Van Gennep minore la portée de la création

de l'IFA, mais il n'est pas sûr qu'il ait totalement raison. Pénétrons donc un peu plus en avant dans les circonstances qui décidèrent de la création de l'IFA, dans le vivier savant qui en constitua la chair pour en comprendre les enjeux et la raison d'être.

Nous disposons de deux sources pour les documenter : l'une est officielle et suit, en quelque sorte, la voie hiérarchique, puisqu'il s'agit de René Verneau, professeur au Muséum, titulaire de la chaire d'anthropologie, et président de l'IFA, alors que l'autre source, témoignage capital de première main, repose davantage sur l'évocation et la remémoration de souvenirs personnels de quelqu'un qui n'a alors pas trente ans en 1911, Marcel Cohen, disciple de Meillet, qui revenait d'une mission linguistique en Abyssinie, connu par ailleurs pour sa forte personnalité, son franc-parler et ses opinions communistes. Ce sont deux sources imprimées, deux articles. René Verneau présente l'IFA aux lecteurs de *L'Anthropologie* en 1911, revue qui va par ailleurs publier ses comptes rendus de séances dans ses pages. L'article de Marcel Cohen, postérieur de cinquante ans (1962) est publié dans *La Pensée*, la revue du Centre d'études et de recherches marxistes (ni la date ni la revue ne sont anodines), et propose une lecture personnelle de l'histoire de l'ethnologie française récente<sup>7</sup>, en la centrant sur certains de ses représentants récemment décédés (Rivet, Griaule) qu'il a bien connus. L'existence de ces deux sources, qui ne sont pas divergentes, mais plutôt complémentaires, permet de poser la question de la prise en compte de l'interaction entre les variables institutionnelle et biographique, individuelle, et de se demander où le curseur doit être placé lorsque l'on étudie l'histoire de l'anthropologie. Cela permet aussi d'apercevoir le fonctionnement du champ scientifique, qui ne saurait attribuer officiellement, ni faire reposer publiquement l'initiative de la création d'une société savante, d'une structure collégiale, sur les épaules d'un jeune savant (Paul Rivet) qui n'a pas encore la carrure ni la légitimité scientifiques pour l'assumer ; c'est le collectif de savants plus mûrs et reconnus qu'il a su rassembler et convaincre qui se charge de la promouvoir et de lui donner sa surface sociale, en occupant les premiers postes.

De fait, dégagé des contraintes de révérence académique, la plupart de ses protagonistes étant morts, Marcel Cohen replace explicitement Paul Rivet au centre de la création de cette nouvelle société savante :

Paul Rivet trouvait l'une [la Société d'anthropologie de Paris] et l'autre [sa revue *Bulletins et Mémoires*] confinées, et ayant pris contact avec divers savants qui s'occupaient de l'homme à d'autres points de vue que l'anthropologie physique, il a voulu, et ayant voulu, a su organiser une nouvelle société, qui s'est appelée Institut français d'anthropologie, étant sous-entendu, mais non affiché, que ce terme s'entendait dans le sens le plus large. Dès lors, à partir de novembre 1910, se sont retrouvés là, avec les anthropologues au sens étroit, les ethnographes (notamment divers

fonctionnaires coloniaux), les sociologues, en particulier le principal disciple d'Émile Durkheim, Marcel Mauss, d'une érudition variée, d'esprit systématique mais collé à toutes les réalités, bien que n'ayant exploré aucun pays lointain (il devait en 1924 organiser un Institut français de sociologie sur le modèle de l'Institut français d'anthropologie) ; Lucien Lévy-Bruhl, philosophe venu à l'ethnographie par l'étude poussée des livres de voyageurs pour acquérir des vues sur les mentalités des très peu civilisés, et proche ami des sociologues ; le linguiste chef d'école Antoine Meillet et plusieurs de ses élèves. Tous s'instruisaient mutuellement, à faire, écouter et discuter des communications variées. Pendant quelques années j'ai été personnellement obligé de n'en manquer aucune, Rivet m'ayant mis au poste de secrétaire des séances à mon retour de mission linguistique et ethnographique en Abyssinie, en 1911. Après le travail, on allait dîner en groupe nombreux dans un restaurant modeste de la Rive gauche.

La guerre 1914-1918 a retardé la suite des progrès d'organisation des études, tout en fournissant des occasions quelquefois inattendues de prospection : c'est ainsi que Mauss, interprète auprès de l'armée anglaise, pouvait y connaître des Australiens en chair et en os<sup>8</sup> ».

À la lecture de cet extrait, on comprend pourquoi cet IFA est si intéressant *a posteriori*, pour nous qui connaissons l'aboutissement de ces nombreux accommodements, apprivoisements entre les représentants des diverses disciplines. Car, sans avoir les moyens ni l'ambition de préfigurer le futur Institut d'ethnologie de l'université de Paris, l'IFA lui trace à tout le moins le chemin, en instaurant une sociabilité étroite entre des scientifiques d'horizons divers qui prennent l'habitude de se rencontrer une fois par mois, de s'écouter, d'échanger leurs idées, et qui partagent tous la même conception de ce que doit être la science de l'homme : une fédération de spécialités disciplinaires, rassemblées sous la bannière d'une anthropologie vraiment généraliste. C'est la première collaboration institutionnelle de Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss et Paul Rivet ; de futurs professeurs de l'Institut d'ethnologie (Marcel Cohen, Joseph Vendryes, Étienne Rabaud, Henri Breuil, Marcellin Boule) comptent au nombre des premiers membres de l'IFA. Paul Rivet, secrétaire archiviste la première année, parvient de la sorte à capitaliser une défiance latente envers le biologisme dont font preuve les anthropologistes<sup>9</sup>. Contre leur étroitesse de vue, et pour la première fois, des sociologues de l'école durkheimienne, des linguistes, viennent grossir les rangs d'une société savante qui se caractérise comme anthropologique. On reconnaît bien là le sens stratégique, politique (au sens de politique de la science) de Rivet qui, en s'inspirant vraisemblablement de ce qui se passait à la Société des américanistes de Paris sous son impulsion depuis 1908<sup>10</sup>, a su regrouper autour d'une structure collective les forces vives de la science de l'homme généraliste, prêtes à s'entendre sur un socle commun minimal pour légitimer et favoriser son développement. Car l'ambition pluridisciplinaire que Paul Rivet nourrit pour

l'anthropologie – rebaptisée aux forceps dans les années 1920 « ethnologie » pour bien se démarquer de l'autre acteur principal du champ –, il l'a déjà amplement expérimentée au sein de son domaine d'élection, l'américanisme, il l'exerce quotidiennement dans sa pratique d'ethnologue, il en voit tous les bénéfices. Peu contraignant et lâche, le programme que se propose l'IFA n'effarouche personne tout en excluant les anthropologistes purs et durs. « Ainsi, rappelle un Paul Rivet pragmatique, devait se constituer une sorte de coopération intellectuelle scientifique, où le travail de chacun eût profité à tous et où chaque travailleur aurait été tenu, sans difficulté ni perte de temps, au courant de toutes les découvertes et de tous les progrès réalisés en dehors de son propre domaine <sup>11</sup>. »

Salomon Reinach, conservateur du musée des Antiquités de Saint-Germain, et René Verneau, respectivement premier et troisième président de l'Institut, rappelèrent que de « longs entretiens <sup>12</sup> » précédèrent la décision de constitution d'une nouvelle société savante dédiée à la science de l'homme car beaucoup craignaient que le projet ne subisse un « fâcheux échec <sup>13</sup> », comme tant d'autres initiatives de la sorte vouées à périr rapidement faute d'une implication forte de ses membres, d'une présence assidue aux séances, faute aussi de s'assurer de la solidité de la structure en termes de moyens financiers, immobiliers, éditoriaux. L'enjeu est important : l'IFA ne se veut pas une création institutionnelle de plus, un club pour savants désœuvrés qui viennent passer le temps. Il s'agit de modeler une physionomie à l'anthropologie qui colle aux tendances actuelles de la recherche, les discute, et fonctionne comme une chambre d'enregistrement des travaux en cours et des nouvelles orientations de recherche. La singularité de l'IFA, c'est précisément l'absence d'un programme fort, une pluridisciplinarité revendiquée sans prédominance d'une science sur l'autre – il faut donc comprendre sans le magistère considéré comme étouffant et stérile de l'anthropologie physique et de l'anthropométrie, loin des adeptes du matérialisme scientifique.

L'article I des statuts donne le ton : « L'Institut français d'anthropologie a pour objet de rapprocher les spécialistes des diverses sciences dont la réunion constitue la science de l'homme. » On ne saurait être plus clair ni en même temps plus laconique. C'est René Verneau, présentant aux lecteurs de *L'Anthropologie* le nouveau venu, qui éclaire ce parti pris et dresse son propre état des lieux justificateur qui, lui aussi, instrumentalise la Société d'anthropologie de Paris, pourtant pourvoyeuse d'un bon nombre de membres de l'IFA :

Depuis quelques années, plusieurs groupes se sont formés dans le but d'étudier certaines questions relatives à l'Homme, mais ces groupes ont une tendance de plus en plus marquée à se cantonner dans une spécialité restreinte. Et, cependant, si la spécialisation offre quelques avantages, elle



présente beaucoup d'inconvénients, car elle ne permet pas d'établir des rapprochements entre les résultats obtenus dans les diverses branches de l'Anthropologie, de solutionner les problèmes qui ne peuvent être résolus que par le concours de compétences multiples ni d'arriver à une connaissance complète de l'être humain.

Il existait bien, à Paris, la vieille société fondée par Broca, qui est ouverte à tous. En raison même de son mode de recrutement, son orientation est laissée un peu au hasard. Suivant que telle spécialité y sera plus ou moins largement représentée, elle se dirigera dans un sens ou dans un autre. [...] En outre, on pouvait regretter de voir de nombreux savants, dont le nom fait autorité dans la science, se tenir systématiquement à l'écart de ce groupement par suite d'une prévention sans doute injustifiée.

C'est pour réunir des spécialistes de *toutes* les branches de la science de l'homme, pour leur permettre d'échanger leurs idées, de s'éclairer mutuellement, de synthétiser les résultats acquis, qu'a été fondé l'Institut français d'anthropologie<sup>14</sup>.

Deux raisons auraient donc décidé de la constitution d'une nouvelle société savante : la spécialisation accrue qui est à l'œuvre, souhaitable mais qui menace en même temps d'atomiser le savoir et de rendre le dialogue entre spécialistes plus difficile ; et l'affaiblissement de la position de la Société d'anthropologie, dont ont fini par s'écarter tous ceux qui souhaitaient la faire évoluer de l'intérieur, afin qu'elle tienne compte des autres principes théoriques, analytiques et descriptifs avancés par les nouvelles disciplines pour mettre de l'ordre dans la diversité des manifestations humaines : Arnold Van Gennep, Marcel Mauss (1905), Henri Hubert (1902), Paul Rivet (1902) en firent ainsi partie, mais aussi plusieurs professeurs en Sorbonne et savants proches du Muséum qui eurent des différends assez vifs avec certains membres dirigeants de la Société. Ce fut en particulier le cas lors des travaux et réunions de la Commission sur le métissage entre 1907 et 1910, qui virent se cristalliser deux conceptions radicalement différentes de l'homme en société, l'une davantage fixiste, déterministe, focalisée sur les aptitudes physiques innées, héréditaires, de l'homme, l'autre qui accorde à l'environnement socio-économique un rôle prépondérant pour expliquer la médiocre vitalité et fécondité des métis aborigènes<sup>15</sup>. Après un ultime affrontement au sein du houleux Comité central de la Société le 25 avril 1910 qui dégénère en « bref pugilat<sup>16</sup> », une dizaine de membres éminents claquent la porte entre avril et mai – et c'est Paul Rivet qui ouvre le ban. En octobre 1910, le biologiste Étienne Rabaud démissionne de son poste de professeur adjoint du cours d'anthropologie anatomique. Élu professeur au Muséum, René Verneau quitte sa charge d'enseignement à l'École d'anthropologie en 1909, et démissionne de la Société en 1910, tout comme le physiologiste Louis Lapicque, Joseph Deniker, Léon Poutrin et d'autres proches du Muséum. Ils se retrouveront tous parmi les membres fondateurs



de l'Institut français d'anthropologie. Par ailleurs, il est tout aussi révélateur que ce soit ceux qui étaient *a priori* les plus proches disciplinairement de la Société d'anthropologie de Paris, ceux qui la connaissaient le mieux, les anthropologues du Muséum, qui ont pris l'initiative de créer une nouvelle société savante. Le point de non-retour devait leur sembler atteint.

L'IFA s'installe au laboratoire d'anthropologie du Muséum, accueilli par René Verneau qui poursuit la tradition d'hospitalité savante instaurée par Ernest-Théodore Hamy. Prudent, son directoire décide de ne pas éditer de bulletin, comptant sur la bienveillance de *L'Anthropologie* pour diffuser et rapporter le déroulement de ses séances, publier certaines communications *in extenso*. C'est dire si l'IFA se tient dans le giron du laboratoire d'anthropologie du Muséum. Il n'a pas les moyens financiers d'une autonomie qu'il ne revendique pas vraiment, au demeurant. C'est une structure souple, un lieu d'échanges, un « cadre de réception <sup>17</sup> » des travaux d'une anthropologie *lato sensu* telle qu'elle peut se pratiquer hors de la Société d'anthropologie. Sollicité en tant que membre fondateur, le prince Roland Bonaparte, bien connu pour sa générosité de mécène envers les sciences, a alimenté la caisse avec mille francs, soit le montant d'une cinquantaine de cotisations annuelles (vingt francs). La séance inaugurale se tient le 18 janvier 1911, les réunions auront lieu le troisième mercredi du mois, en toute fin d'après-midi, d'octobre à juin, dans une salle du laboratoire d'anthropologie au 61 rue Buffon. À l'image de ce qu'a adopté la Société de biologie, l'Institut fonctionne délibérément sur un mode sélectif et élitiste puisque c'est un recrutement par cooptation qui prévaut (il faut être présenté par deux membres) et qu'il n'y aura pas plus de 50 membres titulaires, également répartis entre toutes les disciplines. La liste au 1<sup>er</sup> janvier 1911 compte 45 membres titulaires, parmi lesquels d'éminents représentants des sciences humaines, issus des sphères académiques et de l'enseignement supérieur, d'institutions certes prestigieuses mais aussi périphériques en ce qu'elles ont été marginalisées par la réforme universitaire de 1897 (Muséum, Collège de France, École des langues orientales, École pratique des hautes études). L'IFA se place symboliquement sous les mânes de deux ancêtres prestigieux et pionniers en leur temps de la science de l'homme, l'un en anthropologie physique, l'autre en préhistoire : Paul Topinard et Émile Cartailhac, qui ont du reste été des membres actifs de la Société d'anthropologie, et auxquels il attribue le titre de membres d'honneur.

Quatre cercles se sont agrégés, emmenés par une personnalité forte qui draine dans son sillage ses collègues et disciples, qui peuvent appartenir à plusieurs groupes. Van Gennep les citait déjà dans sa chronique : le Muséum avec Verneau et Rivet, les archéologues et historiens emmenés par Salomon Reinach, les durkheimiens, les linguistes, auxquels on pourrait ajouter des personnalités qui ont fait une

partie de leur carrière aux colonies, comme Louis Finot, Maurice Delafosse et bien d'autres. Marcellin Boule, l'abbé Breuil, Maurice Delafosse, Joseph Deniker, Émile Durkheim, Henri Hubert (trésorier), Marcel Mauss, Paul Fauconnet, Louis Laticque, Lucien Lévy-Bruhl, Antoine Meillet, Paul Pelliot, Étienne Rabaud, Salomon Reinach, René Verneau, font partie du premier contingent de membres. De plus jeunes, comme Robert Hertz, Marcel Cohen (ils seront tous deux secrétaires des séances) et quelques autres viendront rapidement étoffer les rangs selon un système qui prévoit qu'un dixième des membres se renouvelle chaque année. C'est ce qui explique qu'en 1931, l'IFA comptait près de 95 membres, en jouant sur les distinctions entre membres d'honneur, membres titulaires honoraires, membres titulaires et membres correspondants. Parmi les sociétaires de 1911, on ne compte pas moins de sept membres de l'Institut de France, sept professeurs de l'École pratique des hautes études, six professeurs au Collège de France, six membres du Muséum, trois professeurs en Sorbonne<sup>18</sup>. Il faut noter l'absence, inhabituelle pour une société savante de cette époque, d'une composante mondaine – excepté le prince Bonaparte, il n'y a pas de riche dilettante, plus ou moins noble, ou de notable de province se piquant d'anthropologie. Le premier bureau et conseil de l'IFA est composé de : Salomon Reinach (président), Marcellin Boule (vice-président), Louis Laticque (secrétaire), Henri Hubert (trésorier), Paul Rivet, archiviste, Émile Durkheim, Alfred Grandidier, Antoine Meillet et René Verneau (conseillers). L'équilibre entre disciplines est donc scrupuleusement respecté puisqu'on y retrouve respectivement : un archéologue et historien des religions, un paléontologue, un physiologiste, un sociologue et archéologue proche des durkheimiens, un anthropologue et américaniste, un sociologue, un explorateur, un linguiste et, enfin, un anthropologue.

La première présidence est confiée à Salomon Reinach, savant aux multiples talents, archéologue, philologue, historien des religions et historien de l'art, directeur du musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye depuis 1902. C'est un pédagogue, un passeur entre les traditions lettrées universitaires et les sciences de l'homme, un collaborateur assidu de la revue *L'Anthropologie*. Marcellin Boule, qui fut le deuxième président de l'IFA, rappelait en 1914 que cette jeune société savante « lui d[evai]t surtout en grande partie la considération dont elle commence à jouir dans les milieux officiels ou académiques, parfois trop exclusivement classiques ou littéraires et où anthropologues et préhistoriens n'étaient pas naguère en odeur de sainteté<sup>19</sup>. » Pour sa part, lors de la séance inaugurale, Salomon Reinach se félicite de « l'heureuse alliance de la méthode historique et de la méthode des sciences naturelles<sup>20</sup> » qui préside à la sélection des communications. Il voit avec satisfaction réunis des savants d'horizons très divers, des « naturalistes [anthropologues et paléontologues], préhistoriens, historiens, ethnographes, géographes, linguistes, archéologues<sup>21</sup> » et, car il ne faudrait pas les oublier,

des sociologues. Du reste, l'Institut a à cœur de veiller au respect de la parité entre disciplines. Emmanuelle Sibeud a calculé que, sur les 71 communications entendues entre janvier 1911 et décembre 1913, 25 ont traité de sujets historiques (préhistoire, archéologie, paléontologie), 20 de questions ethnographiques, 19 des études anthropométriques et 7 de linguistique<sup>22</sup>. L'Afrique (noire et Maghreb) est une aire géographique particulièrement bien représentée : la moitié des communications concerne ce continent. « Elle est aussi le terrain des ethnographes coloniaux qui proposent à l'Institut les deux-tiers des communications externes<sup>23</sup>. » Cela se comprend d'autant mieux si l'on garde présent à l'esprit qu'il n'y a pas encore de société savante anthropologique spécialement dédiée à cette région (la Société des africanistes fut fondée en 1930) et que l'essentiel de l'empire colonial français s'y trouve. Ce rééquilibrage, qui bénéficie singulièrement aux recherches de terrain et aux ethnographes africanistes n'a pas échappé à Marcellin Boule, désorienté, qui s'en plaindrait presque : « Peut-être n'y a-t-il pas encore un parfait équilibre entre les diverses spécialités. Certains côtés de l'Anthropologie ont été jusqu'à ce jour un peu négligés. [...] Je désirerais, pour ma part entendre plus souvent des communications sur l'*histoire naturelle* de l'Homme, je veux dire sur ses caractères physiques et sur sa physiologie et sa morphologie [...]. C'est dans ce domaine et dans celui de la Paléontologie que se feront de plus en plus les découvertes susceptibles de jeter de nouvelles lumières sur la question «suprême» de l'origine de l'Homme<sup>24</sup>. » Il faut reconnaître que le souhait du président est resté lettre morte et que les proportions ont peu évolué dans les années d'après-guerre.

L'éventail des sujets abordés est très large. Au cours d'une même séance, celle du 15 février 1911 par exemple, Louis Lopicque intervient sur la « relation entre le poids de l'encéphale et la grandeur de l'œil », alors que Antoine Meillet s'intéresse à « l'impératif, forme verbale générale » et que Émile Cartailhac fait l'historique du buste de *moai* ramené de l'Île de Pâques par le commandant de la frégate *La Flore*. Le système de fonctionnement est collégial, aucune individualité ne monopolise les séances, le bureau est régulièrement renouvelé, ainsi que le prévoient les statuts de l'IFA. Jusqu'à 1939, il aura pour présidents : Salomon Reinach (1911-1913), Marcellin Boule (1914-1921), René Verneau (1922-1924), Antoine Meillet (1925-1927), Lucien Lévy-Bruhl (1928-1930), Henri Martin (1930-1933), Étienne Rabaud (1934-1936), Marcel Mauss (1937-1939). L'Institut suit l'avancée des travaux de ses membres, invite des savants étrangers, s'ouvre régulièrement aux études menées par les coloniaux, les explorateurs et les missionnaires.

C'est l'abbé Henri Breuil qui intervient le plus grand nombre de fois, une douzaine, cependant réparties sur une longue période (1912-1935). Antoine Meillet présente 8 communications entre 1911

et 1930 ; Maurice Delafosse, 7 entre 1913 et 1925 ; Marcel Mauss, 7 entre 1914 et 1930 ; Paul Rivet, 6 entre 1911 et 1929 ; Marcel Cohen, 6 entre 1911 et 1932 ; Lucien Lévy-Bruhl, 5 entre 1911 et 1933. Henri Hubert, Henri Labouret, George Montandon<sup>25</sup>, Marcellin Boule, René Verneau, Émile Durkheim et Marcel Mauss sont particulièrement attentifs aux exposés concernant l'ethnographie, demandent des précisions aux intervenants. À la suite, par exemple, de la communication de Charles Maclaud sur les « Ordales collectives par le poison, chez les Balantes de Casamance », le 23 octobre 1912, Durkheim l'interroge sur la définition du sorcier pour cette population. De même, le 17 décembre 1912, à la fin de l'intervention du père Rochereau sur les Indiens de la région de Pamplona (Colombie), Marcel Mauss « fait remarquer tout l'intérêt qui s'attache à la connaissance de ces tribus indiennes, intermédiaires entre les populations de l'Amazonie et les Chibcha ». L'oncle et le neveu sont les commentateurs de l'exposé de Lucien Lévy-Bruhl « Sur l'interdiction de conter autrement que dans l'obscurité », le 22 octobre 1913. Très progressivement, il semblerait que les durkheimiens reviennent un peu sur leur défiance épistémologique à l'égard de l'ethnographie, rétive à la discipline théorique et qu'ils auraient d'abord voulu conquérir et construire sociologiquement avant que de l'envoyer en collecte<sup>26</sup>.

L'Institut français d'anthropologie est vraiment devenu un lieu de dialogue sur la science en train de se faire, un séminaire, presque, où l'on vient présenter ses travaux en cours et les discuter dans une ambiance d'écoute bienveillante : en introduisant son exposé sur « Les origines de la notion de monnaie » Marcel Mauss, tout de prudence et de modestie rhétoriques, dit bien ce que l'IFA représente pour ses membres : « Naturellement, il ne s'agit ici que d'hypothèses, d'indications de travail, de données provisoires. Mais une réunion comme la nôtre, si amicale, a précisément pour but de nous permettre de nous communiquer ces idées ébauchées à peine, ces preuves tout juste entrevues et encore insuffisamment mûries dont se nourrit un travail scientifique en voie de réalisation<sup>27</sup>. »

Cercle étroit de spécialistes reconnus, l'audience aux séances semble avoir été particulièrement assidue. C'est une façon commode pour les sociétaires de se tenir au courant des derniers travaux, quasiment tous les représentants influents de la science de l'homme française étant là. S'il faut certes se méfier de l'autosatisfaction, notons néanmoins que plus de dix ans après sa création, en décembre 1921, l'IFA réussit encore à mobiliser les deux tiers de ses membres pour sa séance de fin d'année (34 sur 50) : c'est plus qu'honorable. « De ce résultat, nous avons d'autant plus le droit d'être fiers que nous voyons, à peu près désertes, les salles de réunion de certaines sociétés qui inscrivent des centaines de noms sur leurs listes de membres<sup>28</sup> », remarque perfidement un René Verneau particulièrement

satisfait de la tenue et de la qualité des séances, et qui cache ici une allusion à peine voilée à la Société d'anthropologie de Paris, aux séances desquelles l'assiduité avait fondu<sup>29</sup>.

Il faut dire que la création de l'IFA n'a échappé à personne. Conscients de la menace que fait peser une société savante se réclamant elle aussi de l'anthropologie, les professeurs de l'École d'anthropologie ont pris bonne note de son entrée en jeu dans le champ. Le procès-verbal de leur réunion du 7 juin 1911 en témoigne : « Une institution puissante s'est créée cette année ; nous nous devons de ne pas être effacés par elle et nous n'y arriverons que par le nombre et la valeur de nos travaux<sup>30</sup>. » Et puis, après avoir accueilli plutôt favorablement l'annonce de la création de l'IFA, Arnold Van Gennep s'est cabré. C'est pendant le Congrès d'ethnographie qu'il organise à Neuchâtel, en 1914, que les choses se corsent. Van Gennep devient plus offensif, il n'a plus rien à perdre et il refuse résolument le statut ancillaire de l'ethnographie, il veut l'arracher à toutes ses subordinations et en faire une discipline scientifique à part entière. René Verneau et Marcel Mauss font pourtant le voyage à Neuchâtel pour y représenter la France. Pendant les débats, Verneau discute le sens de cette partition entre l'anthropologie et l'ethnographie, selon lui malheureux et contre-productif. La réponse de Van Gennep est cinglante, il dénonce la tentative de ceux qu'il appelle les « anthropologistes français » d'étrangler « le mouvement dès l'œuf. Ce n'est pas d'ailleurs qu'ils y aient mis tous leurs efforts ; et le fait regrettable, c'est qu'ils ont trouvé, pour se grouper plus fortement, des transfuges d'autres sciences. Ils ont donc créé l'Institut français d'anthropologie qui est sous la coupe du Muséum, et spécialement du laboratoire d'anthropologie physique, dont le titulaire est en même temps, suivant la tradition créée par un disciple de Broca, feu Hamy, le directeur du musée d'Ethnographie du Trocadéro. Cet Institut français d'anthropologie réunit sous un même bonnet des anthropologistes, des préhistoriens, des sociologues, des historiens, des archéologues, des linguistes, des orientalistes, que sais-je encore ! *ad majorem gloriam craniologiae*<sup>31</sup>. » On sent toute l'injustice de cette invective, si l'on se rappelle les regrets émis par Marcellin Boule qui déplorait que l'anthropologie physique soit si peu représentée. L'anathème est aussi rhétorique, même si les différences de fond demeurent. Ainsi, Louis Capitan, Maurice Delafosse, Henri Breuil, Henri Hubert, Salomon Reinach, Hugo Obermaier, Paul Pelliot ont leur entrée dans les deux structures, l'une étant loin d'exclure l'autre.

« En pleine prospérité lorsque la guerre éclata<sup>32</sup> », l'IFA suspend ses séances pendant cinq ans, Marcellin Boule assurant la publication des comptes rendus des dernières séances. Malgré la perte de neuf membres, dont quelques-uns d'influents (Émile Durkheim) ou de très prometteurs (Robert Hertz, Léon Poutrin), l'Institut va survivre à la guerre de 14-18, ne serait-ce que pour honorer la

mémoire « de ses glorieux disparus<sup>33</sup>. » Il reprend le rythme de ses séances le 19 novembre 1919, c'est Paul Rivet qui assure le secrétariat et a organisé l'ordre du jour. À son invitation, dans la lignée de son retentissant article publié juste avant-guerre<sup>34</sup>, Marcel Mauss prend la parole et « décrit succinctement l'état actuel des sciences anthropologiques en France » :

Il montre à la Société combien de ravages la guerre a exercés dans cette branche de la science. Presque tous les jeunes qui, doués d'un bagage scientifique considérable, entraient dans la belle période de production et dont certains s'annonçaient comme des maîtres, ont été fauchés. M. Mauss estime que nous sommes plus gravement éprouvés que nous ne le pensons, car, en même temps que le nombre de nos travailleurs diminuait, notre champ d'études s'élargissait considérablement du fait de la nouvelle extension prise par notre empire colonial. Ces charges scientifiques nouvelles doivent cependant être acceptées et la France se doit de continuer l'œuvre commencée par les Allemands. Il faut donc recruter des nouveaux élèves, constituer des laboratoires, faire appel aux pouvoirs publics pour réorganiser toutes les sciences anthropologiques. Nous n'avons pas en France de Musée d'ethnographie digne de ce nom ; nous n'avons pas de laboratoires spécialement dédiés à l'étude de nos indigènes : la sociologie n'existe pas chez nous. Le grand public ignore tout de nos recherches ; il faut donc que les savants fassent de la publicité, car une science ne peut devenir populaire que par la vulgarisation. À l'étranger, des tentatives très heureuses dans ce sens ont été faites : il faut les imiter<sup>35</sup>.

Tous s'accordent sur le diagnostic, unanimement partagé et déploré. Paul Rivet estime qu'il manque un « Flammarion à l'Anthropologie », un vulgarisateur de génie qui sache faire apprécier au grand public tout l'intérêt de cette science ; Marcellin Boule remarque que « malheureusement, les sciences anthropologiques n'ont pas encore reçu droit de cité et la faute en est surtout à l'Institut et aux dirigeants de l'Université, qui les ignorent et par suite ne leur ont pas fait la place qui leur est due<sup>36</sup> ». Six ans plus tard, l'ignorance a cédé le pas à la reconnaissance. En août 1925, ce sont trois membres de l'IFA qui président à la destinée du nouvel Institut d'ethnologie de l'université de Paris et s'entourent au Conseil de direction de collègues de l'IFA<sup>37</sup>. Cette création entérine l'évolution de l'anthropologie à l'œuvre chez Marcel Mauss, qui s'emploie à construire rigoureusement la méthode ethnographique ; chez Lucien Lévy-Bruhl dont la réflexion, depuis 1910, témoigne « d'un tournant anthropologique dans la philosophie du vingtième siècle<sup>38</sup> » ; chez Paul Rivet qui a connu une révolution scientifique intérieure qui l'a amené à minorer la place de l'anthropologie physique au profit de la linguistique et de l'ethnographie<sup>39</sup>. Avec la création de l'Institut d'ethnologie, l'élection de Rivet au Muséum en 1928 et de Mauss au Collège de France en 1930, la progressive réorganisation du musée d'Ethnographie du Trocadéro par Rivet et Georges-Henri Rivière à partir de 1928 pour aboutir au projet du musée de

l'Homme en 1938<sup>40</sup>, l'IFA acquiert un lustre, une ampleur supplémentaire, devenant en quelque sorte le club sélect où se réunissent les personnalités éminentes de l'ethnologie universitaire, qui apparaissent plus soudées que jamais autour d'un projet fédéraliste unitaire. Il a du reste déménagé, pour tenir séance au palais du Trocadéro, suivant le mouvement de centralisation des moyens scientifiques voulu par Rivet<sup>41</sup>. Les thèmes des communications font preuve d'un éclectisme vraiment remarquable. Il se dote d'un comité d'honneur avec des anthropologues internationalement reconnus (Franz Boas, Waldemar Bogoraz, James Frazer, E. Nordenskiöld, Dietrich Westermann), il s'ouvre aux professeurs de l'Institut d'ethnologie et à la jeune génération des élèves, comme Marcel Griaule, Alfred Métraux, Jacques Soustelle, Denise Paulme, Germaine Tillion, Anatole Lewitzky, Michel Leiris, Paul-Émile Victor, qui viennent y présenter les premiers résultats de leurs missions, façon pour eux d'être adoués par leurs aînés. Marcel Mauss, Paul Rivet et Marcel Cohen, parrainent de très nombreux nouveaux membres. Il est indéniable que sa stratégie élitiste, académique, a plutôt bien réussi à l'IFA et qu'il a su accompagner la reconfiguration institutionnelle de l'ethnologie universitaire des années 1920. Il a su récupérer les érudits coloniaux, a donné une place de plus en plus large à l'ethnographie et la linguistique.

Ce n'est pas le lieu de faire l'historique complet des activités de l'IFA qui sont, du reste, très mal documentées, au-delà des précieux comptes rendus de séances. Nous en savons encore relativement peu, les travaux récents répètent plus qu'ils n'innovent, les archives de cette société savante n'ayant pas été retrouvées. On sait par exemple que l'IFA publia un *Questionnaire linguistique*, mais on ignore les conditions de son élaboration, sa diffusion, son exploitation scientifique. On sait aussi qu'en avril 1912, il s'empare de la question de « l'unification des mesures anthropométriques sur le vivant », mais on ignore ce qu'il en advint, ses développements ultérieurs. Ce sera peut-être la découverte, le dépouillement, d'archives privées de savants ayant exercé une responsabilité au sein du Bureau qui permettra de soulever de nouvelles pistes. Écrire la chronique de l'Institut français d'anthropologie, c'est comme suivre un long fleuve tranquille, mort de sa belle mort, curieusement la même année que son instigateur, Rivet, en 1958, lorsqu'il n'eut simplement plus d'utilité, lorsqu'il devint désuet, lorsqu'il n'y eut plus d'enjeu à le maintenir en activité dans la mesure où les centres du pouvoir ne résidaient plus dans les sociétés savantes, mais dans la création de chaires universitaires, de laboratoires – et là, les luttes d'influence pouvaient être autrement plus rudes. C'est bien le gage que la longue recomposition amorcée au début du siècle avait pleinement réussi : l'ethnologie avait conquis l'université, le CNRS, elle s'était institutionnalisée et professionnalisée, la pratique de terrain était devenue impérative, l'ethnologie était même en train de quitter le giron exclusif du musée de



l'Homme, qui commençait à perdre son quasi-monopole de centre de production et diffusion du savoir ethnologique.

Ce pourrait être la fin commode et logique de cet article : l'Institut français d'anthropologie aurait disparu en 1958 parce qu'il ne représentait, ne signifiait, plus rien dans un contexte scientifique et institutionnel radicalement différent de 1911 et de l'entre-deux-guerres. En l'état des sources documentaires, rien ne vient contredire cette version. Mais un accroc à cette histoire apparemment lisse vient perturber cette lecture tout à fait plausible. Qu'il remonte à 1941 n'est pas anodin, et qu'il ait des répercussions jusqu'en 1958 encore moins, puisqu'il implique des hommes, des institutions, qui se détestent cordialement depuis des décennies. Il révèle de façon exemplaire que, à l'aube des années 1940, la raison d'être de l'IFA, son existence même et ce qu'il inaugure, ne sont toujours pas vraiment entérinées, acceptées par ses opposants qui, plus généralement, ne se remettent pas d'avoir vu tous les leviers scientifiques et institutionnels leur échapper. Ils déplorent encore le magistère perdu de l'anthropologie physique sur la science de l'homme et la spécialisation disciplinaire qui a profité à la préhistoire, la paléontologie et l'ethnographie/ethnologie. La création de l'IFA, fin 1910, n'avait en effet été que le premier coup d'une longue partie durant laquelle plusieurs pièces maîtresses, plusieurs atouts institutionnels, avaient été conquis par les « ethnologues », les plus importants (Institut d'ethnologie, laboratoire d'ethnologie de l'EPHE, chaire du Muséum, musée du Trocadéro) ayant même été remportés par un renégat, Paul Rivet, pourtant nourri aux mamelles de l'anthropologie physique et de l'anthropométrie. Cela vient opportunément rappeler que la lutte n'est pas que scientifique, mais aussi idéologique : on trouve d'un côté des hommes conservateurs<sup>42</sup>, dans tous les sens du terme, et de l'autre, des hommes aux convictions progressistes, là aussi dans le sens polysémique du terme, puisqu'il s'agit tout autant de faire évoluer la définition et la pratique de l'ethnologie que de défendre une science qui veut changer le regard porté sur les populations « primitives » et combattre les préjugés raciaux – non sans ambiguïtés. Profitant des circonstances historiques liées à l'Occupation, la Société d'anthropologie de Paris n'a pas perdu tout espoir de faire revenir l'IFA, le fils rebelle, au bercail<sup>43</sup>... Un concours de circonstances tout à fait favorable préside à cette tentative. Après que Paul Rivet fut démis de ses fonctions en novembre 1940 et quitta la France en février 1941, c'est son opposant de toujours qui prend sa place, occupe sa chaire au Muséum et assure la direction du musée de l'Homme : Henri-Victor Vallois<sup>44</sup>. Depuis 1939, celui-ci est également secrétaire général de la Société d'anthropologie de Paris, mais il la fréquente depuis bien plus longtemps. Fin 1941, après un an d'interruption, cette dernière reçoit des autorités de Vichy l'autorisation de reprendre ses séances – ce qui n'est pas le cas de l'IFA, repaire notoire de socialistes et de communistes, qui « n'avait pas d'autorisation officielle de



se réunir et avait dû, depuis un an, cesser son activité<sup>45</sup> ». Privée de son lieu de réunion habituel à la faculté de médecine, devenu trop vétuste et dangereux, la Société d'anthropologie de Paris trouve alors fort opportunément refuge au musée de l'Homme et y transfère provisoirement son siège, rejoignant en quelque sorte la Société des américanistes, la Société des africanistes, la Société de préhistoire française et l'IFA dont c'était l'adresse officielle depuis de longues années, Paul Rivet leur ayant offert l'hospitalité. « En 1910 », rappelle Henri-Victor Vallois qui, dans les lignes qui suivent, présente l'IFA comme une excroissance sinon illégitime du moins redondante de la Société d'anthropologie :

[...] un certain nombre de membres de la Société d'anthropologie s'étaient retirés de celle-ci et avaient créé un groupement parallèle mais qui, lui aussi, envisageait l'anthropologie dans la totalité de ses manifestations, l'*Institut français d'anthropologie*. Cette dualité a pu avoir ses raisons à un moment ; elle n'était pas en tout cas avantageuse pour notre science. Il a semblé au Conseil qu'on pouvait aboutir à une entente. Un rapprochement été opéré et les membres de l'Institut français sont régulièrement conviés à nos séances auxquelles ils peuvent faire des communications<sup>46</sup>.

Sur les cinq séances ordinaires de 1942, deux sont ainsi placées sous la présidence de Maurice Leenhardt, le représentant de l'IFA. Denise Paulme présente une communication le 5 février sur « deux statuettes en pierre de Guinée française » ; Maurice Leenhardt, André Schaeffner, Michel Leiris sont les discutants d'une communication sur l'ethnographie d'Angkor, le 20 mai ; Lysias Homburger présente des « Notions de terminologie linguistique » le 18 novembre. Vallois se félicite de l'« assistance très supérieure à celle de la période précédente<sup>47</sup> » qui résulte de cette cohabitation entre les deux sociétés savantes. Celle-ci dure presque trois ans, jusqu'au retour de Paul Rivet, en septembre 1944, qui reprend immédiatement l'exercice de toutes ses fonctions, dont est privé du même coup sans ménagement son intérimaire, Henri-Victor Vallois. Du tableau dressé par celui-ci à la fin de l'année 1944, à l'avantage d'une Société d'anthropologie qui s'est montrée très magnanime vis-à-vis de l'IFA, il ressort que Paul Rivet a tout fait pour revenir au *statu quo ante*, au plus grand regret du premier qui rêvait d'un retour à la situation d'avant 1911 :

Il eût été désirable que cet état de choses continue ou, mieux encore, qu'il aboutisse à la fusion des deux groupements en un seul. N'est-il pas paradoxal de voir coexister, dans la même ville, et dans le même grand centre scientifique, deux Sociétés dont le but est le même, et dont beaucoup de membres sont communs à l'un et à l'autre ? Cette union, dont les modalités auraient pu être étudiées en toute indépendance d'esprit par les Conseils d'administration des deux organismes, était désirée par beaucoup d'adhérents de l'Institut français ; elle aurait évité une inutile dispersion d'efforts. [...] Le Conseil de l'Institut français en a jugé autrement. Depuis qu'avec

la libération de la France, toutes les Sociétés savantes ont, à nouveau, la possibilité de se réunir, il a préféré reprendre son indépendance. Nous enregistrerons le fait sans amertume. Nous ne regretterons pas d'avoir, grâce à notre pavillon, permis à cet Institut de vivre durant une période où, sans nous, toute activité lui aurait été interdite. Nous regretterons seulement que l'intérêt d'une union entre ceux qui pratiquent une même science ne lui ait pas paru évident. Mais il ne faut pas se décourager pour si peu. La vérité finit toujours par s'imposer<sup>48</sup>.

« Ceux qui pratiquent la même science » : il n'est pas sûr que Rivet ait approuvé cette vision des faits, les combats des trente-cinq années précédentes pour faire prévaloir l'ethnographie et un projet fédéraliste de la science de l'homme, prouveraient plutôt le contraire. Dans ces conditions, connaissant la longue inimitié entre Rivet et Vallois (solidaire d'autres adversaires de Rivet comme Raoul Anthony, René Verneau, Marcellin Boule, que Vallois remplace dans leurs postes et fonctions), faut-il comprendre la fin de l'IFA en 1958 comme l'accomplissement, l'achèvement – dans tous les sens du terme – du projet caressé par Vallois en 1944 ? Plusieurs faits viendraient étayer cette hypothèse. Tout d'abord, au fil du temps, l'IFA fut perçu comme la société savante « maison », indissolublement liée au musée de l'Homme, au projet fédérateur des ethnologues et à Paul Rivet. Malgré tous les efforts de Vallois pour défendre loyalement et préserver les activités, les collections et l'intégrité même de l'identité du musée sous l'Occupation, Rivet ne lui en sut aucun gré, ce qui attisa le ressentiment et l'amertume de Vallois. Ce dernier avait pourtant pris fait et cause pour le projet du musée de l'Homme tel qu'il avait été conçu par Rivet, en s'opposant à la tentative de réorganisation institutionnelle de Marcel Griaule (nommé professeur de la première chaire d'ethnologie universitaire à la Sorbonne en novembre 1942) qui voulait revenir à l'ancienne partition entre collections ethnographiques et collections ostéologiques, affranchir le musée de la tutelle du Muséum pour en faire un musée national dépendant du ministère des Beaux-Arts. Après la guerre, Rivet continuera à refuser tout rapprochement entre les collections d'anthropologie physique du musée de l'Homme et celles du laboratoire d'anthropologie de l'EPHE et de la Société d'Anthropologie de Paris, contrairement au souhait de Vallois de constituer l'une des plus grandes collections unifiées au monde<sup>49</sup>. Enfin, fort de ses appuis au Muséum, très conservateurs et attachés à un profil médical ou aux sciences dures, Vallois fait capoter la succession de Rivet, parti à la retraite en 1949 (qui avait d'abord pensé à Jacques Soustelle puis Claude Lévi-Strauss), et remporte sa revanche institutionnelle en 1950 : il est élu comme son remplaçant, et prend *de facto* la direction du musée de l'Homme, jusqu'en 1960. Sachant que Vallois fut également secrétaire général de la Société d'anthropologie de Paris jusqu'en 1969, que sa fidélité scientifique alla jusqu'au bout aux études anatomiques et raciologiques, on pourrait légitimement supposer qu'il n'a rien fait pour

assurer la pérennité de l'IFA après la mort de son fondateur en mars 1958, désireux qu'il était de faire comme si Rivet n'avait jamais existé, ce qu'il a du reste prouvé dans ses dires et ses faits, gommant soigneusement toute référence à son prédécesseur, traçant une ligne directe entre René Verneau et lui-même qui escamotait la chaire de Rivet (1928-1949)<sup>50</sup>...

Dans ces conditions, on peut supposer que l'Institut français d'anthropologie aurait été la victime propitiatoire et dérisoire d'un triple règlement de comptes institutionnel, scientifique, personnel, particulièrement rance puisqu'il ne signifiait plus rien en 1958, si ce n'est la vivacité des tensions qui opposèrent certains membres de l'IFA à ceux de la Société d'anthropologie, les ethnologues à ceux qui étaient attachés à l'affirmation de l'anthropologie physique, de la paléontologie et de la préhistoire comme disciplines « dures », résolument distinctes, et qu'ils ne voulaient pas voir disparaître dans un projet fédérateur qui leur échapperait<sup>51</sup>. Certes, c'est une vision polémique de la fin de l'Institut français d'anthropologie mais qui serait en rapport avec sa création conflictuelle, création motivée par les désaccords fondamentaux sur la manière dont devait évoluer l'anthropologie, moins physique, plus culturelle et sociale. Vallois, fidèle disciple des opposants à cette reconfiguration du champ anthropologique qui s'annonçait en 1911, contribua, au moins par sa passivité, à réduire au silence l'Institut français d'anthropologie. Mais le combat avait déjà été livré, il pouvait bien mourir. En cela, oui, par-delà l'indifférence générale et compréhensible de la nouvelle génération d'ethnologues qui avait bénéficié des combats de ses aînés mais menaient dorénavant les siens propres, par-delà la mesquinerie de ceux qui perpétuaient vainement de vieilles rancoeurs, l'Institut français d'anthropologie est bien mort de sa belle mort, une fois sa mission accomplie.

## NOTES

1. Je renvoie aux analyses désormais classiques d'Emmanuelle Sibeud, *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France 1878-1930*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, et à son chapitre 6 : « Le temps de la dissidence. L'Institut ethnographique international de Paris, 1910-1914 », p. 153-183. ❧
2. *Ibid.*, p. 172, n. 68. ❧
3. Arnold Van Gennep, « Progrès, en France, des sciences de l'homme ; le Préhistorique ; l'Institut ethnographique international ; l'Institut français d'anthropologie », *Le Mercure de France*, 16 janvier 1911, p. 399. ❧
4. *Ibid.*, p. 400. ❧
5. Voir dans ce même ouvrage la contribution d'Arnaud Hurel : « Une étape de la recomposition, la création de l'Institut de paléontologie humaine en 1910 » et de Nathalie Richard : « Entre sciences de l'homme et sciences de la nature : reconfigurations intellectuelles de la préhistoire à la veille de la Première Guerre mondiale ». ❧
6. Van Gennep, « Progrès, en France, des sciences de l'homme... », op. cit., p. 400. ❧
7. Marcel Cohen, « Sur l'ethnologie en France », *La Pensée*, 105, 1962, p. 86-96. ❧
8. *Ibid.* ❧
9. Claude Blanckaert, « La crise de l'anthropométrie : des arts anthropotechniques aux dérives militantes », in Claude Blanckaert (éd.), *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860-1940)*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 95-172. ❧
10. Christine Laurière, « La Société des américanistes de Paris, une société savante au service de l'américanisme », *Journal de la société des américanistes*, 95 (2), 2009, p. 93-115. ❧
11. Paul Rivet, *Titres et travaux scientifiques*, Paris, s. n., 1927, p. 15. ❧
12. Salomon Reinach, Discours inaugural du président entrant de l'Institut français d'Anthropologie, séance du 18 janvier 1911, *L'Anthropologie*, XXII, 1911, 117-118, ici p. 117. ❧
13. René Verneau, Discours du président entrant de l'Institut français d'anthropologie, séance du 18 janvier 1922, *L'Anthropologie*, XXXII, 1922, pp. 265-268, ici p. 265. ❧
14. René Verneau, « L'Institut français d'anthropologie », *L'Anthropologie*, XXII, 1911, p. 110. ❧
15. Voir l'enquête pionnière de Filippo Zerilli sur cette commission : « Il Dibattito sul meticcio biologico e sociale nell'antropologia francese del primo novecento », *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, 125, 1995, p. 237-273, et « Il Questionnaire sur les métis della Società d'anthropologie de Paris (1908) », *La Ricerca folklorica*, 32, 1995, p. 95-104 ; et aussi Emmanuelle Saada, « Race and Sociological Reason in the Republic. Inquiries on the *Metis* in the French Empire (1908-1937) », *International Sociology*, 2002, 17 (3), p. 361-391. ❧
16. Jean-Claude Wartelle, « La Société d'anthropologie de Paris de 1859 à 1920 », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 10, 2004, p. 160, note 148. Voir également l'article d'Emmanuelle Sibeud dans cet ouvrage. ❧
17. Emmanuelle Sibeud, *Une science impériale pour l'Afrique*, op. cit., p. 179. ❧
18. Filippo Zerilli, *Il lato oscuro dell'etnologia*, Rome, CISU, 1998, p. 96, note 21. ❧

19. Marcellin Boule, « Discours d'entrée dans sa présidence de l'IFA, séance du 14 janvier 1914 », *Comptes rendus des séances de l'Institut français d'anthropologie*, Paris, Masson, s. d., p. 5. ❧
20. Salomon Reinach, « Discours inaugural du président entrant de l'Institut français d'anthropologie, séance du 18 janvier 1911 », *L'Anthropologie*, XX, 1911, p. 117. ❧
21. *Ibid.* ❧
22. Emmanuelle Sibeud, *Une science impériale pour l'Afrique, op.cit.*, p. 179, note 90. ❧
23. *Ibid.*, p. 180-181. ❧
24. Marcellin Boule, « Discours du président entrant de l'IFA, séance du 14 janvier 1914 », *Compte rendus des séances de l'Institut français d'anthropologie*, Paris, Masson, s. d., p. 6. ❧
25. Comme le reste du milieu anthropologique parisien, Paul Rivet et Marcel Mauss parrainent et accueillent en 1925 de façon bienveillante George Montandon lorsqu'il arrive en France, fort qu'il est de son expérience de terrain en Ethiopie, en Sibérie, de ses travaux sur la généalogie des instruments de musique. Entre mai 1925 et mai 1932, il prononce une bonne dizaine de communications, sur ses recherches ethnographiques en Asie, en Sibérie, sur les Aïnous, sur sa fameuse pseudo-découverte d'un anthropoïde américain, sa théorie sur l'ologénèse, etc. Les choses changent en 1933, lorsqu'à l'invitation de Louis Marin, il rejoint l'équipe professorale et se charge des cours d'ethnologie à l'École d'anthropologie. Il disparaît des cadres de l'IFA et n'y reparaitra plus... On connaît son inimitié avec Rivet, qui a tenté d'empêcher sa naturalisation en 1936. Sur George Montandon, voir Marc Knobel, « L'ethnologue à la dérive. George Montandon et l'ethnoracisme », *Ethnologie française*, 18 (2), 1988, p. 107-113 ; Pierre Centlivres et Isabelle Girod, « George Montandon et le grand singe américain. L'invention de l'*Ameranthropoides loisy* », *Gradhiva*, 24, 1998, p. 235-256 ; Carole Reynaud Paligot, « L'émergence de l'antisémitisme scientifique chez les anthropologues français », *Archives juives*, 43 (1), 2010, p. 66-76. ❧
26. Rappelons les phrases lumineuses de Camille Tarot : « Durkheim est autrement profond et méfiant. Conséquent avec ses prémisses méthodologiques, on voit qu'ici comme avec les autres disciplines, son but est de faire entrer la méthode sociologique dans l'ethnologie et d'abord dans l'ethnographie, et cette ethnographie « sociologisée » dans toute sociologie. Car il voit parfaitement qu'il y a un problème critique de l'établissement des faits eux-mêmes. Il est trop imprégné de philosophie néo-kantienne pour ne pas soupçonner que l'observation, même bien faite, n'est pas neutre. » (*De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris, La Découverte, 1999, p. 170). ❧
27. Marcel Mauss, « Les origines de la notion de monnaie », séance du 14 janvier 1914, *Comptes rendus des séances de l'Institut français d'anthropologie*, Paris, Masson, s. d., p. 14-15. ❧
28. René Verneau, « Discours du président entrant de l'Institut français d'anthropologie, séance du 18 janvier 1922 », *L'Anthropologie*, XXXII, 1922, p. 267. ❧
29. Jean-Claude Wartelle, « La Société d'anthropologie de Paris », *op. cit.*, p. 156. ❧
30. Filippo Zerilli, « Il dibattito sul meticcio biologico e sociale nell'antropologia francese del primo novecento », art. cité, p. 260. ❧
31. Arnold Van Gennep, « Sur le congrès de Neuchâtel », *Chronique du Mercure de France*, 16 juillet 1914, p. 325. ❧

32. Marcellin Boule, « Discours du président de l'Institut français d'anthropologie, séance du 19 novembre 1919 », *L'Anthropologie*, XXX, 1920, p. 149. ❧
33. *Ibid.*, p. 151. ❧
34. Marcel Mauss, « L'ethnographie en France et à l'étranger », *Revue de Paris*, 1913, repris in Œuvres 3, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 395-435. Voir aussi Marcel Mauss, « Projet de présentation d'un bureau d'ethnologie » (1913), présenté par Emmanuelle Sibeud, *Revue d'histoire des sciences humaines*, 10, 2005, p. 105-115 et le document d'archive inédit, p. 117-124. Voir également Marcel Mauss, « L'ethnographie en France. Une science négligée, un musée à former », texte inédit, établi et présenté par Jean-François Bert, *Revue européenne des sciences sociales*, 49 (1), 2011, p. 209-234. Sur la conversion de Mauss à l'ethnographie, Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss, op. cit.*, p.467-497. ❧
35. Marcel Mauss, « L'état actuel des sciences anthropologiques en France », *L'Anthropologie*, XXX, 1920, p. 153. ❧
36. *Ibid.* pour les deux citations. ❧
37. Christine Laurière, *Paul Rivet, le savant et le politique*, Paris, Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle, 2008, p. 341-359. ❧
38. Frédéric Keck, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 9. ❧
39. Christine Laurière, *Paul Rivet, le savant et le politique, op. cit.*, p. 157-282. ❧
40. *Ibid.*, p. 385-425, et, du même auteur, « Musée de l'Homme », in R. Jon Mc Gee et Richard L. Warms (ed.), *Theory in Social and Cultural Anthropology*, New York, Sage, 2013, à paraître. Voir aussi Alice Conklin, *In the Museum of Man. Race, Anthropology and Empire in France, 1850-1950*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2013 ; Fabrice Grognet, *Le concept de musée. La patrimonialisation de la culture des « autres ». D'une rive à l'autre, du Trocadéro à Branly : histoire de métamorphoses*, thèse d'ethnologie de l'EHESS, 2009. ❧
41. C. Laurière, *Paul Rivet, le savant et le politique, op. cit.*, p. 410-425. ❧
42. Herman Lebovics, « Le conservatisme en anthropologie et la fin de la Troisième République », *Gradhiva*, 4, 1988, p. 3-16 et *True France. The wars over cultural identity, 1900-1945*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1992. ❧
43. Christine Laurière, « De la collaboration à l'affrontement : les relations de Paul Rivet avec la Société d'anthropologie de Paris (1902-années 1930) », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 22, 2010, p. 17-23. ❧
44. Christine Laurière, *Paul Rivet, le savant et le politique, op. cit.*, p. 359-374 et 540-542. Voir aussi Jean-Pierre Bocquet-Appel, « L'anthropologie physique en France et ses origines institutionnelles », *Gradhiva*, 6, 1989, p. 23-34. Sur H. V. Vallois et sa raciologie non hiérarchisante, cf. Jean-Pierre Bocquet-Appel, « Interview de Henri Vallois », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, n. s., 8 (1-2), 1996, p. 81-103 ; dans le même numéro, « Notes sur l'origine de deux interviews », p. 115-123 ; Philippe Jausaud, « Vallois, Henri, Marie, Victor », in Philippe Jausaud et Édouard-Raoul Brygoo, *Du jardin au Muséum en 516 biographies*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, 2004, p. 509-510. ❧
45. Henri-Victor Vallois, « Rapport moral pour l'année 1944 », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, IX<sup>e</sup> série, V, 1944, p. 85. ❧
46. Henri-Victor Vallois, « Rapport moral pour l'année 1942 », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, IX<sup>e</sup> série, III, 1942, p. 136. ❧

47. *Ibid.*, p. 137. ❏
48. Henri-Victor Vallois, « Rapport moral pour l'année 1944 », *op. cit.*, p. 85-86. ❏
49. Christine Laurière, *Paul Rivet, le savant et le politique*, *op.cit.*, p. 354-355, note 33. ❏
50. Pour preuve ses propos recueillis en 1981, quelques mois avant sa mort, et qui témoignent de sa rancœur tenace : « Je vous dirai d'abord que Monsieur Boule et Monsieur Verneau étaient les deux professeurs qui dirigeaient. C'est Monsieur Verneau qui dirigeait la Science anthropologique, l'anthropologie physique, Monsieur Boule dirigeait l'Archéologie préhistorique de telle sorte que Monsieur Boule était remplacé par Monsieur Vaufray et c'est moi qui ai remplacé Monsieur Verneau qui était le Professeur d'anthropologie du Muséum. » (*in* Jean-Pierre Bocquet-Appel, « Interview de Henri Vallois », *op.cit.*, p. 81). Dans sa notice nécrologique (« Le Professeur Henri-Victor Vallois, anthropologue et paléanthropologue », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, série XIII, IX, 1982, p. 103-107), Yves Coppens commet d'ailleurs une étrange erreur historique (mais révélatrice), en indiquant que Vallois aurait occupé continûment la chaire du Muséum depuis son élection en 1941 jusqu'en 1961 (p. 103-104)... On peut supposer qu'il tenait cette information de ses conversations avec Vallois. ❏
51. L'opposition de Marcellin Boule au projet du musée de l'Homme va dans ce sens. Cf. Arnaud Hurel, « Dans le blanc de la carte », *in* Arnaud Hurel & Amélie Vialet (éds.), *Teilhard de Chardin en Chine. Correspondance inédite (1923-1940)*, correspondance commentée et annotée par Amélie Vialet et Arnaud Hurel, Paris, Muséum national d'histoire naturelle, Éditions Édisud, 2005, p. 33-34 et Christine Laurière, *Paul Rivet, le savant et le politique*, *op.cit.*, p. 368-369. ❏

**Deuxième partie**

**DU CÔTÉ DE L'ANTHROPOLOGIE PHYSIQUE**



## UNE SCIENCE COLONIALE INUTILE ?

### Pratiques anthropométriques et colonisation au début du xx<sup>e</sup> siècle

*Emmanuelle Sibeud*

LES MÉSAVENTURES africaines de l'anthropologiste Désiré Papin forment la trame d'un des chapitres les plus drôles des *Demi-Savants*, la galerie de portraits satiriques publiée en 1911 par Arnold Van Gennep<sup>1</sup>. Après avoir consacré des années et une partie de sa fortune à étudier et à classer les collections ostéologiques du Muséum, Papin décide de partir en Afrique pour faire valoir ses compétences sur un terrain propice et obtenir ainsi la renommée qui lui est refusée en métropole. Mais les instruments anthropométriques qu'il a apportés terrifient ses objets d'étude et il doit se résoudre à improviser une enquête ethnographique à partir d'un questionnaire emporté à tout hasard et en alternant les distributions de cadeaux et des raclées magistrales. Cette « méthode ethnographique » lui vaut finalement la renommée tant attendue. Cette pochade était une illustration ironique de la recomposition en cours de la science de l'homme, au profit de l'ethnographie redéfinie comme science de terrain utile à la colonisation et au détriment de l'anthropologie physique recluse dans ses laboratoires. Van Gennep militait pour l'émancipation de l'ethnographie, mais il était aussi étroitement associé aux érudits coloniaux qui étaient alors à la recherche d'une qualification distinctive et qui convergeaient vers l'Institut ethnographique international de Paris qu'il avait fondé en 1910 avec leur chef de file, l'administrateur des colonies Maurice Delafosse<sup>2</sup>. Dès lors, les déconvenues de Désiré Papin seraient-elles moins fantaisistes qu'elles en ont l'air ?

Si la dissidence ethnographique des érudits coloniaux dans les années 1910 est assez bien connue, l'évolution des pratiques de l'anthropologie physique en contexte impérial l'est beaucoup moins, alors même que les discours et les pratiques racistes occupaient une place centrale dans les sociétés coloniales. L'histoire de ces sociétés a été renouvelée dans les vingt dernières années par des travaux qui insistent sur leur instabilité, sur les tensions et sur les débats qui les parcouraient et qui les modelaient de façon contradictoire<sup>3</sup>. Les recherches sur le statut des métis en particulier ont montré à quel point les catégories d'identification des acteurs à l'intérieur des sociétés coloniales variaient, au gré de négociations dissymétriques, mais continues<sup>4</sup>. D'autres travaux ont reconstitué la genèse, sociale,

politique et scientifique simultanément, de l'identification à la race blanche dans l'Empire britannique ou aux États-Unis, amorçant une histoire impériale et trans-impériale de la « ligne de couleur » présentée par William Du Bois comme le problème majeur du xx<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Toutes ces études montrent que la racialisation était une question répétitivement et âprement disputée dans les sociétés coloniales et dans les empires et qu'elle admettait des solutions contradictoires, successives et concurrentes. L'anthropologie physique était une instance d'arbitrage possible dans ces transactions complexes, mais comment au juste s'y insérait-elle ? Affirmer que préexistait un « paradigme racial » construit en métropole qui aurait trouvé son champ naturel d'application dans les colonies<sup>6</sup>, surimpose une lecture centre/périphérie qui fausse les perspectives et ne permet pas d'analyser ce qui était en jeu dans les pratiques. Il faut donc remettre l'ouvrage sur le métier en partant des pratiques et des usages de l'anthropologie physique en situation coloniale.

Les mésaventures de Désiré Papin sont à cet égard un utile contrepoint. Il était facile en 1911 de tourner en ridicule l'anthropologie physique dont la moisson coloniale était bien maigre et sans commune mesure avec l'ambitieux programme dessiné par les *Instructions générales pour les recherches anthropologiques* rédigées par Paul Broca en 1864 et rééditées en 1879. Pourtant Van Gennep fut désavoué lorsqu'il organisa en juin 1914 un congrès visant explicitement à séparer l'ethnographie de ce qu'il appelait l'anthropologie « *ad majorem gloriam craniologiae*<sup>7</sup> ». La recomposition de la science de l'homme favorisait au contraire de timides tentatives pour asseoir l'anthropologie physique aux colonies sur des pratiques moins erratiques. De façon plus polémique, la Société d'anthropologie de Paris redevenait une tribune pour lancer une enquête sur les métis ou pour vanter les mérites de la « Force noire » que le colonel Mangin se faisait fort de recruter. Quelles furent les logiques et les résultats de ce regain d'intérêt qui tranchait sur plusieurs décennies d'anomie ?

### **Le désordre des pratiques**

Alors que s'amorçait la politique républicaine d'expansion coloniale, la réédition en 1879 des *Instructions générales pour les recherches anthropologiques* semblait précéder les besoins de la colonisation. Broca soulignait en outre que le laboratoire d'anthropologie créé en 1867 et les progrès dans la conception des instruments anthropométriques permettaient de répondre à des questions nouvelles et mettaient à l'ordre du jour les recherches « sur le vivant<sup>8</sup> ». Mais cette convergence apparente était bien fragile. Culminant à 700 membres en 1885, la Société d'anthropologie de Paris, qui patronnait la publication

des instructions, restait une petite structure savante par comparaison avec les 2 000 membres de la Société de géographie de Paris et les 10 000 membres de l'ensemble des sociétés de géographie en France<sup>9</sup>. Elle n'avait pas les ressources nécessaires pour fournir aux voyageurs ou au personnel colonial les instruments et les feuilles d'observation nécessaires à la collecte systématique préconisée par Broca en 1864 et à nouveau en 1879. Tout au plus était-il possible de prêter à une demi-douzaine de chargés de mission formés au préalable les trousseaux anthropométriques constitués aux frais du Muséum en 1883 par Ernest-Théodore Hamy, assistant de la chaire d'anthropologie<sup>10</sup>. La plupart des voyageurs et le personnel colonial étaient invités à se procurer sur leurs deniers les instruments et les feuilles d'observation dont ils avaient besoin.

Les obstacles n'étaient pas seulement matériels. Comme l'a montré Claude Blanckaert, le projet centralisateur incarné par les instructions générales de Broca achoppa rapidement sur les positions et sur les ambitions affrontées des membres de la Société d'anthropologie<sup>11</sup>. Dès les années 1880, Paul Topinard cherchait à simplifier les instructions de Broca dans l'espoir de transformer l'anthropométrie en pratique savante usuelle en Algérie et dans l'empire en voie de constitution. Il réclamait également un usage raisonné de la notion de race, tiraillée entre les définitions abstraites des races « de l'ordre synthétique comme les races mongolique, européenne, australienne, nègre<sup>12</sup> » et une confusion entre race et ethnie qui autorisait à présenter chaque peuple comme une race à part. Sa marginalisation à la fin des années 1880 coupa court à ce débat. En pratique cependant, cette indétermination et ces définitions erratiques permettaient de définir et de redéfinir opportunément les « races coloniales » en vantant leurs qualités ou, au contraire, en invoquant leurs défauts pour justifier leur assujettissement, sinon leur anéantissement. En d'autres termes, pour s'imposer, le discours raciste impérial n'avait pas vraiment besoin de la réussite du projet de Broca ou des velléités d'engagement impérial de Topinard, leurs prolégomènes, puis leurs vestiges lui suffisaient.

La Société d'anthropologie de Paris réservait néanmoins un accueil chaleureux à ses correspondants coloniaux dont le nombre s'accrut jusqu'en 1905, sans qu'ils constituassent un groupe véritablement nouveau ou influent<sup>13</sup>. Mais elle n'était guère qu'une tribune que des agents modestes de l'administration coloniale utilisaient pour obtenir un patronage métropolitain auquel ils n'avaient pas accès par ailleurs<sup>14</sup>. Après la publication en 1883 du questionnaire de sociologie et d'ethnographie rédigé par Charles Letourneau, elle renonça à rédiger des instructions spéciales comme elle l'avait fait jusque-là pour les voyageurs qui en faisaient la demande, ou pour les missions les plus importantes. Ainsi, alors que les missions liées à l'expansion coloniale se multipliaient et que

les rangs du personnel colonial s'étoffaient, les anthropologistes ne prenaient plus la peine de guider précisément les recherches dans les colonies. Ce désengagement paradoxal était masqué, mais pas vraiment compensé, par l'éclectisme pratique des agents coloniaux soucieux de rehausser d'érudition leurs parcours professionnels encore irréguliers et peu considérés. Véritables glaneurs de l'empire, ils envoyaient à la Société d'anthropologie les crânes des ennemis tués au combat<sup>15</sup> puis des condamnés à mort, les ossements exhumés lors de chantiers de construction<sup>16</sup> et de plus rares mesures réalisées sur le vivant. Plus que les très lacunaires archives de la société, les « nouvelles » et les listes irrégulièrement insérées dans les *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* permettent de retracer la chronique de cette collecte. Son caractère anarchique pose la question de l'impérialisation des réseaux anthropologiques français avant 1914. Le déclin de la Société d'anthropologie, son incapacité à se doter d'un nouveau questionnaire en 1905 et la dissidence ethnographique des érudits coloniaux les plus militants suggèrent que l'anthropologie physique n'avait pas encore trouvé sa place parmi les pratiques coloniales à l'orée des années 1910.

S'emparer des ossements, anciens ou récents, et mesurer les corps s'avéraient souvent des activités incompatibles avec les logiques pragmatiques de la colonisation. En 1896, Delafosse, alors adjoint des affaires indigènes en Côte-d'Ivoire, expliquait à Hamy pourquoi il n'avait pu tirer aucun profit anthropologique des guerres locales et du commerce de crânes qu'elles entraînaient :

J'ai eu naguère une joie, de courte durée, il est vrai.

Je venais de terminer une guerre entre deux tribus baoulé, les Faafoué et les Saafoué, et j'avais obligé les premiers à rendre aux seconds les têtes qu'ils leur avaient coupées. On m'a apporté une charge de crânes.

La nuit – pour qu'on ne m'accusât pas de sorcellerie – je me suis emparé de mon compas d'épaisseur et ai déballé les crânes, pensant faire quelques mensurations utiles.

J'ai été bien désillusionné.

D'abord aucun ne possédait de mâchoires ni inférieures, ni supérieures ; les Faafoué les avaient gardées comme trophées. Ensuite, sauf un, tous avaient été sciés à la naissance du front pour faire des coupes avec la calotte crânienne ; les deux parties, séparées à coups de couteau, ne se raccordaient pas, je ne savais même pas quelle calotte attribuer à telle ou telle base crânienne. Bref, je n'ai pu en tirer aucun parti.

D'ailleurs les Saafoué n'ont pas été contents et ont dit que ce n'étaient que des moitiés de crânes ; m'est avis qu'ils n'avaient pas tort<sup>17</sup>.

Delafosse avait été l'élève de Hamy, au Muséum et au musée d'Ethnographie du Trocadéro et il restait son protégé. Il possédait au moins un compas d'épaisseur. Mais, comme responsable administratif

d'une région où la présence coloniale était minimaliste et contestée, il ne pouvait prendre le risque de participer au commerce local, clairement politique, des têtes coupées<sup>18</sup>. Ce qu'il traduisait sur le mode ironique en soulignant la confusion possible entre le goût des populations baoulés pour les trophées humains et son propre intérêt anthropologique pour les mêmes objets et en faisant mine de redouter une accusation de sorcellerie. Dans le cadre d'une domination qui reposait largement sur des relais locaux, qui manquait de moyens et qui procédait par brusques répressions ponctuelles, l'accès aux corps des sujets coloniaux était le plus souvent impossible et l'anthropologie physique ne pouvait avoir droit de cité en dehors des lieux d'enfermement ou d'enrôlement, consenti ou contraint.

Les rares bilans des collections ostéologiques réunies en France et des mesures sur le vivant réalisées dans l'empire colonial français avant la Première Guerre mondiale témoignent du poids de cette contrainte. En 1900, Joseph Deniker, bibliothécaire du Muséum, mobilisait toutes les données anthropométriques disponibles à l'appui de son ouvrage de synthèse : *Les races et les peuples de la terre. Éléments d'anthropologie et d'ethnographie*. Un dixième seulement des 288 groupes étudiés avait été mesuré dans les colonies françaises, il s'agissait souvent de groupes atteignant à grand-peine le seuil de 50 individus permettant de raisonner de façon statistique et au total, les 3 500 sujets coloniaux ainsi étudiés pouvaient difficilement être comparés aux 450 000 conscrits français qui avaient été passés sous la toise. L'écart s'atténuait sans se combler en 1926 dans la seconde édition de cet ouvrage de référence<sup>19</sup>. Le bilan des pièces ostéologiques entrées au Muséum en 1909 soulignait également que l'Europe restait le lieu privilégié de la collecte anthropologique : la moitié des pièces en provenait, un quart seulement avait été envoyé des colonies françaises où on s'employait cependant à constituer des collections de photographies<sup>20</sup>. Inventoriant en 1938 les collections du musée Broca, Henri Vallois constatait le même déséquilibre : les deux tiers des pièces venaient d'Europe et la moitié de la France, un cinquième seulement venait d'Afrique, d'Asie et d'Océanie. Il faut donc écarter l'image des colonies comme lieu privilégié de collecte ostéologique, ou comme laboratoires d'anthropologie à ciel ouvert. Leur investissement fut plus complexe et les années 1910 constituent à cet égard un moment singulier.

### **Le temps des missions anthropométriques ?**

La recomposition en cours des réseaux de la science de l'homme autour de trois nouvelles institutions, l'Institut ethnographique international de Paris créé en 1910, l'Institut français d'anthropologie fondé en 1911 et la Société d'ethnographie renaissant inopinément en 1913, mettait en évidence les divisions

qui minaient la Société d'anthropologie de Paris, mais elle offrait également la possibilité d'envisager une réorganisation qui pouvait permettre de les dépasser. Sans suivre Van Gennep dans sa vindicte contre l'anthropologie physique, les ethnographes coloniaux délaissaient sa pratique et critiquaient sa capacité à fournir des informations utiles sur les populations colonisées. Ainsi dans sa synthèse sur les peuples de la colonie du Haut-Sénégal-Niger, ouvrage de commande administrative paru en 1912, Delafosse suggérait que l'étude des variations sociales de la perception de la couleur de la peau était plus intéressante que la détermination exacte de cette couleur et il identifiait les peuples à partir de leur histoire et de leur langue, non à partir de leur race supposée<sup>21</sup>. Ce qui ne l'empêchait pas de figurer parmi les cinquante premiers membres du très sélectif Institut français d'anthropologie qui défendait l'anthropologie « au sens large », selon la formule naguère proposée par Broca. L'anthropologie physique n'était donc pas exclue *a priori* de la recomposition de la science de l'homme, mais elle continuait à manquer de praticiens expérimentés susceptibles, comme Désiré Papin, de réaliser des enquêtes dans les colonies. En outre, sa technicité permettait au personnel colonial de plaider l'incompétence pour se débarrasser de collectes difficiles à réaliser et qui les confinaient dans le rôle ingrat d'informateurs muets.

Deux missions réalisées en 1908-1909 dans le même espace, la partie française du bassin du Congo, suggèrent cependant que l'anthropologie physique était réinvestie de plusieurs côtés simultanément. La première associait un voyageur fortuné, Robert Hottot, qui s'était déjà rendu à deux reprises en Afrique pour chasser, et un jeune médecin militaire, Léon Poutrin, qui lui avait été adjoint pour prendre en charge la partie scientifique de la mission<sup>22</sup>. Poutrin n'avait aucune formation préalable. Paul Rivet, assistant à la chaire d'anthropologie du Muséum se chargea de lui en donner une en accéléré avant son départ, puis obtint après son retour qu'il soit détaché au Muséum pour travailler à ses côtés<sup>23</sup>. La seconde mission était interne à l'administration coloniale et assez révélatrice de ses dysfonctionnements : en 1908, une fois achevés les travaux de la mission de délimitation du Congo et du Cameroun, Émile Brussaux, administrateur commandant la région frontalière du Mayo-Kébi au Tchad, avait été chargé de recruter des travailleurs et de rejoindre son collègue allemand pour ériger les bornes marquant physiquement la frontière. Il dut partir sans avoir reçu les fonds nécessaires pour payer ses recrues et sans matériel<sup>24</sup>. Brussaux connaissait bien le Congo où il avait servi comme chef de poste dans le cadre de la grande mission de l'Ouest africain confiée à Pierre Savorgnan de Brazza entre 1886 et 1890, où il était revenu à partir de 1900 (après avoir tenté sa chance en Amérique du Sud) comme agent commercial d'une compagnie concessionnaire, puis comme chef d'exploration dans l'administration coloniale à partir de 1905, statut ambigu dont il avait pu sortir en 1908 en devenant administrateur « au titre explorateur<sup>25</sup> ». Son engagement scientifique n'était pas nouveau, mais il avait grand besoin d'ajouter un peu de lustre

à sa carrière coloniale peu conforme et, après la mort de Hamy, son premier mentor, il s'était placé sous la tutelle de Georges Papillault, professeur à l'École d'anthropologie qui l'avait formé à la réalisation de mesures<sup>26</sup>.

Ainsi, Poutrin et Brussaux étaient deux anthropologistes de fortune. Leurs mentors se rattachaient à des groupes très différents à l'intérieur de la Société d'anthropologie de Paris et qui s'affrontaient dans le cadre de la commission permanente créée en juillet 1907 pour ouvrir une ambitieuse enquête sur « les croisements humains entre les races nettement différentes » et sur les métis nés de ces unions. Les enjeux scientifiques de cette enquête ont été étudiés par Filippo Zerilli et sa dimension politique impériale par Emmanuelle Saada<sup>27</sup>. Elle fut soutenue en pratique par le gouverneur général de l'Afrique occidentale française, William Ponty, qui fit distribuer son questionnaire à tous ses subordonnés. Mais loin de prouver l'utilité impériale de la Société d'anthropologie de Paris, elle envenima ses querelles. Les anthropologistes liés aux puissants réseaux universitaires dreyfusards, comme Louis Lapicque, qui avait été chargé en 1906 de prononcer la prestigieuse conférence Broca, ou comme Rivet, cherchèrent dans un premier temps à faire contrepoids aux conceptions fixistes et inégalitaires qui sous-tendaient une enquête insistant sur la moindre fertilité et les tares éventuelles des métis. Mais dès 1910, ils démissionnèrent collectivement de la Société d'anthropologie, refusant de cautionner cette dérive raciste<sup>28</sup>. L'enquête eut des résultats décevants : 30 réponses seulement avaient été envoyées en 1911, les enquêteurs notaient qu'ils n'avaient pas les instruments nécessaires pour faire les mesures recommandées et que les métis étant pour la plupart de jeunes enfants, il leur était impossible de renseigner les anthropologistes sur leur fertilité. Le gouverneur du Dahomey ajoutait que l'enquête avait soulevé des protestations dans la communauté métisse locale, assez influente, dont il fallait au contraire ménager la loyauté<sup>29</sup>. Les missions confiées à Poutrin et à Brussaux étaient plus modestes dans leurs objectifs, mais elles s'inscrivaient dans le même contexte, conflictuel en métropole comme sur le terrain.

Le bassin du Congo constituait cependant un théâtre privilégié. Le scandale international suscité par la dénonciation des atrocités commises par les sociétés concessionnaires exploitant le caoutchouc côté français et côté belge n'était pas encore éteint. Fin 1908, le parlement belge se résignait à annexer l'État indépendant du Congo. Soucieux de démontrer ses intentions réformatrices et surveillé sur place par de nombreux consuls britanniques, le gouvernement belge encourageait les recherches sur les populations congolaises. Il s'agissait de marquer un intérêt rivalisant avec celui des associations philanthropiques qui portaient le scandale international et sapant subrepticement la pertinence de leur élan compassionnel en insistant sur l'altérité des Congolais. Autrement dit, de dépouiller ceux-ci de leur statut de victimes pour



les ravalier au rang d'objets d'étude<sup>30</sup>. La même préoccupation était à l'œuvre en France, mais de façon plus discrète, le scandale ayant été plus rapidement étouffé au Congo français<sup>31</sup>. Poutrin et Brussaux circulaient donc dans un espace marqué par la violence et retenant depuis plusieurs années l'attention de leurs contemporains.

Cette violence retentissait sur leurs investigations anthropologiques, comme le montrent les archives de leurs missions, exceptionnellement abondantes. Hottot et Poutrin accomplirent entre février 1908 et février 1909 un long périple aller-retour de Boma jusqu'à Fort-Lamy au Tchad, en remontant le Congo et ses affluents comme le faisaient la plupart des voyageurs. Visiteurs de marque, ils étaient reçus par les autorités coloniales et guidés au départ par les missionnaires catholiques propriétaires de petits vapeurs qui circulaient sur le Congo. Sur l'un de ces bateaux, ils rencontrèrent le capitaine Georges Prokos, chargé de lever les impôts (en nature) de force en détruisant avec une troupe mobile de 130 tirailleurs les villages qui refusaient de livrer du caoutchouc, ou qui n'en livraient pas assez<sup>32</sup>. Le procédé était courant dans toutes les zones coloniales où la présence administrative restait théorique (voir carte). Il avait également été au cœur du scandale du Congo en France qui avait révélé les violences exercées à l'encontre des populations par les agents de l'administration au profit des sociétés concessionnaires qui exploitaient le caoutchouc. Mais Hottot et Poutrin décidèrent de faire le coup de feu avec Prokos : Poutrin l'assista comme médecin auprès des tirailleurs et Hottot partit avec un de ses lieutenants, chargé de prendre à revers les villages visés. Dans une lettre adressée à la Société de géographie de Paris et aussitôt publiée dans *la Géographie*, Hottot se félicitait de cette aubaine :

Pendant plusieurs semaines, j'ai parcouru le pays révolté, assistant aux différents engagements et pouvant recueillir un grand nombre de documents ethnographiques, de pièces et d'observations anthropologiques d'autant plus intéressantes que la race M'Bagha, essentiellement anthropophage, s'est, jusqu'ici, par sa sauvagerie et sa cruauté, montrée réfractaire à toute tentative de civilisation<sup>33</sup>.

La violence donnait du relief à une mission qui ne s'écartait pas des circuits administratifs et elle reflétait avant tout la « sauvagerie » supposée des populations locales. Poutrin se servit également de ses compétences de médecin au Tchad, mêlant consultations médicales et séances de mesure et recueillant également des échantillons sanguins destinés aux recherches en cours sur la maladie du sommeil.

Le périple de Brussaux était plus modeste, mais plus difficile : il parcourut à cheval le sud du Tchad à partir de Lamé, dont il était l'administrateur. Il lui fallait ménager les porteurs moundans qu'il avait recrutés à Lamé et qui cherchaient à fuir la corvée supplémentaire qu'il leur imposait, mais aussi



convaincre les populations des villages traversés de ne pas fuir à son approche et de lui vendre quelques vivres :

À Baouou tout le monde sauvé en croyant que je venais lever l'impôt. Enfin on me reconnaît et on revient. Je demande du lait mais on me répond qu'il n'y a plus de bœufs l'impôt a tout ramassé. Quelle ruine, un si beau et un si riche village, c'est navrant de voir comment on a saccagé ce pays <sup>34</sup>.

Les notes quotidiennes de Brussaux juxtaposaient des informations pragmatiques sur la valeur des chefs de villages les plus proches de sa circonscription, des remarques plus générales sur ce que devrait être la gestion coloniale et des appréciations très contrastées sur les populations qu'il croisait. S'il défendait avec constance le style humanitaire incarné par Pierre Savorgnan de Brazza, non sans courage d'ailleurs à un moment et dans un espace colonial où celui-ci avait été ouvertement désavoué, et s'il dénonçait les violences et les spoliations accompagnant les expéditions fiscales coloniales <sup>35</sup>, Brussaux attribuait néanmoins le désordre ambiant avant tout aux traitants arabes qui venaient razzier des esclaves, aux agents commerciaux africains et aux tirailleurs faisant route vers le Tchad. À la fin de sa mission, à proximité du lac Tchad dans une région qu'il connaissait moins, il exprimait de violentes préventions à l'encontre des populations du Bornou auxquelles Heinrich Barth aurait prêté à tort une ascendance arabe :

[...] ce sont de sales nègres négroïdes, sans rien qui puisse faire penser qu'il y ait jamais eu une seule goutte de sang blanc. Ils sont horribles, mal bâtis, syphilitiques, sales, ignobles voilà tout. Ils parlent un mélange où il y a un peu d'arabe, mais cela suffit-il pour chercher là leur origine ? Je crois plutôt que ce sont d'anciens esclaves nègres des razzieurs arabes qui se seront installés par ici. En tous cas, nous en trouvons plusieurs gens encore aujourd'hui : quels sales gens surtout à côté des bons et beaux sauvages de chez nous. Deux rivières profondes à passer, heureusement les Ouarouahs, comme disent les Boches, ne les passent pas souvent, couchons encore dans un village mêlé Bounanas et Souas, c'est-à-dire vérole, poux, puces, saleté et gens ignobles <sup>36</sup>.

Les Moudans étaient les « bonnes gueules de sauvages » dans un milieu étranger et urbain qu'il percevait comme hostile : « regards de haine, têtes de hyènes <sup>37</sup> ». Sans doute parlait-il leur langue et cette proximité, dont il est difficile de dire jusqu'à quel point elle était partagée, servit de support à ses investigations anthropométriques. Brussaux mesura des Moundans, hommes et femmes, avant son départ, lors de la fête célébrant la nouvelle année qui avait réuni les Moundans en grand nombre et à mi-parcours, à Léré, après avoir laissé à ses porteurs le temps de se remettre des privations et de la fatigue endurées pendant la mission. Sa pratique anthropométrique était donc sédentaire, mais la mission fut l'occasion de resserrer les liens de familiarité sur lesquels elle venait se greffer <sup>38</sup>.

Au bout du compte, Poutrin avait amassé un butin anthropologique considérable : il avait examiné des centaines de personnes, mesuré de façon systématique 550 individus des deux sexes et quelques enfants et prélevé des crânes, des ossements, des spécimens pour les naturalistes et de très nombreux objets ethnographiques<sup>39</sup>. Brussaux ne rapportait que 52 mensurations individuelles, hommes et femmes à part égale. Poutrin avait bénéficié de tous les soutiens possibles : il avait ainsi passé huit cents soldats en revue rapide dans le camp militaire belge de Trebon et réalisé ses premières mesures systématiques en remontant le Congo, dans le huis clos du bateau. En outre, missionnaires et catéchistes au début de son séjour, administrateurs et militaires ensuite, lui amenaient les sujets à mesurer ou faisaient fouiller des tombes jugées anciennes. La promenade militaire de Hottot leur avait procuré 18 crânes prélevés sur les toits des maisons du village où ils avaient été mis à fumer. Alors qu'il s'agissait manifestement de trophées de guerre, ils furent répertoriés comme appartenant à la population du village<sup>40</sup>. De façon plus gênante, la conviction que les populations autochtones étaient aussi mobiles que mélangées et le recours à de multiples médiateurs pour les identifier, rendaient fort incertaines les cartes ethniques laborieusement tracées par Poutrin. Celui-ci regrettait explicitement de ne pas avoir pu mesurer les Moundans « très peureux » qui le fuyaient résolument parce qu'ils ignoraient ses « intentions »<sup>41</sup>. Brussaux sut surmonter cette appréhension et convaincre 56 d'entre eux au moins de se laisser mesurer sous tous les angles. Il mourut avant de pouvoir présenter et analyser ses résultats. En 1911, Papillault publia dans la *Revue d'anthropologie* un article sur l'« Anthropométrie comparée de nègres africains et de Français des deux sexes » où il lui rendait hommage et où il confrontait ses observations avec ses propres recherches sur « l'homme moyen à Paris » à partir de la mesure de cent cadavres<sup>42</sup>.

Papillault cherchait à mesurer l'inégalité entre la race blanche et la race noire, les données rapportées par Brussaux étaient limitées, mais elles faisaient sens dans cette perspective. La finalité des recherches de Poutrin était plus délicate à définir. À son retour, sa mission lui valut une promotion et un détachement de longue haleine au Muséum auprès de Rivet. Il fut également chargé d'interpréter les mesures anthropologiques rapportées par d'autres missions coloniales et de rédiger une synthèse « ethnologique » (au sens ancien d'étude des races) sur les populations d'Afrique équatoriale française<sup>43</sup>. Dans cette esquisse, Poutrin affirmait avec Marcel Mauss que l'étude des populations colonisées par la France était un devoir moral<sup>44</sup>, mais les apports spécifiques de l'anthropologie physique étaient assez minces. Il soulignait que sa classification était « anthropo-géographique », les races étant mélangées et emportées dans de vastes mouvements migratoires. Autrement dit, la caractérisation des races coloniales échappait aux compétences pourtant reconnues de Poutrin et, de façon assez révélatrice, il se concentrait sur un vieux fétiche anthropologique : l'étude des Négrilles, ou Pygmées. Il butait en somme sur la

contradiction majeure de l'anthropologie physique en situation coloniale : les « races » qu'elle prétendait définir étaient déjà répertoriées et instrumentalisées, via une « politique des races » qui s'était construite en dehors de l'expertise anthropologique et qui reposait essentiellement sur des appréciations politiques comme celles que Brussaux avait méthodiquement consignées dans son agenda. L'anthropologie physique pouvait difficilement passer pour une science appliquée, directement utile à la colonisation. Mais elle trouvait une pertinence nouvelle dans les dialogues dissymétriques suscités par la situation coloniale et diffusés par les logiques impériales. Et à ce titre, elle participait des tensions constitutives de l'empire colonial.

### Palabres autour des « races coloniales »

Poutrin avait rejoint au Muséum les réseaux anthropologiques dreyfusards qui récusaient ostensiblement la conception fixiste et déterministe des races qui dominait encore à l'École d'anthropologie. Chargé en 1906 de la conférence Broca, Lopicque avait réaffirmé l'unité de l'espèce humaine en démontrant l'unité de la race noire en Afrique, en Asie et dans le sud du Pacifique. Il se fondait sur les recherches anthropométriques qu'il avait menées de 1892 à 1903 sur les *Negritos* disséminés dans les îles du Sud-Est asiatique et qui passaient pour les vestiges d'une race primitive « pure », vivant en isolat et ayant conservé pour cette raison ses traits originels<sup>45</sup>. Il démontrait qu'ils étaient métissés et tout en proposant un nouvel indice anthropométrique pour caractériser la conformation particulière aux hommes de race noire, il affirmait que seuls « les hasards de l'histoire » découpaient dans la « série continue » des métissages des « groupements artificiels transitoires, qui s'appellent eux-mêmes des peuples et se croient des races »<sup>46</sup>. Cette conception diachronique des races comme des « groupements artificiels transitoires » impliquait qu'il était impossible d'inventorier et de caractériser de façon définitive les races coloniales, illusion qui fut longue à se dissiper. Mais elle offrait en contrepartie un canevas interprétatif qui prenait un sens nouveau dans la décennie précédant la Première Guerre mondiale et surtout, pendant et immédiatement après celle-ci.

En 1906, Charles Maclaud, médecin de marine devenu administrateur colonial, publiait dans le prestigieux *Bulletin de géographie historique et descriptive* édité par le Comité des travaux historiques et scientifiques et dirigé par Hamy, un long article sur « la distribution géographique des races de la Côte occidentale d'Afrique, de la Gambie à la Mellacorée » (soit de la Gambie à la Sierra Leone en passant par la Guinée française). Il s'agissait d'un essai d'anthropo-géographie mêlant un peu de données anthropométriques et beaucoup d'analyses linguistiques et ethnographiques. Rivet le présenta dans

*L'Anthropologie* en 1907, louant son contenu autant que le croisement méthodique des données relevant de spécialités différentes. Correspondant du Muséum de longue date, Maclaud était un interlocuteur régulier de Rivet. Son article ne livrait aucune révélation, ou aucune conclusion véritablement nouvelle, mais il permet *a posteriori* d'analyser les inflexions très politiques et indirectement plurivoques qui donnaient une résonance nouvelle aux discours sur les races coloniales dans la décennie précédant la Première Guerre mondiale.

Maclaud décrivait l'espace qu'il étudiait comme un « véritable *pandemonium* » de races ayant brouillé, sinon perdu leur identité à force de migrations et de mélanges. Le regard de l'observateur « le moins bien préparé » et *a fortiori* celui des observateurs expérimentés qu'étaient les administrateurs coloniaux, pouvaient cependant déceler un ordre fondamental dans ce désordre :

L'observateur le moins bien préparé reconnaîtra sans difficulté les différences profondes qui séparent les nouveaux venus d'avec les premiers habitants du sol ; mais ce n'est qu'avec beaucoup de peine qu'il retrouvera les liens de parenté qui unissent entre elles les peuplades vaincues. Leur contact prolongé avec les races envahissantes et surtout la nécessité où elles se sont trouvées de s'adapter aux conditions de leur nouveau milieu, ont apporté une perturbation considérable dans leur ethnique et ont même modifié, dans une certaine mesure, leur habitat extérieur<sup>47</sup>.

Maclaud affirmait en effet que toutes les races présentes se répartissaient entre deux grandes familles : les races aborigènes issues « d'une grande race nègre, autrefois prédominante dans toute la région nigérienne » sur laquelle il ne pouvait cependant produire que quelques données ethnographiques éparées, faute d'études linguistiques, et les races soudaniennes qui auraient subjugué ces races aborigènes et qui se composaient de trois groupes : les Peuls, les Mandingues et les Soninkés, tous originaires de la boucle du Niger. Cette hypothèse, conforme au très classique schéma des deux races, résultait autant du bagage naturaliste et anthropologique de Maclaud que des interprétations historiques locales que lui avaient obligeamment fournies ses interlocuteurs peuls, soucieux de mettre en exergue auprès de l'administration coloniale ce qui les distinguait du reste de la population et les qualifiait comme collaborateurs. Les populations qui étaient restées polythéistes après la formation des théocraties peules du Fouta Djallon étaient devenues des races « aborigènes » aux yeux de l'administration coloniale et le schéma des deux races servait de matrice de traduction entre ces deux interprétations profondément différentes, mais structurellement et politiquement affines. En d'autres termes, le discours sur les races était un point de convergence, certes paradoxal, mais activement exploité de part et d'autre.

De façon plus confuse, cette fonction politique concrète des discours sur les races incitait les observateurs et acteurs coloniaux à revendiquer un interventionnisme flirtant avec un certain messianisme, quitte à contredire leurs observations. Maclaud imputait la « perturbation considérable » dans « l'éthnique » des populations guinéennes à leur coupable propension à la polygamie. Ainsi, selon lui, les Peuls condamnaient leur race à la « dégénérescence » en épousant des femmes d'origine servile et en intégrant les enfants qu'elles leur donnaient. Ce qui lui permettait aussi d'expliquer pourquoi les crânes peuls ou foulas qu'il avait rapportés en 1898 différaient du modèle peul de référence dans les séries du Muséum. Il revenait donc aux colonisateurs, éclairés par les anthropologistes armés de leurs séries de référence, de préserver des races coloniales promises à la dissolution si elles étaient livrées à elles-mêmes. Dans la conclusion de son article, Maclaud prédisait que la colonisation, au-delà de cette préservation scientifique, était capable de faire advenir une race nouvelle par fusion de toutes les races coloniales :

Les données que je viens de rapporter ici, avec toute la précision que comportent nos connaissances si incomplètes, ne tarderont certes pas à devenir inexactes : non pas parce que les peuplades continueront à se ruer sur leurs voisins pour les déposséder de leurs biens ou pour les réduire en esclavage et continueront ainsi le cycle de leurs migrations, mais parce que la *sécurité*, qui est le premier bienfait de la civilisation, incitera les individus à sortir de leur tribu pour entreprendre des voyages, hier encore pleins de danger. Les populations oublieront les haines séculaires qui les isolaient les unes des autres, et les hommes iront au loin chercher le bien-être dont ils sont chaque jour plus avides. Bientôt une race nouvelle, faites de toutes ces tribus disparates, peuplera les territoires de l'Afrique occidentale, de l'Atlantique aux confins du Sahara... L'ethnologie y perdra une occasion d'observations passionnantes, mais la cause de la civilisation aura accompli un pas décisif<sup>48</sup>.

Il prévoyait en somme que l'anthropologie physique deviendrait définitivement inutile, mais que sa disqualification serait la preuve du triomphe de la « civilisation » que la colonisation prétendait apporter aux populations colonisées.

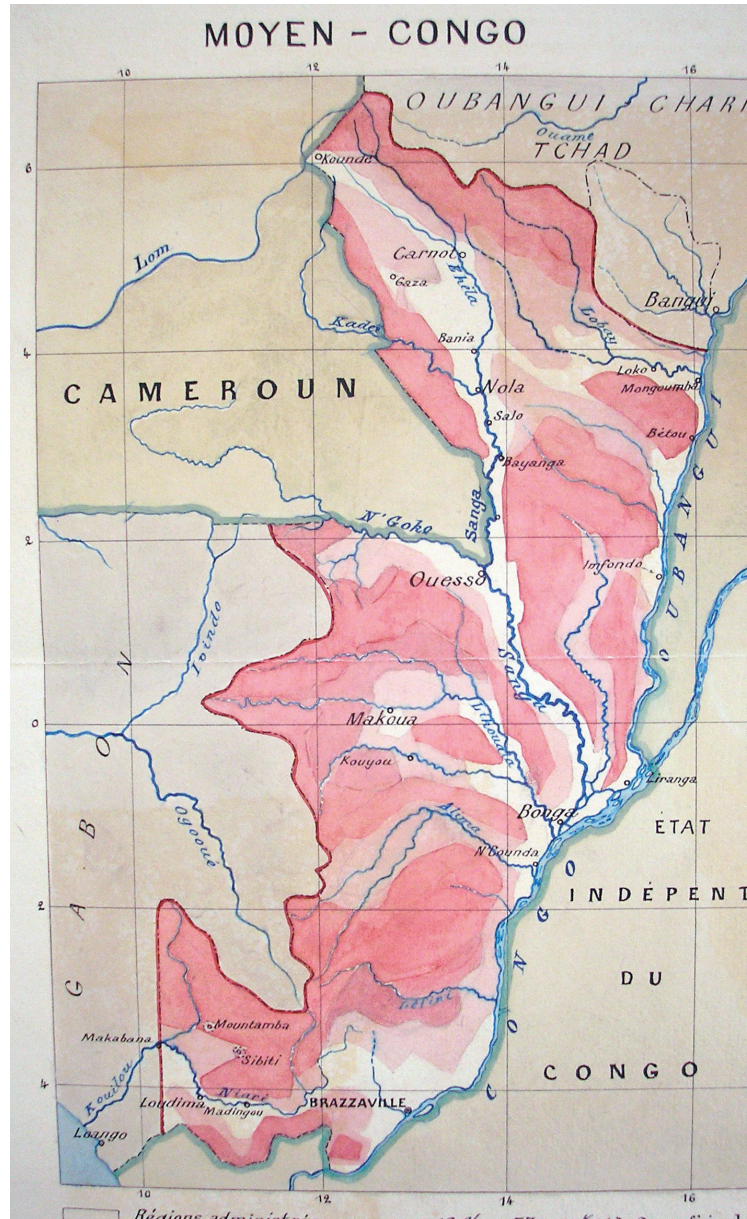
## Conclusion

N'en déplaise à une histoire militante et simpliste, pressée de présenter l'anthropologie physique comme un instrument privilégié de la colonisation, son acclimatation coloniale fut longue et tissée de paradoxes. La pratique de la linguistique, de l'ethnographie ou de l'histoire reposait sur des transactions discursives beaucoup plus accessibles et prêtant moins au conflit que la mesure des corps des sujets coloniaux et

l'appropriation des restes de leurs défunts, proches ou lointains. Le personnel colonial en était conscient et se contentait en conséquence de glaner, lorsque les circonstances étaient favorables, les objets susceptibles d'intéresser les anthropologistes métropolitains. Les missions envoyées de métropole, comme celle que fit Poutrin, ne s'écartaient guère des circuits et des pratiques administratives et basculaient elles aussi dans cette collecte extensive et peu probante.

Se dessinait pourtant dans les années 1910 une évolution des pratiques qui reposait sur les fragiles relations de coexistence au relatif long cours qui se nouaient entre un administrateur et certains de ses administrés, comme entre Brussaux et les Moundans. Négociée, la pratique de l'anthropologie physique trouvait une place dans les sociétés coloniales et quelques articles publiés dans les *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* suggèrent que Brussaux n'était pas un cas unique<sup>49</sup>. Peu étudiées et pas toujours documentées du reste, ces « situations anthropométriques » coloniales invitent à reconstituer des dialogues qui étaient souvent des jeux de dupes, comme celui engagé entre Maclaud et les Peuls guinéens, mais où se construisait une racialisation inégalement réciproque, à usage local et colonial, mais aussi impérial. Ainsi, Maclaud reprit du service en 1916, retrouvant son premier métier de médecin, il organisa et dirigea à Menton un des hôpitaux créés pour accueillir les tirailleurs sénégalais blessés ou malades. Les infirmières blanches en étaient exclues et Maclaud se distingua par sa politique de « re-sénégalisation » des soldats qui consistait en un encadrement autoritaire limitant autant que possible leurs possibilités de contact et d'échange avec les métropolitains. Ce qui faisait apparaître l'autre face de son messianisme racial de 1906. La présence massive des soldats coloniaux, et plus encore celle des travailleurs coloniaux plus ouvertement rejetés, mettaient en exergue la construction sourde d'une identification collective à la race blanche. Elle aussi était l'un des produits de la colonisation, de ses collectes anthropologiques superficielles, de sa consommation structurelle de discours plurivoques et ambigus sur les races et sur leurs différences et des pratiques ségrégatives déployées dans les sociétés coloniales, puis partiellement importées en métropole. Science coloniale en pratique inutile, l'anthropologie physique fut bien une ressource pour penser la colonisation et ses implications, mais elle nourrissait à ce titre des interprétations complémentaires et contradictoires, dont il faut explorer la diversité et les circonvolutions contingentes.





Carte de la colonie française du Moyen-Congo en 1908. Seuls les territoires en blanc sur la carte sont effectivement contrôlés par l'administration coloniale. Archives nationales d'Outre-Mer (ANOM, France) - FR ANOM AEF 5 D 9 -

## NOTES

1. Arnold Van Gennep, « Le questionnaire ou les enquêtes ethnographiques », *Les Demi-Savants*, Paris, Mercure de France, 1911, p. 83-98. ❧
2. On se permet de renvoyer à Emmanuelle Sibeud, *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*, Paris, Éditions de l'Ehess, 2002. ❧
3. D'où le retour à la notion de situation coloniale définie dès 1951 par Georges Balandier et l'attention accordée aux tensions constitutives des empires. Voir Frederick Cooper & Ann Stoler, « Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda » in Frederick Cooper & Ann Stoler (ed.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, California University Press, 1997, p. 1-56 (trad. fr.: *Repenser le colonialisme*, Paris, Payot, 2013). ❧
4. Ann L. Stoler, *Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule*, Berkeley, University of California press, 2002 (trad. fr.: *La chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, Paris, La Découverte, Institut Emilie du Châtelet, 2013) et Emmanuelle Saada, *Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*, Paris, La Découverte, 2007. ❧
5. William Du Bois évoqua la « ligne de couleur » comme problème majeur lors de la première conférence panafricaine à Londres en 1900 et développa l'argument dans un article paru en 1903. On se contente ici d'indiquer deux références. Jonathan Hyslop, « The Imperial working class makes itself 'white': white labourism in Britain, Australia, and South Africa before the First World War », *Journal of historical sociology*, 1999, p. 398-421 et Marilyn Lake et Henry Reynolds, *Drawing the Global Colour Line. White Men's Countries and the International Challenge of Racial Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. ❧
6. Carole Reynaud Paligot, *La République raciale. Paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, Paris, PUF, 2006. ❧
7. On se permet de renvoyer à propos de cette question à Emmanuelle Sibeud, « L'ethnographie au risque de la colonisation. Les excursions algériennes d'Arnold Van Gennep (1911-1912) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2004, n° 10, p. 79-104. ❧
8. La seconde édition compte 100 pages de plus et un chapitre supplémentaire sur la physiologie. Son titre précise qu'il s'agit des « recherches anthropologiques à faire sur le vivant ». Paul Broca, *Instructions générales pour les recherches anthropologiques à faire sur le vivant*, Paris, Masson, 1879. ❧
9. Voir Jean-Claude Wartelle, « La Société d'anthropologie de 1859 à 1920 », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 10, 2004, p. 125-172, ainsi que son article dans cet ouvrage, et Dominique Lejeune, *Les sociétés de géographie en France et l'expansion coloniale au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1993. ❧
10. Ernest-Theodore Hamy, « Trousse anthropométrique pour les voyageurs », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 1883, p. 49-53. ❧
11. Claude Blanckaert, *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 195-208. ❧
12. Paul Topinard, « La notion de race en anthropologie », *Revue d'anthropologie*, 1879, p. 660. ❧



13. La proportion de membres titulaires résidant aux colonies reste minimale : 16 sur 505 en 1885 (3 %), 33 sur 494 en 1905 (6 %) et 11 sur 194 en 1914 (6 %). ❧
14. Ainsi Paul Godel, administrateur des colonies et correspondant de la Société d'anthropologie au Gabon, fit don en 1894 d'un squelette batéké qui lui avait été envoyé par un de ses collègues du Congo dont il recommandait la candidature. ❧
15. En 1900, un crâne sakalave arriva à la société assorti d'un « papier d'origine » : il s'agissait du crâne d'un chef qui avait été blessé au bras lors d'un combat et qui s'était ensuite noyé en tentant de s'enfuir. Le médecin militaire du lieu avait conservé son crâne et son humérus brisé et fait signer une lettre authentifiant ces restes au lieutenant qui avait blessé initialement le chef et qui l'identifiait comme sakalave. Archives de la société d'anthropologie de Paris, lettre du docteur Danjou le 4 septembre 1900 et certificat du lieutenant Pierre, le 20 mai 1900. ❧
16. En 1894 également, le magistrat Paul d'Enjoy envoyait de Cochinchine un crâne trouvé sous ses yeux lors d'un chantier, un ongle particulièrement long et une boucle de cheveux d'un sujet colonial qui avait commis un attentat dans lequel d'Enjoy avait été blessé et le procureur général de Cochinchine tué. ❧
17. Lettre de Maurice Delafosse in « Nouvelles », *Bulletin du Muséum d'histoire naturelle*, n° 5, 1896, p. 170. ❧
18. Dans d'autres circonstances, les administrateurs participaient à un tel commerce comme l'a montré Ricardo Roque en faisant l'histoire des collections craniologiques portugaises enrichies des crânes des ennemis tués au combat que les troupes auxiliaires indigènes de la colonie portugaise du Timor oriental devaient rapporter en contrepartie des munitions qui leur étaient confiées. Voir Ricardo Roque, *Headhunting and Colonialism. Anthropology and the Circulation of Human skulls in the Portuguese Empire, 1870-1930*, Cambridge Palgrave, MacMillan, 2010. ❧
19. En 1926, Deniker recensait 403 groupes et 5 000 sujets coloniaux. Joseph Deniker, *Les races et les peuples de la terre. Éléments d'anthropologie et d'ethnographie*, Paris, Schleicher frères éditeurs, 1900 et pour la deuxième édition : Paris, Masson, 1926. ❧
20. Il était plus facile d'obtenir que des sujets coloniaux posent pour des photographies et les services de sûreté générale organisés au début du xx<sup>e</sup> siècle dans chaque fédération coloniale réalisaient des photographies anthropométriques. Voir René Verneau, « Entrées dans les collections anthropologiques du Muséum en 1909 », *L'Anthropologie*, 1910, p. 239-240. ❧
21. Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, Paris, Larose, 1912. ❧
22. Il existe un dossier au Centre des archives d'outre-mer à Aix-en Provence et les papiers de Robert Hottot sont déposés au Pitt-Rivers Museum à Oxford : <http://www.prm.ox.ac.uk/manuscripts/hottotpapers.html> ❧
23. Poutrin a été désigné par Edmond Perrier, directeur du Muséum. Dans une lettre non datée adressée à Hottot, il se demande s'ils seront prêts à partir à la date prévue et rappelle que le « docteur Rivet » demande « une huitaine pour nous apprendre notre métier », Papiers Hottot, boîte n° 2, lettre n° 2/138. Cette formation en accéléré ressemble fort à celle de Rivet qui apprit également son « métier » d'anthropologiste après avoir été désigné comme médecin chargé des collections d'histoire naturelle de la mission géodésique à l'Équateur en 1901. Voir Christine Laurière, *Paul Rivet, le savant et le politique*, Paris, Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle, 2008. ❧

24. Désigné pour cette mission en décembre 1908, Brussaix la mena tant bien que mal à son terme. Malade, il mourut sur le bateau qui le ramenait en France. Son agenda se trouve dans le dossier de la mission, CAOM, Fonds ministériel, n° 106 : Mission Brussaix 1908-1909. ❧
25. Cette carrière accidentée est retracée dans deux dossiers : AOM. EE<sup>II</sup> 804 (6), 8 APOM 4. ❧
26. Dès 1891, avec le soutien de Hamy, Brussaix avait publié un article sur les mutilations ethniques au Congo dans *L'Anthropologie*. La recommandation de Hamy lui avait permis d'être adjoint à la mission de délimitation en 1905, mais de façon finalement bien précaire. Au décès de Hamy, il s'était manifestement tourné vers Papillault. Sur son engagement scientifique voir sa présentation par Georges Papillault in « Anthropométrie comparée de nègres africains et de Français des deux sexes », *Revue anthropologique*, 1911, p. 321-324 ❧
27. Voir les articles qu'ils lui ont consacrés : Filippo M. Zerilli, « Il dibattito sul meticcio. Biologico e sociale nell'antropologia francese del primo novecento », *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, 1995, CXXV, p. 237-273 et Emmanuelle Saada, « Race and Sociological Reason in the Republic. Inquiries on the *Metis* in the French Empire (1908-1937) », *International Sociology*, September 2002, volume 17 (3), p. 361-391. ❧
28. Le 14 avril 1910, l'élection du délégué de la Société à l'École d'anthropologie déclencha un véritable pugilat qui entraîna la démission de 9 membres entre le 30 avril et le 4 mai, parmi lesquels Lapique, Rivet, qui lança le mouvement, et Poutrin qui le refermait. Ils constataient qu'il était impossible de réformer la Société, le travail qu'ils avaient accompli en éditant de façon collégiale et critique les *Bulletins et mémoires* étant contesté et la vieille garde encore en poste à l'École d'anthropologie leur refusant tout droit de regard sur les enseignements de cette institution. Archives de la Société d'anthropologie de Paris, boîte 1, registre des séances. ❧
29. « Dans le Bas-Dahomey, on s'est heurté à une difficulté très grave : l'amour-propre qui pousse les métis à ne vouloir considérer dans leur ascendance que leurs ancêtres blancs. Cet état d'esprit nous a été trop longtemps et trop souvent profitable pour que nous puissions vouloir le combattre : il a été, en tous cas, la cause de protestations nombreuses et véhémentes de la part de métis, qui n'ont vu dans les questions posées au nom de la Société d'anthropologie qu'une atteinte inadmissible à leur dignité personnelle. Aucun métis n'aurait voulu se prêter à cette enquête dans les conditions prescrites par la Société d'anthropologie sans y être contraint par la violence. Ces raisons expliquent le petit nombre des renseignements que je vous adresse sous ce pli ; encore a-t-il fallu, pour l'obtenir, que les enquêteurs fassent preuve d'une circonspection et d'un tact tout particulier. », Lettre du gouverneur Raphaël Antonetti au gouverneur général, le 8 mars 1911, reproduite dans « Enquête sur les croisements ethniques », *Revue d'anthropologie*, 1912, p. 366. ❧
30. L'ouvrage le plus souvent cité sur le scandale du Congo est celui d'Adam Hochschild : *Les fantômes du roi Léopold II. Un holocauste oublié*, Paris, Belfond, 1998. Il doit être complété par Jean-Luc Vellut *et alii* (éd.), *La mémoire du Congo. Le temps colonial*, Bruxelles, Éditions Snoeck – Musée royal d'Afrique centrale, 2005. En 1905, le congrès d'expansion mondiale de Mons posait les bases d'un Bureau international d'ethnographie qui était dirigé par Cyr Van Overbergh. ❧
31. En 1909, le député Lucien Hubert suggérait que la France organise une « conférence internationale pour la sauvegarde des races indigènes » en Afrique et en Asie, qui réaffirmerait sa vocation de puissance coloniale « libérale » et « humanitaire », veillant à la sauvegarde et au progrès des « races indigènes ». L'ethnographie lui semblait la science la plus appropriée pour incarner les « devoirs » des races supposées supérieures à l'égard des races supposées inférieures. Archives du ministère des Affaires étrangères, Correspondance politique et commerciale – Afrique – Questions générales – volume NS 39 : Protection des indigènes, 1897 et 1908-13. ❧

32. La rencontre était fortuite, mais Prokos passait pour un spécialiste de ces opérations sur lesquelles il avait publié une brochure : *Opérations coloniales. Tactique des petits détachements. Maroc et Afrique occidentale*, Paris, H. Charles-Lavauzelle, 1908. ❧
33. Lettre du 10 août 1908 publiée dans *La Géographie*, 1909 (19), p. 85. ❧
34. AOM, FM 106, mission Brussaux : agenda pour 1909, 13 janvier 1909. 72 de ses porteurs moundangs se sont enfuis dans les premiers jours de la mission. Il fit garder les autres la nuit par dix hommes d'escorte arabes commandés par un tirailleur sénégalais. ❧
35. « Partout tout le monde en fuite. Il est navrant de voir que nous blancs, qui devraient être les protecteurs, nous avons la réputation de brigands et de voleurs. La seule façon dont on a entouré les relations avec ces gens a été des razzias sous prétexte d'impôt. Ils ont vu ici trois blancs, trois voleurs. Je suis le quatrième on me croit comme les autres. Deux heures à rassurer les gens leur disant ce que je viens faire et qu'on a rien à craindre. Les gens viennent petit à petit. Il vient même du monde avec moi pour faire la tranchée, mais pas assez et je ne puis aujourd'hui faire qu'un kilomètre. », AOM, FM 106, mission Brussaux : agenda pour 1909, 17 juin 1909. Il se flatte d'être reconnu là où il a déjà été en poste et d'avoir la réputation d'être le Français de Léré qui ne prend rien et paye tout, note du 18 août. ❧
36. AOM, FM 106, mission Brussaux : agenda pour 1909, 10 août 1909. ❧
37. AOM, FM 106, mission Brussaux : agenda pour 1909, 18 et 14 août 1909. ❧
38. « Je liquide mes porteurs, heureux de retourner dans leurs villages. Pas de perte heureusement, cela donnera confiance aux Moundans pour voyager. », AOM, FM 106, mission Brussaux : agenda pour 1909, 21 avril 1909. ❧
39. Dans une lettre du 14 octobre 1908, Hottot indique que plus de 8 000 papillons et coléoptères ont été capturés et préparés, ainsi qu'une cinquantaine de peaux. En avril 1909, Poutrin qui est rentré après lui et qui a convoyé les collections les lui expédie : il y a 27 caisses au total et Poutrin a beaucoup de mal par la suite à obtenir que Hottot donne ces collections au Muséum comme il s'y était engagé, en particulier les squelettes humains. ❧
40. En 1921, la notice nécrologique consacrée à Poutrin par un de ses compatriotes de Saint-Brieuc, revisitait cet épisode en empruntant aux clichés de la littérature exotique. La participation de Poutrin à l'expédition punitive se concluait ainsi : « La population est anthropophage et en quelques minutes les victimes des combats disparaissent. », « Léon Poutrin », *Bulletins et Mémoires de la Société d'émulation des Côtes-du-Nord*, 1921, p. 102. ❧
41. Pitt-Rivers Museum, Papiers Hottot, boîte 1, 7a : Agenda, 20 août 1908. ❧
42. Georges Papillault, « Anthropométrie comparée de nègres africains et de Français des deux sexes », art. cité. ❧
43. Le ministère des Colonies lui commanda le mémoire anthropométrique inséré dans le volume publié en 1911 sur la mission Cottés chargée de délimiter la frontière entre le Cameroun et le sud du Congo entre 1905 et 1908. L'esquisse ethnologique lui fut commandée par la Société antiesclavagiste de France qui peinait à publier les résultats de sa propre enquête sur les coutumes juridiques en Afrique française. Rivet avait rencontré le président de cette société, Charles Le Myre de Vilers au dîner France-Amérique en juin 1913 et lui avait vanté les qualités de Poutrin. ❧
44. Il citait le fameux article sur l'état de l'ethnographie en France publié par Marcel Mauss : « L'ethnographie en France et à l'étranger », *Revue de Paris*, 1913, p. 537 à 560 et 815 à 837. ❧

45. En 1892, il avait été chargé d'accompagner un jeune homme fortuné, Max Lebaudy, dans un voyage de formation autour du monde sur le yacht *Sémiramis* qui appartenait à sa famille. Son élève renonça au voyage, mais sa mère mit le yacht à la disposition de Lapicque pour la mission scientifique qui avait été associée au voyage. Voir *Notice sur les titres et travaux scientifiques de M. Louis Lapicque*, Paris, Imprimerie de la Cour d'appel, 1908, p. 3. Il fit ensuite des missions notamment en Inde où il louait l'efficacité de l'administration impériale et sa capacité à convoquer les sujets coloniaux pour les mettre à la disposition des anthropologistes, voir Louis Lapicque, « Sur l'emploi d'une toise horizontale en campagne : expérience faite dans le sud de l'Inde », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 1904, séance du 24 avril 1904, p. 339. ❧
46. Louis Lapicque, « Les nègres d'Asie et la race nègre en général », *La Revue scientifique*, n° 2, VI, 14 juillet 1906, p. 35. La conférence Broca avait lieu le 6 mars 1906, le 8 mars, il présentait la même démonstration à l'Académie des sciences. ❧
47. Charles Maclaud, « Étude sur la distribution géographique des races de la Côte occidentale d'Afrique de la Gambie à la Mellacorée », *Bulletin de géographie historique et descriptive*, 1906, p. 82. ❧
48. *Ibid.*, p. 119. Les italiques figurent dans le texte. ❧
49. Voir par exemple l'article du capitaine Robert, « Mensurations d'indigènes du Haut-Tonkin », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 1918, p. 33-35. Sur cet aspect, on se permet de renvoyer à Emmanuelle Sibeud, "A Useless Colonial Science ? Practicing Anthropology in the French Colonial Empire, circa 1880-1960", *Current Anthropology*, 2012, volume 53, n° 5, p. 83-94. ❧

## RÉFLEXIONS SUR LA DÉCADENCE DE LA SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS

*Jean-Claude Wartelle*

FONDÉE en 1859 par le chirurgien et savant Paul Broca, la Société d'anthropologie de Paris (SAP), première société savante du monde à inclure le terme *anthropologie* dans son intitulé, connut son apogée de 1880 à 1885 après un glorieux succès à l'exposition internationale de Paris de 1878<sup>1</sup>. Elle comptait 757 membres en 1885 dont 489 titulaires ; les 268 autres membres, auxiliaires, se répartissaient en membres associés et correspondants. Les effectifs de la Société déclinèrent à partir de 1886 en raison de démissions successives et d'un tarissement du recrutement. La création de la Société des traditions populaires en 1885<sup>2</sup> puis celle de la Société préhistorique française en 1904, dont les objectifs respectifs recouvraient des champs d'investigation essentiels de la SAP, contribuèrent à aggraver la situation<sup>3</sup>. Le déclin de la SAP fut officiellement reconnu par l'un de ses membres éminents, le docteur Arthur Chervin, président<sup>4</sup> en 1901 (et futur membre fondateur de la Société préhistorique de France...), qui fut le premier à révéler le nombre décroissant de membres actifs. Il proposa des réformes de structure plutôt radicales, en suggérant en particulier de revoir le mode de fonctionnement quasi féodal du pouvoir, exercé « sans contrôle<sup>5</sup> » par un comité central « qui se recrutait lui-même ». Y ayant fait aussi allusion publiquement dans les pages d'autres revues, il en fut sévèrement blâmé. Néanmoins, cela obligea Léonce Manouvrier<sup>6</sup>, disciple direct de Broca, à procéder à un diagnostic détaillé sur « l'état de la Société d'anthropologie en 1901 », lors de la séance du 1<sup>er</sup> mai 1902, date de sa prise de fonction du poste stratégique de secrétaire général, qu'il occupa vingt-cinq ans durant. Manouvrier ergota sur les chiffres, affirmant que la société avait connu son étiage et que ses effectifs ne pouvaient que remonter – nulle mention n'étant faite d'une quelconque modification du fonctionnement rigide des structures de direction ni de la qualité moindre des travaux et débats. L'affaire revint en discussion au comité central du 12 novembre 1908 à propos de la réélection de Manouvrier au poste de secrétaire général et en sa présence : pouvait-on lui imputer la « décadence<sup>7</sup> » de la Société ? Il fut blanchi de cette indignité et réélu. Pour conjurer le sort, la Société fêta avec éclat sa vitalité, sa renommée internationale et sa fidélité aux idéaux initiaux en célébrant en 1909 son jubilé. Si les termes de « décadence », de « déclin » étaient devenus en quelque sorte *tabous* – pour reprendre un mot nouvellement à la mode à l'époque, la situation demeura toujours aussi préoccupante. En 1913 la SAP ne comptait plus que 250 membres titulaires soit une perte de près de la moitié par

rapport au pic de 1885, alors que la toute jeune Société préhistorique de France en comptait déjà tout autant. Les séances <sup>8</sup> n'étaient plus suivies que par une vingtaine de personnes en moyenne. L'École d'anthropologie, filiale de la SAP, connaissait également une crise aiguë de recrutement <sup>9</sup>.

Parler de « déclin » ou de « décadence » étant exclu, le débat s'en tint à des problèmes d'adaptation ; le comité central se limita à insister sur la mauvaise qualité du bulletin, et surtout sur l'irrégularité de sa parution : l'imprimeur était incriminé, on le changeait, on changeait aussi le rythme de parution, mais le problème persistait, provenant du retard avec lequel étaient remis les textes. En s'installant au poste de président annuel le 9 janvier 1913, le docteur Georges Paul-Boncour <sup>10</sup> commença par regretter le nombre réduit des présents, puis relança la proposition de Chervin de réformer les statuts, réforme d'ailleurs exigée par l'Administration en vertu de la loi de 1901. Il mentionna l'important ensemble de découvertes concernant l'anthropologie physique qui avait marqué les débuts du xx<sup>e</sup> siècle <sup>11</sup>. On assiste en effet à l'essor de la génétique moderne, avec la redécouverte des lois de Mendel à partir de 1900 et l'identification des chromosomes qui débuta en 1912. De cette décennie date également la classification des groupes sanguins, les trois groupes A, B et O déterminés en 1901, le quatrième AB en 1907 ; de même se fonde l'étude des premières hormones (l'adrénaline est isolée en 1901) et de leur fonction. Ainsi l'anthropologie physique pouvait-elle explorer de multiples pistes nouvelles pour approcher le corps humain. La SAP les ignora, tout comme elle ignore le vigoureux essor des études psychologiques allemandes et anglaises, spécialement dans le domaine de la physio-psychologie. Or Théodule Ribot (1839-1916), considéré comme l'introducteur en France de ces approches étrangères, était membre de la SAP <sup>12</sup> et même l'ami du secrétaire général Manouvrier. L'ouverture à la physio-psychologie ne fut pas suivie sinon par le piteux essai qui sera détaillé par la suite. D'où cette remarque désabusée de Paul-Boncour : « Si nous ne donnons pas le mouvement (et laissez-moi le regretter) nous devons au moins le suivre. » Sans doute parce qu'il n'avait pas la combativité de Chervin et qu'il voulait complaire à Manouvrier, Paul-Boncour renonça en grande partie à ses ambitions réformatrices en recommandant la plus extrême prudence dans les décisions à venir. En conséquence, rien ne changea.

Une anomalie se remarque d'emblée dans la liste des 250 titulaires de 1913 : 90 soit 35 % d'entre eux sont non-résidents, vivant hors de la région parisienne, dans les colonies, en Europe, Russie ou sur les deux continents américains. Ce pourcentage élevé témoigne d'inscriptions de complaisance visant à camoufler la perte d'effectifs et arrondir le budget, les membres titulaires payant une cotisation plus importante. Ces personnes, attirées par l'ancien prestige de la Société, auraient dû plutôt être inscrites, logiquement, à titre de membres associés ou de correspondants.

En reprenant la liste des 250 titulaires de 1913, on s'aperçoit qu'une catégorie socioprofessionnelle reste dominante, celle des médecins ou professeurs de médecine : si elle avait certes diminué depuis la période Broca où elle dépassait la moitié des effectifs, elle restait de l'ordre de 40 %. Le secrétaire général Manouvrier, lui-même médecin, s'en félicitait. Cependant l'importance de ce noyau médical, animé par des intérêts particuliers, gauchissaient tant soit peu les ambitions d'étude. Les médecins se prêtent volontiers à approfondir tout ce qui est anomalie physique, déformation, infirmité, désordre physiologique : de 1909 à 1913, par exemple, sept interventions en moyenne se rapportent chaque année à ces sujets nettement médicaux<sup>13</sup>. La stéatopygie féminine fit plusieurs fois recette en 1913, croquis à l'appui.

Ces préoccupations de praticiens faisaient écho à d'autres inclinations des médecins, profession fortement imprégnée de matérialisme à l'époque. La SAP avait d'ailleurs encouragé cette approche physique en privilégiant l'étude des crânes et du cerveau, spécialité majeure du fondateur Paul Broca. L'ingéniosité de Broca avait amené sa société savante à mettre au point de nombreux instruments de mesure. Ceux-ci, d'abord tournés vers le squelette humain s'étendirent, sous prétexte d'ethnographie, à la mesure du vivant, soit sur des indigènes soit sur certaines séries de patients. En 1910, les docteurs Mc Auliffe et Maire entretenirent ainsi la Société des mensurations d'oreilles d'une centaine d'aliénés puis une autre fois de la comparaison de ces mensurations avec celles des oreilles d'une centaine de soldats de la garnison de Paris. Rentrant d'une expédition au Setchouen chinois, le médecin militaire Legendre détailla le 7 avril 1910 les 90 mesures auxquelles il avait recourues, elles-mêmes se décomposant dans un détail vertigineux de précisions<sup>14</sup> : le gros orteil était mesuré avec le métatarse puis seul, le visage découpé en quatre dimensions pour la seule hauteur, le nez noté de 1 à 5 en hauteur, largeur et forme ; en dehors de la chevelure, la pilosité générale offrait une gradation en 5 niveaux concernant la barbe, les aisselles, le pubis.

On comprend que ces observations scientifiques si inutilement minutieuses qu'elles confinent parfois au délire aient pu, dès cette époque, exciter la verve des caricaturistes ou des gens du spectacle<sup>15</sup>. On se rappelle la charge satirique que leur réserve Arnold Van Gennep dans *Les demi-savants*, publié en 1911. Ainsi que le relate Emmanuelle Sibeud, la méthodologie anthropométrique fut carrément rejetée par Van Gennep lors de son enquête en Algérie, en 1911 : « Je n'ai fait ni photographies ni mensurations car la chambre et le goniomètre risquent de briser ces liens de cordialité confiante et de demi intimité avec tous, dont on a besoin dans les enquêtes proprement ethnographiques<sup>16</sup>.



Au fond, cet océan de données chiffrées esquivaient une difficulté majeure, celle de la synthèse. Salué justement comme fondateur de la sociologie par Émile Durkheim parce qu'il en avait forgé le nom et énoncé le contenu, Auguste Comte avait aussi constamment vitupéré contre la tendance universitaire à l'éparpillement des recherches, soit vers des sujets oiseux, soit vers des brouilleries insignifiantes. Durkheim rappelait l'insistance de Comte sur les opérations de synthèse, les seules vraiment dignes de l'intelligence. Cet avertissement avait trouvé, un temps, un écho dans une société savante dont une des trois tendances fondatrices était justement le positivisme<sup>17</sup>. Cette attitude scientifique enregistra une réelle adhésion parmi les membres fondateurs. Pour mémoire, rappelons que quelques déclarations et débats en illustrèrent l'écho. L'épistémologie comtienne proscrivait toute spéculation métaphysique sur les causes premières ou finales. Lagneau, dans son allocution de président sortant de la SAP s'en félicitait le 2 janvier 1875 : « Depuis sa fondation, notre société, en s'efforçant d'écarter de ses discussions tout surnaturalisme, en s'attachant surtout à recueillir, à comparer, à discuter des faits observés, est parvenue à donner à ses travaux ce double caractère de positivisme et de scepticisme propre à la science véritable<sup>18</sup>. » Cette positivité, Broca était fier de l'avoir renforcée par l'exigence de méthodes d'observation méticuleuses : « Ce qui a fait la force de cette science, ce qui lui donne un caractère positif, ce qui lui a permis de passer rapidement de l'enfance à la maturité, c'est l'emploi des méthodes rigoureuses d'observation. » Il voyait dans les caractères physiques du squelette, des tissus et des relations organiques « un groupe central de connaissances positives<sup>19</sup> ». Ni Lagneau, ni surtout Broca n'auraient accepté le point de dogme de Comte que la sociologie coiffât la biologie comme science suprême, mais cependant ils pouvaient trouver utile et réconfortant qu'une doctrine de leur siècle permette de contrer l'aspiration de certains des membres de la SAP à conserver des inclinations métaphysiques (une des phobies de Comte). Pourfendeur implacable de la métaphysique, le positivisme permettait de déclasser ces aspirations romantiques. C'est ce que de Jouvenel, ce jour-là porte-parole de Broca, exprima très durement à Gratiolet le 21 mars 1861<sup>20</sup>. *La SAP visait un homme différent de celui de la métaphysique*, affirma-t-il impérieusement. L'encylopédisme de l'anthropologie correspondait à un autre fondement positiviste. Régulièrement acariâtre contre le monde de la science académique, Auguste Comte dénonçait systématiquement « la spécialisation aveugle et dispersive<sup>21</sup> ». Rassemblant des médecins, des linguistes, des paléo-ethnologues, des administrateurs, des artistes, etc., la SAP constituait une réaction contre la parcellisation croissante du travail intellectuel. Elle revendiquait une impérieuse visée de synthèse scientifique et philosophique.

Mais la mort du héros fondateur, la baisse de qualité dans le recrutement firent que la SAP resta abonnée aux études énumératives de données physiques. Vétéran de la société puisqu'il y avait



adhéré en 1875 et qu'il était membre du comité central depuis 1882, Zaborowski, président de l'année 1907, exalta comme Manouvrier le devoir de fidélité au génie de Broca mais ajouta : « Nos fondateurs n'avaient pas peur des idées et (en particulier pour Broca lui-même), ils développaient une philosophie féconde *maîtrisant la nomenclature*. » La fin de son discours ne manquait pas de plaider pour sa petite chapelle, l'École d'anthropologie, filiale de la Société dans laquelle il était professeur et qu'il appelait à développer.

Admirateur de Comte, le secrétaire général Manouvrier était d'une part décidé à maintenir la primauté de l'anthropologie physique, héritage de son maître Broca, mais il était aussi cependant désireux de trouver une ouverture permettant de rehausser l'approche psychologique de l'homme<sup>22</sup>. Il l'avait montré dès 1888 par son étude comparée des cerveaux de Gambetta et de Bertillon père<sup>23</sup> y recherchant des indices du talent oratoire de l'un et des difficultés d'expression orale de l'autre, petite étape espérait-il vers la création de la physio-psychologie mentionnée précédemment. Devenu secrétaire général, resté enseignant à l'École d'anthropologie, il voulut développer cette branche : il encouragea pour cela une étude d'envergure confiée à deux hommes qu'il fit recevoir à la SAP en 1909, deux médecins d'assez haut niveau, le docteur Chaillou, chercheur à l'Institut Pasteur et le docteur Mac Auliffe, rédacteur en chef de la revue *La Clinique*. Ces deux notables prononcèrent au cours de l'année 1910 une série de cinq conférences présentant l'espèce humaine sous un angle renouvelé, celui des tempéraments<sup>24</sup>. Après une introduction générale le 17 mars 1910, chacun des quatre types, musculaire, respiratoire, digestif et cérébral fit l'objet d'une présentation<sup>25</sup> accompagnée de photos (4 sujets masculins photographiés nus), de dessins au carreau et d'inévitables et copieux tableaux de mesures. Cette démonstration resta sans lendemain, les auteurs ayant dû admettre, outre la fluctuation possible des tempéraments au cours de la vie, la nécessité d'introduire des catégories mixtes, la difficulté de situer les femmes dans ce canevas et finalement l'inanité d'une telle approche.

Au fond, le matérialisme et son inclination pour l'anthropométrie et le cubage des crânes, les relevés et tableaux statistiques de couleurs de la peau, des yeux ou des cheveux, la description des déformations héréditaires ou provenant de maladies, des monstruosité de naissance et des infirmités accidentelles, tout cela relevait d'une vision assez pessimiste de la vie humaine que Bergson qualifiait de mécaniste<sup>26</sup>.

La SAP peinait à suivre l'impulsion nouvelle donnée à l'histoire des religions. Cette discipline en partie héritée de Renan, devenue le fleuron de l'École pratique des hautes études, obtint entre autres le renfort de Salomon Reinach, membre de l'Institut, écrivain prolifique et méticuleux, dont

la présence simultanée dans les revues d'histoire, d'archéologie et d'anthropologie est pour nous d'un grand intérêt<sup>27</sup>. Reinach couronna différentes publications sur ce sujet par la publication d'*Orpheus* en 1909, un best-seller qui fit un an plus tard l'objet d'un rapport assez volumineux dans le *BSAP* du 7 juillet 1910<sup>28</sup>. L'auteur du rapport, Charles Lejeune, notaire parisien retraité, appartenait à l'aile du militantisme laïque antireligieux et anticlérical de la Société. Quoique regrettant que Reinach<sup>29</sup> n'ait cité aucun des grands noms de la SAP versés dans ce genre de travaux, Lejeune reconnaissait ne faire que des *objections secondaires*, celles-ci sur le mode ondoyant et prolixe des propos de Bouvard et Pécuchet. Salomon Reinach, qui insistait, comme Comte, sur le rôle positif des religions dans le développement initial des sciences, en avait d'emblée donné une définition négative qui devait entraîner l'adhésion de Legendre, « la religion étant un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés ». Actif militant des droits de l'homme, Reinach ne laissait pas ignorer les horreurs et massacres commis non seulement au nom de la religion mais sur ordre de chefs religieux. Ceci établi, l'histoire objective des religions devait surmonter l'interdiction absolue de l'introduire dans l'enseignement secondaire laïque en France. Legendre surenchérisait, la préconisant même dans l'enseignement primaire<sup>30</sup>. Henri Hubert, membre de la SAP, mais qui allait se rallier au nouveau rival, l'Institut français d'anthropologie, collègue de Reinach au musée de Saint-Germain-en-Laye, fit un compte rendu élogieux mais beaucoup plus critique d'*Orpheus*<sup>31</sup>.

Une position plus conforme à l'analyse d'Auguste Comte fut cependant adoptée l'année suivante (1911) lorsque Zaborowski, mentionné plus haut, fit l'analyse du livre du professeur Lahy, *La morale de Jésus*<sup>32</sup>. Loué pour son objectivité parfaite et son esprit purement scientifique, l'ouvrage reprenait une des idées-forces de Comte affirmant que « sans l'appui de la tradition, le progrès n'est qu'une révolution désordonnée et sans lendemain ». Partie d'un fondement hébraïque, la morale chrétienne, « précieux instrument de culture des sentiments » selon Lahy, avait subi des transformations profondes opérées par le Christ puis par saint Paul<sup>33</sup>. Elle devait désormais léguer son noyau de valeurs à la morale scientifique, seule capable de régler les nouveaux problèmes sociaux comme elle l'avait montré avec la loi sur le divorce ou comme elle devait le montrer en introduisant davantage de justice dans les rapports socioprofessionnels. Pour faciliter l'acceptation d'un ouvrage faisant un éloge appuyé du christianisme, Zaborowski ajoutait *in fine* que la nouvelle morale scientifique avait déjà évacué un aspect de la morale chrétienne, « l'appel incessant à la crédulité ».

Cette plongée dans un anticléricalisme, certes sommaire mais gardant sa séduction pour une forte minorité<sup>34</sup>, permet d'appréhender le handicap dont souffrait la SAP pour s'adapter aux courants

contemporains des sciences de l'homme. Ces courants (la sociologie durkheimienne, la linguistique professée par Meillet, l'ethnographie de Van Gennep) insistaient sur l'importance de l'empreinte sociale, véritable moule de fonderie de l'intellect humain. *L'Année sociologique*, tout comme les travaux de Van Gennep avaient ancré l'importance de la notion de sacré dans la conscience intellectuelle de l'époque. Dans un essai écrit en commun en 1903 par Durkheim et Mauss<sup>35</sup> se trouve indiquée l'importance du sentiment en tant que liant des institutions sacrées. Sur ces trois points (appréciation positive du sacré, prise en compte du sentiment, volonté de comprendre ce qui a été décrit, à quoi s'ajoute l'exigence permanente de synthèse), on mesure le retard de fond de la SAP. Enfin, ainsi que l'ont pointé George Stocking et Filippo Zerilli, la question de la définition des fondements et domaines de l'anthropologie prit à cette période une certaine acuité, la SAP restant attachée à la primauté de l'étude physique de l'homme tandis que ses contestataires avaient adopté l'optique de la primauté du social et du culturel. Trois termes se trouvaient ainsi en compétition : anthropologie, ethnographie, sociologie, les deux derniers ayant manifestement des visées annexionnistes sur le premier.

La SAP était-elle réformable ? Elle attira pendant la première décennie du xx<sup>e</sup> siècle quelques-uns des représentants de groupements qui se révéleront concurrents : Henri Hubert y adhéra dès 1900, Paul Rivet en 1902, Van Gennep en 1904, Mauss également en 1904<sup>36</sup>. Hubert et son ami Mauss n'intervinrent jamais et sans doute ne vinrent-ils jamais aux séances bimensuelles, leur adhésion étant probablement liée à l'intérêt documentaire de recevoir le bulletin. Leurs propres publications furent parfois citées sans approbation ni désapprobation excessives ; Van Gennep vint faire une remarquable démonstration de ses talents le 19 janvier 1905 en présentant ses recherches sur « l'héraldisation » de la marque de propriété, phénomène universel révélateur d'une structure mentale au fondement d'un comportement social<sup>37</sup>. Il présenta l'année suivante son livre sur le folklore australien. N'en recevant aucun écho, il arrêta le paiement de ses cotisations et fut rayé de la Société en 1911. Paul Rivet se coula pendant quelques années avec application dans le moule de l'anthropologie physique pour mener à bien ses recherches anthropométriques et classificatrices sur les populations précolombiennes d'Équateur. Après son mémoire sur le prognathisme en 1909-1910, dans lequel il éprouve les limites et l'échec de la méthode anthropométrique, il s'éloigna progressivement de la Société<sup>38</sup>, trouvant un nouveau souffle dans les recherches linguistiques. René Verneau et Paul Rivet quittèrent la SAP en 1911, après un ultime désaccord sur la question sensible du métissage, jugé de façon déterministe et négative par plusieurs membres de la SAP<sup>39</sup>. Sur fond de querelles personnelles, la SAP fut donc délaissée par les représentants des nouvelles tendances de la science de l'homme, qui se retrouvèrent dans l'Institut français d'anthropologie, créé fin 1910<sup>40</sup>.

Ainsi, la moindre qualité intellectuelle des membres, des débats et des publications, tout comme les convictions idéologiques affectant les contenus des domaines d'étude et les méthodes de travail, entraînèrent-elles la SAP et ses satellites comme l'École d'anthropologie sur une pente déclinante. La Grande Guerre allait forcément aggraver la situation. Et pourtant la Société évita la liquidation grâce, en partie, à ses appuis politiques (Yves Guyot, ancien ministre et très ancien membre de la SAP assura la direction de l'École pendant le conflit), mais aussi grâce à la victoire alliée qui permit la création, à son initiative, d'un Institut international d'anthropologie en 1920<sup>41</sup>. Malgré la perte de vitesse de la SAP, personne ne niait pour autant la nécessité de maintenir vivante une discipline qui s'intéressait à l'histoire naturelle de l'homme – René Verneau, Marcel Mauss, Paul Rivet en étaient tous bien conscients, mais ils souhaitaient réévaluer les prétentions de l'anthropologie physique et la mettre au service d'un projet fédérateur qui évacuait le déterminisme physique pour envisager l'homme dans la pluralité de ses manifestations, d'abord sociales et culturelles. Arnold Van Gennep, pour sa part, refusait catégoriquement cette alliance, revendiquant une autonomie absolue de l'ethnographie. Dans l'entre-deux-guerres, la Société d'anthropologie de Paris assista, impuissante, à l'émergence de l'ethnologie universitaire. Aucun professeur de l'École d'anthropologie, dont Paul Rivet niait l'utilité<sup>42</sup>, aucun membre dirigeant de la SAP, ne fera partie du corps enseignant de l'Institut d'ethnologie, c'est dire si la fracture entre les deux disciplines présenta une solution de continuité manifeste – pour reprendre une expression chère aux médecins anatomistes de cette société savante, qui va à rebours du sens commun...

## NOTES

1. Quelques informations liminaires sur le fonctionnement institutionnel de la SAP : parrainage obligatoire des nouveaux membres, comité central coopté d'où procède un bureau, présidence annuelle fixée par le comité central (30 membres), secrétaire général élu par ce comité pour trois ans. ❧
2. Claudie Voisenat, « Un laboratoire du folklore matérialiste. Paul Sébillot à la Société d'anthropologie de Paris (1878-1918) », in Fanch Postic (dir.), *Paul Sébillot (1843-1918). Un républicain promoteur des traditions populaires*, Brest, CRBC, LAHIC, 2011, p. 77-102. ❧
3. Le docteur Marcel Baudoin, nouveau secrétaire général de la Société préhistorique resta membre de la SAP et continua à alimenter régulièrement le bulletin de cette dernière (*Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris - BSAP*) d'articles, souvent de belle longueur. ❧
4. Dans la SAP, la présidence annuelle était dans les faits plutôt honorifique, le pouvoir réel étant détenu par le secrétaire général et le comité central. ❧
5. Allocution d'Arthur Chervin, président sortant, le 9 janvier 1902, *BMSAP* 1902, p. 4-12, citation p.7. ❧
6. Voir le chapitre « Body and Soul : Leonce Manouvrier and the disappearing numbers » de Jennifer Hecht, *The end of the sould. Scientific modernity, atheism, and anthropology in France*, New York, Columbia University Press, 2003, p. 211-256. Le rapport de Manouvrier réfutant la notion de déclin de sa société est intitulé *L'état de la société d'Anthropologie de Paris en 1901* et se trouve dans le *BMSAP* du 1er mai 1902, p. 371-384. Ce rapport se termine par une invocation à Broca. ❧
7. Le terme « décadence » fut employé par plusieurs intervenants. Manouvrier ne réagit pas. ❧
8. Une séance par quinzaine, à l'étage de l'ancien réfectoire des Cordeliers, rue de l'École-de-médecine, où se trouvait le siège de la SAP. ❧
9. Filippo Zerilli, *Il lato oscuro dell etnologia*, Roma, CISU, 1998, p. 45. ❧
10. Georges Paul-Boncour (1866-1934) médecin aliéniste spécialiste de l'arriération mentale infantine fut sans doute un parent de Joseph Paul-Boncour (1873-1972) qui débutait alors sa carrière d'homme politique. L'allocution d'installation du nouveau président Georges Paul-Boncour, le 9 janvier 1913, est dans le *BMSAP*, 1913, vol 4, n° 1, p. 2-5. ❧
11. Dans son histoire de la discipline, le Britannique T. K. Penniman détaille ce renouvellement : *A hundred years of Anthropology*, London, 1935, 3<sup>rd</sup> edition 1965. Voir spécialement le chapitre 5. ❧
12. Membre titulaire depuis 1880, inscrit comme directeur de la *Revue philosophique*. ❧
13. Par exemple : 11 pages dans les *BMSAP* de 1909 sur l'hyperphalangie, un article sur l'anomalie duodéno-pancréatique chez l'homme en 1912 (p. 88), un autre sur l'enroulement des cordons ombilicaux pour une naissance gémellaire, en 1913 (p. 213), etc. ❧
14. Le docteur Legendre, médecin-chef de troupes coloniales, fait part de ses scrupules de novice : « Une fois en Chine je n'ai conservé mes mensurations qu'après une période d'essais et d'exercices m'ayant donné confiance. Malgré tout, je crains de n'avoir pas atteint, chaque fois, à la précision rigoureuse qu'exige la mensuration anthropométrique. » La

présentation de son étude lors d'une séance de la SAP fut accueillie chaleureusement et le secrétaire général Manouvrier le félicita (*BMSAP*, 1910, I, p. 160). ❧

15. Je me souviens de ma consultation des collections de la censure à la préfecture de police, concernant soit les hebdomadaires satiriques illustrés soit les chansons du café concert : les allusions à l'aspect grotesque des prises de mesures sur les indigènes y sont rares mais elles existent spécialement quand il y a un groupe exotique au parc d'acclimatation du bois de Boulogne. Les indigènes y sont d'ailleurs autant ridiculisés que les Blancs en casque colonial. ❧

16. Emmanuelle Sibeud, « Un ethnographe face à la colonisation. Arnold Van Gennep en Algérie (1911-1912) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2004/1, n° 10, p. 94. ❧

17. Les deux autres tendances sont l'idéalisme, plus ou moins coloré de convictions chrétiennes tel que le professe Armand de Quatrefages, et le matérialisme plus ou moins imprégné d'idées lamarckiennes dont le champion sera Gabriel de Mortillet. Voir mon étude sur la SAP de 1859 à 1920 dans la *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 10, 2004, p. 128-129. ❧

18. *BSAP*, 1875, p. 2. ❧

19. Paul Broca, *Mémoires d'anthropologie*, Paris, Jean-Michel Place, Cahiers de Gradhiva, 1989, 7<sup>e</sup> texte, p. 501. ❧

20. *BSAP*, 1861, p. 284. ❧

21. Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin, 1995, p. 191. ❧

22. Manouvrier était l'ami de Théodule Ribot, membre de la SAP, traducteur et introducteur des études anglaises et allemandes de psychologie (voir la note 12 ci-dessus). ❧

23. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1888, p. 453-461. ❧

24. Manouvrier l'avait amorcée dans son cours à l'École en 1896 ; voir la *Revue de l'École d'anthropologie*, 1896, p. 425-449. ❧

25. Les *musculaires* le 5 mai, les *cérébraux* le 16 juin, les *respiratoires* le 21 juillet, les *digestifs* le 17 novembre. ❧

26. L'un des chefs-d'œuvre de Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), ne fait semble-t-il l'objet d'aucun compte rendu ni d'aucune allusion dans le *BSAP* ; bien sûr il s'agit de philosophie mais celle-ci prend à bras le corps l'un des sujets choyés par la SAP, celui de l'évolution des organismes vivants (depuis la mort de Darwin, la SAP en avait fait l'objet de conférences appelées « conférences transformistes »). Le livre de Bergson s'appuie en outre sur une documentation scientifique très étendue minutieusement analysée par la dernière édition de l'ouvrage aux PUF, collection « Quadrige », en 2009. ❧

27. Salomon Reinach n'était pas membre de la SAP. Il fournissait régulièrement des textes à la revue rivale, *L'Anthropologie*. ❧

28. *BSAP*, 1910, p. 324-332. ❧

29. Dont il avait déjà analysé une première mouture du livre en 1905. ❧

30. *BSAP*, 1910, p. 332 : l'affirmation de Reinach, « Partout et toujours, dans cette longue série d'attentats au droit, quand le roi ou le ministre prescrit, quand le soldat frappe, c'est l'Église romaine implacable, qui dirige leur plume ou leur bras », est suivie de l'appréciation de Legendre : « De quel droit cacherait-on ces vérités évidentes et de si grande importance aux seuls élèves de l'école primaire ? » ❧

31. *L'Anthropologie*, 1909, p. 594-596. Hubert relève les indéniables qualités mais aussi les simplifications abusives et les outrances de Reinach. ❧
32. J.-M. Lahy, *La morale de Jésus. Sa part d'influence dans la morale actuelle*, Alcan éditeur, 1911. Compte rendu, 18 mai 1911, *BSAP*, p. 178-179. ❧
33. Saint Paul est un des grands hommes chéris par Auguste Comte qui lui consacre un des 13 mois de son calendrier religieux. ❧
34. Adrien Guebhard, professeur agrégé des facultés de médecine et membre du comité central de la SAP, publie dans *la Grande Revue* du 25 juillet 1911 un article sur « l'Église et la Préhistoire » dans lequel il dénonce vigoureusement le prince Albert de Monaco qui, pour le musée comme pour la Société de paléontologie humaine, tous deux créés par lui, avait confié de hautes responsabilités à trois ecclésiastiques, dont l'abbé Breuil. Dans l'esprit obsidional des anticléricaux, la science préhistorique française était carrément menacée de captation ecclésiastique. ❧
35. *De quelques formes primitives de classification*, reproduit dans M. Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Points Seuil, 1971, p. 162-230. ❧
36. Henri Hubert inscrit comme conservateur adjoint du musée de Saint-Germain-en-Laye en 1900, le docteur Rivet, médecin de la mission géodésique française en Équateur en 1902, Arnold Van Gennep inscrit en 1904 sans mention professionnelle, Mauss accepté le 17 novembre 1904 comme Professeur à l'École des hautes études (section des sciences religieuses). Hubert, Rivet et Mauss avaient « racheté » leurs cotisations, devenant ainsi membres à vie de l'Institution. ❧
37. De la marque des bestiaux à celle des esclaves, jusqu'à l'élaboration des blasons. ❧
38. Publiée dans la revue *L'Anthropologie* en quatre parutions (deux en 1909, deux en 1910). Après mesure de milliers de crânes, Rivet démontre que le prognathisme, *caractère sériaire limité*, ne peut servir à la mesure des capacités intellectuelles et que c'est une absurdité d'y chercher une connexion entre Noirs et singes (voir C. Laurière, *Paul Rivet, le savant et le politique*, Paris, Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle, 2008, p. 182 et suiv.). ❧
39. Filippo Zerilli « Il Dibattito sul meticcio biologico e sociale nell'antropologia francese del primo novecento », *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, 125, 1995, p. 237-273, et, du même auteur, « Il Questionnaire sur les métis della Società d'anthropologie de Paris (1908) », *La Ricerca folklorica*, 32, 1995, p. 95-104. ❧
40. Voir l'article de Christine Laurière dans cet ouvrage. ❧
41. Fondé dans les locaux mêmes de la SAP. Voir mon étude « La Société d'anthropologie de Paris de 1859 à 1920 » dans la *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 10, 2004, p. 163 et Carole Reynaud Paligot, *De l'identité nationale*, PUF, 2011, p. 80-83. ❧
42. Christine Laurière, « De la collaboration à l'affrontement : les relations de Paul Rivet avec la Société d'anthropologie de Paris (1902-années 1930) », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 22, 2010, p. 17-23. ❧



**Troisième partie**

**DU CÔTÉ DES DURKHEIMIENS**

# HENRI HUBERT ET LES PERSPECTIVES SOCIOLOGIQUES MISES EN ŒUVRE AU MUSÉE DES ANTIQUITÉS NATIONALES

*Christine Lorre*

Nous avons récemment eu l'occasion de revenir sur certains jugements, parfois sévères, portés sur l'activité scientifique d'Henri Hubert<sup>1</sup>. Tributaire des contextes historique et administratif relativement difficiles propres à l'époque où il a exercé, il apparaît aussi que son œuvre s'est trouvée dans l'ombre portée des deux fortes personnalités qui l'ont entouré de près et qui ont contribué non seulement à façonner sa personnalité de scientifique, mais sans doute aussi à développer ses qualités individuelles : Marcel Mauss et Salomon Reinach. Le caractère réservé d'Hubert, sa nomination à un poste sans réelle visibilité administrative, ni académique ont sans doute contribué à occulter une part de sa contribution scientifique.

Les sociologues et les anthropologues n'ont, semble-t-il, pas tout à fait perdu de vue la part du travail qui lui revient dans sa collaboration avec Mauss<sup>2</sup>. Certains archéologues, en revanche, se sont montrés plus réservés à propos de l'apport qui a pu être le sien<sup>3</sup> alors qu'il nous semble, en cette année de célébration durkheimienne, que certains axes d'investigation de la sociologie naissante ont pourtant enrichi sa réflexion de préhistorien et d'historien des religions pré-chrétiennes et ont nourri son activité d'archéologue, tant sur le terrain que lors de ses travaux muséographiques. Enfin, un facteur humain ne doit pas non plus être négligé : en raison de sa santé précaire, encore aggravée après la Première Guerre mondiale, Hubert est décédé trop prématurément pour voir totalement achevées ses deux grandes synthèses, publiées de manière posthume, *Les Celtes* en 1932 et *Les Germains* en 1952, constituant tout à la fois une sorte de condensé de sa pensée et son terrain d'expérimentation privilégié pour cette « ethnographie du passé » qu'il avait cherché à élaborer tout au long de sa vie.

## **Un jeune normalien prometteur recruté au musée des Antiquités nationales**

Né à Paris en 1872, dans une famille de la bourgeoisie d'affaires et doté d'un capital éducatif et artistique élevé, Hubert a un parcours scolaire et universitaire exemplaire passant par l'École normale supérieure et l'École pratique des hautes études où il étudie notamment l'hébreu et le syriaque pour s'engager

dans la voie de l'orientalisme en commençant une thèse sur la « Déesse Syrienne <sup>4</sup> » qu'il n'achèvera jamais même s'il assure encore dans une note autobiographique de 1915 que ses « études orientales ne sont pas arrêtées, [qu'il n'a] pas abandonné [ses] recherches sur la Déesse Syrienne ; [que ses] études religieuses ont toujours tourné autour de là et [qu'il] y reviendra <sup>5</sup> ». On sait bien, par ailleurs, quels liens d'amitié il a noués en 1896 avec Marcel Mauss qui l'introduit auprès d'Émile Durkheim. Très vite, il devient l'un de leurs plus proches collaborateurs, notamment au sein de la rédaction de *L'Année sociologique*. Dans le même temps, un intérêt égal pour le passé préhistorique et les langues orientales conduisent ce jeune normalien à accepter en 1898 le poste d'« attaché libre » – c'est-à-dire non rétribué – au musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye (MAN) <sup>6</sup>. Alexandre Bertrand, directeur du MAN et son adjoint Salomon Reinach, ont une idée très précise de l'emploi des aptitudes d'Henri Hubert puisqu'ils écrivent conjointement au directeur des musées nationaux de l'époque <sup>7</sup> :

Dans la détresse où se trouve le Musée, [...] nous ne voyons qu'une seule salle dont nous puissions poursuivre l'organisation cette année, salle exceptionnelle et particulièrement intéressante, la *salle de comparaison orientale* <sup>8</sup> (mycénien, égéen, préhistorique de l'Égypte et de la Chaldée à rapprocher du préhistorique européen). [...] Monsieur Hubert est tout désigné pour présider à ce travail délicat, auquel ses études le préparent particulièrement [...]. <sup>9</sup>

Et pourtant, pendant onze années de collaboration bénévole, Hubert se voue d'abord à l'organisation ou la réorganisation de toutes les autres salles du musée avec une puissance de travail impressionnante, au moment où entre une grande quantité d'objets. Le jeune archéologue effectue le classement des collections et la conception des aménagements muséographiques en tenant compte désormais des provenances et des contextes archéologiques. Il supervise successivement l'aménagement des salles de l'âge du bronze et de l'époque de Hallstatt (premier âge du fer), de la mythologie, des métiers et de la céramique gallo-romaine avant de s'attaquer à la mise en valeur des collections aussi importantes que celles de Frédéric Moreau (léguée au MAN en 1899), du baron Joseph de Baye (1901, 1906), d'Édouard Piette (1902) et de Jacques de Morgan (1909-1910), collections qui forment encore aujourd'hui le « noyau dur » du musée.

Parallèlement, il reprend les collections acquises depuis la décennie 1860, époque de la création du musée, pour en extraire « des documents négligés, retrouver les mobiliers funéraires disloqués et les objets des mêmes niveaux ». Devant l'ampleur de la tâche, il déplore que « les conservateurs de Saint-Germain [soient] encore des hommes à tout faire [... alors que] la nécessité de la spécialisation s'impose là comme ailleurs <sup>10</sup> ». Ce méticuleux travail de réévaluation du matériel archéologique le

conduit à mettre au point sa méthode, fondée dans la mesure du possible, sur la restitution d'ensembles clos pour les comparer, saisir les éventuelles concomitances et en déduire une chronologie par l'étude des variations au sein des assemblages. Hubert perfectionnera encore ces principes scientifiques après la Première Guerre mondiale, à l'occasion du tri et du classement des séries prestigieuses provenant des fouilles des sites de La Quina et du Roc de Sers (fouilles Léon Henri-Martin, Charente) ou du Fort-Harrouard (fouilles de l'abbé Philippe, Eure-et-Loir) qu'il fait acquérir pour le musée, après avoir parfois participé aux fouilles sur le terrain. Il recourt à « une comparaison systématique des types dont la superposition logique supplée à la chronologie<sup>11</sup> » et qui facilite « l'étude technologique des objets, en faisant apparaître plus clairement la parenté des motifs interchangeables ou associés, les relations entre l'ornement et la forme et les emprunts d'un type à l'autre ». Cette préoccupation constante, perceptible dans ses notes de travail, lui permet de mettre en valeur les permanences mais surtout les états intermédiaires, les transitions, les « mélanges de coutumes et de mobiliers », les « phases indécises de métamorphoses » propres à caractériser les différents états d'une culture ou les interférences des phénomènes sociaux qui paraissent pouvoir être déchiffrés au sein de la matérialité des objets<sup>12</sup>.

### **Une succession de réalisations dans un contexte de renouvellement scientifique**

La période précédant immédiatement la Première Guerre mondiale est celle d'une intense activité professionnelle autour de plusieurs thèmes pour Henri Hubert. Comme il l'écrit lui-même, les années situées entre 1898 et 1910 sont celles où il est « attiré dans le camp des sociologues » et au cours desquelles les problèmes qu'il a cherché à cerner en compagnie de Mauss sont la « nature des phénomènes religieux », les « conditions du phénomène religieux », la « nature et [les] conditions du Mythe »<sup>13</sup>. Ces préoccupations se traduisent donc par une activité scientifique qui mêle publications théoriques relatives aux systèmes religieux et à la mythologie<sup>14</sup>, travaux parallèles à des séries de cours consacrés à « l'ethnographie préhistorique » à l'École du Louvre (à partir de 1906) et aux « religions primitives de l'Europe » à l'École des hautes études (à partir de 1901). Pour Hubert, « l'analyse des faits religieux, celle des représentations qui président à leur développement et en règlent la logique, s'est imposée à [lui et à Mauss]. Il revendique l'idée selon laquelle [ils ont] « dégagé l'idée de Sacré [...] comme catégorie des opérations mentales impliquées dans les faits religieux », soulignant que cette étude des catégories de la pensée collective était leur originalité et qu'elle les avait conduits à se répartir les champs d'investigation liés à l'idée de Temps (pour lui-même) et à « celle d'Espace » (pour Mauss)<sup>15</sup>.

Cheville ouvrière de *L'Année sociologique* dès la préparation du premier numéro, Hubert contribue aux dépouillements et critiques d'ouvrages destinées aux rubriques « Sociologie religieuse » d'abord, puis « Sociologie esthétique » et « Technologie » de la revue <sup>16</sup>, utilisant sa maîtrise de l'anglais, l'allemand, l'italien et l'espagnol. Son engagement auprès de Durkheim ira jusqu'à assumer des tâches de secrétaire de rédaction en relation avec les éditeurs des ouvrages recensés. De ce travail, il tire avec Mauss un nombre considérable de faits qu'il confronte à ses observations du matériel archéologique et ethnographique, pour tenter de donner une évaluation de la complexité des sociétés humaines.

Parallèlement, sans en avoir le titre ni la pleine reconnaissance avant l'année 1910, Hubert assume le rôle d'un conservateur en conduisant des tâches d'administration et de gestion propres au fonctionnement d'un musée. La correspondance conservée, tant au MAN qu'à la Bibliothèque Méjanès d'Aix-en-Provence, semble montrer que les deux hommes se sont réparti les responsabilités : Reinach siège dans les instances administratives, assume un rôle de représentation officielle de son établissement ainsi qu'un rôle moteur au sein de sociétés savantes et de comités de rédaction de revues savantes <sup>17</sup> tandis qu'Hubert conduit quotidiennement les travaux de remaniement et d'aménagement des salles, de supervision des restaurations de collections, de repérage et estimation d'objets et de collections en vue d'acquisitions, parallèlement à ses recherches et ses recensions pour *L'Année sociologique*.

Sa position au sein de l'institution de référence en matière d'archéologie nationale à l'époque, entraîne Hubert à mener également divers travaux aux prises avec la réalité de l'archéologie de terrain et la sauvegarde du patrimoine puisqu'il contribue à la préparation d'un projet de loi sur les fouilles, déclinaison de la loi sur les monuments historiques de 1887 révisée et augmentée en 1913, que les milieux scientifiques ont appelée de leurs vœux, à la suite de l'exportation de certaines découvertes de Dordogne par le préhistorien-antiquaire suisse Hauser. Le texte sera défendu au Sénat par Théodore Reinach, frère de Salomon, mais le projet d'organisation d'un véritable service des fouilles, à la tête duquel le musée des Antiquités nationales aurait dû jouer un rôle prépondérant, ne verra pas le jour ; seuls sont créés des « laboratoires de recherche préhistorique » tels que celui des Eyzies-de-Tayac (Dordogne), préfiguration, en quelque sorte, du musée national de préhistoire actuel <sup>18</sup>.

### **La mise en œuvre de la salle d'archéologie comparée**

De manière significative, Hubert écrit en 1909 à Jacques de Morgan, à propos du traitement prévu d'une partie de sa collection archéologique très récemment donnée au MAN : « Permettez-moi

de m'excuser et de vous demander du répit. Nous sommes tellement surchargés d'occupations en ce moment qu'il nous reste peu de loisir pour vous en donner de [*sic*] nouvelles. Et nous sommes retombés dans le désordre. J'ai entrepris d'urgence le déballage de la collection ethnographique qui vient du Louvre et [*illisible*] le futur arrangement<sup>19</sup>. » Ce n'est donc que douze ans après son entrée au MAN – et alors qu'il vient seulement d'être officiellement nommé conservateur-adjoint – qu'Hubert commence à mettre concrètement en œuvre le projet de salle de comparaison, au moment où sont transportés à Saint-Germain-en-Laye une partie des objets exotiques du Louvre au terme de nombreuses tribulations<sup>20</sup>.

En effet, à partir de 1910 et à la demande de Salomon Reinach, il se voue entièrement à l'organisation de cette salle qui prolonge et illustre ses échanges avec Marcel Mauss et ses maîtres et collègues de la V<sup>e</sup> Section de l'École pratique des hautes études. Rassemblée dès l'origine du musée, une collection d'objets archéologiques de provenance étrangère avait déjà été tant bien que mal regroupée au cours des années 1880, dans l'ancienne salle des fêtes du château. Dans un contexte de développement colonial, cette collection a connu un accroissement continu en raison de la consolidation de la Commission des missions du ministère de l'Instruction publique en 1874, allant de pair avec le développement du réseau de relations scientifiques des conservateurs du MAN tout au long des décennies 1880 et 1890.

Hubert explique pour sa part que, c'est non seulement son « goût pour les Musées, les formes, l'art, l'archéologie » qui l'a porté à répondre favorablement à la proposition de Reinach d'entrer au MAN, mais que c'est surtout « au côté ethnographique de l'archéologie qu'[il s'est] attaché ». Ainsi, il écrit : « Dans le Musée, ce qui m'a attiré, c'est la salle dite de comparaison où précisément la diversité des reliquats archéologiques correspond à la diversité des peuples. Mon cours de l'École du Louvre à partir de 1906 a été dirigé vers la constitution d'une Ethnographie Préhistorique de l'Europe où les données de l'archéologie seraient combinées avec celles de la linguistique<sup>21</sup>. » Aux yeux des spécialistes d'aujourd'hui, c'est précisément ce recours utilisé trop systématiquement et dont le fondement sera souvent démenti par les faits archéologiques qui lui sera reproché. Les données archéologiques plus récentes montrent souvent qu'il n'existe pas nécessairement d'adéquation entre les faits archéologiques enregistrés dans un contexte donné et les caractéristiques linguistiques supposées contribuant à définir l'identité culturelle d'un groupe humain.

Dans sa courte note autobiographique, Hubert indique clairement : « À Saint-Germain, mon travail principal a été la réfection de la Salle de Mars. Mon voyage autour du monde en 1902, mon

amitié pour Giglioli et les enseignements que j'ai tirés de sa fréquentation m'y ont beaucoup encouragé. J'ai voulu y faire un microcosme<sup>22</sup>. » C'est en effet en 1906-1907, le véritable sauvetage, en compagnie de Jean Destrem, conservateur du musée de la Marine, et le transfert partiel des collections du musée de Marine et d'Ethnographie du Louvre qui permet de concevoir la salle de comparaison comme un « reflet condensé de la variété des sociétés humaines dans leur dimension nouvellement acquise, la dimension archéologique<sup>23</sup> ». Hubert déplore que le transfert ait donné lieu à un partage hâtif entre le musée des Antiquités nationales, le musée d'Ethnographie du Trocadéro, le musée chinois de Fontainebleau puis le muséum d'histoire naturelle de La Rochelle, ce qui a partiellement rompu la cohérence des collections. Il souligne tout l'intérêt d'une nouvelle conception comparatiste qui « contribue à l'étude des phénomènes sociaux, [...] étude à laquelle peuvent déjà servir les matériaux rassemblés dans la partie principale du musée. Ces phénomènes sont [...] technologiques, par adaptation des objets à la fonction, par filiation des formes et des phénomènes de répartition (répartition des objets dans une aire donnée, correspondance de l'aire de répartition avec l'aire d'expansion des peuples correspondants). On se préoccupe beaucoup aujourd'hui, bien qu'avec peu de lucidité, de l'étude de ces deux séries de phénomènes en Europe [...] ». Il achève son argumentation en citant les grands types d'objets sur lesquels fonder sa démonstration, remarquant que « les meilleurs faits de comparaison nous sont fournis par les collections d'objets océaniens anciens et modernes [...] »<sup>24</sup>.

Jouissant de l'estime de nombreux confrères étrangers, le professeur Giglioli, ancien participant de la circumnavigation sur le Magenta et directeur du muséum d'Histoire naturelle de Florence, semble avoir été particulièrement apprécié en France où ses collègues anthropologues et naturalistes lui ont rendu hommage à l'occasion du quarantième anniversaire de son enseignement à Florence, peu avant sa mort en 1909<sup>25</sup>. Les bribes de correspondance conservées au MAN montrent l'étroite relation d'amitié nouée entre Hubert et lui malgré la différence de génération. Ainsi que nous l'avons montré dans une récente étude, les deux hommes ont déjà concrétisé plusieurs projets d'échanges de pièces paléolithiques et néolithiques de provenance française contre des « types » de haches de « Cochinchine », du Cambodge, du Laos, de Java, voire même du Sénégal « pour compléter les séries de comparaison » du MAN<sup>26</sup>. À l'occasion de l'envoi d'un exemplaire du guide du musée français en vue de la rédaction d'un article « anthropo-ethnologique » sur les collections qu'il a récemment visitées à Paris, Giglioli insiste auprès de son ami Hubert sur « la nécessité de réunir les collections ethnographiques qui sont si mal dispersées à Paris<sup>27</sup> ». C'est ainsi grâce au soutien de personnalités telles que Giglioli ou Mauss, qu'Hubert peut justifier « de la nécessité de maintenir au musée de Saint-Germain des objets définis généralement comme ethnographiques<sup>28</sup> ».



Le développement des centres d'intérêt ethnographique d'Hubert s'inscrit parmi les préoccupations scientifiques d'une partie des acteurs impliqués dans les débats sur l'anthropologie physique d'une part et la naissance d'une ethnographie « professionnelle » d'autre part, avec en parallèle l'affermissement de la position de Durkheim à l'Université. Avec la parution en 1912 des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, la décennie 1910 semble une sorte d'apogée du débat tournant autour des questions relatives aux « peuples non civilisés », et particulièrement celles qui traitent de leur religion. D'une vision classique de l'histoire des religions à contenu philosophique, l'intérêt des milieux savants, notamment anglo-saxons, évolue vers une analyse de l'organisation sociale et de la culture des sociétés dites primitives, fondée sur la collecte de faits ethnographiques<sup>29</sup>. C'est aussi l'époque au cours de laquelle Mauss resserre ses liens avec les anthropologues anglais (séjours à Londres en 1905 et 1912), publie des constats alarmistes sur la situation de l'ethnographie en France<sup>30</sup> et manifeste de l'intérêt pour le poste de directeur du musée d'Ethnographie du Trocadéro (1907) qui sera finalement attribué à Verneau<sup>31</sup>.

### Les « travaux appliqués » dans la salle d'archéologie comparée

Pour Henri Hubert la « salle de comparaison » se doit d'être une œuvre originale servant à confronter les méthodes respectives de la sociologie et de l'archéologie préhistorique, deux disciplines encore en cours de formation, afin de tenter « une description complète des événements humains<sup>32</sup> ». Pour décousues et laconiques qu'elles paraissent, les notes de son dossier de travail livrent quelques indications sur sa manière d'envisager l'organisation de la salle : « L'objet principal du plan choisi est de mettre en lumière certaines des distributions de civilisation. » Il considère qu'il y a lieu de développer un « plan ethnologique par l'explication des collections exposées dans le reste du Musée » et que l'un des moyens à employer est un « tableau des techniques de la civilisation » à propos duquel il note l'exemple du « musée Pitt Rivers<sup>33</sup> » [Oxford, Grande-Bretagne].

Hubert ne semble pas s'être contenté des méthodes de l'histoire positiviste, en établissant par exemple de strictes analogies entre le matériel magdalénien et les productions en os et en pierre des Inuits de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et ses partis pris muséographiques sont à l'opposé des anciens cabinets de curiosité et des accrochages en panoplies des musées d'ethnographie contemporains dont il dénonce l'obsolescence et la vacuité<sup>34</sup>. En rapprochant les objets – *faits matériels* – selon leur provenance et éventuellement par assemblages cohérents lorsque c'est encore possible, et en essayant de saisir les

subtiles variations de forme et de matière, le conservateur cherche à caractériser des phénomènes sociaux – *faits immatériels* – communs à plusieurs sociétés plus ou moins rapprochées dans le temps ou l'espace ; que ceux-ci soient transmis par contact direct court ou prolongé, par des intermédiaires permanents ou encore par filiation à partir d'une origine commune.

Avec l'aide de ses élèves les plus doués de l'École des hautes études tels qu'Olof Janse ou Henri Beuchat, il a cherché à traduire, en quelque sorte matériellement, l'une des préoccupations de l'école durkheimienne qui consistait à reconstituer la généalogie des faits sociaux et les séquences de l'évolution humaine à partir de l'identification des moments intermédiaires soumis à plus ou moins de contingences mais toujours dominés par l'existence de rapports déterminés entre des sociétés elles-mêmes déterminées<sup>35</sup>. Pour sa démonstration, Hubert choisit donc d'organiser la salle d'archéologie comparée à partir de deux grandes idées : selon un premier axe, offrir tout d'abord une vision globale des sociétés humaines anciennes et sub-contemporaines en montrant leur variété géographique et chronologique, puis selon d'autres axes transversaux, évoquer leur succession chronologique en les ordonnant selon leurs niveaux techniques<sup>36</sup>. L'archéologue souhaite faire saisir au visiteur que d'un continent à l'autre, et parfois à des époques différentes, des sociétés humaines ont connu un niveau de développement comparable (passage de l'état de chasseur-cueilleur à celui de producteur), maîtrisé des capacités techniques similaires (exploitation du silex ou production métallurgique), ou au contraire créé des objets répondant à des fonctions identiques mais aux formes ou aux décors extrêmement différents, déterminés par des choix culturels spécifiques ou de fortes valeurs symboliques.

Considéré parfois comme le seul capable de « réussir la synthèse de l'école sociologique française et de l'archéologie des antiquités nationales », Hubert est aussi vu comme l'homme qui aurait trop embrassé à la fois et qui eut recours à un corpus de données déjà en partie périmé sans pouvoir faire aboutir la réflexion théorique qui sous-tendait ses travaux sur les Celtes et les Germains et contribuer au renouvellement de l'archéologie protohistorique française<sup>37</sup>. Il convient de souligner cependant que, s'efforçant d'être fidèle aux méthodes de la jeune sociologie, il a su combiner la richesse des collections du musée des Antiquités nationales aux ressources de son extraordinaire érudition.

## Conclusion

Bien qu'inachevée à sa mort et à l'origine de tensions entre lui et Reinach lorsqu'il revient au MAN en 1919 après sa démobilisation, la salle d'archéologie comparée fera pourtant l'admiration de plus

d'un de ses contemporains, à commencer par Mauss qui, après avoir aidé son ami à étudier et classer certains des objets de la collection, recommandait « que l'on aille voir son [Hubert] chef-d'œuvre, la "salle de Mars" [...]. [Qu'] on y trouver[ait] l'histoire à la fois chronologique, logique et géographique de tout le néolithique et du début des métaux. [Qu'] on y trouver[ait] un essai de solution unique des trois problèmes, posés tous et simultanément comme ils doivent l'être<sup>38</sup> ». Il est possible de considérer qu'à la veille de la Première Guerre mondiale, les grands principes de l'organisation de cette salle sont intellectuellement déjà mûris et quasiment fixés.

Aujourd'hui, on peut regretter que toute l'énergie déployée par Hubert n'ait pas abouti à une évolution radicale des cadres conceptuels de l'archéologie française contemporaine mais elle a contribué à créer un outil de compréhension original qui continue d'être un support d'interprétation des phénomènes culturels humains. Par la nature même de son travail au sein du MAN et la diversité de ses centres d'intérêts personnels et professionnels, Hubert se trouve dans les années 1910 au croisement de plusieurs sciences humaines et sociales au point qu'il a, selon les nécessités scientifiques impliquées par ses sujets d'étude et leur résistance à l'analyse, tenté de varier les angles d'attaque en utilisant et recoupant le point de vue de l'historien, de l'archéologue, du sociologue, de l'ethnographe et du linguiste. Comme l'a remarqué Victor Karady, Hubert s'est trouvé dans la position d'un précurseur appliquant les méthodes de l'érudition traditionnelle à l'étude de « matériaux relativement « ignobles » fournis par l'ethnographie, le folklore, le droit coutumier, etc. et a montré qu'ils « pouvaient être soumis au même type de traitement savant [...] que les textes sacrés, les auteurs anciens, les documents des grandes civilisations et conduire à les résultats de solidité comparable<sup>39</sup> ». La Première Guerre mondiale rompra l'élan initial et provoquera une rupture, pour Hubert comme pour l'ensemble du cercle des durkheimiens, aggravée dans son cas par des circonstances professionnelles et personnelles particulières.

## NOTES

1. Christine Lorre, « Henri Hubert » [biographie intellectuelle], in Philippe Sénéchal et Claire Barbillon (dir.), *Dictionnaire critique des historiens de l'art français actifs en France de la Révolution à la Première Guerre mondiale*, Paris, 2010, disponible en ligne sur le site web de l'INHA : <http://www.inha.fr/fr/ressources/publications/dictionnaire-critique-des-historiens-de-l-art/hubert-henri.html>. ❧
2. François-André Isambert, « Henri Hubert et la sociologie du temps », *Revue française de sociologie*, 20, 1979, p. 183-204 ; Ivan Strenski , « Henri Hubert, Racial Science and Political Myth », *Journal of the History of Behavioral Sciences*, t. 21, 1987, p. 353-367 ; Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994 et Marcel Fournier, *Émile Durkheim*, Paris, Fayard, 2007. ❧
3. Patrice Brun & Laurent Olivier, « Henri Hubert », *Les Nouvelles de l'archéologie*, n° 79, 2000, p. 5-32. ❧
4. Probablement Astarté, parfois assimilée à la grande déesse levantine appelée Atargatis dont le culte est attesté à l'époque romaine dans la ville de Hiérapolis de Syrie. Son nom peut être le résultat d'une fusion avec les noms de trois grandes déesses levantines. *De Dea Syria*, La « Déesse Syrienne », écrit au II<sup>e</sup> siècle, est traditionnellement attribué à l'auteur satirique Lucien de Samosate. Le culte de cette déesse s'étendit de la Syrie partout en Méditerranée et dura au moins jusqu'au III<sup>e</sup> siècle de notre ère. ❧
5. Henri Hubert, « Texte autobiographique », in Philippe Besnard, « Les durkheimiens. Études et documents », *Revue française de sociologie*, 20, 1, 1979, p. 206. ❧
6. Eve Gran-Aymerich, « Hubert Henri (1872-1927) », *Dictionnaire biographique d'archéologie (1798-1945)*, Paris, CNRS Éditions, 2001, p. 350-351. ❧
7. Il s'agit d'Albert Kämpfen, directeur des musées nationaux et de l'École du Louvre de 1887 à 1904. ❧
8. Souligné par les auteurs. ❧
9. Lettre du 29 janvier 1898 ; Archives nationales, F21 4034B, dossier Henri Hubert. ❧
10. Archives du musée d'Archéologie nationale (MAN), fonds Hubert, note inédite, 1926. ❧
11. Henri Hubert, « Congrès d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques », *Revue de synthèse historique*, t. I, n° 2, 1900, p. 221. ❧
12. André Varagnac, « Pour une Protohistoire française », *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, 14<sup>e</sup> année, n° 4, 1959, p. 750-755 et « Rétrospective Breuil, Hubert, Mauss », *Antiquités nationales et internationales*, IV<sup>e</sup> année, n° 13, 1963, p. 1-4. ❧
13. Henri Hubert, « Texte autobiographique », , *op. cit.*, p. 206. ❧
14. Henri Hubert & Marcel Mauss, « Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice », *L'Année sociologique*, 1897-1898, t. II, p. 29-138 et « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, 1902-1903, t. VII, p. 1-46. ❧
15. Henri Hubert, « Texte autobiographique », *op. cit.*, p. 206. ❧
16. Philippe Besnard, « Lettres de Émile Durkheim à Henri Hubert », [présentées par Philippe Besnard], *Revue française de sociologie*, t. XXVIII, 1987, p. 483-534. ; Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, *op. cit.*, p. 133-150. ❧

17. Salomon Reinach est directeur de la *Revue archéologique* depuis 1903. ❧
18. *La Commission des monuments historiques*, rapports de 1910 et 1914 inédits et note inédite, 1926, archives du MAN, fonds Hubert. ❧
19. Lettre d'Hubert à Morgan, Paris, 23 juillet [1909], archives privées, Marseille. Au sujet de l'ampleur de son travail mené au MAN, voir la note manuscrite rédigée le 10 février 1922 récapitulant les tâches effectuées en prévision de l'établissement du budget de 1923 ; on y lit successivement, l'installation de la collection Plicque (1919-1920) dans la salle XV (céramique sigillée), le remaniement « considérable » des salles XVI et XVII (bronzes gallo-romains), l'installation de la collection Courtot, l'imminent achèvement des salles Moreau et De Baye, à l'entresol la réinstallation des salles XXII, XXIII, XXIV, XXV et XXVI ; les travaux prévus à la suite consistent en de nouvelles vitrines pour les salles IV, V, VI, VII et IX, l'achèvement de la salle de Mars, de la salle de Morgan et de la salle Piette, l'installation d'un système de sécurité « au moment où par suite de l'institution de l'entrée payante, il va devenir nécessaire d'ouvrir la musée tous les jours » (archives du MAN, fonds Henri Hubert, correspondance non classée). ❧
20. Jean-Jacques Cleyet-Merle, « L'origine des collections océaniques du musée des Antiquités nationales », *Antiquités nationales*, n° 14/15, 1982-1983, p. 106-116 ; Sylviane Jacquemin, « Origine des collections océaniques dans les musées parisiens : le musée du Louvre », *Journal de la Société des océanistes*, 90, 1, 1990, p. 47-52. ❧
21. Henri Hubert & Philippe Besnard, « Texte autobiographique de Henri Hubert », art. cité, p.206. ❧
22. *Ibid.*, p. 207. ❧
23. Jean-Pierre Mohen, « Henri Hubert et la salle de Mars », *Antiquités nationales*, n° 12/13, 1980-1981, p. 88. ❧
24. Archives MAN, fonds Hubert, note inédite, vers 1909-1910. ❧
25. René Verneau, « Hommage au Professeur Enrico H. Giglioli » et « Le quarantenaire universitaire du Professeur Enrico Hillyer Giglioli », *L'Anthropologie*, 1909, p. 249 et 482. ❧
26. Lettre de Giglioli à Hubert, Florence, 18 juillet 1900, archives IMEC, fonds Marcel Mauss, correspondance Hubert. Voir aussi : Christine Lorre, « Henri Hubert et l'archéologie de l'Asie du Sud-Est : un moment de formation personnelle et d'échanges intellectuels », *Revue de Synthèse*, à paraître (numéro consacré à Henri Hubert). ❧
27. Lettre de Giglioli à Hubert, Florence, 22 août 1900, archives IMEC, fonds Marcel Mauss, correspondance Hubert. ❧
28. Archives MAN, fonds Hubert, note inédite, vers 1909-1910. ❧
29. Marcel Fournier, *Émile Durkheim, op. cit.*, p. 341-344. ❧
30. Marcel Mauss, « L'ethnographie en France et à l'étranger », *Revue de Paris*, 20, 1913, p. 537-560 et 815-837. ❧
31. Voir l'article de Fabrice Grognet dans cet ouvrage. ❧
32. Jean-Pierre Mohen, « Henri Hubert et la salle de Mars », art. cité, p. 87 et « Introduction », *Catalogue sommaire illustré des collections du musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye. Archéologie comparée*, vol. 1 : *Afrique, Europe occidentale et centrale*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1982, p. 13-14 ; Christine Lorre, « L'archéologie comparée des cinq continents », dans Patrick Périn (dir.), *Le musée des Antiquités nationales*, Paris, Fondation BNP Paribas-Réunion des musées nationaux, 2004, p. 114. ❧
33. Fondé à Oxford en Grande-Bretagne en 1884, lorsque le lieutenant-général Augustus Henry Lane Fox Pitt-Rivers (1827-1900), célèbre pour son intérêt porté à l'archéologie et à l'anthropologie sociale, a cédé sa collection à l'université

d'Oxford. Archives du MAN, fonds Henri Hubert, dossier « Préhistorique, S G Catalogue I – Plan de la salle de Mars », non daté. ❧

34. Sylviane Jacquemin, *Histoire des collections océaniques dans les musées et établissements parisiens (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Mémoire de l'École du Louvre inédit, 1991, p. 165-166 ; Christine Lorre, « Henri Hubert et l'aménagement de la salle de comparaison du musée des Antiquités nationales : un atelier de sociologie durkheimienne », *Antiquités nationales*, 41, 2010. ❧

35. Victor Karady, « Présentation », in Marcel Mauss, *Œuvres. 3 : Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, 3 vol. ❧

36. Jean-Pierre Mohen, « Introduction », *Catalogue sommaire illustré des collections du musée des Antiquités nationales*, *op. cit.*, p. 88-89. ❧

37. Patrice Brun & Laurent Olivier, « Henri Hubert », art. cité, p. 9-10. ❧

38. Marcel Mauss, *Œuvres, 2 : Représentations collectives et diversité des civilisations*, présentation de Victor Karady, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 472. ❧

39. Victor Karady, « Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens », *Revue française de sociologie*, 20, 1979, p. 49-82. ❧

## MENTALITÉ PRIMITIVE ET PRÉPARATION DE L'IMPRÉVISIBLE

### L'engagement jaurésien de Lévy-Bruhl pendant la guerre <sup>1</sup>

Frédéric Keck

EN 1922, dans l'avant-propos de *La mentalité primitive*, Lucien Lévy-Bruhl écrit : « Quand *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* parurent, il y a douze ans, ce livre aurait déjà dû s'appeler *La mentalité primitive*. Mais parce que les expressions "mentalité" et même "primitive" n'étaient pas encore entrées, comme aujourd'hui, dans le langage courant, j'ai renoncé alors à ce titre. Je le reprends pour le présent ouvrage. C'est assez dire qu'il fait suite au précédent <sup>2</sup>. » Une telle ouverture a pu faire croire que Lévy-Bruhl n'a traité, au cours de sa carrière d'ethnologue, commencée en 1910 à l'âge de 53 ans, que d'une seule chose : « la mentalité primitive », entité collective vague et douteuse expliquant les données ethnographiques rapportées des sociétés d'Afrique, d'Amérique et d'Océanie. Mais un tel propos peut également être interprété comme une tentative de créer fictivement une continuité là où il y a eu une discontinuité historique. Au cours de sa carrière d'historien de la philosophie, Lévy-Bruhl a publié un ouvrage tous les quatre ou cinq ans, et il en fera de même avec la série des six livres qui porteront sur « la mentalité primitive » jusqu'en 1938, chez Hachette puis chez Alcan. Or entre 1910 et 1922, Lévy-Bruhl n'a publié qu'une petite brochure à la Librairie de L'Humanité sur Jean Jaurès. Dans la carrière lisse et sans heurts qui fut celle de Lévy-Bruhl, cette brochure marque une rupture, non seulement éditoriale mais aussi et surtout politique. Lorsqu'il publie *Quelques pages sur Jean Jaurès* en 1916 <sup>3</sup>, Lévy-Bruhl soutient l'activité d'Albert Thomas au ministère de l'Armement. Cet engagement politique marque une véritable inflexion dans la pensée anthropologique de Lévy-Bruhl, en lui faisant découvrir la fonction irréductible de l'imprévisible dans l'action humaine.

On sépare généralement l'œuvre de Lévy-Bruhl en deux parties : celle de l'historien de la philosophie, qui interroge le rôle de la croyance dans le romantisme allemand et dans le positivisme français, et celle de l'anthropologue de cabinet, qui étudie la fonction des émotions dans « la mentalité primitive <sup>4</sup> ». Entre ces deux moments, l'ouvrage de transition est *La morale et la science des mœurs* en 1903, qui apporte à la sociologie de Durkheim le soutien de la philosophie sur la question disputée de la morale <sup>5</sup>. Mais une telle lecture reste focalisée sur les débats universitaires de l'époque, entre



philosophie, sociologie et psychologie, au détriment de la question politique qui les oriente en profondeur. Le livre de Lévy-Bruhl sur Jaurès permet au contraire d'analyser la signification politique de toute sa réflexion depuis sa thèse en 1884 sur « l'idée de responsabilité », mais aussi de saisir l'inflexion que cette pensée politique va prendre avec la Grande Guerre. En quoi le livre sur Jaurès, écrit sous l'émotion de l'attentat et dans l'élan d'un engagement, éclaire-t-il le travail anthropologique de Lévy-Bruhl sur la participation ?

L'alliance entre Lévy-Bruhl et Jaurès remonte à l'affaire Dreyfus : Lévy-Bruhl, apparenté au capitaine, témoigne à son premier procès à Paris en 1894, informe Lucien Herr de son innocence, et assiste au second procès à Rennes en 1899 en compagnie de Jaurès<sup>6</sup>. On peut donc reprendre l'analyse de Christophe Charle rapprochant Lévy-Bruhl et Lanson : « Leurs sympathies au moment de l'apogée du jaurésisme n'a plus de lien avec leur qualité de normalien. Le socialisme chez eux est un élément tardif de leur culture politique, non un acquis de leur période de formation<sup>7</sup>. »

Son rôle dans l'élite socialiste explique en partie le choix de Lévy-Bruhl comme président de la Société des amis de Jaurès à partir de 1916. Lévy-Bruhl fait partie des fondateurs et des contributeurs de *L'Humanité*, où il écrit à ses débuts sous le pseudonyme de Deuzelles<sup>8</sup>. Cet engagement jaurésien est critiqué de deux côtés : par Hubert Bourgin, socialiste passé à l'extrême-droite, qui lui reproche de faire du jaurésisme un jeu d'influences plutôt qu'une inspiration charismatique<sup>9</sup>, et par Charles Andler, germaniste et traducteur de Marx, qui lui reproche de passer sous silence les erreurs scientifiques de Jaurès<sup>10</sup>.

Lévy-Bruhl écrit en effet ses « quelques pages sur Jean Jaurès » en historien de la philosophie. Cherchant l'idée centrale autour de laquelle tournent la pensée et l'action de Jaurès, il la saisit dans le chapitre 3 intitulé « Les idées philosophiques et religieuses de Jaurès ».

Jaurès a vécu – et il est mort – pour un idéal de justice sociale et d'humanité affranchie. Il n'acceptait pas comme un fait immuable, comme une nécessité naturelle, que la condition de la plupart des hommes restât ce qu'elle est présentement. Il croyait qu'elle devait être dès aujourd'hui améliorée, et, avec le temps, transformée. C'est cet idéal qu'il a devant les yeux quand il parle de la « joie sublime d'amener tous les hommes à la plénitude de l'humanité ». En quoi consiste, selon lui, cette vie pleinement humaine ? Échapper à la misère et à tous les maux qu'elle engendre, au souci quotidien de savoir si l'on pourra demain se nourrir, se vêtir, se chauffer, dormir sous un toit, soi et les siens : ce n'est encore là que la base physique de cette vie. L'essentiel en est la partie spirituelle : le commerce intime avec ce que les siècles passés ont produit de plus beau ; la participation à l'effort de la pensée de l'homme pour comprendre le

monde par la science et la philosophie ; la communion avec le principe mystérieux des choses par la contemplation de la nature ; enfin le sentiment de la solidarité humaine dégagée des haines de race, de classe, de nationalité, de religion. Pourquoi cette vie supérieure est-elle réservée à quelques-uns seulement, tandis que la masse des déshérités en est exclue ? [...] L'idéal où tend Jaurès consisterait à *faire une élite de l'humanité tout entière*<sup>11</sup>.

« Faire une élite de l'humanité toute entière. » Une telle formule contradictoire prend sens par opposition à deux autres programmes politiques : celui du catholicisme conservateur, qui ne propose qu'une idée abstraite de l'humanité universelle, et celui du socialisme révolutionnaire, qui soutient la dictature du prolétariat contre la bourgeoisie possédante. Face à ces deux postures radicalement inverses, Jaurès défend, selon Lévy-Bruhl, une position gradualiste : la bourgeoisie a développé une culture qui vaut universellement, mais celle-ci peut être transmise au prolétariat par l'éducation. Le concept-clé est ici celui de participation. Repris à la théologie, où il désigne, dans une lignée platonicienne, l'insertion de l'intelligible dans le sensible, il conduit à voir les faits sociaux à travers l'idéal qu'ils expriment d'une façon que l'on peut qualifier de providentielle. Il s'oppose ainsi au concept marxiste de détermination, qui conduit, selon Lévy-Bruhl reprenant la formule de Comte, à confondre le supérieur et l'inférieur. Ce ne sont pas les forces sociales qui expliquent la domination d'une culture, mais les idéaux produits en commun qui orientent le développement historique. Ainsi Lévy-Bruhl explique-t-il que Jaurès a refusé le primat marxiste de la lutte des classes en élaborant une « métaphysique évolutionniste [...] nettement optimiste<sup>12</sup> ». Une telle métaphysique permet en effet de penser « l'évolution révolutionnaire » au terme de laquelle la révolution sociale sera atteinte par « une évolution où les transitions seront ménagées et les droits légitimes respectés »<sup>13</sup>.

Si le livre de Lévy-Bruhl sur Jaurès indique ainsi la philosophie politique qui leur est commune, reste qu'il parle peu de la question coloniale. Or celle-ci est centrale dans la construction de l'idéal républicain et de l'anthropologie des « sociétés primitives », et elle oriente singulièrement la conception socialiste de la « participation à l'humanité<sup>14</sup> ». Lévy-Bruhl et Jaurès oscillent entre un évolutionnisme, qui considère la France comme la nation la plus avancée capable d'apporter ses Lumières aux autres sociétés, et un relativisme, selon lequel chaque société est en droit de développer ses propres normes. Leur réformisme colonial ne va nullement jusqu'à donner aux colonies leur indépendance, mais propose de les insérer avec justice dans l'Empire français de façon à ce qu'elles bénéficient de son éducation. C'est la raison pour laquelle Lévy-Bruhl parle de « fonctions mentales » et de « mentalité » : si l'esprit humain est partout le même, il se développe différemment selon les milieux, en sorte qu'on peut changer de mentalité ou entrer dans une autre mentalité. Reste que ces fonctions mentales sont

étudiées dans les « sociétés inférieures » et que Lévy-Bruhl parle bien de « mentalité primitive » : une nation qui a davantage développé l'esprit de vérité et de justice peut l'apporter aux autres nations.

Les travaux de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive ont en effet une double visée, scientifique et politique. Il s'agit d'abord de voir comment se forme ce sentiment moral de responsabilité qui échappe à l'observation naturaliste dans les sociétés les plus simples, où une masse de données ethnographiques ont été collectées. Lévy-Bruhl espère ainsi contribuer au développement des sciences humaines lorsqu'elles observent chez les primitifs, les fous ou les enfants cette « logique de l'affectivité » qui est difficile à observer chez « l'homme adulte normal et civilisé<sup>15</sup> ». Mais au-delà de la curiosité pour les marges, son travail doit contribuer à la « mise en valeur » des colonies, comme Lévy-Bruhl le dit nettement dans la brochure de présentation de l'Institut d'ethnologie, qu'il crée en 1925 avec Marcel Mauss et Paul Rivet<sup>16</sup>. Il s'agit de comprendre les sujets colonisés pour les amener graduellement à la mentalité civilisée en évitant les politiques brutales imposant des mesures qu'ils ne peuvent comprendre<sup>17</sup>. En ce sens, les ouvrages de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive s'adressent très explicitement aux administrateurs coloniaux, refusant un jargon scientifique trop compliqué pour présenter les données ethnographiques de façon claire et lisible.

On comprend alors pourquoi la thèse énoncée par Lévy-Bruhl dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* en 1910 a pu si aisément être déplacée hors de son contexte de production pour désigner un socialisme réformiste favorable au système colonial. Rappelons cette thèse : la mentalité primitive ignore le principe de contradiction qui régit la logique classique depuis Aristote, car elle est régie par un principe de participation qui conduit à affirmer à la fois A et non-A, comme lorsque des Bororo disent qu'ils sont des Araras<sup>18</sup>. Une telle thèse, inacceptable pour l'anthropologie d'aujourd'hui, s'éclaire cependant dans le cadre de la pensée politique commune à Lévy-Bruhl et Jaurès : les membres des « sociétés primitives » pensent de façon émotive lorsqu'ils perçoivent l'idéal social qui se manifeste dans les entités naturelles composant leur environnement. C'est en ce sens que Durkheim peut dire dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* en 1912 que les « primitifs » se représentent la société à travers le symbole d'un animal ou d'une plante qu'ils consomment au cours d'un sacrifice totémique : ils « participent » à la force de l'animal-totem d'une façon que seule la sociologie peut rendre claire. Durkheim le dit nettement : les primitifs témoignent d'une certaine « gaucherie » dans le maniement des symboles collectifs qui, dans les sociétés modernes dotées d'un droit et d'une science, deviennent clairs<sup>19</sup>.

Or l'engagement jaurésien de Lévy-Bruhl va modifier en profondeur ce socialisme réformiste favorable au système colonial. Lorsqu'il rédige ses « quelques pages sur Jean Jaurès », Lévy-Bruhl vient de lire *L'Armée nouvelle*, publié de façon posthume, où Jaurès définit les conditions dans lesquelles la France peut s'engager dans le conflit avec l'Allemagne sans trahir la classe ouvrière<sup>20</sup>. Il résume ainsi l'esprit de ce livre : « Depuis quelques années, Jaurès voyait que la paix armée acheminait l'Europe à une guerre qui serait, quand elle éclaterait, la plus effroyable tuerie de l'histoire. Il vivait dans l'inquiétude. Il cherchait à éviter la catastrophe<sup>21</sup>. » Lévy-Bruhl cite un discours de Jaurès : « Oui, il y a des luttes, des antagonismes profonds de classe. Mais quels que soient ces luttes politiques, ces divisions économiques, ces antagonismes sociaux, ils ne peuvent pas porter atteinte à l'idée même de patrie. Si notre pays était menacé, nous serions les premiers à la frontière pour défendre la France dont le sang coule dans nos veines et dont le fier génie est ce qu'il y a de meilleur en nous<sup>22</sup>. »

Tout se passe alors comme si la mort de Jaurès forçait Lévy-Bruhl à s'engager lui-même politiquement et à découvrir de nouveaux aspects de l'expérience humaine. Poursuivant l'action de Jaurès, Lévy-Bruhl fait l'expérience pratique d'une « mentalité primitive » qu'il avait jusque-là théorisée depuis la Sorbonne. Avec Maurice Halbwachs et François Simiand, élèves de Durkheim formés à l'économie et aux statistiques, Lévy-Bruhl travaille pour le ministère de l'Armement d'Albert Thomas. Entré dans le gouvernement d'union sacrée d'Aristide Briand, celui-ci met en pratique un certain nombre d'idées réformistes partagées par le milieu normalien : la participation des ouvriers à l'effort de guerre doit permettre d'élaborer les conditions de la justice au niveau national, puis international, puisque Thomas poursuit cette activité après la guerre au Bureau international du travail à Genève, où il travaille sans relâche jusqu'à son décès en 1932. Christophe Prochasson écrit ainsi : « La Première Guerre mondiale fut la divine surprise du réseau normalien. Le socialisme normalien y trouva son terrain d'application<sup>23</sup>. »

Le travail de Lévy-Bruhl auprès d'Albert Thomas a une double dimension. Il s'agit d'abord de connaître les besoins et les capacités de l'industrie française pour soutenir l'effort d'armement. Dans « L'effort industriel de la France<sup>24</sup> », paru en 1916, Lévy-Bruhl affirme que la Grande Guerre a fait passer du « peuple en armes » de la Révolution française à « l'organisation de la nation toute entière ». « La mobilisation industrielle aurait dû être préparée comme celle des armées et des flottes. Le gouvernement allemand, qui avait prémédité la guerre de longue date, avait prévu les mesures sur ce point comme sur les autres. » « Une transformation si profonde, à la fois matérielle et morale, exige nécessairement du temps. Il faut que les esprits s'habituent à la pensée constante de la guerre ; il faut

que les sentiments s'y adaptent, il faut enfin que l'industrie s'organise et s'outille pour des productions nouvelles. » On trouve dans le fonds Lévy-Bruhl de nombreux laissez-passer qui lui permettaient d'aller visiter les usines de guerre mais aussi les lignes de front. Il effectua ainsi une série de trois missions en mai-juin 1915, octobre 1916 et décembre 1917 au cours desquelles il servit de traducteur au leader ouvrier anglais Ben Tillet pour aller soutenir le moral des troupes françaises. Il décrit les émotions des ouvriers écoutant Ben Tillet dans des carnets que l'on pourrait presque qualifier d'ethnographiques<sup>25</sup>. Ce travail se prolonge par une série de notes envoyées au ministère des Affaires étrangères sur le mouvement ouvrier en Allemagne à la fin de la guerre, sans doute d'après la presse allemande, où Lévy-Bruhl évalue les risques d'explosion sociale avant et après sa défaite.

L'autre aspect du travail de Lévy-Bruhl est une œuvre de propagande à l'étranger. Une note montre que Lévy-Bruhl a renoncé à diriger le *Bulletin des armées* pour quatre raisons : « 1) Incompétence 2) Manque de confiance en moi 3) Peu d'aptitude pour l'exhortation 4) Manque de contact avec le public ». Il reprend donc une autre publication, le *Bulletin de l'Alliance française*, en lui donnant une nouvelle vocation : informer les pays étrangers des objectifs de la France dans le conflit. Lévy-Bruhl établit la liste des consulats qui doivent diffuser les deux numéros de seize pages par mois, en fonction de la population francophone de chaque pays. Il fait passer le nombre de bulletins distribués de 70 000 en janvier 1915 à 200 000 en avril 1916. Il poursuit cette action après la guerre en effectuant lui-même une série de voyages. En 1919-1920, après des conférences sur la « mentalité primitive » à Harvard, il va en Chine, au Japon, aux Philippines, en Indonésie et en Indochine. En 1922, après un congrès des américanistes au Brésil, il va au Paraguay, en Bolivie, au Pérou et au Chili. Dans chacun de ces pays, il est reçu par le bureau de l'Alliance française et donne des conférences sur « la France après la guerre », « les conditions morales et sociales d'une paix durable », « la vie et les idées de Jaurès ». Il ira encore en Amérique centrale en 1928 et au Moyen-Orient en 1932. Des lettres montrent qu'il avait le projet de se rendre en Afrique occidentale française en 1922 et en Afrique équatoriale française en 1930 mais qu'il dut à chaque fois renoncer – fait étonnant quand on constate que la plus grande partie de ses données ethnographiques viennent d'Afrique noire.

L'Alliance française, dont Lévy-Bruhl devient vice-président pendant la guerre, était un lieu connu de Jaurès. Fondée en 1883 pour « propager la langue française dans les colonies, les pays de protectorat et à l'étranger<sup>26</sup> », elle avait accueilli en 1884 à Albi un célèbre discours de Jaurès à la tonalité nettement pro-coloniale : « Quelques notions très simples de langue et d'histoire française, de commerce, de christianisme un peu vague, voilà tout ce qu'on peut faire entrer dans ces esprits, et il

n'y a pas là de quoi se brouiller, ces peuples sont des enfants. Quant aux Français des colonies, malgré leur attachement à la France, ils ne peuvent pas avoir les mêmes préoccupations que nous, leur vie n'est pas la nôtre, elle est plus primitive, plus extérieure, moins travaillée par des problèmes spéculatifs. L'Alliance a bien raison de songer avant tout à la diffusion de notre langue : nos colonies ne seront françaises d'intelligence et de cœur que quand elles comprendront un peu le français. Pour la France, la langue est l'instrument nécessaire de la colonisation <sup>27</sup>. »

Pourtant, alors que ses ouvrages ethnologiques semblent reprendre ces préjugés coloniaux, l'inflexion que Lévy-Bruhl donne à l'Alliance française après la guerre s'en éloigne. Ses notes et ses conférences affirment que le monde est entré dans une phase imprévisible où toutes les nations sont responsables du destin commun. Lévy-Bruhl ne cesse de poser la question qui avait déjà taraudé Jaurès à propos de la guerre de 1870 <sup>28</sup> : qui est responsable de la guerre ? Et comment faire pour que la guerre ne soit pas seulement l'aventure de quelques hommes mais un facteur de progrès social ? Il faut considérer que la guerre ne finit jamais vraiment, que les négociations sur les responsabilités de la guerre sont interminables, et que la situation dans laquelle elles plongent les peuples rend une nouvelle guerre probable. Dans une note personnelle intitulée « Réflexions sur les leçons de la guerre », Lévy-Bruhl écrit : « Imprévisibilité : 1) la durée de la guerre 2) La Marne 3) L'Orient 4) Les acquis du passé : grenades, casques, etc. 5) C'est une part du vraisemblable que l'invraisemblable arrive. Application : s'attendre à l'imprévu, et tout préparer pour le canaliser et le diriger. »

De même que Jaurès soutint la résistance du Maroc à la colonisation française <sup>29</sup>, de même Lévy-Bruhl en vient alors à défendre le droit des peuples à l'autonomie dans une série d'articles publiés pendant et après la guerre. Dans « Les causes économiques et politiques de la conflagration européenne », paru dans la revue internationale *Scientia* en janvier 1915, Lévy-Bruhl montre qu'aucun pays ne peut être tenu pour seul responsable de la guerre qui s'explique par un jeu spéculaire d'attribution d'intentions mauvaises <sup>30</sup>. Dans « Les aspects nouveaux de la guerre », paru également dans *Scientia* en août 1917, il analyse les conséquences de la révolution russe et de l'entrée des États-Unis dans la guerre <sup>31</sup>. Dans « L'ébranlement du monde jaune », paru en 1920 dans la *Revue de Paris*, il parle du mouvement du 4 mai 1919 au cours duquel les étudiants chinois se sont révoltés en se réclamant des idéaux européens. « Pour la première fois, l'Extrême-Orient se sent attiré vers l'Occident, ou du moins, désireux de ne plus l'ignorer, écrit-il. Pour la première fois, une pénétration mutuelle des deux mentalités, des deux civilisations va devenir possible. » Il annonce même la fin prochaine du système colonial : « Dans l'état actuel du monde, la domination politique d'un peuple sur un autre, même de

culture moins avancée, n'a plus qu'un caractère précaire<sup>32</sup>. » Enfin, dans « L'idéal républicain », paru dans la *Revue de Paris* en 1924, il reconnaît qu'aucun pays ne possède une version plus claire qu'un autre de la justice, mais que chaque pays la développe en fonction de ses mœurs. « Il semble que l'appel à la justice émeuve de la même façon tous les cœurs humains, et éveille les mêmes sentiments, qu'il s'agisse des anciens ou des modernes, ou même de la race blanche ou jaune ou noire. Pourtant, le contenu de ce mot magique n'a-t-il pas varié depuis les Prophètes d'Israël jusqu'aux tribuns de la Révolution ? Il est trop clair que l'idéal de justice n'est pas fixe et immobile, et qu'il n'a jamais pu être formulé une fois pour toutes. [...] Les exigences de l'esprit de justice se modifient, se transforment en même temps que les milieux sociaux, encore que cet esprit demeure essentiellement le même. C'est une limite qui n'est jamais atteinte. On en approche plus ou moins, et cette approximation dépend des mœurs autant, sinon plus, que des lois<sup>33</sup>. »

Ces prises de position de Lévy-Bruhl, qui tranchent singulièrement avec le réformisme colonial d'avant-guerre, éclairent la transformation qui s'opère dans les analyses de *La mentalité primitive*. La « mentalité primitive » n'est plus celle des sociétés qu'il faut éclairer de la culture française : c'est la situation de toute société en tant qu'elle doit agir sur l'imprévisible. C'est la raison pour laquelle Lévy-Bruhl donne une place centrale aux techniques de divination (ordalies, oracles, auspices, présages, interprétation des rêves...) qui permettent aux sociétés primitives de rendre prévisible l'imprévisible. La « mentalité primitive » n'est plus seulement une façon de penser par des émotions suscitées par les êtres invisibles : c'est une modalité d'action dans des situations incertaines. Alors que le dernier chapitre des *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* portait sur l'évolution graduelle de la « mentalité primitive » à la « mentalité civilisée », le dernier chapitre de *La mentalité primitive* analyse la façon dont les sociétés colonisées perçoivent l'arrivée des Européens, qui est pour eux du domaine de l'imprévisible.

« S'attendre à l'imprévu, et tout préparer pour le canaliser et le diriger » : tel serait, formulé en une brève note, l'enseignement de la guerre pour Lévy-Bruhl. Si l'on songe à l'influence de sa conception de la participation dans les réflexions anthropologiques sur l'action en contexte incertain, chez Mary Douglas ou Pierre Bourdieu notamment, on voit que les sciences humaines en sortent profondément transformées.



## NOTES

1. Ce texte reprend une partie de l'article publié sous le titre « Lévy-Bruhl, Jaurès et la guerre » dans les *Cahiers Jaurès*, 204, 2012, p. 37-53. ❧
2. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Flammarion, 2010, p. 57. Je reprends ici des éléments de mon introduction à la réédition de cet ouvrage, en les complétant de ma consultation du fonds Lévy-Bruhl à l'IMEC. Je publie ici, avec l'autorisation de Françoise Léon, certains éléments du dossier A3.2.2 « Documentation se rapportant à d'autres activités - Activités politiques et militantisme ». ❧
3. Il s'agit de la reprise de la nécrologie de Jaurès publié en 1915 par Lévy-Bruhl dans le *Bulletin de l'Association des Anciens Elèves de l'École Normale Supérieure*, 1912-1917, p. 78-103. Ce texte est repris intégralement, avec des lettres de Jaurès à Charles Salomon, en 1924 chez Rieder. Pour rédiger cet ouvrage, Lévy-Bruhl s'est appuyé sur une lettre de son ancien élève Enjalran, ami de Jaurès à Albi, publiée en 1959 par Michel Launay dans les *Archives internationales de sociologie de la coopération* sous le titre *Jaurès et le problème religieux*. ❧
4. Voir notamment P. Soulez, « La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl », *Revue philosophique*, 1989, p. 482 : « Quel rapport entre *L'Allemagne depuis Leibniz* et l'étude des Papous ? Celui qui trouvera le rapport aura la clef de cette œuvre qui demeure en grande partie énigmatique. » ❧
5. Cf. D. Merllié, « La sociologie de la morale est-elle soluble dans la philosophie ? La réception de *La morale et la science des mœurs* », *Revue française de sociologie*, n° 45-3, 2004, p. 415-440, et F. Keck, « Le débat autour de *La morale et la science des mœurs* de Lucien Lévy-Bruhl (1903) », in F. Worms (dir.), *Le moment 1900 en philosophie*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2004, p. 373-388. ❧
6. Cf. M. Rebérioux, « Jean Jaurès : pour l'amour de l'humanité », *Mil neuf cent*, « Comment sont-ils devenus dreyfusards ou anti-dreyfusards ? », 11, 1993, p. 56-62 ; V. Duclert, *L'affaire Dreyfus*, Paris, La Découverte, 1994, p. 15 ; V. Duclert (dir.), *Savoir et engagement. Écrits normaliens sur l'affaire Dreyfus*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2006. Lévy-Bruhl note dans son livre sur Jaurès : « Non content d'avoir écrit les *Preuves*, ce chef-d'œuvre d'analyse exacte et de logique éloquent, il n'hésita pas à conseiller à son parti une attitude qui devait lui coûter des sièges mais qui lui assurait, avec l'honneur d'avoir combattu pour la vérité et pour la justice, une large compensation dans l'avenir » (p. 34). Dans une lettre du 18 août 1899 à son épouse, il écrit : « Je vois aussi tous les jours Jaurès et ses amis. » ❧
7. C. Charle, « Les normaliens et le socialisme (1867-1914) », in M. Rebérioux & G. Candar (dir.), *Jaurès et les intellectuels*, Paris, L'Atelier, 1994, p. 138. On peut donc opposer le socialisme de Lévy-Bruhl à celui que Christophe Charle décrit comme « un phénomène de jeunesse, qui s'explique par la générosité propre à cet âge de la vie, par l'influence de quelques personnalités, par une conjoncture exceptionnelle qui pousse les universitaires à s'engager » (p. 134). ❧
8. Cf. P. Albert, « Les sociétés de *L'Humanité*, de 1904 à 1920 » in C. Delporte, C. Pennetier, J.-F. Sirinelli & S. Wolikow (dir.), « *L'Humanité* » de Jaurès à nos jours, Paris, Nouveau-Monde Éditions, 2004 ❧
9. H. Bourgin, *De Jaurès à Léon Blum : l'École Normale et la Politique*, Paris, Arthème Fayard, 1938, p. 228-230. ❧
10. Cf. G. Candar, « Une lettre d'Andler sur les œuvres de Jaurès », *Cahiers Jaurès*, 171, 2004, p. 49-55. ❧
11. L. Lévy-Bruhl, *Quelques pages sur Jean Jaurès*, Paris, Librairie de l'Humanité, 1924, p. 40-41. ❧

12. *Ibid.*, p. 53. ❏
13. *Ibid.*, p. 71. La formule est reprise par Jaurès à Marx lui-même. Cf. M. Rebérioux, « Jaurès et le marxisme », in *Parcours engagés dans la France contemporaine*, Paris, Belin, 1999, p. 355-391. ❏
14. Cf. E. Sibeud, « La gauche et l'empire colonial avant 1945 », in G. Candar & J.-J. Becker, *Histoire des gauches en France II*, Paris, La Découverte, 2005, p. 341-356, et G. Candar, « La gauche coloniale en France. Socialistes et radicaux (1885-1905) », dossier « Pensée coloniale 1900 », *Mil Neuf Cent*, 27, 2009, p. 37-56. ❏
15. Cf. L. Lévy-Bruhl, « Communication sur *La mentalité primitive* à la Société française de philosophie, *Bulletin de la Société française de philosophie* », XXIII, n° 2, 1923, p.17-48. L'expression est de Théodule Ribot, fondateur de la psychologie positive et de la *Revue philosophique*. ❏
16. Cf. L. Lévy-Bruhl, « L'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, VI, n° 23-24, 1925, p. 233-236, et C. Laurière, *Paul Rivet : le savant et le politique*, Paris, Muséum national d'histoire naturelle, 2008. ❏
17. Cf. A. Conklin, *A Mission to Civilize, The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1997. ❏
18. Cf. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910 et F. Keck, *Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, Paris, CNRS Éditions, 2008. ❏
19. Cf. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1998, p. 342. ❏
20. Cf. J. Jaurès, *L'Armée nouvelle : l'organisation socialiste de la France*, Paris, L'Humanité, 1915. ❏
21. L. Lévy-Bruhl, *Quelques pages sur Jean Jaurès, op. cit.*, p. 81. ❏
22. *Ibid.*, p. 75-76. ❏
23. C. Prochasson, « Entre science et action sociale : le "réseau Albert Thomas" et le socialisme normalien 1900-1914 », in Christian Topalov (dir.), *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France 1880-1914*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999, p. 153. Cf. aussi C. Prochasson, *Les intellectuels, le socialisme et la guerre 1900-1938*, Paris, Le Seuil, 1993, et R. Ducoulombier (dir.), *Les socialistes et la Grande Guerre. Réseaux, parcours, expériences*, Paris, L'Harmattan & Fondation Jean Jaurès, 2010. ❏
24. L. Lévy-Bruhl, « L'effort industriel » in *L'effort de la France*, Paris-Nancy, Librairie militaire Berger-Levrault, 1916, p. 58-70. ❏
25. Benjamin Tillet (1860-1943) était un leader syndical anglais, parvenu au premier plan lors de la grève des docks à Londres en 1889. Il fut membre de la Fabian Society et député du Parti travailliste à partir de 1917. En 1917, il publia un pamphlet sur les responsabilités de la guerre, et engagea le mouvement ouvrier aux côtés du gouvernement britannique. Cf. J. Schneer, *Ben Tillet: Portrait of a Labour Leader*, Londres, Croom Helm, 1982. ❏
26. F. Chaubet, *La politique culturelle française et la diplomatie de la langue. L'Alliance française (1883-1940)*, Paris, L'Harmattan, 2006. ❏
27. J. Jaurès, *Œuvres 1. Les années de jeunesse*, Paris, Fayard, 2009, p. 443. Une partie de ce texte avait été édité par M. Rebérioux dans *Contre la guerre et la politique coloniale*, Paris, Éditions sociales, 1959. ❏

28. Cf. J. Jaurès, *La guerre franco-allemande 1870-1871*, Paris, Flammarion, 1971. Il s'agit de la réédition d'un volume de l'*Histoire socialiste*. ❧
29. Le livre sur Jaurès mentionne « son opposition à la politique de conquête du Maroc » (p. 34). Cf. G. Haupt et M. Rebérioux (dir.), *La Deuxième Internationale et l'Orient*, Éditions Cujas, 1967. ❧
30. L. Lévy-Bruhl, « Les causes économiques et politiques de la conflagration européenne », *Scientia*, vol. XXXIX, 1915, p. 41-55. La revue *Scientia* fut créée par le psychologue Eugenio Rignano (1870-1930) dans l'Italie alors neutre : elle publiait de nombreux articles de savants européens en français à Bologne, Londres, Paris et Leipzig. Cette intervention mesurée de Lévy-Bruhl dans une revue neutre contraste fortement avec les discours de guerre très partisans de Durkheim (« L'Allemagne au-dessus de tout », *La mentalité allemande et la guerre*, Paris, Armand Colin, 1915) et Bergson (« La force qui s'use et celle qui ne s'use pas », *Bulletin des Armées de la République*, 4 novembre 1914 ; *La Signification de la guerre*, Paris, Bloud et Gay, 1915). On sait que Bergson s'engagera dans la Société des Nations après ses missions auprès du président Wilson (P. Soulez, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989) alors que Durkheim meurt après avoir perdu son fils au front. ❧
31. L. Lévy-Bruhl, « Les aspects nouveaux de la guerre », *Scientia*, XXIII, n° LXIV-8, août 1917, p. 133-141, ❧
32. L. Lévy-Bruhl, « L'ébranlement du monde jaune », *Revue de Paris*, XXVII, n° 5, 1920, p. 873 et 894. Créée en 1829 par Louis-Désiré Véron pour faire concurrence à la *Revue des deux mondes*, la *Revue de Paris* accueillait pendant la guerre des auteurs comme Romain Rolland. ❧
33. L. Lévy-Bruhl, « L'idéal républicain », *Revue de Paris*, XXXI-1, 1924, p. 815. ❧

## SOCIOLOGIE ET LINGUISTIQUE

### Penser la relation entre langue et société

*Jean-François Bert*

C'est au début des années 1920 que les relations entre les linguistes – en particulier ceux qui ont suivi les hypothèses du comparatiste et indo-européaniste Antoine Meillet (1866-1936) – et les sociologues durkheimiens ayant survécu à la Première Guerre mondiale – et je pense à Marcel Mauss (1872-1950) – ont été les plus prometteuses <sup>1</sup>.

Dès 1900, dans *L'Année sociologique* <sup>2</sup>, et surtout après la publication de son mémoire intitulé « Comment les mots changent de sens <sup>3</sup> » en 1906, Meillet démontra comment la langue répond parfaitement à la définition du fait social tel que le conçoit Durkheim. Les membres d'une société apprennent leur langue de la même manière qu'ils assimilent d'autres comportements sociaux. Celle-ci n'est donc plus, et la rupture est importante avec les grammairiens et linguistes du XIX<sup>e</sup> siècle, un phénomène naturel ou biologique <sup>4</sup>.

Marcel Mauss rappela d'ailleurs comment Meillet était passé, au fil de ses recherches, d'un regard sociologique « naturel » à la conscience d'être un véritable sociologue <sup>5</sup> qui, pour expliquer la diversité des langues, doit s'intéresser de près à la diversité des groupes humains comme des « classes » qui composent les sociétés <sup>6</sup>. Le principe du changement linguistique se trouve dans la répartition des individus et des groupes, tout autant que dans le déplacement d'un mot d'un groupe social à un autre. C'est en tout cas avec cette préoccupation du social que les linguistes ont élaboré un nouveau type d'explication des langues, de leurs évolutions et de leurs différences en réfléchissant à la question des contacts et des emprunts entre civilisations – ce que Meillet avait désigné par le terme d'« interférences » en référence à une catégorie de l'anthropologie allemande mise en place par Adolph Bastian.

C'est entre 1910 et 1914 que l'on doit situer l'émergence de cette préoccupation du social. Les convergences entre les deux « disciplines » sont assurément les plus affirmées. Il suffit de citer le numéro de 1912 de *L'Année sociologique* où, à l'occasion d'une courte notice co-écrite sur la notion de civilisation, Mauss et Durkheim soulignent l'existence d'un point commun entre sociologues

et linguistes concernant cette question : l'unité de la nation. Cette unité posée, il est possible de comprendre l'unité d'une langue <sup>7</sup>.

### **Les causes externes des variations de la langue : « le social » chez Meillet**

Antoine Meillet a fait jusque dans les années 1930 office de guide pour tout ce qui touche au langage et à son explication <sup>8</sup>. Il n'est pas rare de trouver des références explicites et élogieuses à ses travaux dans d'autres disciplines. Louis Gernet assumait ses dettes envers le linguiste dans la préface de sa thèse <sup>9</sup>. Maurice Halbwachs fait de son côté référence à l'article de Meillet dans ses travaux sur la mémoire <sup>10</sup>. Mauss et Hubert, dès 1903, à la faveur de leur bonne connaissance de la philologie sanskrite et des langues indo-européennes – ainsi que des travaux de Meillet publiés dans *L'Année sociologique* –, introduisent dans leur texte sur la magie <sup>11</sup> la question du langage (par le biais du rituel oral), et par là, celle du symbolisme.

C'est en 1906, dans « Comment les mots changent de sens », que le comparatiste explique qu'il existe une relation tout à fait spécifique entre langage et société. La langue est une « réalité » au sens durkheimien. Elle est extérieure aux individus et, par nature, coercitive : « Il ne dépend d'aucun d'entre eux de la changer <sup>12</sup>. » L'argument de Meillet pour asseoir cette première hypothèse consiste à rappeler le ridicule auquel s'expose l'homme qui ne parle pas comme tout le monde.

Il propose ensuite trois règles pour expliquer le changement linguistique.

En premier, Meillet rappelle l'existence d'une explication interne. Le changement se trouve lié à la structure de la phrase ainsi qu'à certaines catégories grammaticales (la question du genre par exemple).

Cependant, il préfère insister tout au long de son texte sur les causes spécifiquement sociales du changement. Les choses exprimées par les mots se transforment de manière régulière. Un mot, à un moment donné, peut être évacué du vocabulaire courant pour des questions de convenance. Une seconde règle qui va lui permettre d'expliquer en retour la variabilité de l'organisation sociale et domestique d'une société <sup>13</sup>.

Enfin, dernière règle envisagée par le linguiste : le changement doit s'expliquer par l'appartenance des individus à telle ou telle classe sociale. Chaque classe « colore » différemment les mots de la langue : « Un mot élargit sa signification quand il passe d'un cercle étroit à un cercle plus étendu ; il la rétrécit

quand il passe d'un cercle étendu à un cercle plus étroit <sup>14</sup>. » Il existerait donc autant de vocabulaires particuliers qu'il y a de groupes sociaux qui possèdent une autonomie dans la société qui parle cette langue. Pour ce faire, le linguiste est obligé de décrire l'appartenance des individus à plusieurs groupes ou sous-groupes qui composent la société, sachant, en plus, que pour chaque société, deux forces s'affrontent : celle de la société qui tend à uniformiser la langue et celle des divers groupements qui, au contraire, tend à différencier le vocabulaire des individus.

L'article de Meillet se veut méthodologique mais aussi programmatique.

Il s'agit en effet de donner la possibilité aux linguistes de penser autrement les relations du social et de la langue, et à partir de là, celles entre faits linguistiques et faits de pensée. Meillet reproche aux linguistes de ne pas suffisamment reconnaître l'apport de la sociologie, alors même que la langue évolue dans un milieu social. Une telle manière de penser la langue oblige à recourir à deux points de vue qui jusque-là étaient opposés : la description de l'état actuel d'une langue mais aussi les transformations qu'a subies cette langue au cours de son histoire.

C'est dans la dernière partie de son texte que Meillet aborde la question, pour lui essentielle, de l'emprunt. Il note que les mots empruntés le sont d'abord par des groupements particuliers (militaires, commerçants, prêtres). L'usage répété d'un mot, dans une même classe, peut affaiblir sa valeur et précipiter sa disparition. Les individus ont donc recours à d'autres termes. De même, remarque Meillet, les mots trop courts, les mots qui manquent d'expression, ou ceux qui seraient des causes possibles de confusion courent tout autant ce risque de disparition. Montrer comment un vocabulaire s'est formé, donner les raisons de son évolution, mais aussi expliquer les raisons de l'emprunt puisque celui-ci masque toujours une carence dans la langue emprunteuse, sont pour Meillet différents moyens d'illustrer l'existence de rapports de causalité entre les faits sociaux ou les modes de vie (c'est-à-dire nourriture, habitat et, surtout, technologie) et les faits linguistiques.

Pourtant, essayer de comprendre les rapports entre linguistes et sociologues doit aussi nous porter à réfléchir à la manière dont s'est réellement passé ce dialogue conceptuel et méthodologique.

On pourrait, par exemple, étudier dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) la manière dont Durkheim, parlant des théories animistes, engage sur plusieurs pages une réflexion sur le langage des « primitifs » en citant Michel Bréal, Max Muller, mais aussi Antoine Meillet, pour arriver à la conclusion que les mots sont devenus très tôt quelque chose de plus : le moyen par lequel une société agit sur le monde et conçoit aussi le monde qui l'entoure <sup>15</sup>.

Il nous paraît cependant plus intéressant de montrer comment un autre sociologue, René Maunier, a intégré dans sa recherche les méthodes de la linguistique.

Si les rapports réels et pratiques<sup>16</sup> entre sociologues et linguistes au début de cette décennie sont constants, il reste à savoir ce qu'apporte réellement l'approche linguistique de Meillet à la sociologie durkheimienne, mais aussi, et dans un mouvement inverse, comment cette sociologie, qui s'interroge sur la base morphologique des sociétés, autrement dit la face réalisée – stable, figée – du social, a permis d'éclairer les linguistes, en particulier ceux qui vont travailler sur le terrain, comme Marcel Cohen, dans leur tentative d'analyser les aspects les plus changeants d'une langue et d'une culture.

### **Ce que la linguistique fait à la sociologie**

*L'économie politique et la sociologie* a été publié par René Maunier<sup>17</sup> en 1910 dans la « Bibliothèque sociologique internationale ». Agrégé de droit, Maunier vient de soutenir une thèse sur l'origine et la fonction économique des villes. À première vue, la linguistique ne semble pas faire partie de son questionnement sur l'économie, cependant, il destine un chapitre entier à décrire les rapports qu'entretiennent ces deux disciplines. Dans une répétition des arguments avancés par Meillet, Maunier commence par préciser qu'une langue est une chose sociale qui soutient des rapports avec le milieu externe, physique et social et donc avec l'économie<sup>18</sup>. Il poursuit en montrant que la diversité des langues conditionne de part en part les phénomènes d'échange. Elle peut même, parfois, être un obstacle au développement de la vie commerciale, surtout au développement des grandes organisations de travail en commun<sup>19</sup>. La langue fait, quoi qu'il en soit, plus que conditionner les échanges<sup>20</sup>, elle influence la distribution, la nature des prix... À son tour, le langage est déterminé par les conditions économiques, détermination d'autant plus forte qu'elle est inversement proportionnelle au niveau de développement d'une société. Purement descriptif, et servant principalement à exprimer « ce que sont les choses dont vit la société », le langage des populations primitives dépend de part en part de la nature de la vie économique de la société. Il suffirait donc d'analyser le système économique et technique pour comprendre la langue, suivant, encore une fois, l'un des acquis de la sociolinguistique de Meillet : les peuples chasseurs, obligés d'approcher le gibier en silence, ont dû développer le langage par gestes ou signes ; les forgerons parlent une langue particulière. Une dernière articulation entre linguistique et économie est repérée par Maunier : celle du genre. Celle-ci dérive de la division du



travail. Les hommes et les femmes ne travaillant pas avec les mêmes objets, ils ne les ont pas nommés de la même manière.

Maunier n'est pas un cas isolé lorsqu'il décide de prendre en compte l'entrée linguistique. Nombreux sont les sociologues de sa génération qui se lancent dans de nouvelles hypothèses concernant la question du rapport entre langue, types de société et système de pensée. Des hypothèses aujourd'hui contestables du fait de leurs généralisations parfois outrancières<sup>21</sup>, mais aussi à cause de la pure et simple méconnaissance du rythme des changements – ce que la glottochronologie permettra de préciser quelques années plus tard. Nombreux sont ceux qui, par exemple, vont commettre l'erreur de considérer que les langues des peuples primitifs sont d'une plus grande stabilité et que l'individu a peu de place dans la question des changements.

### Ce que la sociologie fait à la linguistique

À l'inverse, il nous faut comprendre maintenant comment les approches sociologique et ethnologique (par le biais de Marcel Mauss) entrèrent dans le positionnement de certains linguistes, et en premier peut-être dans celui de Marcel Cohen (1884-1974). Cet élève de Meillet, qui suivit à partir de 1903 les cours de Mario Roques (1875-1961) à l'École pratique des hautes études, chercha à pondérer certaines hypothèses linguistiques – en particulier concernant le rapport entre faits de vocabulaire et faits de civilisation – en introduisant dans sa démarche de grammairien le point de vue d'un homme de terrain<sup>22</sup>. Si Cohen est surtout connu pour ses travaux sur l'amharique et le guèze qui en feront l'un des spécialistes internationaux du domaine éthiopien (1934, *Traité de langue amharique* ; 1947, *Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du chamito-sémitique*), son premier terrain l'emmena à Alger, après une agrégation de grammaire, étudier le parler arabe des juifs d'Alger alors menacé d'extinction. Ce terrain (l'enquête de Cohen s'est déroulée de mi-septembre à mi-novembre 1908, puis en avril-mai 1909) fera l'objet d'une thèse publiée à la fin de l'année 1912<sup>23</sup>.

La linguistique que développe Cohen durant son séjour algérois lui permet de travailler, selon ses propres mots, à l'étude parallèle des choses et des mots. Pour lui, l'étude des mots ne peut se séparer de celle des choses, et seuls les faits ethnographiques (techniques) peuvent offrir une base solide à l'information linguistique. Information qu'il est par ailleurs indispensable de connaître pour mener une enquête ethnographique exhaustive<sup>24</sup>.

Pour Cohen, comme pour Meillet, il n'y a jamais d'immobilité dans l'histoire des langues. Partout et toujours, la variation dépend de l'usage que font les différentes classes sociales des mots qu'elles emploient. Pour Cohen, il y a même une action constante des innovations sociales et des événements historiques qui doit obliger le linguiste à observer la forme des mots, les cassures, les points de basculement, qui peuvent durablement modifier la structure d'une langue<sup>25</sup>.

Dans son *Parler arabe*<sup>26</sup>, Cohen observe la variation des faits linguistiques en distinguant les dialectes, les langues spéciales, les contacts entre langues, mais en essayant à chaque fois de les rattacher à des déterminations sociales précises. Il fait attention à la gestuelle, à l'étiquette, à la prosodie des locuteurs<sup>27</sup>, ainsi qu'aux techniques humaines et aux innovations. Il cherche à saisir l'évolution complexe de ce parler, à partir des caractéristiques sociales des locuteurs (âge, sexe, instruction) mais, surtout, des contacts<sup>28</sup> que cette langue a avec d'autres, dont le français, pour des raisons économiques ou autres.

Cohen a su accorder, comme linguiste, une place importante aux situations sociales dans lesquelles se transforme le langage. Comme sociologue, il a su interroger les manières de s'exprimer – ouvrant la voie à une analyse du locuteur et non plus seulement de l'action de la société sur les individus parlant. Avec lui, la variabilité d'une langue n'est plus seulement géographique, sociologique ou historique, elle est aussi individuelle<sup>29</sup>. Cohen ne se contente pas d'analyser la langue et ses transformations. Pour la première fois, il veut décrire la langue dans son triple aspect sociologique, physiologique et psychologique<sup>30</sup>. Aucun de ces trois phénomènes liés au langage ne peut être pris isolément.

La linguistique se doit donc de chercher à prendre en compte les héritages et les transformations du langage, les déterminations plus ou moins inconscientes, les innovations individuelles et collectives, les relations logiques qui se forment entre la structure interne du langage et la structure sociale, cette dernière devant être comprise comme l'aspect le mieux observable d'une société, à savoir sa base morphologique, ses institutions et ses répartitions de groupes et de classes<sup>31</sup>.

L'année 1913 qui s'ouvre avec la publication de la thèse de Cohen marque un changement important dans les relations jusqu'alors diffuses entre sociologues et linguistes. Cette année coïncide aussi avec la disparition de Saussure le 22 février et précède de peu celle de Bréal en 1915. C'est en 1913, aussi, que Charles Bally (1865-1947) publie *Le langage et la vie*. Suivant la distinction saussurienne entre la langue et la parole, il s'agit pour lui de montrer que le langage naturel reçoit de la vie individuelle et sociale, dont il est l'expression, les caractères fondamentaux de son fonctionnement et de son

évolution. Entre temps, Meillet réaffirmera l'aspect social de la langue, comme en 1914 : « Une langue est une institution propre à une collectivité sociale, et les modifications qu'elle subit sont liées à l'histoire de cette collectivité<sup>32</sup>. » 1914 d'ailleurs marquera une autre rupture, mais cette fois-ci dans le délicat dialogue entre la grammaire comparée de tradition allemande et la grammaire générale de tradition française.

Les exemples que nous avons analysés dans ce texte, qui démontrent l'importance et parfois la profondeur des échanges théoriques, n'impliquent pas pour autant un rapide et profond changement dans la méthodologie du travail des linguistes. Meillet se lamentera encore en 1925, en reprenant ses comptes rendus pour *L'Année sociologique*, de l'inertie de sa discipline : « La doctrine suivant laquelle la langue est essentiellement un fait social n'est vraiment contestée par personne... Mais la pratique des linguistes n'est pas modifiée par là<sup>33</sup>. »

## NOTES

1. Cette décennie des années 1920 s'ouvre sur la publication de nombreux ouvrages de linguistique. Le « grand » livre de Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, est publié en 1921, même s'il a été commencé bien avant le début de la Première Guerre mondiale. On peut aussi citer *Language de Sapir* (1921), *Language: Its Nature, Development, and Origin* d'Otto Jespersen (1922), *Le Langage* de Vendryès (1921) ou *Sprache* de Cassirer (1923). Comme le rappellent aussi Jean-Claude Chevalier et Pierre Encrevé, « la victoire de 1918 avait entraîné une prééminence de la France dans un domaine, la linguistique, qui avait vu s'effondrer avec l'Allemagne une Université allemande qui avait jusqu'alors tenu le premier rang ». Jean-Claude Chevalier et Pierre Encrevé, *Combats pour la linguistique de Martinet à Kristeva*, Lyon, ENS Éditions, 2006, p. 22. ❧
2. Meillet assume depuis 1903 la rubrique linguistique, à laquelle participent Lucien Tesnière, agrégé d'allemand, et plus tard Marcel Cohen. Auparavant, Meillet avait collaboré en 1893 à la *Revue internationale de sociologie*, à laquelle participait régulièrement Tarde. ❧
3. Antoine Meillet, « Comment les mots changent de sens », *L'Année sociologique*, 1905-1906, vol. 9, p. 1-38. Le titre est directement emprunté au texte d'Émile Littré, *Comment les mots changent de sens*, avec un avant-propos de Michel Bréal, Paris, Hachette, 1888 (« Mémoires et documents scolaires publiés par le Musée pédagogique », 45). ❧
4. Les langues ne sont plus envisagées comme des organismes qui se développent par eux-mêmes, mais comme des produits des groupes sociaux. ❧
5. Marcel Mauss, « *In memoriam A. Meillet* », *Annales sociologiques*, séries E, 2, pp. 1-7. Repris dans M. Mauss, *Ceuvres*, III, 1969, p. 548-553. Il faut aussi noter la complicité entre Meillet et Lévy-Bruhl. Voir Françoise Létoublon, « Le soleil et la lune, l'eau et le feu selon Meillet. De la grammaire comparée à l'anthropologie. Antoine Meillet et la linguistique de son temps », *Histoire Épistémologie Langage*, 10, 1988, p. 127-139. Et Dominique Merllié, « Note sur la correspondance Meillet-Lévy-Bruhl. Progrès et révisions », *Histoire Épistémologie Langage*, 12, 1990, p. 169-176. ❧
6. Les exemples de cette linguistique qui, en plus d'analyser les langues en tant que réalités historiques, porte attention à la réalité sociale sont nombreux. Meillet affirme par exemple qu'« une personne parle de manière sensiblement différente suivant l'état physique et mental où elle se trouve à un moment donné, suivant les personnes auxquelles elle s'adresse, suivant le lieu, le temps et les circonstances extérieures ». Antoine Meillet, *Les dialectes indo-européens*, Paris, Honoré Champion, 1908. ❧
7. Cette explication sera par la suite développée par Meillet qui montre à plusieurs endroits de son œuvre que l'extension des langues communes est d'abord le produit de l'unité politique de la civilisation. Ces langues sont liées à l'extension d'un pouvoir politique organisé, ainsi qu'à l'influence d'une classe sociale sur les autres. ❧
8. Si Meillet joua ce rôle central pour la linguistique, signalons que c'est Ferdinand Brunot (1860-1938) qui domine au même moment la philologie en France. Brunot sera quant à lui proche des historiens, et plus particulièrement, à la fin des années 1920, de ceux des Annales. ❧
9. Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce : étude sémantique*, Paris, E. Leroux, 1917. ❧
10. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925. ❧

11. Marcel Mauss & Henri Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, vol. 7, 1902-1903, p. 1-146. ❧
12. Deux autres spécificités du langage sont encore mises en avant par Meillet dans son texte. En premier, son caractère discontinu. En second, la question de sa transmission. L'enfant, par exemple, apprend par imitation, plus ou moins exactement, le langage des adultes de son groupe. On n'apprend pas une langue comme s'il s'agissait d'un bloc monolithique, mais dans la pratique, au contact avec d'autres locuteurs. ❧
13. Meillet suppose que la stabilité de certains idiomes peut s'expliquer par la coutume endogamique de prendre une épouse à l'intérieur du clan ou de l'unité sociale. Pour les parlers des peuples exogames, au contraire, l'évolution linguistique aurait été beaucoup plus rapide du fait des diverses influences extérieures auxquelles ces peuples sont culturellement soumis. ❧
14. Antoine Meillet, « Comment les mots changent de sens », art. cité, p. 14. ❧
15. Il faut peut-être relire sur ce point précis l'article de W. Doroszewski, « Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique. Durkheim et Saussure », dans Pierre Janet et Georges Dumas, *Psychologie du langage*, numéro spécial du *Journal de Psychologie*, 1933. ❧
16. Ici en référence au titre et à la manière dont Mauss pose la difficile question des rapports entre sociologie et psychologie. Marcel Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1924. Repris dans Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1955. ❧
17. René Maunier (1887-1951) est l'un des pionniers de l'ethnologie juridique. Si nous avons choisi son texte, aujourd'hui presque totalement oublié, pour montrer l'importance des rapports entre sociologie et linguistique, c'est que Maunier est encore au début des années 1910 étranger au « dogmatisme » sociologique durkheimien. Il n'est pas un personnage central dans le groupe de *L'Année sociologique*, même si, dans ses productions, il cite, discute et remercie Durkheim et Mauss, dont il sera un auditeur régulier à l'École pratique des hautes études entre 1907 et 1911. C'est après la publication de l'« Essai sur le don » en 1925 que Maunier collaborera plus activement aux travaux de *L'Année sociologique* en publiant, en 1927, ses « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du nord ». ❧
18. Une idée déjà exposée par Smith, auteur d'un *Essai sur la formation du langage*, mais aussi par Tarde dans sa conclusion aux *Transformations du droit*. Tarde, d'ailleurs, a permis à certains linguistes d'expliquer les changements phonétiques par des fautes individuelles de prononciation, et leur propagation à l'ensemble de la société par l'imitation. ❧
19. Maunier distingue entre langage écrit et langage oral : « Là où le langage oral existe seul et prédomine sur le langage écrit, la division du travail tend à se figer, et le progrès de la production est étroitement limité. » René Maunier, *L'économie politique et la sociologie*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1910, p. 106. ❧
20. Maunier insiste longuement sur un contre-exemple célèbre de cette manière de penser le conditionnement : celui du « commerce silencieux » où des peuples ennemis, parlant des langues différentes, trouvent malgré tout le moyen de commercer entre eux. Il utilise surtout Philip James & Hamilton Grierson, *The Silent Trade : a contribution to the early history of human intercourse*, Edinburgh, W. Green, 1903. ❧
21. Meillet restera quant à lui très prudent lorsqu'il essaiera d'analyser le rapport entre le changement linguistique et le changement culturel. Il n'essaiera d'ailleurs jamais de dessiner, de manière stricte, des rapports entre les aires linguistiques et les aires de civilisation. ❧

22. C'est aussi une position qui a été défendue par Meillet. Après une publication importante de Meillet en 1911, Maurice Grammont (1866-1946) souligne que la complexité du langage nécessite de faire appel à plusieurs disciplines telles que la physique, la physiologie (les sons sont obtenus au moyen de mouvements musculaires), la psychologie, la sociologie (les sons émis sont un moyen de communication entre les individus appartenant à certains groupes) et l'histoire (les langues dépendent d'une série de faits passés). ❧
23. Cohen envoie un exemplaire de son livre à Mauss le 23 janvier 1913. Lettre de Marcel Cohen à Marcel Mauss, Archives Mauss, IMEC. ❧
24. Voir Marcel Cohen, *Rapport sur une mission linguistique en Abyssinie (1910-1911)*, Paris, Imprimerie nationale, 1912. ❧
25. Une interrogation qu'il a eue en 1908 en s'intéressant à l'argot des polytechniciens. ❧
26. Marcel Cohen, *Le parler arabe des juifs d'Alger*, Paris, Champion, 1912. ❧
27. Il ne suffit pas de décrire tous les phonèmes, leurs combinaisons et l'accentuation pour rendre compte de l'effet que produit un parler sur l'auditeur. Il faut encore, ajoute Cohen, « percevoir la rapidité du débit, l'accent, le ton de voix entre hommes et femmes, jeunes et vieux, les mimiques, le vocabulaire argotique ». *Ibid.*, p. 173. ❧
28. C'est ce que Meillet appela l'imposition d'un vocabulaire de culture. Ce processus est indissociable d'une étude historique des civilisations puisqu'il s'agit de comprendre les emprunts, le produit des influences étrangères. D'ailleurs, il faut remarquer que la question du vocabulaire et du lexique est toujours traitée séparément chez Meillet, en tout cas séparément de la grammaire : on n'emprunte pas une grammaire ou un son, mais un mot. ❧
29. Certes, les données quantitatives restent pour le linguiste l'argument essentiel pour déterminer si oui ou non l'existence d'un trait linguistique est caractéristique, mais la manière individuelle d'utiliser le langage ne peut pas être ignorée. ❧
30. Cohen préfigure ce que Mauss montrera dans « Les techniques du corps » en 1934. À son tour, Cohen utilisera ce texte pour définir le langage, en particulier dans sa sociologie du langage (*Pour une sociologie du langage*, Paris, Albin Michel, 1956) et dans *Le langage. Structure et évolution*, Paris, Éditions sociales, 1950, p. 15 et suivantes. Voir sur la réception de l'article de Marcel Mauss, en particulier par les linguistes, Jean-François Bert, « *Les techniques du corps* » de Marcel Mauss : dossier critique, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012. ❧
31. Cohen va jusqu'à proposer de distinguer, du point de vue de la langue, les professions de direction et d'administration et celles de production et de manutention. Si pour l'ouvrier et le paysan, aux prises quotidiennement avec des situations concrètes, la langue doit avant tout être un instrument de communication efficace, pour un chef d'entreprise il faut au contraire utiliser des termes précis qui doivent être cependant intelligibles pour tout le monde à tout moment. ❧
32. Antoine Meillet, *Le problème de la parenté des langues*, Bologne, Zanichelli, 1914. ❧
33. Notons une exception, celle de Joseph Vendryès (1875-1960) qui dans son livre *Le Langage* consacre un chapitre à la question : « Comment les notions changent de nom ? » Comme Meillet, il insiste sur l'usure phonétique des mots, ou l'homonymie, mais réaffirme surtout l'action du milieu social. La transformation des mots peut s'expliquer par les conventions, le genre d'activité, l'évolution des mœurs et l'emprunt (emprunt au patois, aux argots, aux langues étrangères, aux langues mortes...). ❧

**Quatrième partie**

**PENSER LES RELIGIONS PRIMITIVES**



## LE TOTÉMISME HIER

### Obsessions naïves d'un débat anthropologique

*Frederico Delgado Rosa*

UN DEMI-SIÈCLE avant que Lévi-Strauss songe à donner son coup de grâce célèbre à la catégorie du totémisme, Émile Durkheim l'avait déjà vidée de ce qui avait fait son charme naïf chez les évolutionnistes : l'emprise psychologique des animaux sur les hommes<sup>1</sup>. En 1912, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, le contenu zoomorphique des emblèmes collectifs australiens était, tout simplement, hasardeux. Dans un passage presque choquant à l'époque, Durkheim suggérait que les animaux avaient préférentiellement servi de modèle parce qu'ils constituaient une matière « susceptible d'être figurée par un dessin<sup>2</sup> ». Ces créatures s'étaient plantées sur la route des hommes, au moment où ils cherchaient de quoi faire leur marque. Dans le contexte des transformations du vieux débat totémique, la sociologie religieuse durkheimienne occupe donc une place centrale. Dorénavant, les espèces naturelles étaient destinées à n'être qu'un symbole des forces sociales. Durkheim allait jusqu'à imaginer que chaque groupe avait probablement utilisé, comme source d'inspiration héraldique, « l'animal ou le végétal qui était le plus répandu dans le voisinage de l'endroit où il avait l'habitude de s'assembler<sup>3</sup> ».

Teintées d'un évolutionnisme résiduel, ces conjectures furtives n'épuisent nullement la portée sociologique de l'ouvrage. Au-delà des raisons originelles qui avaient pu rapprocher les animaux ou les plantes de l'emblème qu'ils avaient inspiré, il s'agissait de comprendre que la contagion essentielle des forces religieuses était indépendante des propriétés naturelles des êtres intégrés dans le système :

[...] tout objet peut jouer ce rôle. En principe, il n'y en a pas qui soient prédestinés par leur nature, à l'exclusion des autres ; il n'y en a pas davantage qui y soient nécessairement réfractaires. Tout dépend des circonstances qui font que le sentiment générateur des idées religieuses se pose ici ou là, sur un tel point plutôt que sur un tel autre<sup>4</sup>.

Une chose est certaine : nous sommes en présence d'une inversion radicale du poids accordé aux caractéristiques intrinsèques des animaux, en particulier l'appareil circulatoire des vertébrés, qui était placé bien au centre de la parenté totémique par toute une pléiade de savants de la Belle Époque. Contre

le manque viscéral de symbolisme dont faisaient preuve, notamment, les évolutionnistes britanniques héritiers d'Edward Tylor, Durkheim empruntait, en 1912, une direction opposée, ouvrant la voie à l'anthropologie moderne. Or, nous essayerons de montrer à quel point il trahissait ainsi son propre passé. Au tournant du siècle, en effet, il avait eu des rapports intellectuels assez surprenants avec des théories victoriennes qui n'allaient pas survivre à la modernité. Nul doute qu'il subsiste jusqu'à aujourd'hui un parti pris antiévolutionniste, un présentisme sans-gêne qui sépare le bon grain de l'ivraie, en ce qui concerne les anthropologues du passé. Nous voulons proposer une autre histoire des idées, une histoire où le sophistiqué et le simple s'estompent, où la pensée *lucide* et la pensée *naïve* se confondent, où les *grands savants* comme Durkheim côtoient de manière imprévue des figures mineures en comparaison, dont l'œuvre est profondément datée.

Le spécialiste des religions sémites de l'Antiquité, William Robertson Smith (1846-1894), est considéré comme un précurseur des théories sociologiques de la religion et notamment comme l'une des influences majeures de la sociologie religieuse durkheimienne. En un mot – et en contraste avec bon nombre de ses contemporains, notamment dans l'univers de l'anthropologie –, il est placé d'habitude du côté des *lucides*. C'est un fait bien connu que Durkheim lui-même a dit, en 1907, que la lecture de Smith en 1895 avait été pour lui « une révélation <sup>5</sup> ». Hélas, on exagère souvent la portée sociologique de la pensée de Robertson Smith, transformé en une sorte de Durkheim avant la lettre. Voici un exemple de ce type d'interprétation :

D'après Smith, ce que l'ancienne communauté religieuse vénérât réellement, et par conséquent ce que les dieux représentaient, c'était l'ordre social – la société elle-même –, idéalisé et divinisé <sup>6</sup>.

Robertson Smith a sans doute révélé à Durkheim les potentialités exceptionnelles du totémisme, en tant que religion primitive où le dieu et la société se confondaient l'un dans l'autre – sauf que pour y arriver il fallait à ce moment-là passer par une interprétation littérale, et non pas symbolique, des représentations totémiques. De même, il fallait croire que le totémisme était le tronc de l'évolution religieuse universelle. On peut dire que l'impact majeur du débat totémique, à l'extérieur de la communauté d'anthropologues obsédés par les faits australiens, fut cette idée d'étape obligatoire de l'histoire des religions, ce qui affectait les domaines sacro-saints de l'Antiquité classique et orientale et bien évidemment la perception du christianisme. Sans être un spécialiste des peuples *primitifs*, Robertson Smith influença dans ce sens des savants des deux côtés de la Manche ou dans les pays germaniques ; et c'est justement à son influence qu'il faut rattacher cette facette dogmatique et cruciale de la pensée de Durkheim au tournant du siècle.

Cela le rapproche, hélas, de deux prosélytes de Robertson Smith, spécialistes du monde grec, dont les écrits totémiques sont totalement dépassés, représentant une version caricaturale du maître : Salomon Reinach (1858-1932) du côté français et Frank Byron Jevons (1858-1936) du côté anglais. En France et à l'étranger, Reinach a été le vulgarisateur inlassable de ce qu'il appelait « la doctrine totémique », ayant chanté les vertus de son application à l'histoire des religions. Emporté par l'enthousiasme, il voyait des totems à la Robertson Smith partout, à partir d'un code du totémisme en douze articles qui lui permettaient, isolés ou combinés, de passer du tabou au totem comme s'il était question de concepts interchangeables<sup>7</sup>. En cette matière, il a sans doute frôlé le ridicule :

Entre le tabou et le totem il existe des liens ; le passage est facile de l'un à l'autre. En effet, le tabou primitif, germe de tout pacte social, protège le totem, qui est l'animal ou le végétal tabou. On ne peut concevoir le totem sans un tabou et le tabou élargi paraît avoir par conséquence logique le totem<sup>8</sup>.

Ses écrits ont influencé d'autres savants, comme le latiniste Charles Renel ou les égyptologues Victor Loret et Émile Amélineau, finissant par contribuer malgré lui au discrédit de l'anthropologie, avec de virulentes réactions anti-totémiques de la part de quelques spécialistes du monde ancien plus orthodoxes. En dépit des mérites de Reinach en tant que spécialiste de la Grèce ancienne, nous sommes notoirement dans l'univers de la pensée *naïve*, dont l'une des caractéristiques les plus saillantes était une conception rigide de la place du totémisme dans l'histoire des religions, à laquelle Durkheim adhérait. James Frazer, par exemple, en dépit de son rôle majeur dans le débat totémique, ne croyait pas que le totémisme soit une étape universelle de l'évolution religieuse de l'humanité. *The Golden Bough* en est la meilleure preuve, car la reconstitution du culte *aryen* du dieu de la végétation était tout à fait indépendante de la question totémique. Déjà dans *Primitive Culture*, sans contester l'œuvre la plus influente de l'anthropologie religieuse victorienne, le totémisme n'était qu'une petite branche du grand arbre de l'animisme. Et d'une façon générale, les disciples d'Edward Tylor étaient pour la plupart réfractaires à l'exagération de son importance historique.

Jevons est justement le savant britannique qui a le plus élargi la place du totémisme dans l'histoire des religions. Parfaitement illisible de nos jours, son ouvrage de 1896, *An Introduction to the History of Religion*, eut le statut de précis universitaire à l'université de Durham, où il était professeur d'études classiques ; mais déjà à l'époque il fut rejeté par la plupart des savants évolutionnistes qui suivaient de près le problème du totémisme<sup>9</sup>. Si Tylor avait fait de l'animisme le dénominateur commun de tous les phénomènes religieux à tous les niveaux de civilisation, Jevons essayait plutôt de les subordonner

systématiquement au totémisme, chapitre après chapitre. L'illustration la plus suggestive du fait que rien n'échappait à l'exégèse totémique est la réinterprétation du *Golden Bough* de James Frazer. Pour ne citer qu'un exemple ou deux, les dieux de la végétation devenaient des plantes totémiques, tandis que le prêtre de Nemi était tué en tant que sacrificateur du totem. Inspiré par le passage de Smith sur le respect de l'habitat naturel du totem, transformé en sanctuaire, Jevons allait même développer l'idée suivant laquelle le totémisme était à l'origine de la domestication des animaux, lesquels auraient gagné de la confiance à l'égard des hommes, en raison du traitement révérenciel que ceux-ci leur réservaient. Par ironie du destin, l'institution totémique préparait l'avènement de l'élevage et de l'agriculture, lequel finissait par contredire le tabou originel : « [...] la domestication à laquelle conduit inévitablement le totémisme s'avère fatale pour le totémisme<sup>10</sup> ». C'est surtout contre l'extravagance théorique de Robertson Smith et de ses disciples qu'Edward Tylor a écrit en 1899 :

Ce contre quoi j'ose protester, c'est la façon dont les totems ont été placés quasiment à la base de la religion. Le totémisme, [...] analysé sans que le vaste panorama de la religion primitive soit dûment pris en ligne de compte, a été exagéré au-delà de toute proportion, par rapport à sa magnitude théologique réelle<sup>11</sup>.

Ce passage est cité par Claude Lévi-Strauss dans *Le totémisme aujourd'hui*, pour montrer que Tylor a devancé la critique moderne du concept de totémisme. « Ses remarques », dit-il, « auraient évité bien des divagations anciennes ou récentes, si elles n'étaient pas allées tellement à contre-courant<sup>12</sup> ». Or, les remarques lucides de Tylor n'allaient pas à contre-courant, puisqu'elles étaient dirigées contre une seule faction du grand forum intellectuel du débat totémique – la plus radicale, la plus dogmatique, mais en aucune manière la plus représentative. Sauf que Durkheim en faisait partie, au même titre que Reinach et Jevons. Ce n'est pas un hasard si, à l'époque, les critiques français de la « doctrine totémique » rapprochaient le nom de Durkheim de celui de Reinach, ce qui a mérité la remarque suivante, sûrement sur commande du premier à Marcel Mauss : « ces deux savants [...] n'ont rien de commun l'un avec l'autre<sup>13</sup> ». Durkheim, hélas, savait fort bien que ce désaveu ne correspondait pas à la vérité, comme en témoigne, par ailleurs, la correspondance cordiale qu'il entretenait avec Reinach<sup>14</sup>. Même si « le poids institutionnel » de celui-ci justifiait en partie les lettres du premier, le fait est que l'importance universelle du totémisme était un point d'intersection assez évident entre les deux. En voici un extrait révélateur, où Durkheim négligeait les différences entre Smith et Frazer :

[...] par réaction contre Smith, Frazer, on tend maintenant à faire du totémisme un fait secondaire ; je crois qu'il faut lui conserver l'importance primaire que lui ont attribuée ces auteurs, mais à condition d'en élargir et d'en approfondir la conception<sup>15</sup>.

Reinach et Jevons – qui naquirent la même année que Durkheim – représentent les deux pôles entre lesquels fut tirée la théorie du sacrifice de Robertson Smith. Pour mieux comprendre cet aspect du problème, il nous faut attirer l'attention sur une autre dimension de l'orientaliste écossais qui l'éloigne des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, c'est-à-dire sa foi chrétienne. Dans *Religion of the Semites*, il évoquait en toutes lettres la figure de Jésus, mais nullement avec l'intention de porter atteinte à sa propre religion, contrairement d'ailleurs à James Frazer, dont le *Rameau d'or* avait bien pour cible délibérée le plus civilisé des hommes-dieu mis à mort. Smith faisait une comparaison plutôt subtile entre le sacrifice du totem et la mort du Christ :

L'idée que le Dieu-homme meurt pour son peuple, et que Sa mort est leur vie, fut devancée dans une certaine mesure par les plus anciens sacrifices mystiques. En fait, elle fut annoncée sous une forme très rude et matérialiste, sans aucune de ces idées éthiques que la doctrine chrétienne de la rédemption puise dans un sentiment plus profond du péché et de la justice divine. En tout cas, la mort volontaire de la victime divine, que nous ne considérons pas étrangère au rite sacrificiel ancien, contenait le germe de la pensée la plus profonde de la doctrine chrétienne, selon laquelle le Rédempteur Se donne pour Son peuple [...] <sup>16</sup>.

*Religion of the Semites* n'est pas le fruit d'une recherche neutre, de nature sociologique, mais une tentative de montrer que l'histoire des religions en général, et sémites en particulier, annonçait depuis toujours l'avènement du christianisme <sup>17</sup>. Non pas à travers une révélation divine directe, comme proposaient les exégèses orthodoxes de l'Ancien Testament, mais par une évolution qui faisait remonter le monothéisme juif aux paganismes anciens et ceux-ci au totémisme préhistorique. Le sacrifice ne concernait pas que les débuts religieux de l'humanité, puisqu'il était justement le fil conducteur de la communion des hommes avec Dieu, jusqu'à son expression la plus universelle à travers le sacrifice de Jésus. Bien entendu, Robertson Smith considérait « *altogether illegitimate* » la prétention de réduire la finesse spirituelle du christianisme au matérialisme brut du totémisme, mais il y avait en tout cas un rapport à la fois historique et transcendantal entre les deux. Selon Gillian Bediako, c'est là qu'on trouve « la clé » de la perspective sociologique de l'ouvrage, qui était, au fond, une perspective *religieuse* <sup>18</sup>.

Nul doute que, pour Robertson Smith, la vision primitive de l'univers était marquée par un animisme débridé, résultat des mécanismes psychologiques caractéristiques de l'humanité préhistorique, tels qu'Edward Tylor (1832-1917) les avait identifiés. Et le fait est que, dans sa perspective, l'humanité préhistorique s'est approchée de Dieu, sous forme de totem, en passant par ces idées-là. L'avènement du totémisme supposait la croyance préalable en l'animation de la nature et tout particulièrement des animaux, car l'intérêt potentiel de la création d'un lien de parenté entre l'homme et l'espèce animale,

ainsi érigée en dieu du clan, dérivait précisément des pouvoirs spéciaux de ces agents. Précisons donc que Robertson Smith, inspiré de Tylor, mais en opposition avec lui, ne considérait pas que cet animisme primitif fût une forme de religion. Seul le totémisme l'était.

En contrepartie, les deux auteurs partageaient l'idée que les attributs surnaturels des animaux, devenus des entités spirituelles, étaient indissociables de leurs attributs naturels. Pour Robertson Smith, la susceptibilité psychologique des populations animistes avait dû être particulièrement accentuée dans des endroits où certaines manifestations animales étaient plus frappantes. Il affirmait que l'imagination de l'homme sauvage devait ainsi avoir un point de contact avec la réalité : la place prééminente des animaux dans le système totémique était justement en rapport avec leur caractère *animé*, intrinsèquement mystérieux <sup>19</sup>.

Ces endroits-là présentaient, en outre, des conditions privilégiées pour permettre à l'homme d'entrer en relation permanente d'amitié avec les créatures qui les hantaient. Le lien de sang qu'on voulait créer était conçu dans un sens littéral, d'après les traits bien connus de la psychologie *sauvage*, ce qui voulait dire qu'il fallait entrer en contact physique avec l'espèce animale. Robertson Smith prétendait montrer que la signification originelle des rites sacrificiels sémitiques était la communion de sang entre le groupe humain et la divinité, notamment l'espèce totémique, par le biais d'une ingestion collective de sa chair, contrebalancée en temps ordinaire par un strict tabou alimentaire <sup>20</sup>. Tout compte fait, la théorie sociologique de Robertson Smith est, en grande partie, une théorie psychologique, criblée de principes intellectualistes, puisque l'intelligibilité du système sacrificiel y est tout à fait dépendante des conséquences logiques de certaines idées primitives sous-jacentes. L'animal devait être ingéré rapidement pour ne pas laisser échapper la vie présente dans sa chair, en accord avec l'idée primitive selon laquelle le sang était le siège particulier du principe vital <sup>21</sup>.

Cette dimension tylorienne de *Religion of the Semites* a imprégné la sociologie religieuse durkheimienne à ses débuts. Et la « durkheimisation » subséquente de l'œuvre de Robertson Smith doit, au contraire, céder la place à une relecture plus ouverte des premiers écrits totémiques du sociologue français. Pour décoder « la révélation » de 1895, nous devons nous pencher, bien entendu, sur l'article inaugural de *L'Année sociologique*, « La Prohibition de l'inceste et ses origines », de 1898, dont les mots d'ouverture annonçaient à eux seuls un projet heuristique profondément généalogique, et donc apparenté à celui des évolutionnistes britanniques : « Pour bien comprendre une pratique ou une institution, une règle juridique ou morale, il est nécessaire de remonter aussi près que possible de ses origines premières <sup>22</sup> ». En même temps, il s'agit du premier texte de Durkheim où le culte totémique

émergeait comme une totalité organique, dont les aspects religieux et social étaient indissociables. Le pivot théorique de cette perspective était, comme chez Robertson Smith, la croyance selon laquelle le clan était une émanation de la divinité, dans un sens littéral. Durkheim avait beau préciser que les totems pouvaient être de nature végétale et même de nature inanimée, son argumentation reposait tout entière sur l'homologie entre les hommes et les animaux vertébrés, en particulier du point de vue de la possibilité de partage d'un même sang. En effet, il reprenait l'idée que le totémisme était une religion du sang, en tant que fluide divin que se partageaient les membres du clan et leurs parents du royaume animal<sup>23</sup>. Il insistait pour dire que cette consanguinité était liée au fait que les uns et les autres descendaient d'un ancêtre zoomorphique commun, ce que Robertson Smith admettait lui aussi, mais pour une étape probablement plus tardive. L'important reste que l'assimilation charnelle entre l'homme et le totem avait toujours une portée littérale :

[...] C'est donc à la lettre que les membres du clan se considèrent comme formant une seule chair, « une seule viande », un seul sang, et cette chair est celle de l'être mythique dont ils sont tous descendus. [...] Ainsi l'être totémique est immanent au clan ; il est incarné dans chaque individu et c'est dans le sang qu'il réside. Il est lui-même le sang. [...] d'où il suit que le sang est chose divine. Quand il s'écoule, c'est le dieu qui se répand<sup>24</sup>.

L'originalité de Durkheim consistait principalement à rattacher au culte du dieu totémique « les idées que le primitif se fait de la menstruation et du sang menstruel ». Force était d'admettre que les femmes étaient particulièrement affectées par cette religion de la parenté clanique, non seulement parce que l'appartenance au groupe était déterminée par voie de filiation utérine, mais surtout parce que la femme était « d'une manière chronique, le théâtre de manifestations sanglantes ». Il était alors compréhensible que la crainte ou le respect superstitieux de cette substance sacrée retombe davantage sur les femmes et qu'un tel sentiment se manifeste à travers l'interdiction de rapports sexuels, puisque « c'est l'organe sexuel le centre de ces effluves sanglants<sup>25</sup> ». Bref, les fondements religieux de l'exogamie étaient par trop évidents. Le sang des femmes n'étant sacré que pour les hommes de leur propre clan totémique, le mariage à l'extérieur de cette communauté culturelle ne posait aucun problème. C'était la même logique qui présidait au tabou alimentaire, puisque le sang de l'animal totémique n'était pas divin en dehors du clan. Ce qui justifiait l'exogamie justifiait l'exophagie. Les représentations fondamentales du totémisme entraînaient psychologiquement les deux grands canons de l'institution, même si Durkheim s'occupait surtout de l'exogamie.

En 1898, Durkheim ne faisait pas mention explicite du sacrifice totémique, qui manquait à ce moment-là de tout fondement empirique ; nous avons déjà dit qu'il insistait davantage sur l'idée



que les hommes étaient parents des animaux en vertu d'une descendance commune. Au début du siècle, pourtant, il finira par manifester une forte adhésion aux idées de Robertson Smith en cette matière, notamment à propos des découvertes ethnographiques récentes de Baldwin Spencer (1860-1929) et Francis Gillen (1855-1912). L'une des raisons pour lesquelles leur ouvrage célèbre de 1899, *The Native Tribes of Central Australia*, eut l'effet d'une bombe dans la communauté anthropologique internationale, c'est qu'il permettait de visualiser pour la première fois une population totémique – les Arunta de l'Australie centrale – qui s'adonnait à la manducation rituelle des totems, à la suite d'une cérémonie appelée *Intichiuma*. Pour Durkheim le repas totémique annuel permettait de renforcer matériellement l'identité entre les hommes et leur dieu ; et cette idée de manducation divine était alors basée sur une conception britannique de la psychologie sauvage.

Or, quand il avait lu Robertson Smith en 1895, Durkheim n'avait pas saisi ou avait ignoré la portée proprement religieuse de sa pensée, même si le rapport évolutif entre le totémisme et le christianisme a été bel et bien identifié dans le cercle de *L'Année sociologique*<sup>26</sup>. À vrai dire, la théorie du sacrifice était un bâton à deux bouts, manié aussi bien par des personnages pieux, comme Frank Byron Jevons, que par des athées militants, comme Salomon Reinach. Du moment où le *vrai* Dieu était enlevé de l'équation, il était possible d'accentuer, comme l'a fait Reinach, le caractère réformateur de la thèse d'une ingestion primitive du corps du dieu, pour mettre en évidence les fondements sauvages et, du coup, totalement anachroniques, de l'eucharistie :

La grande découverte du professeur Robertson Smith fut de montrer que le sacrifice de communion était [...] la forme la plus ancienne de sacrifice ; qu'on en trouvait des traces isolées [...] chez les Hébreux ; enfin que la communion chrétienne n'était qu'une transformation de ce rite sacrificiel très primitif. La communion n'est pas une invention du christianisme ; [...] c'est aujourd'hui ce qu'on peut appeler une survivance [...]. Elle correspond, en effet, à cette vieille conception de la divinisation de l'individu par la participation matérielle à la substance divine, qui est aussi éloignée de notre manière de penser moderne qu'une hache de pierre de Saint-Acheul l'est d'un fusil Lebel<sup>27</sup>.

Frank Byron Jevons, de son côté, était mû par des considérations dogmatiques sur la vérité transcendantale du sentiment religieux, depuis ses premières manifestations dans les âges préhistoriques jusqu'au développement de la foi chrétienne, c'est pourquoi il insistait pour dire que la caractérisation de la philosophie animiste n'était que cela même : la caractérisation d'une philosophie et non d'une religion. Le concept d'animisme avait beau résumer le système originel d'explication des phénomènes naturels, il ne permettait point, à lui seul, d'éclairer la formation de liens entre l'homme et le surnaturel. Jevons



suivait de près les traces de Robertson Smith, dans la mesure où il considérait que l'avènement de la religion coïncidait avec l'avènement du totémisme ; mais il tenait à éclaircir le fait que les attributs surnaturels de l'espèce animale sacrée lui étaient décernés indépendamment de l'enveloppe animiste préalable.

Les raisons pour lesquelles les animaux avaient été la première cible du sentiment religieux devenaient fortuites, sauf pour le fait qu'ils étaient susceptibles d'entrer dans une alliance de sang, la seule connue des sauvages. Dans ce sens, la religion primitive ne pouvait qu'être clanique, et le dieu du clan ne pouvait qu'être un totem, c'est-à-dire une espèce animale prise dans son ensemble. La création du lien de parenté à travers un *blood covenant* – un pacte de sang – affectait forcément la totalité des individus aussi bien du groupe humain que du groupe animal : « Autrement dit, la religion n'était jamais une affaire individuelle, mais concernait dès le début toute la communauté<sup>28</sup> ». C'est surtout pour des raisons morales, et non sociologiques, que Jevons se plaisait autant à sa propre fantaisie préhistorique. Il va sans dire, par le gabarit respectif de leurs œuvres, qu'il se trouve aux antipodes de Durkheim, dont les débuts totémiques le rapprochent néanmoins de ce cercle intellectuel saugrenu. Ce n'est pas un hasard si, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, il s'intéresse exclusivement au concept du surnaturel chez Jevons, sans éveiller le moindre soupçon qu'il s'agissait d'un théoricien du totémisme par excellence<sup>29</sup>.

En 1898, Durkheim n'hésitait pas à affirmer que, si l'horreur de l'inceste marquait les rapports sexuels dans le présent, c'est « parce que, il y a des milliers d'années, nos pères se sont fait du sang en général, et du sang menstruel en particulier, la représentation que nous avons dite ». Et il ajoutait encore :

Non sans doute que, par une inexplicable routine, nous obéissons encore, sans nous en rendre compte, à ces antiques préjugés, depuis si longtemps dépourvus de toute raison d'être. Seulement, avant de disparaître, ils ont donné naissance à des manières de faire qui leur ont survécu et auxquelles nous nous sommes attachés<sup>30</sup>.

Jusqu'à quel point ce raisonnement est-il comparable à celui de Salomon Reinach à propos des rapports entre l'eucharistie et le sacrifice totémique ? Il est clair, tout d'abord, que Durkheim et Reinach ont tous les deux expurgé le christianisme de Robertson Smith, ils ont tous les deux laïcisé *Religion of the Semites*. Par conséquent, l'idée de permanence historique d'usages dont la raison d'être initiale s'était perdue n'avait pas chez Durkheim une dimension dialectique, et encore moins transcendante,

comme elle l'avait chez Smith. Il est intéressant de remarquer qu'il a voulu manifester cette prise de position philosophique :

[...] ce devenir des représentations collectives, qui est la matière même de la sociologie, ne consiste pas dans une réalisation progressive de certaines idées fondamentales, qui, d'abord obscurcies et voilées par des idées adventices, s'en affranchiraient peu à peu pour devenir de plus en plus complètement elles-mêmes. [...] Aucune analyse dialectique ne saurait retrouver les lois de ces synthèses à la formation desquelles aucune dialectique humaine n'a présidé <sup>31</sup>.

De ce point de vue, Durkheim était sans doute plus proche de Reinach que de Jevons, ce qui l'éloigne tout aussi bien du *vrai* Robertson Smith. Est-ce que pour autant la prohibition de l'inceste n'était, pour Durkheim, qu'une simple survivance ? Il y a des raisons pour répondre négativement à cette question et pour séparer, en fin de compte, les deux savants. Malgré les fondements historiques de sa thèse, qui faisait dépendre entièrement la prohibition de l'inceste de l'universalité du stade totémique, il y avait un dispositif sociologique qui demeurerait agissant au cours des âges, c'est-à-dire l'aspect sacré de la famille, associé au fait que « tout ce qui concerne la vie de famille est dominé par l'idée de devoir ». Même après l'oubli des idées primitives sur le sang du clan, les mères et les sœurs demeuraient ainsi imprégnées de religiosité. Et contrairement aux liens familiaux, qui n'étaient pas choisis par l'individu, les relations sexuelles évoquaient la liberté du profane. Quant au mariage à proprement parler, il représentait justement une tentative (réussie) de contrôler jusqu'à un certain point l'individu dans cette sphère-là :

[...] comme le commerce des sexes affecte la famille, celle-ci, à son tour, réagit sur lui et lui impose certaines règles, destinées à le mettre en harmonie avec les intérêts domestiques. Elle lui communique ainsi quelque chose de sa nature morale <sup>32</sup>.

Dans « La Prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur », un texte écrit en 1899 à propos de celui de Durkheim, Salomon Reinach rendait quasiment explicite ce qui les éloignait l'un de l'autre. Bien qu'il y affirme que la solution totémique avancée par Durkheim était « la plus vraisemblable », il critiquait sa tentative de retrouver des motivations toujours agissantes qui expliqueraient le tabou des femmes dans notre société. « Les motifs que fait valoir ici M. Durkheim sont bien faibles », disait Reinach. Sans peut-être se rendre compte des implications profondes de ses propres paroles, il reniait toute explication sociologique pour mieux sauvegarder le véritable apport du sociologue, c'est-à-dire la reconstitution des origines. Le « profond penseur » qu'était Durkheim émergeait à ce moment-là, pour nous dire que la « raison ultime » de l'antinomie entre les relations sexuelles et les relations de parenté était, effectivement, dans la préhistoire, dans l'exogamie totémique :

Cherchons ainsi l'explication historique de nos préjugés, en apparence les plus honorables, mais n'alléguons pas des raisons de *morale actuelle* qui [...] ne peuvent rendre compte de l'aversion profonde, de l'horreur presque religieuse que l'idée de l'inceste nous inspire encore<sup>33</sup>.

Bien évidemment, c'est l'emprise extraordinaire du concept de *survivance* qui fait ici contraster la pensée de Reinach avec celle de Durkheim. La cerise sur le gâteau était la référence de ce dernier au christianisme, en particulier dans la version catholique, qui avait poussé on ne peut plus loin le mécanisme social d'opposition entre la religion et la sexualité :

Ce n'est certes pas sans cause qu'une religion aussi répandue que le catholicisme a formellement mis l'acte sexuel en dehors de la morale, s'il n'a pas la famille pour fin. Et encore, même sous cette forme, le déclare-t-elle inconciliable avec tout ce qui est investi d'un caractère sacré<sup>34</sup>.

Durkheim avait à l'esprit, par exemple, le célibat des prêtres. Mais il y avait, en toute rigueur, dans notre société comme dans beaucoup d'autres, une contagion complémentaire, par le biais de laquelle toutes les femmes, et non seulement les parentes, étaient sacrées et donc séparées des hommes par des « manières spéciales ». Il y avait toujours « un mystère » dont elles étaient entourées et qui avait partout déterminé les sexes « à former en quelque sorte deux sociétés dans la société<sup>35</sup> ». Sans doute, Durkheim était-il en train d'accomplir la mission même de *L'Année sociologique*, de faire de la religion la matrice des faits sociaux. Sauf que, chemin faisant, et à l'instar de Robertson Smith dans *Lectures on the Religion of the Semites*, il a créé un mythe des origines – un mythe qui affectait notre regard sur l'histoire de l'humanité, et surtout sur notre héritage judéo-chrétien.

Durkheim considérait, au tournant du siècle, que le caractère obligatoire et la possibilité même d'adhésion collective à des conceptions fantaisistes témoignaient de leur origine sociale. Par ailleurs, le simple fait que ces représentations portaient directement sur le groupe de parenté impliquait la prééminence logique des conditions sociales de leur première mise au point. On pourrait dire que cela était aussi évident chez Robertson Smith, comme d'ailleurs chez Frank Byron Jevons. Mais nous sommes, à vrai dire, dans un labyrinthe plus subtil que ne le fait croire l'opposition classique entre les théories sociologiques et les théories psychologiques de la religion. Douglas Davies, le biographe de Frank Byron Jevons, nous informe par exemple que celui-ci a laissé, dans un manuscrit inédit, l'une des toutes premières critiques anglaises aux *Formes élémentaires de la vie religieuse*, où il s'insurgeait contre l'idée que les catégories de la pensée humaine aient une origine sociale. Il s'agissait là d'une « magnification de l'idée de société » au détriment de la nature humaine, laquelle était pour Jevons comme pour Smith, rappelons-le, inspirée de Dieu. « [...] aussi bien Smith que Jevons avaient une

perception de la divinité comme étant intérieure à la personne et non pas une force externe<sup>36</sup>. » Autrement dit, on pouvait bel et bien invoquer des croyances qui portaient sur le groupe, comme l'idée de parenté entre le clan et le totem, sans pour autant les subordonner aux règles de fonctionnement de la société. Et Davies de conclure : « Malheureusement, il semble que les gens ont lu l'idiome de Durkheim dans [*Lectures on the Religion of the Semites* [...]]<sup>37</sup> ».

Certes, Durkheim développait l'idée selon laquelle l'origine sociale et donc le caractère coercitif de la religion permettaient de comprendre son étrangeté, son manque de rationalité, et du coup la permanence historique et la raison d'être de ce qui, autrement, n'aurait été qu'un songe<sup>38</sup>. Mais il est faux de dire que les fondements psychologiques attribués aux croyances animistes par Edward Tylor et ses partisans étaient considérés, à l'époque, comme irrationnels. Pour eux, les conceptions imaginaires de la mentalité sauvage étaient parfaitement compréhensibles, en accord avec le fonctionnement, spontané et universel, de la psychologie humaine – c'est pourquoi elles n'étaient pas contredites par l'expérience. Plutôt qu'une erreur logique de la réflexion individuelle, il s'agissait d'une réaction naturelle devant certains *stimuli*. Pour Tylor, il était question de lois du psychisme humain, qui le poussaient vers l'animisme. La figure du *philosophe sauvage* de la préhistoire représentait l'humanité tout entière.

Durkheim considérait que les anthropologues d'outre-Manche étaient insensibles à la nature collective des idées primitives, comme si elles étaient une affaire individuelle, alors que, pour les tylorens, l'existence d'un animisme universel associé à la psychologie sauvage ne contredisait guère leur perception de la nature collective des spécificités culturelles de telles ou telles croyances ou pratiques rituelles chez les différents peuples. La célèbre définition de la culture qui ouvre *Primitive Culture* en est la meilleure preuve, mais nous pouvons également citer, à titre d'illustration, cet autre passage oublié et important d'Edward Tylor :

L'homme est un animal « social » – comme l'a remarqué Aristote il y a longtemps – et une grande partie de sa façon de voir le monde extérieur et de ses réponses aux impressions que celui-ci provoque est déterminée, non par lui-même, mais par la vision du monde qui domine la société où son propre appareil mental s'est développé<sup>39</sup>.

Bien entendu, le caractère transculturel, voire universel, des catégories de l'anthropologie religieuse évolutionniste imposait des limites sévères à la reconnaissance des différences. En outre, celles-ci étaient jugées moins importantes que les ressemblances. Systématiquement, on évaluait les premières en fonction des secondes. Mais le fait est que Durkheim lui-même, dans ses textes du tournant du

siècle, s'adonnait à une caractérisation générale des croyances primitives de l'humanité, jusqu'au point de faire des chevauchées comparatives à la Frazer ou de citer Frazer.

Il faut préciser, enfin, que la recherche des processus de formation des idées animistes n'était pas la principale occupation de l'anthropologie religieuse évolutionniste. Les différentes croyances primitives pouvaient être évoquées indépendamment de toute considération sur leurs fondements psychologiques premiers. Durkheim avait beau réfuter les thèses de Tylor sur les origines de la notion d'âme, il n'échappait guère à cette stratégie souterraine de l'anthropologie intellectualiste évolutionniste, qui décelait les conséquences logiques du contenu manifeste des représentations. Autrement dit, il faisait appel à des conceptions primitives qui rendaient intelligible l'adoption de certaines pratiques. Il ne suffisait pas de souligner « la manière *sui generis* dont pensent les hommes quand ils pensent collectivement » pour que la caractérisation de ces croyances devienne étrangère à l'anthropologie religieuse victorienne<sup>40</sup>. Par ailleurs, Durkheim se trahissait par endroits, révélant malgré lui que les idées sauvages n'étaient pas, du point de vue de la psychologie individuelle, une fantasmagorie incompréhensible et irrationnelle *parce que sociale*. Par exemple, l'importance du sang en tant que siège vital du dieu totémique méritait la remarque suivante, qui paraît tout droit sortie de la plume d'un tylorien :

Rien d'ailleurs n'est plus logique que cette conception. Car les fonctions capitales que le sang remplit dans l'organisme le désignaient pour un tel rôle. La vie finit quand il s'écoule ; c'est donc qu'il en est le véhicule<sup>41</sup>.

Le rapport implicite – ou inconscient – entre la sphère des représentations et la sphère de l'action rituelle peut nous sembler aujourd'hui incompatible avec l'idée d'une causalité logique basée sur le contenu manifeste des premières, mais au XIX<sup>e</sup> siècle cette jonction était parfaitement concevable. Elle est repérable aussi bien chez Robertson Smith que chez James Frazer. En 1933, Evans-Pritchard reprochait à l'auteur du *Rameau d'or* d'attribuer aux populations sauvages des raisonnements de ce type ou, dans les propres termes de Sir James, des inférences « *implicitly believed* » ou encore « *tacitly assumed* ». Il y avait là un brouillard psychologique qui ne devait point cacher la façon toute naïve dont le rite magique ou religieux était systématiquement subordonné à la pensée verbale<sup>42</sup>. Or, ce qui vaut pour Frazer vaut pour Robertson Smith – et vaut aussi, du même coup, pour Durkheim avant *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.

Durkheim finira par comprendre son propre contresens intellectuel. Il finira par comprendre qu'il lui fallait montrer pourquoi et comment les croyances étaient, intrinsèquement, le produit de

conditions sociales, au lieu de mettre simplement en évidence leur caractère obligatoire et collectif. Certes, il ne faut pas perdre de vue que les thèses de 1898 représentaient un mélange puissant de facteurs psychologiques et sociologiques. Somme toute, les conceptions primitives suivant lesquelles l'être totémique résidait dans le sang de ses parents humains représentaient, du point de vue idéologique, la solidarité clanique, et, dans ce sens, elles finissaient par avoir un « fondement objectif<sup>43</sup> ». Mais Durkheim n'était pas encore en mesure d'approfondir ce côté de la question et il était donc obligé, en 1898, de privilégier les représentations totémiques ayant des implications sociologiques incontournables et explicites.

Cette étape intellectuelle ne manquera pourtant pas de s'avérer féconde. L'héritage de Smith dans l'œuvre de Durkheim créait les conditions favorables au développement des thèses originales de 1912, qui finiront par fixer, une fois pour toutes et de la façon la plus nette, la relation *exacte* entre les deux facteurs, en faisant des représentations totémiques l'expression hypostasiée de la solidarité clanique. Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, il pouvait ainsi se libérer définitivement de sa dette envers l'anthropologie britannique. Désormais, l'analyse sociologique du totémisme cessait d'être subordonnée à la surévaluation de certaines configurations au détriment d'autres, particulièrement sur le plan psychologique.

Bref, c'est en grande mesure pour dépasser un paradoxe de sa propre pensée sociologique que Durkheim a créé, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, un jeu de miroirs entre les hommes et les animaux. Le caractère sacré des hommes était le reflet du caractère sacré des animaux, lequel était à son tour le reflet inconscient des hommes, de la force religieuse émanant des hommes, c'est-à-dire, de la société. Les représentations concrètes de l'assimilation entre le clan et le totem avaient désormais une importance tout à fait secondaire. Notamment le rapport de parenté n'était qu'une manière possible de figurer l'intégration de l'homme dans la sphère du sacré. Ce n'était plus le lien de sang qui comptait, mais le fait que les membres du clan étaient associés aux animaux d'une façon ou d'une autre, en raison du rôle joué par chaque espèce en tant qu'*être totémique*, en tant que siège symbolique de la force religieuse dégagée du groupe :

Cette parenté est une expression mythique de faits autrement profonds ; elle peut manquer sans que les traits essentiels du totémisme disparaissent. Sans doute, il y a toujours entre les gens du clan et l'animal totémique des liens étroits, mais qui ne sont pas nécessairement de consanguinité, bien qu'ils soient le plus généralement conçus sous cette dernière forme<sup>44</sup>.

Il se libérait enfin de sa dette envers l'anthropologie d'outre-Manche et neutralisait toute tentation de retomber dans les interprétations littérales. Désormais, l'analyse sociologique du totémisme cessait d'être subordonnée aux vieilles conceptions d'une religion du sang supposée et ouvrait la voie au symbolisme. Dans un passage qui l'éloignait définitivement de la tradition britannique, Durkheim affirmait que « la raison d'être véritable des cultes, même les plus matérialistes en apparence, ne doit pas être recherchée dans les gestes qu'ils prescrivent<sup>45</sup> ». Autrement dit, il fallait dépasser les lectures au pied de la lettre. En bilan d'étape, la sociologie religieuse allait au-delà de la psychologie sauvage victorienne, à laquelle, pourtant, Durkheim devait beaucoup. De même que la consanguinité entre l'homme et l'animal, l'universalité préhistorique du totémisme n'était plus une condition *sine qua non* de son entreprise intellectuelle. Mais nous espérons avoir montré que, dans ce processus, il y a eu des rapports non seulement inattendus, mais profonds, entre la *naïveté* et la *sophistication* intellectuelles, ce qui peut nous suggérer des lectures alternatives de l'histoire des idées anthropologiques et sociologiques.

## NOTES

1. Je remercie Rafael Benthien pour la lecture critique du manuscrit et pour son aide à la consultation d'un texte de Salomon Reinach. ❧
2. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1990 [1912]. ❧
3. *Ibid.*, p. 334. ❧
4. *Ibid.*, p. 327. ❧
5. Marcel Fournier, *Émile Durkheim 1858-1917*, Paris, Fayard, 2007, p. 257. ❧
6. Robert Ackerman, *J. G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 229. Nous avons choisi à dessein une citation de Robert Ackerman, car elle provient de sa biographie de James Frazer (1854-1941), dont les mots d'ouverture résument à merveille une attitude de longue durée à l'égard de l'auteur du *Rameau d'or*, devenu et demeuré la *bête noire* de l'histoire de l'anthropologie britannique : « James Frazer is an embarrassment » (*ibid.*, p. 1). Ce n'est pas le cas, justement, de Robertson Smith. ❧
7. Salomon Reinach, « Phénomènes généraux du totémisme animal », in *Cultes, mythes et religions*, Paris, Ernest Leroux, 1908 [1900], vol. I, p. 9-29. ❧
8. *Id.*, *Cultes, mythes et religions*, p. iv. ❧
9. Léon Marillier, « La Place du totémisme dans l'évolution religieuse. À propos d'un livre récent », *Revue de l'histoire des religions*, vol. XXXVI, 1897-1898, p. 208-253 et 321-369 ; vol. XXXVIII, p. 204-233 et 345-404. ❧
10. F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, London, Methuen & Co, 1896, p. 120. ❧
11. Edward Tylor, « Remarks on totemism with special reference to some modern theories respecting it », *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XXVIII, 1899, p. 144. ❧
12. Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962, p. 3-4. ❧
13. Henri Hubert & Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Félix Alcan, 1909, p. xi. ❧
14. Rafaël Benthien, « Lettres d'Émile Durkheim à Salomon Reinach », *Durkheimian Studies*, vol. 16, 2010, p. 19-35. ❧
15. Lettre d'É. Durkheim à S. Reinach du 25 avril 1899, cite in Benthien, *op. cit.*, p. 24. ❧
16. William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh, Adam and Charles Black, 1889, p. 393. ❧
17. En 1994, à l'occasion du centenaire de sa mort, l'importance capitale de la foi chrétienne de Robertson Smith pour la compréhension de sa pensée a été affirmée de manière particulièrement incisive par le théologien et missiologue ghanéen Gillian Bediako, l'un des participants au colloque international tenu en Écosse, à l'Université d'Aberdeen. Voir Gillian M. Bediako, « "To Capture the modern universe of thought" : *Religion of the Semites* as an attempt at a christian comparative religion », in William Johnstone (ed.), *William Robertson Smith. Essays in Reassessment*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 118-130; et *id.*, *Primal Religion and the Bible. William Robertson Smith and His Heritage*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997. ❧
18. G. M. Bediako, *ibid.* ; et W. R. Smith, *Lectures on the Religion*, cité in Bediako 1995. ❧



19. W. R. Smith, *Lectures on the Religion, op. cit.*, 1889, p. 131. ❧
20. En toute rigueur, il insistait d'abord sur l'idée de commensalité entre l'homme et le totem, dans le sens où le corps de la victime du sacrifice était partagé par l'un et l'autre. Il est même allé jusqu'au point de concevoir l'image puérile des restes du cadavre en train d'être dévorés par les animaux sacrés. Il était hors de doute que la notion primitive de parenté avait une signification d'identité charnelle, c'est pourquoi la commensalité pouvait créer de véritables liens familiaux. ❧
21. Conscient de l'énorme variété empirique des idées animistes fondamentales, notamment les notions de vie et d'âme, Edward Tylor n'accordait pas d'importance particulière aux versions focalisées sur le sang, mais il ne manquait pas d'y faire référence. Curieusement, il attirait l'attention sur le fait que cette connexion était particulièrement forte chez les populations arabes et juives (E. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Costum*, London, John Murray, 1871, I, p. 389). ❧
22. É. Durkheim, "La prohibition de l'inceste et ses origines", *L'Année sociologique*, vol. I, 1898, p. 1. ❧
23. Ce qu'il y a d'ironique dans cette perspective, c'est que le rapprochement des concepts de sang et de parenté demeurait prisonnier d'une perspective eurocentrique, ou plus exactement judéo-chrétienne. On peut dire la même chose, d'ailleurs, et à plus forte raison, de Robertson Smith, plongé comme il était en permanence dans l'univers sémite. ❧
24. É. Durkheim, "La prohibition de l'inceste et ses origines", art. cité, p. 46-47. Ce n'est pas Robertson Smith qui a inventé la notion d'une religion du sang : elle était au cœur de la perspective classique du totémisme depuis John Ferguson MacLennan (1827-1881), y compris chez Frazer, dans son *Totemism* de 1887. Même si celui-ci admettait l'existence d'un totémisme individuel et d'un totémisme sexuel, il s'occupait surtout du totémisme clanique, qui avait bel et bien des implications morales collectives : il fallait respecter la vie de tout membre du clan, car c'était la vie du dieu (J. G. Frazer, « Totemism », in *Totemism and Exogamy. A Treatise on certain Early Forms of Superstition and Society*, London, MacMillan and Co, 1910 [1887], vol. I, p. 54). Mais Robertson Smith a sans doute poussé cette idée plus loin que personne, avec une fécondité théorique frappante. Il est tout à fait compréhensible que Durkheim ait alors envisagé le totémisme comme jamais auparavant. C'est pourquoi sa position, à la fin du siècle, dénote une surestimation assez soudaine de cette institution, d'autant plus significative que, d'après le témoignage de Mauss, il connaissait depuis les années 1880 les écrits de Frazer sur ce sujet. ❧
25. É. Durkheim, "La prohibition de l'inceste et ses origines" art. cité, respectivement p. 47 et p. 50. ❧
26. Marcel Mauss et Henri Hubert sont allés jusqu'à affirmer que Robertson Smith « pensait avant tout à la communion chrétienne » (H. Hubert & M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, 1909, p. 11). ❧
27. S. Reinach, « La théorie du sacrifice », in *Cultes, mythes et religion, op. cit.*, p. 103. ❧
28. F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religion, op. cit.*, p. 101. ❧
29. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit.*, p. 37-39. ❧
30. É. Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », art. cité, p. 68. ❧
31. *Ibid.*, p. 60. ❧
32. *Ibid.*, p. 53. ❧

33. S. Reinach, « La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur », in *id.*, *Cultes, mythes et religions*, *op. cit.*, p. 88. ❧
34. É. Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », art. cité, p. 58. ❧
35. *Ibid.*, p. 59-60. ❧
36. Davies Douglas, *Frank Byron Jevons, 1858-1936 : an Evolutionary Realist*, New York, Mellen Press, 1991, p. 101; et *id.*, « William Robertson Smith and Frank Byron Jevons : faith and evolution », in William Johnstone (ed.), *William Robertson Smith. Essays in Reassessment*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 314. ❧
37. D. Davies, *Frank Byron Jevons...*, *op. cit.*, p. 317. ❧
38. Il se proposait d'aller plus loin et de chercher les causes sociales, les sentiments collectifs, qui avaient pu engendrer les phénomènes religieux, une préoccupation intellectuelle qui contenait en germe la thèse de 1912. Mais il en était encore loin; même s'il affirmait que les croyances totémiques exprimaient sous une forme matérielle l'unité collective qui était propre au clan. ❧
39. E. Tylor, "Obituary of Adolf Bastian", *Man. A Monthly Record of Anthropological Science*, 1905, vol. V, p. 142. ❧
40. É. Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, 1899, vol. II, p. 25 ; et « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de métaphysique et de morale*, 1898, t. I, p. 291-301. ❧
41. É. Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », art. cité, p. 52. ❧
42. E. E. Evans-Pritchard, « The intellectualist (english) interpretation of magic », *Bulletin of the Faculty of Arts*, 1933, vol. I, p. 306. ❧
43. É. Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », art. cité, p. 32. ❧
44. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 193. ❧
45. *Ibid.*, p. 495. ❧

## SCIENCE DE L'HOMME OU « SCIENCE DE DIEU » ? Révélation primitive et formes élémentaires du religieux

*André Mary*

L'année 1912 constitue sur le plan des études consacrées aux phénomènes religieux un moment exceptionnel de synthèse et d'aboutissement. C'est d'abord la publication de l'ouvrage majeur de Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*<sup>1</sup>, dont le sous-titre monographique est essentiel. Le fondateur de l'école sociologique française présente ce travail nourri des apports récents de l'ethnologie australienne du totémisme comme la synthèse et la conclusion des travaux engagés sur ces sujets depuis plus de vingt ans, en collaboration avec ses collègues de *L'Année sociologique* : Hertz, Hubert, Mauss, et bien d'autres. L'histoire de cette entreprise savante témoigne de l'existence d'un véritable « laboratoire de documentation » et d'échange d'hypothèses, poursuivi dans la division du travail par les lectures des uns, les relectures des autres et les débats contradictoires<sup>2</sup>.

Mais cette même année 1912, on ignore – ou on veut ignorer au moins dans le monde académique francophone – que le fameux Père Wilhelm Schmidt publie également son « grand œuvre » : *Der Ursprung der Gottesidee* (Munster, 1912), traduction française *L'origine de l'idée de Dieu*. Le sous-titre savant, Étude historico-critique et positive<sup>3</sup>, entend marquer l'inscription de cette étude dans le champ de la science comparée des religions. Cette synthèse de longue durée est également la reprise d'une série d'articles publiés par l'auteur de 1908 à 1910 dans la revue *Anthropos* qu'il a fondée en 1906. « *L'Anthropos* », comme la désignent ses collaborateurs, est une vaste entreprise de collecte de travaux missionnaires censée asseoir les fondements d'une ethnologie catholique au service entre autres de la thèse du monothéisme originel. L'ouverture des Semaines internationales d'ethnologie religieuse de Louvain inaugurée en août-septembre 1912 répond d'ailleurs dans l'esprit de Schmidt au projet de former des missionnaires ethnographes avant tout soucieux de la fidélité aux faits observés chez leurs « chers indigènes »<sup>4</sup>.

Autre évènement parallèle qui peut paraître plus excentré, et pourtant au cœur du sujet, la mort de Andrew Lang le 20 juillet 1912, l'auteur du célèbre *The Making of Religion* (1898). Ce spécialiste écossais des contes et de la mythologie s'est particulièrement fait connaître dès les années 1890 en

bousculant avec beaucoup d'impertinence les thèses animistes qui étaient au fondement de l'orthodoxie anthropologique du monde anglo-saxon (Tylor, Frazer et autres). La thèse du monothéisme originel est prise au sérieux et acquiert une vraisemblance « positive » et une certaine crédibilité scientifique. Son argument majeur est que l'explication de la genèse de l'idée de Dieu, ou d'un Être suprême, conçue comme dérivée des croyances primitives aux esprits, ne tient pas ; l'idée originelle de Dieu ne peut être que logiquement et moralement première. Schmidt avait noué une vraie collaboration avec Lang, et il lui rend l'année de son décès un hommage appuyé et complice dans la revue *Anthropos*<sup>5</sup>.

Si *Les formes élémentaires de la vie religieuse* font du totémisme australien un « cas exemplaire », toujours en 1912 paraît une monographie du Père Trilles<sup>6</sup>, publiée par *Anthropos*, *Le totémisme chez les Fang*, un ouvrage passé à la trappe de l'histoire mais à l'époque un argument-clé issu de l'expérience du terrain missionnaire africain en faveur du programme de l'ethnologie catholique. Le totémisme chez les Fang du Gabon ne fait pas partie de la grande histoire du totémisme et de la confrontation des totémismes qui se joue dans les années 1900 entre les terrains américains et australiens<sup>7</sup>. En ouvrant « la trappe », il est possible néanmoins d'y retrouver toute l'histoire de ce que fut une anthropologie oubliée, une certaine « ethnologie catholique », une grande entreprise de contre-offensive de l'Institut catholique et de son réseau savant face à l'emprise universitaire de la sociologie religieuse durkheimienne et à son évolutionnisme « collectiviste ». La question qui est au cœur de cette contribution porte sur les conditions de production à la fois savante et militante de cette anthropologie religieuse missionnaire internationale parfaitement au fait de la culture universitaire et scientifique de l'époque. Au regard des généralisations inspirées par des formes dites « élémentaires » – et selon nos savants catholiques, en réalité « rudimentaires » – de religion, extraites de certaines sociétés aborigènes australiennes, les observateurs et penseurs de l'ethnologie catholique entendent relancer la question de fond de la confrontation entre la thèse théologique de la Révélation primitive et les observations disponibles sur la religion des primitifs, en mettant en avant l'apport ethnographique de la connaissance d'autres totémismes notamment africains mais aussi la découverte de la religiosité originelle des Négrilles d'Afrique centrale<sup>8</sup>.

### Schmidt, Le Roy, Trilles, et Lang

Ce front ouvert par les intellectuels catholiques du début du xx<sup>e</sup> siècle face à l'offensive des historiens des religions, comme Salomon Reinach et son célèbre *Orpheus* (1909), ou des sociologues de l'École durkheimienne, ne relève pas seulement d'un combat d'idées mais passe par l'engagement des

institutions en présence, la création de chaires d'enseignement, et par la mobilisation de l'appareil scientifique de revues autant que de leurs réseaux d'information et d'édition : Institut catholique de Paris et de Louvain (Leuven) *versus* université de la Sorbonne ; *Anthropos* *versus* *Année sociologique*, sans parler des diverses manifestations (colloques, symposium) et des alliances nouées avec les cercles scientifiques européens ou américains.

Mais les fortes personnalités engagées dans cette controverse scientifique jouent un rôle décisif et marquent le style, le ton et la teneur du débat. À l'origine de cette entreprise savante européenne qu'est l'ethnologie catholique, on trouve trois hommes. En premier, la grande figure du « bon et savant » Père Schmidt, membre de la Société du Verbe Divin, le fondateur et animateur du réseau d'*Anthropos*, « cette phalange de missionnaires<sup>9</sup> » selon l'expression consacrée dans le monde des Missions catholiques, et le secrétaire général (régulièrement reconduit) des Semaines d'ethnologie de Louvain. Il est aussi connu comme théoricien des « aires de cultures » (*Kulturkreis*) cherchant à associer aires linguistiques, aires de culture matérielle, systèmes de filiation, et pourquoi pas conceptions religieuses<sup>10</sup>. Il financera, avec la complicité du pape Pie XI (1922-1939)<sup>11</sup>, les missions et expéditions d'enquête ciblant particulièrement les populations pygmées de plusieurs régions du monde dont la Malaisie et les Philippines. C'est lui qui développe la thèse selon laquelle les Pygmées constituent, malgré leur dispersion géographique et leurs variantes morphologiques, une *Urrasse*, une race unique pure, tout à fait primitive, les derniers représentants de « l'humanité dans l'enfance ». D'où la priorité accordée au chantier de « l'étude des Pygmées : « la tâche la plus importante et la plus urgente de l'ethnologie et de l'anthropologie<sup>12</sup> ». Loin d'être des dégénérés, des sous-hommes, intermédiaires entre les singes et les hommes, les petits hommes se révèlent des génies d'inventivité et de spiritualité qui auraient créé d'un seul coup l'arc et la flèche, et bien d'autres choses : la fidélité conjugale du couple monogame, la prière et... l'idée de Dieu. La thèse d'une révélation soudaine et primitive de l'idée la plus pure de Dieu et des plus hautes idées morales, confirmée par le témoignage des négrières, est soutenue dans la série d'articles parus sur « L'origine de l'idée de Dieu » dans la revue *Anthropos*, reprise dans l'ouvrage *Der Ursprung der Gottesidee* (Munster, 1912), et poursuivie dans les trois volumes parus en 1926, 1929 et 1931.

C'est sur ce « terrain » des Pygmées qu'intervient la rencontre avec Mgr Alexandre Le Roy (1854-1938), évêque d'Alinda et vicaire apostolique du Gabon, supérieur de la Congrégation des Pères du St-Esprit, qui publie en 1905, dans le cadre de la très savante Société de géographie, son ouvrage *Les Pygmées, Négrilles d'Afrique et Négritos de l'Inde*<sup>13</sup>. Schmidt fait un compte rendu très

élogieux (the *standard-work* sur les Pygmées d'Afrique [*sic*]), dans le premier numéro d'*Anthropos*<sup>14</sup>, et embarque Le Roy dans l'aventure de la revue et des Semaines d'ethnologie de Louvain<sup>15</sup>. Les cours professés par Le Roy dans le cadre de la chaire nouvellement créée d'« Histoire des religions » de l'Institut catholique (décembre 1907-février 1908) seront également repris, sur la suggestion de Schmidt<sup>16</sup>, dans *La Religion des Primitifs* (1910). Cet ouvrage fait de lui un intellectuel catholique engagé, le partisan d'une contre-ethnologie catholique, l'adversaire déclaré d'une science ethnologique universitaire, française et laïque, inféodée aux théories évolutionnistes et matérialistes modernes.

Le « Supérieur » Le Roy dispose dans les cercles intellectuels catholiques parisiens d'une réputation d'homme de terrain et se prévaut d'une légitimité ethnographique qui s'appuie essentiellement sur ses longs séjours au Gabon dans les années 1890, même s'il a aussi une forte expérience antérieure de l'Afrique de l'Est depuis 1877<sup>17</sup>. Mais en Afrique équatoriale, l'homme du terrain, celui qui parle la langue des indigènes, le vrai spécialiste des Négrilles, comme des Fang, c'est manifestement le Père Henri Trilles : « J'étais, aime à le redire Trilles, son compagnon de voyage et d'étude, et son interprète<sup>18</sup>. » La précision sur le rôle d'interprète n'est évidemment pas innocente quand on connaît le discours de Le Roy sur l'obligation de l'apprentissage des langues pour les « missionnaires de la science ». La grande somme que publiera Trilles, vingt ans plus tard, en 1933, à la demande là encore de Schmidt, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, est issue d'un cours professé à l'Institut catholique, alors qu'il est déjà un auteur reconnu comme spécialiste des Fang, non seulement pour la publication en 1912 de l'ouvrage savant, *Le totémisme chez les Fang*<sup>19</sup>, préfacé par Mgr Le Roy, mais aussi pour *Chez les Fang ou Quinze années de séjour au Congo français* (également publié en 1912).

Par rapport à cette « trinité catholique », si l'on peut dire, le personnage d'Andrew Lang joue un rôle de *trickster*, et d'inspirateur bien venu d'Outre manche. Dans l'hommage que lui rend Schmidt lors de son décès, celui-ci souligne les multiples facettes de l'art et du génie de Lang, et insiste sur leur complicité et estime réciproque dans le cadre de la revue *Anthropos*<sup>20</sup>. Pour reprendre les termes de Lang, que Schmidt a plaisir à citer, cette entente entre « *a Catholic priest* » et « un *capricieux* » (en français dans le texte, p. 11) n'avait rien d'évident. Mais la notoriété frondeuse, la richesse d'inspiration et la référence stimulante aux hypothèses d'un auteur écossais, au départ proche de Tylor et Frazer, particulièrement bien informé et documenté offraient à nos penseurs catholiques, germanophones et francophones, un appui stratégique important. Sur un plan plus personnel, le rôle de *trickster* de la science « normale », d'empêcheur de tourner en rond de l'orthodoxie ethnologique, ou encore de

« chevalier Bayard » (*Ritter Bayard, sans peur et sans reproche*, p. VI) de la science mythologique, que Schmidt reconnaît à Lang, favorisait une certaine identification<sup>21</sup>. Nous y reviendrons.

### La « science catholique » : Révélation primitive et religion des primitifs

L'idée de « science catholique », et encore plus d'une « Science de Dieu » (comme sujet autant que comme objet), peut paraître aujourd'hui incongrue, mais l'ethnologie catholique du début du xx<sup>e</sup> siècle est l'héritière directe du concept original et singulier de « science catholique » mis en avant par Lamennais et ses disciples dans les années 1830<sup>22</sup>. L'entreprise est animée par l'esprit de la Restauration postrévolutionnaire : il s'agit de réhabiliter la place du catholicisme dans le champ scientifique dans une période où le triomphe de la Science et de l'esprit des Lumières a profondément humilié et marginalisé les « savants catholiques ». Les accents de « défense du christianisme », de contre-offensive et même de « contre-science », ne doivent pas pour autant conduire à l'idée d'une entreprise religieuse « réactionnaire » ou uniquement « réactive ». Contre l'emprise des sciences rationnelles ou positives, et l'État des « Professeurs », les disciples de Lamennais entendent faire œuvre de science et se battre sur le terrain de l'ordre des raisons et de la preuve par les faits.

La catholicité revendiquée de cette science se veut en accord avec le sens étymologique du catholicisme, synonyme d'universalité et de naturalité : « [...] pour Lamennais et ses disciples, le christianisme catholique n'est ni une religion, ni une foi s'opposant à la religion, mais il est LA religion, ne laissant rien en dehors de lui, rien de ce qui est réellement religieux<sup>23</sup> ». Cette naturalité à vocation universelle n'est pas pour autant celle de quelque « religion naturelle » que tout homme pourrait retrouver en lui par la seule puissance du raisonnement humain et les évidences de la lumière naturelle comme les philosophes le soutiennent<sup>24</sup>. Dieu ne se démontre pas, il se montre dans l'histoire. L'évidence ou la certitude de son existence ne peuvent relever que d'une révélation primitive, ou première, et donc d'une transmission « historique », ce qui pose néanmoins le problème de sa dimension évolutive (ou dégénérative), et de l'autorité qui est garante du dépôt et de la transmission du message. En tout cas, pour toute une tradition théologique<sup>25</sup>, Dieu ne peut en effet exister sans l'avoir fait savoir aux hommes et le christianisme catholique est par essence une « religion révélée » ; bien plus, il est la seule religion révélée.

Le paradoxe est que la réhabilitation du « principe d'autorité » de l'Église et de la Tradition (dans l'esprit contre-révolutionnaire des de Bonald et de Maistre) va de pair chez Lamennais avec

le souci enchanté des traces de la Révélation primitive dans les populations du monde. On assiste donc à une conversion à l'histoire et à la « preuve par les faits », à vrai dire préparée de longue date<sup>26</sup>, mais naturellement relancée par l'émergence d'une histoire des religions qui constitue en ce milieu du XIX<sup>e</sup> un enjeu capital et un terrain de bataille essentiel. La « science catholique » est appelée dans ce contexte à relever un défi intellectuel et méthodologique majeur : montrer que les vérités fondamentales du christianisme (existence d'un Dieu moral, immortalité de l'âme, rétribution post-mortem) et même les dogmes du catholicisme (péché originel, sacrifice expiatoire et rédempteur, Trinité divine), s'accordent parfaitement avec les « invariants » que l'on retrouve dans les religions du monde : religions païennes, primitives, et religions antiques d'autres civilisations. Lamennais est enthousiasmé par les « révélations » qu'apportent les recherches sur la Chine ou l'Inde.

On voit comment se noue dans cette entreprise le lien fort entre la thèse théologico-historique de la Révélation primitive et l'étude positive des cultes païens ou de « la religion des primitifs<sup>27</sup> ». L'impératif des preuves de la Révélation primitive se déplace sur le terrain des observations que nous rapportent les explorateurs des peuples primitifs, et particulièrement des Pygmées, conçus comme la « première humanité » disposant de l'idée de Dieu, une idée étonnamment « catholique »... Le cercle de la thèse théologique et de la preuve ethnographique est évident mais sur le plan méthodologique, la mise en évidence de ce catholicisme « latent » est censée s'appuyer sur les classiques concordances et le repérage des analogies, une méthode inaugurée par les Pères de l'Église, et la patristique, fortement recommandée par Lamennais et ses disciples, et reprise allègrement par les Pères missionnaires dans leurs descriptions ethnographiques des religions primitives.

La « science catholique » intègre ainsi le fait que le progrès de l'esprit humain va de pair avec le développement des sciences, leur indépendance et leur spécialisation mais elle a pour mission particulière de donner sens à ce progrès en montrant la conformité de ces progrès du savoir avec les données fondamentales de la catholicité. Elle doit restituer une vision unifiée des apports de la science et contribuer à une nouvelle encyclopédie des savoirs, sans oublier cependant que ses fondements sont dans la théologie, la seule à pouvoir offrir la matrice éclairante de cette nouvelle « somme » ethno-théologique. J.-L.Chappey résume bien cette posture de la théologie qui en fait *la* science qui donne son sens aux avancées des sciences humaines, en soulignant au passage l'importance de l'argumentaire du « développement », associé à la métaphore du germe, qui fait de l'évolution des sociétés humaines autant d'étapes de la Révélation primitive :



Dans le cadre de cette histoire des progrès des civilisations, le catholicisme apparaît comme la seule religion une, universelle et perpétuelle qui existe dès le commencement du monde et s'étend à toutes les nations du globe : parce que des origines à nos jours, la religion catholique subit des développements, mais non des changements, il devient possible de retrouver dans les religions et les civilisations les plus éloignées dans le temps les signes de la seule vraie religion de l'humanité, le christianisme dont le catholicisme constitue le stade le plus achevé. S'il s'agit bien chez Lamennais de mettre les différents savoirs au service de la théologie, il s'agit ainsi de construire une science générale de l'homme et des sociétés humaines susceptible de prouver la seule vérité de la religion chrétienne considérée comme moteur de l'histoire universelle<sup>28</sup>.

### L'histoire des religions et la science chrétienne

De la science catholique de Lamennais à l'invention de la « science chrétienne » du fondateur de l'Institut catholique Mgr d'Hulst, la continuité de posture, sur fond néanmoins de « crise moderniste », s'impose. Après la condamnation des thèses de Lamennais par Rome, Hulst incarne une version thomiste plus libérale des relations entre science et dogme catholique, et rétablit une confiance dans le progrès scientifique qui ne suppose pas *d'a priori* imposé par le pouvoir ecclésial sur l'accord entre les recherches scientifiques et les vérités fondamentales de la foi (le fameux « concordisme »). Les thèses sur la Révélation primitive continuent néanmoins leur chemin, surtout dans les milieux traditionalistes des petits séminaires de province qui encourageront les vocations missionnaires, notamment par le biais de *L'Encyclopédie théologique* de l'abbé Migne et du *Dictionnaire de théologie dogmatique* qui s'y rattache, avec son entrée sur la Révélation primitive<sup>29</sup>.

Cette thèse sur la Révélation primitive et la « science sacrée » trouve en effet un nouveau regain avec le développement à la fin du XIX<sup>e</sup> des sciences des sociétés primitives et des études comparées qui ont pour cadre l'histoire des religions. Le Congrès international de l'histoire des religions d'Oxford en 1908 représente à ce sujet un moment charnière. De 1881 à 1907, de Hulst à Baudrillart, celui qui succède au fondateur, cette discipline s'impose progressivement au sein même de l'espace institutionnel des sciences catholiques pour répondre au défi que représente le succès de cette science « laïque ». Une entreprise d'histoire générale des religions comme celle de Salomon Reinach dans son fameux *Orpheus* constitue la « bête noire » des savants catholiques. L'éminent recteur de l'Institut catholique de Paris, Mgr Baudrillart, prend alors le risque, face aux censeurs du « modernisme » mais non sans l'appui de Pie X<sup>30</sup>, de créer la chaire d'histoire des religions qui sera confiée à l'incontournable Le Roy.

L'ouvrage de Le Roy *La religion des primitifs* paraît pour sa première édition en septembre 1908 mais il reprend les cours donnés à l'Institut catholique du 21 décembre 1907 à février 1908. La première édition est très vite épuisée et les rééditions se multiplient (en 1910 on en est déjà à la 6<sup>e</sup> édition). Cet ouvrage est, au moins en partie, une réponse au cours sur « les origines de la vie religieuse » donné par Durkheim à la Sorbonne en 1907<sup>31</sup>, et publié la même année sous forme d'extraits et de comptes rendus par Fontana dans la *Revue de philosophie*<sup>32</sup>. La contemporanéité, pour ne pas dire la simultanéité des deux cours à quelques mois de décalage près, est frappante, et le souci de l'urgence et de la publication au pas de course est très présent. Il faut rappeler que la publication des *Formes élémentaires de la vie religieuse* a été précédée par près de 20 ans de travail et d'écrits, et que le cours de 1907 (mai, juillet et décembre) marque un véritable tournant et une étape décisive dans les analyses de Durkheim : toute la trame de l'argumentaire et les thèses des *Formes élémentaires* y sont exposées. Le Roy ne manque pas, dans sa discussion des thèses de Durkheim sur le totémisme, de se référer directement à ce cours.

La Société de philosophie est d'ailleurs un lieu régulier de rencontres et de débats entre Durkheim et ses adversaires, comme peut l'illustrer l'échange avec Mgr Le Roy qui reproche à Durkheim de vouloir comprendre la religion à partir des « religions inférieures », ce qui représente pour ce dernier un contresens ou un malentendu<sup>33</sup>. Comme il est de « bonne guerre », Le Roy ne se prive pas, notamment dans son livre *La Religion des Primitifs*, de jouer (à la manière du Père Schmidt) l'ethnologie anglo-saxonne et surtout les thèses d'Andrew Lang et de *The Making of Religion*, contre l'histoire des religions à la française. Cette science « laïque » est en fait soumise selon Le Roy aux dogmes d'un matérialisme évolutionniste qui va de Réville, titulaire de la chaire d'histoire des religions au Collège de France, à Reinach dont le catéchisme totémiste sert de référence au Freud de *Totem et tabou*, et qui est manifestement le « diable » de Le Roy. Mauss à sa façon mobilisera l'autorité de Graebner pour retourner les hypothèses de Schmidt et de Lang sur le monothéisme originel des Kurnai<sup>34</sup>.

### **Le bon sens ethnologique et la loyauté des faits observés**

Penser bien pour nos savants catholiques, c'est faire preuve de « bon sens ». Dans sa discussion des lectures du totémisme comme « la religion primitive de l'humanité », Le Roy en appelle avant tout à la simplicité des faits et des données indigènes que « nos savants compliquent en surajoutant leurs *a priori*<sup>35</sup>... ». L'arme suprême consiste à se situer sur « le terrain où nous attire l'adversaire<sup>36</sup> », celui

des faits : tous les faits, mais rien que les faits. La nouvelle science ethnologique, partie intégrante de la science chrétienne, se construit sur le pari ou le paradoxe d'un positivisme ou d'un empirisme apologétique. Le respect des faits doit pouvoir conduire à admettre que le surnaturel existe, que le miracle d'une révélation primitive peut faire partie des faits de l'histoire, n'en déplaise aux matérialistes et aux évolutionnistes. Les faits premiers qui transcendent la conscience des individus étant les faits de langue, ceux-ci sont au cœur de l'enjeu, d'où la nécessité d'apprendre et d'étudier les langues pour démontrer que la langue est la matrice de l'idée de Dieu, l'expression par excellence de sa présence, même éclatée et dispersée dans la pluralité des noms divins. On connaît l'effort entrepris par les missionnaires pour apporter par le dictionnaire la preuve que les multiples noms divins dans les religions primitives ne sont que des attributs d'une divinité unique.

L'adversaire suprême c'est le nouveau « catéchisme » du matérialisme évolutionniste. Comme le dit Le Roy en résumant les thèses de Réville : « Il fallait que l'homme sortant de l'animalité soit d'abord naturiste, puis animiste, puis fétichiste, puis idolâtre, puis théiste<sup>37</sup>. » Pour tout ethnologue, ces catégories ou concepts, pris isolément, ne sont pas sans valeur descriptive, mais à condition qu'on ne cède pas à la surinterprétation de ce qui relève de simples « manières de dire », de légendes et de mythes que les primitifs ne prennent pas eux-mêmes au sérieux et qui n'ont pour eux « aucune signification religieuse<sup>38</sup> ». Ce qui est contestable pour les savants catholiques ce sont les théories partisans qui veulent inscrire les données loyalement observées dans un schéma évolutionniste de reconstruction de la genèse des religions universelles qui est loin d'être partagé par tous les spécialistes y compris « laïcs ». Ce schéma manifestement ne fait pas partie des faits. Le positivisme de cette ethnologie « catholique » serait évidemment plus crédible si l'on ne s'empressait pas de soutenir dans la foulée que l'idée de Dieu ou l'idée d'âme relèvent en revanche des données immédiates de la conscience indigène<sup>39</sup>, que la conscience religieuse et morale est première, et que c'est elle qui est en fait à l'origine de tout. On se retrouve avec le paradoxe bien connu d'un évolutionnisme à l'envers, d'une histoire de l'humanité primitive marquée par une évolution spirituelle régressive du sens du divin.

Pour Le Roy l'apport de l'étude des religions des primitifs, notamment des Bantous d'Afrique et surtout des Négrilles, à la Révélation primitive est essentiel : « Le théologien qui l'ignore ignore une partie de la théologie<sup>40</sup>. » Autrement dit la « bonne ethnologie » vaut en partie les leçons de la théologie. Mais le tri reste néanmoins à faire entre la vraie religion, la religion originelle, et les dégénérescences du message, ce qui ramène au discernement des évidences de la catholicité première. La thèse de la révélation primitive « catholique » est au cœur des conjectures concernant l'écart entre

la pureté « observée » et « démontrée » des idées religieuses et morales des Pygmées (catholiques sans le savoir), et la dégénérescence « manifeste » qu'incarnent entre autres les Noirs bantous, fétichistes, anthropophages, idolâtres (et pour autant pas pires que les Grecs et les Romains, avant la régénération de leurs mœurs par le christianisme).

On aura compris que les faits « loyalement observés » se concilient parfaitement avec les articles de foi de la religion chrétienne. Mais il faut noter quand même que le souci de l'objectivité et de « l'expression de la réalité » ne vaut que par la sincérité de l'intention : « La sincérité, tout compte fait, ne vaut-elle pas mieux ?<sup>41</sup> » L'esprit de spécialisation et de complication qui est le « péché », sinon l'expression de la mauvaise foi du monde savant, doit être contrebalancé par l'attachement aux vertus de la simplicité et du bon sens honnête. Les vertus ethnographiques des missionnaires sont censées aller de soi : connaissance des langues vernaculaires, présence de longue durée et vie partagée avec les indigènes, aux antipodes de l'ethnographie de cabinet de nos professeurs de la Sorbonne. Enfin l'esprit de prosélytisme qui alimente le procès d'intention fait aux ethnographes missionnaires n'a d'égal que l'esprit de système des savants de la Révélation nouvelle, le catéchisme des agents de la foi matérialiste et évolutionniste ou les annonces des « faux prophètes [...] de la tribu d'Israël<sup>42</sup> », qui prétendent détenir la clé du « phénomène religieux ». De même que le médecin est le mieux habilité pour étudier l'état de santé des indigènes, le missionnaire, spécialiste des choses religieuses, a toutes les dispositions « naturelles » pour les appréhender. L'argument de la familiarité peut s'étendre, on le verra, à l'incompréhension des rites catholiques par des savants dont la religion « native » est le judaïsme ou le protestantisme.

Le ton et les arguments sont vifs, parfois guerriers. Le cercle de la théologie et de l'ethnologie de « bonne foi » fait constamment appel à des pétitions de principe. La conversion au positivisme des faits de la nouvelle Science, ce que Schmidt appelle « la révérence religieuse vis-à-vis des faits », se confond avec l'appel au bon sens et à la sincérité de l'homme de « bonne foi ». L'opposition radicale entre cette entreprise de la science catholique et celle de l'école durkheimienne, n'empêche pas, si l'on peut dire, de noter l'étonnante « concordance » des rhétoriques et des argumentaires en présence. Il s'agit bien dans les deux cas de mettre les données ethnographiques recueillies au service, sinon de la démonstration, disons de la monstration de ce qu'est la vérité originelle ou élémentaire de la religion, avec tous les lieux communs des débats sur l'originel et le dérivé, les religions inférieures/supérieures, les formes simples/complexes, mais aussi les procès réciproques concernant les fondements de l'autorité ethnographique, et le partage des compétences entre le missionnaire de terrain et l'ethnologue de cabinet. Il faut noter

enfin que les critiques en interne dans chaque « camp » ne manquent pas, notamment au regard de la prétention à plier les faits pour les mettre en accord avec un système : on pense à Paul de Broglie et à ses critiques de l'apologétique mennaisienne du côté de l'Institut catholique<sup>43</sup> et bien sûr aux attaques de Van Gennep contre l'orthodoxie durkheimienne.

### ***Anthropos* : une phalange de missionnaires sur les traces du Dieu originel**

Le rôle du père Schmidt dans l'opération de publication des cours de Le Roy est essentiel : c'est lui qui insiste en connaissance de cause sur l'urgence de la riposte. *La Religion des Primitifs* sera le premier contre-feu de l'ethnologie catholique face aux défis de la sociologie durkheimienne. Mais la grande entreprise de Schmidt, dans ce début des années 1900, c'est le démarrage de la revue *Anthropos* et l'organisation des Semaines d'ethnologie religieuse de Louvain. *Anthropos* n'est pas seulement une revue, mais toute une entreprise éditoriale qui comportera aussi des éditions de monographies (dont *Le totémisme chez les Fang* de Trilles), et s'appuiera sur l'équipe des fameux « Pères Anthropos », formés par Schmidt. Cette revue savante a vocation à être alimentée par les contributions de missionnaires formés à l'ethnologie et diffusée auprès du clergé et du public catholique européen<sup>44</sup>. Sur le fond l'entreprise vise surtout à collecter des données ethnographiques de première main avec les outils proposés, comme le guide d'observation publié par Schmidt dès 1905<sup>45</sup> ou encore les « Instructions pratiques pour les missionnaires qui font des observations religieuses » de Léopold Cadière (Semaine d'ethnologie religieuse de 1912), diffusées par la revue. Mais la consigne répétée de Schmidt est de s'en tenir aux faits – sans céder à une quelconque velléité de généralisation ou de théorisation. La division du travail, finalement très « catholique », confère au père Schmidt le monopole de la théorie. Il est significatif également que les présupposés apologétiques de Schmidt sur le monothéisme originel le conduisent à être fondamentalement étranger aux problématiques de la « missiologie » naissante soucieuse de l'accommodation aux cultures locales<sup>46</sup>.

Il faut dire que Schmidt n'a au départ, au moment où il conçoit son projet (début 1900), ni la compétence d'un ethnologue – c'est un linguiste –, ni l'expérience d'un missionnaire « africaniste ». Il n'a pas non plus en tant que membre d'une congrégation le statut hiérarchique ecclésial qui s'impose dans ce genre d'initiative<sup>47</sup>. Fils d'ouvrier entré à 15 ans dans la Société du Verbe Divin, c'est un militant catholique, ordonné prêtre en 1892, formé à l'exégèse et aux langues orientales à Berlin, et donc un autodidacte en anthropologie. La complicité à Paris de Le Roy et Trilles est donc essentielle :

ils ont une expérience missionnaire africaine reconnue ; ils ont publié des ouvrages savants notamment sur les Pygmées ; et par leur cours à l'Institut catholique, ils font autorité dans le monde universitaire catholique. Qui plus est Mgr Le Roy est archevêque et supérieur général des Pères du St-Esprit (titres affichés en première page de *La Religion des Primitifs*, qui sera également un « ouvrage couronné par l'Académie française »).

La nouvelle ethnologie, l'ethnologie « moderne », sera faite par des missionnaires ethnographes. Selon Schmidt, « aucune revue n'a à sa disposition un si grand nombre de collaborateurs vivant dans les conditions les plus favorables à ce genre d'études comme les possède *Anthropos* avec la nombreuse phalange de missionnaires qui de tous les peuples et de toutes les parties de la terre lui envoient des rapports<sup>48</sup> ». *Anthropos* se veut d'abord un réseau d'observateurs rapportant du monde entier (Asie, Océanie, Amérique latine, Afrique) des contributions de terrain de première main et, pour certains collaborateurs, des correspondants locaux assurant un vrai suivi de leurs observations répondant aux questions du directeur de programme.

Le premier numéro d'*Anthropos* de 1906 comporte de façon significative un article de Le Roy, un vrai manifeste, sur « Le rôle scientifique des Missionnaires<sup>49</sup> », appelés non seulement à être les missionnaires de la patrie et de la civilisation mais à se transformer en « missionnaires de la science<sup>50</sup> ». Le lien matriciel entre l'ethnologie missionnaire et la science catholique ne fait pas de doute pour Le Roy : « Le missionnaire catholique ne condamne pas en bloc les croyances et les pratiques qu'il trouve chez les tribus africaines : en s'informant, en allant au fond des choses, en fouillant sous les ruines accumulées par tant de causes, il est, au contraire, souvent étonné de retrouver précisément ce qui fait le fond de sa propre religion, ce qui fut la religion primitive et ce qui est resté, on peut le dire, la religion universelle<sup>51</sup>. » La sympathie paternaliste qui lie le missionnaire aux religions « indigènes » tient au fait qu'elles sont « sur le fond », si on les examine avec intelligence, en accord avec la vérité du christianisme et même avec tous les dogmes et les rites essentiels du catholicisme.

Faut-il préciser que cette position ethno-théologique affichée par une des plus hautes autorités ecclésiastiques prend à contre-pied le « bon sens » populaire de la plupart de nos Pères missionnaires faisant l'expérience, « au cœur des ténèbres », au jour le jour, de l'absence de sens religieux et de l'esprit de superstition des indigènes qu'ils fréquentent ? Le cercle éclairé des « collaborateurs » d'*Anthropos* est bien éloigné du vécu et des impasses du missionnaire de base livré à lui-même au cœur de l'Afrique équatoriale. Mais les termes de ce manifeste enchantent naturellement le père Schmidt, surtout quand il se situe sur le terrain des « premiers hommes de la nature ». Il s'en fait l'écho dans son compte rendu

de l'ouvrage de Le Roy sur *Les Pygmées, Négrilles d'Afrique et Négritos de l'Inde*<sup>52</sup>, paru en 1905 qui développe déjà la thèse de la pureté originelle de la religiosité des Négrilles, leur « catholicité ». L'écart entre cette virginité naturelle et la dégénérescence des Noirs bantous rend d'une certaine façon justice au vécu du missionnaire de base, et permet de pratiquer le double discours, comme dans le cas des Fang, des Bantous monothéistes et pourtant cannibales.

C'est une heureuse idée de donner d'abord un court abrégé de la religion des Nègres avant d'exposer celle des Négrilles. Car par là il se révèle un fait du plus haut intérêt : au point de vue religieux, les Négrilles sont supérieurs à leurs voisins, les Nègres, qui les surpassent d'ailleurs à tant d'autres égards ! Voici comment Mgr Le Roy en fait le résumé : « Contrairement à la généralité des Noirs leurs voisins, les Négrilles des pays bantous paraissent partout non seulement reconnaître un Dieu personnel et souverain, mais le placer à son rang et lui offrir des sacrifices [...] Ils semblent aussi avoir, sous une forme ou sous une autre, la connaissance ou le pressentiment d'une vie future impliquant récompense ou châtiment ; cette idée, au contraire, est généralement très affaiblie chez les autres Noirs, parfois nulle. On la trouve cependant chez les Fans. Par contre les Négrilles semblent indifférents à ce qui préoccupe tant leurs voisins : je veux dire les ombres des ancêtres, les mânes, les esprits mauvais, etc. Pas de fétiches, pas d'amulettes, non plus, pas de sorciers proprement dits<sup>53</sup>. »

### **La construction d'un totémisme catholique : le totémisme fang de Trilles**

Entre *La Religion des Primitifs* de Le Roy (1908) qui fait le point sur la question du totémisme, et l'importante monographie de 600 pages de Trilles, *Le totémisme chez les Fang*, publiée en 1912 aux éditions *Anthropos*, il y a plus qu'une filiation : une parfaite division du travail. La complémentarité est remarquable : Le Roy fait l'état des lieux, fixe le cap, et Trilles, l'homme de terrain, apporte les données et construit la monographie. En réalité, comme le précise Trilles dans son introduction, sa « modeste étude » était prête dès 1908 et programmée pour *Anthropos*, et c'est la sortie du « savant ouvrage » de Le Roy qui a conduit Schmidt à suggérer de retarder sa publication pour éviter soi-disant des redites et recadrer l'apport de l'étude. L'esprit de soumission n'exclut pas néanmoins de la part de Trilles un certain entêtement et même de l'impertinence : « En plusieurs points, nous nous trouverons peut-être en contradiction avec l'éminent auteur. Nous avouons franchement que planant de plus haut, il a dû voir plus vrai »...

La grande affaire et l'apport de Le Roy et Trilles, soutenu par Schmidt, c'est donc l'existence d'un totémisme africain, avec l'exemple paradigmatique du totémisme fang précédé par les études



de Martrou, autre missionnaire catholique, sur les interdits, les *éki* (*Anthropos* 1906). L'apport sur ce terrain du pasteur protestant américain Nassau est connu (1904) mais renvoyé à son objet : le fétichisme<sup>54</sup>. Et le sérieux du travail d'un administrateur colonial comme Largeau (1911) est relativisé eu égard au temps passé sur le terrain à distance des indigènes<sup>55</sup>. Le souci de la bonne définition du totémisme au regard des institutions avec lesquelles il est souvent confondu (fétichisme, nagualisme, etc., ou encore exogamie) est au rendez-vous. Mais suivant les leçons de Le Roy, il faut s'en tenir « à des solutions fort simples<sup>56</sup> » qui répondent d'ailleurs à la simplicité de la logique de la pensée du « sauvage ». Le modèle du totémisme fang est celui d'un totémisme tribal, clanique, fondé sur un lien de filiation avec l'ancêtre tutélaire et sur le pacte originel de solidarité noué par celui-ci avec l'espèce totémique et tous les membres qui sont initiés à ce pacte. Le paradigme est celui de la religion du sang (et de la famille), et le pacte « magique » du partage et de la « fraternisation du sang » est au fondement de « l'initiation » totémique. L'appel aux faits loyalement observés trouve en la matière son argument le plus fort dans le témoignage de l'expérience personnelle : le totémisme, je connais, j'ai été initié à la chose, nous dit Le Roy, qui fait état en effet de son « initiation » avec le chef Foumba sur les hauteurs du Kilima-Ndjaru (Kilimandjaro) en 1892<sup>57</sup>.

Puis une chèvre blanche ayant été égorgée, on fit au bras de Foumba et au mien une entaille d'où le sang coula, le foie de la victime partagé en six morceaux fut frotté de ce sang, et nous nous donnâmes l'un à l'autre à manger [...] Le sang de Foumba était maintenant le mien, le mien était le sien, et nous étions « frères ».

Le Roy reconnaît que cette « parenté par échange de sang n'est pas tout à fait le totémisme, elle en est du moins voisine et nous aidera à la comprendre » (p. 120). Dans le même temps, vu par le bas, Trilles met en garde sur le sérieux des récits de voyageurs et interroge les enjeux tactiques réciproques et méconnus de cet échange unissant des « frères de sang<sup>58</sup> ». La conclusion essentielle néanmoins pour Le Roy est que cette institution originale clairement identifiée n'est pas « universelle » (le totémisme n'est pas vraiment « catholique »), et surtout que cette fraternité de sang ne peut en aucun cas passer pour la clé de la religion primitive. Elle constitue plutôt, pour l'ethnologie catholique, le terme d'une évolution religieuse propre à une certaine organisation sociale mais en aucun cas le principe et la source de l'évolution générale.

Les considérations anhistoriques de Durkheim sur la « nécessité instinctive » de se différencier ou sur l'identification aux emblèmes relèvent d'un truisme sociologique, mais en faire le fondement de la religion c'est tout simplement un « acte de foi<sup>59</sup> ». Citons-en un extrait pour le ton :



Et quand on pense que cette institution universelle, permanente, nécessaire, qu'est la Religion, est sortie de là, que son emblème initial a été un crapaud ou une chenille, que l'âme humaine, les esprits, Dieu lui-même ne sont que des créations totémiques, que, en dehors de là, il n'y a rien du tout, et que, cependant, la Religion ainsi entendue est une réalité profonde et une nécessité sociale, on se demande quel est ce mystère et quel est ce miracle, qui dépassent incontestablement tous les miracles et tous les mystères de toutes les religions <sup>60</sup>...

Selon un argumentaire anti-durkheimien que l'on retrouve à vrai dire de Van Gennep à Loisy, jusqu'à Bergson et Lévi-Strauss, le totémisme « ne crée ni la conscience religieuse, ni la morale, ni la croyance aux esprits, ni le sacrifice, ni la communion : il suppose, au contraire, tout cela déjà existant, et il s'en sert lui-même pour se constituer et pour se perpétuer <sup>61</sup> ».

*Le totémisme chez les Fang* de Trilles est une somme impressionnante de 600 pages qui n'est pas aussi « simple » que le laisse entendre Le Roy et restitue la complexité des faits. La définition empirique de Trilles pratique l'éclectisme <sup>62</sup> et s'inscrit dans une continuité qui va de Frazer à Durkheim, et s'apparente au « catéchisme » de Reinach (1900) repris par Freud dans *Totem et tabou* <sup>63</sup> : 1 - le clan a un totem 2 - le clan porte le nom du totem 3 - il existe un lien de parenté entre le totem et les membres du clan (à commencer par le lien « mystique » entre le père de la race et l'animal éponyme) 4 - le mariage entre membres du même groupe totémique est interdit (mais l'exogamie ne résulte pas en tant que tel du totem) 5 - il est interdit de tuer ou de manger le totem s'il est animal. La conclusion est claire : « Le totémisme existe chez les Fang, et à suivre les règles marquées par quelques auteurs [de Frazer à Durkheim], ce serait même le totémisme intégral <sup>64</sup> » L'intérêt porté aux *éki*, les interdits, évoque dans le genre la première étude de Van Gennep sur les tabou de Madagascar (1906), et la quête partagée du « vrai totémisme », mais on est aux antipodes de la conclusion de Van Gennep : pour ce dernier, si le totémisme est bien ce que nous dit Durkheim, eh bien, il n'existe pas à Madagascar.

Il existe à vrai dire pour Trilles des totems multiples (au-delà des trois types retenus par Frazer) : de nation, de tribu, de clan, de familles, et d'individus, et même de sociétés secrètes ou religieuses (pas de totémisme de sexe cependant). Mais la continuité ou l'osmose entre le culte totémique et le culte ancestral s'impose dans les faits comme l'illustre le témoignage du R. P. Scao à propos du Bouiti des Bavili, où dans le « sac » à Bouiti le crâne humain d'un ancêtre cohabite avec une tête de serpent (*sic*). La thèse de Le Roy d'une construction d'alliance associant culte de l'ancêtre éponyme et fraternité totémique d'espèce, est donc globalement confirmée et pas seulement pour les Fang : « Pour les peuples guinéens, le totem ou *ntene* est non pas l'ancêtre ou le parent fait de même substance que le père du clan, mais simplement l'animal éponyme de l'ancêtre du clan, l'un homme, l'autre animal,

unis entre eux par un lien à la fois mystique et physique lorsqu'il y a eu, par exemple, échange de sang, mais non descendance directe, comme l'ont dit Loret et plusieurs auteurs, Argin et Binger, qui ont eu l'avantage de parler d'après enquête faite sur place, et partagent donc notre avis<sup>65</sup>. » Le parallélisme de la généalogie ancestrale et de la descendance animale fondée sur l'alliance première d'un pacte de sang entre un ancêtre clanique « paternel » et tel ou tel animal protecteur (ange gardien ?) est typique des préoccupations ethno-catholiques.

Trilles incarne malgré tout l'apport de la connaissance intime du terrain et le poids des faits accumulés sur quinze années de présence missionnaire. Son sens ethnographique n'est pas négligeable surtout qu'il a recueilli sur les espèces animales un corpus de contes et légendes fang très conséquent<sup>66</sup>. Trilles a également un sens très affiné des enjeux anthropologiques concernant la nature du lien totémique, de la qualification des termes en présence (individus, collectifs, « collectifs organisés »), et surtout des relations (substantielle, réelle, matérielle ou spirituelle/figuratif, symbolique, classificatoire). On pense à Lévi-Strauss et à son tableau des possibles dans *Le totémisme aujourd'hui*. Trilles réintroduit le sens de la relativité contextuelle du lien totémique (les Fang ne croient pas qu'ils descendent du crocodile ...) et contribue à le désacraliser (on peut manger l'animal si on a changé de statut ou d'appartenance). Cette lecture qui a des accents anti-durkheimiens n'est pas cependant sans préjugé colonial : en un mot, c'est accorder beaucoup de crédit aux Noirs et aux Fang que de leur prêter quelque esprit de « superstition » ou de « vénération » du sacré.

La grande invention de Trilles c'est l'idée d'une religion nationale des Fang, où le totem devient « le père de la race », l'idole de la nation fang, une idée popularisée dès 1912 par *Chez les Fang*<sup>67</sup> et qui a fait son chemin chez les anciens séminaristes devenus leaders de mouvements nationalistes dans les années 1930, comme l'illustre l'histoire du Bwiti gabonais. Cette vision de la grandeur « passée » des conquérants de la nation fang va de pair avec la thèse sinon de la filiation du moins de l'apparentement de la langue fang, et des noms vernaculaires, avec l'Égypte. La méthode des fameuses « concordances » trouve son application dans les curieuses analogies entre l'anthropologie de l'âme égyptienne et celle de l'âme fang, les similitudes ponctuelles et partielles de noms (ba = eba) glissant rapidement vers les équivalences de composants : double, cœur..., etc. La généalogie égyptienne suggérée par Trilles conduit à soutenir que la religion des Fang est sans doute une « dérivation » mais en même temps une « dégradation des dogmes primitifs » :

Et beaucoup de coïncidences pareilles [linguistiques] pourraient être de nature à rapprocher le fang de l'égyptien, à une époque fort éloignée : elles indiqueraient aussi, avec toutes les réserves

voulues, que le totémisme fang n'est point un fait isolé à la tribu, mais qu'il s'étend à toutes les tribus bantoues, les dépasse pour se retrouver avec les mêmes caractères chez les peuples guinéens, et se rattache par des mots identiques et des coutumes pareilles, à l'antique totémisme de la Terre de Ur, et par conséquent aux âges primitifs du monde.<sup>68</sup>

Il faut remonter cependant selon nos anthropologues catholiques au-delà des Bantous jusqu'aux Pygmées pour retrouver le sentiment originel le plus pur de la divinité. Le totémisme égyptien, et les lectures d'inspiration diffusionniste qui travaillent à cette époque tout le monde savant (de la Sorbonne à Louvain, en passant par l'Institut catholique), entretiennent une relation trouble avec la généalogie biblique ou adamique censée incarnée l'universalité « catholique » de l'unité originelle de l'homme.

### **Le monothéisme pré-animiste de Lang**

*Anthropos* est devenu avec les années (1906-1914) un réseau de collaboration avec des auteurs et savants européens et américains. De grands noms y prennent place par des comptes rendus ou des participations aux débats : de Andrew Lang à Goldenweiser, en passant par Pettazoni ou même Van Gennep. Le colloque international de mise au point sur le problème du totémisme organisé à partir de 1914, qui entend apporter une réponse collective et savante aux spéculations sociologiques de Durkheim, est un grand moment de consécration de la vocation internationale de la revue<sup>69</sup>. Goldenweiser apporte d'emblée sa caution en déclarant qu'*Anthropos* est le lieu cosmopolite qui s'impose pour une telle synthèse<sup>70</sup>. Il est à noter que Le Roy et Trilles apparaissent sur cette scène internationale aux côtés d'un Van Gennep qui se demande comment un éminent savant comme Schmidt a pu soutenir l'opération du « totémisme fang » qui contredit totalement l'exigence de définition conceptuelle dont il se réclamait et l'esprit de la méthode ethnographique dont il se voulait l'apôtre. Mais *Anthropos*, c'est aussi le lieu de publication des comptes rendus et contributions du travail de synthèse de Schmidt qui se réserve en quelque sorte le monopole de la théorie et de la généralisation qu'il interdit à ses collaborateurs. De 1908 à 1910, tous les numéros d'*Anthropos* intègrent les contributions de sa grande recherche et synthèse qui formeront les chapitres du grand ouvrage publié à Vienne en 1912 : *L'origine de l'idée de Dieu. Étude historico-critique et positive*<sup>71</sup>.

Andrew Lang occupe une place décisive dans ce travail sur l'origine de Dieu comme le montrent les chapitres qui lui sont consacrés, ainsi qu'à son principal critique Hartland. Lang, on l'a dit, occupe

une place singulière dans le champ de l'ethnologie religieuse depuis la publication de ce « pavé dans la mare » qu'est *The Making of Religion*<sup>72</sup>. Il retient l'attention de Schmidt non seulement par ses audaces théoriques mais aussi par la façon dont il est ignoré ou toléré sur le mode de la condescendance (Schmidt parle de « tolérance tacite<sup>73</sup> ») par un monde savant européen qu'il prend régulièrement à contre-pied<sup>74</sup>. Le « coup » théorique de l'hypothèse de l'antériorité du monothéisme par rapport à l'animisme, et donc le renversement du scénario tylorien de l'origine des dieux à partir des esprits, le conduit à donner toute sa place à l'idée « germinale » d'un être suprême, créateur de toutes choses, omniscient et qui plus est soucieux de justice et de rétribution morale de la conduite individuelle. Loin des spéculations compliquées d'un Tylor se référant aux êtres du rêve et au réalisme onirique, c'est pour Lang l'homme comme « *making of things* » qui a « probablement » étendu le schème de la fabrication des objets artisanaux à la création des êtres naturels et à l'idée proprement religieuse d'un « *moral Maker* » présidant à l'ordre du monde. Il fallait par là même faire admettre que les premiers hommes disposaient « comme nous » des facultés intellectuelles, mentales et morales pour accueillir cette idée : « *In all this there is nothing «mystical», nor anything, as far as I can see, beyond the limited mental powers of any beings that deserve to be called human*<sup>75</sup>. » Une vraie révolution de pensée quelque peu passée sous silence mais dont Evans Pritchard se fera l'écho dans son intérêt pour la religiosité « authentique » des Nuer (et non sans rapport d'ailleurs avec sa conversion au catholicisme et sa connaissance des thèses de Schmidt)<sup>76</sup>.

Un des leviers de l'entreprise est le principe rationnel et scientifique de la « sincérité originelle » des faits mythologiques que Lang adopte dans ses essais sur les mythes et qu'il lui semble raisonnable d'appliquer aux croyances religieuses, même s'il est amené à différencier les dispositions mentales et morales que mobilisent mythe, rite et religion. Ce principe de sincérité suppose que : « *The early mind was not only religious, in its way, but scientific, in its way. It embraced the idea of Evolution as well as the idea of Creation*<sup>77</sup>. » Refusant de s'enfermer dans l'argument du statut métaphorique des expressions de la pensée primitive ou dans le procès de l'emprunt des « sauvages » aux rhétoriques chrétiennes, la posture de Lang est naturellement en phase avec les lectures qui font crédit aux thèses de la Révélation primitive ou du moins n'exclut pas *a priori* leur vraisemblance. Il n'est pas indifférent pour Schmidt que Lang ait « levé le lièvre » et opéré « sa conversion » par le biais de la lecture d'un missionnaire, le fameux Carl von Strehlow, qui crédite les aborigènes du sud-est de l'Australie de l'idée d'un être suprême et qui s'entête à contredire les thèses de Spencer et Gillen sur les Arunta. Les sources missionnaires et le procès fait aux projections des croyances chrétiennes jouent un rôle capital dans les débats sur la lecture des données de la mythologie des aborigènes australiens et la nature des fameux

êtres divins, débats auxquels participèrent Van Gennep autant que Schmidt à partir des années 1906, sans parler de Durkheim et Mauss, et plus tard de Loisy.

On a dit l'enthousiasme de Schmidt pour les observations de Le Roy sur les Pygmées et son empressement à souligner que c'est la même simplicité et pureté de religion que le savant anglais Andrew Lang avait récemment « démontrée » en général chez les peuples « primitifs », entre autres chez une population pygmée, les Andamanais, d'après les témoignages classiques de M. E. Man<sup>78</sup>. Le parcours géographique que s'offre Lang, en allant des Andamanais (îles Andaman) aux Bushmen d'Afrique du Sud jusqu'aux Négrilles d'Afrique centrale – alors même qu'il ne connaissait pas encore les travaux de Le Roy et encore moins de Trilles, est interprété sur un mode quasi prophétique et visionnaire par Schmidt. Lang a clairement tracé le chemin en soutenant à propos des Bushmen : « *It is among the "lowest savages" that the Supreme Beings are most regarded as "eternal", "moral" (as the morality of the tribe goes or above its habitual practice), and powerful* »<sup>79</sup>. On comprend la précipitation de Schmidt à placer ses Pères sur le créneau de cette « évolution religieuse de la race noire » qui est censé se révéler « le sujet le plus intéressant de l'histoire comparée des religions » et prouver par les faits la priorité de l'hypothèse monothéiste incarnée par les Pygmées, et son corollaire la thèse de la dégénérescence du culte des esprits et des ancêtres que donne à voir les Noirs bantous. C'est bien à Lang, relayé par Le Roy, que Schmidt doit l'idée que l'écart entre les Négrilles et les Bantous offre un vrai terrain expérimental pour opérer la séparation entre la simplicité de la religiosité originelle (que l'on retrouve dans ses formes supérieures chrétiennes) et la complexité dégénérative de la religiosité fétichiste et magico-religieuse. Pour retrouver la vraie religion primitive (qui n'est pas la religion rudimentaire ou élémentaire de Durkheim inspirée de formes inférieures ou dégradées de la religiosité), il faut remonter à ce lieu préservé de l'origine de l'humanité qu'offrent les Pygmées.

Enfin le grand auteur de *The Making of Religion* offre l'occasion rêvée, par ses réserves *in fine* concernant la « conversion » à l'idée de Révélation primitive (le fameux « *in limine disclaim* »<sup>80</sup>), de permettre à Schmidt de revenir sur les rapports complexes en la matière de l'ethnologie et de la théologie, et notamment sur le rapport entre les ressources de la lumière naturelle et la révélation divine<sup>81</sup>. La génération des penseurs catholiques comme Schmidt ou Le Roy a rompu avec le traditionalisme déjà très éclairé de Lamennais qui exclut l'idée que les lumières naturelles auraient précédé la révélation « primitive » de Dieu. Il n'est nullement question non plus de laisser entendre que l'ethnologie pourrait prendre la place de la théologie pour apporter la preuve de la « Révélation primitive ». La crise moderniste, la condamnation de Loisy, et les censures du Vatican, sont encore

présentes dans tous les esprits. De façon plus subtile, Schmidt soutient : 1) que l'ethnologie, transmuée en « théologie négative », a vocation à montrer qu'on ne peut pas exclure l'hypothèse de la Révélation primitive, et 2) qu'elle peut même la rendre hautement vraisemblable. La figure de Andrew Lang et son « coup de grâce théorique » permettent à Schmidt de poser, à partir de la « chaire » d'*Anthropos*, la question de l'arbitraire du scientifiquement correct et de la formation du consensus international qui conduit à ignorer ou à exclure ce qui dérange le paradigme évolutionniste de l'époque.

### **Conclusion : l'évolutionnisme sociologique et la nouvelle science de l'individu**

Les durkheimiens ont manifestement pris de haut les thèses du Père Schmidt et les arguments du monothéisme originel. Comme le remarquera ironiquement Mauss : « S'il y a des *coups de grâce* dans le domaine de la technique, pourquoi n'y en aurait-il pas dans le domaine intellectuel et moral <sup>82</sup> ? » Le traitement de la documentation au sein de cette entreprise apologétique est jugé « tendancieux » et l'argumentaire de parti pris. Mauss fera remarquer que l'appareil de preuve des premiers articles de Schmidt parus dans *Anthropos* sur l'origine de l'idée de Dieu (1906-1908), est mis au service d'une thèse qui n'est pas nouvelle puisque c'est celle de Lang, déjà fortement discutée et dépassée dans le monde anglo-saxon à l'épreuve notamment des faits ethnographiques australiens <sup>83</sup>. Les durkheimiens n'ont cependant pas pu ignorer les thèses de cette ethnologie catholique à la fois dans son argumentaire explicite et surtout dans la confrontation critique à des données ethnographiques missionnaires dans lesquelles ils puisaient eux-mêmes et dont les descriptions sont saturées de présupposés monothéistes. Le premier choc de Van Gennep confronté aux données ethnographiques disponibles sur Madagascar sera bien cette omniprésence de l'autorité des sources missionnaires <sup>84</sup>.

Les débats scientifiques internes qui existent sur les questions de totémisme ou autres, dans chaque tradition nationale, sont systématiquement et stratégiquement ignorés par les savants catholiques au profit de la focalisation sur tel ou tel auteur ou thèse plus ou moins magnifiés ou diabolisés : il y a ceux qui pensent bien et ceux qui pensent mal. Mauss s'inquiète surtout d'un genre scientifique qui témoigne non seulement d'une tendance « manifestement apologétique » mais qui n'hésite pas à recourir « à des procédés de discussion que l'on est surpris de rencontrer sous la plume d'un savant, alors même qu'il appartient à une congrégation religieuse : par exemple, à la page 524 du tome IV d'*Anthropos*, on traite deux collaborateurs de *L'Année sociologique* d'"auteurs juifs" ». Le Roy n'hésite pas à parler il est vrai de ses adversaires de la Sorbonne comme « des fils d'Israël »... Mais il

faut citer le passage incriminé du compte rendu de Schmidt sur l'ouvrage de Hubert et Mauss à propos de la lecture des rites magiques au sein de l'Église catholique, pour mieux apprécier l'ironie de la critique et prendre la mesure d'un enjeu qui n'est pas réductible au procès qu'on lui fait puisqu'il pose le problème des conditions d'accès à la compréhension « indigène » des diverses traditions religieuses y compris au sein de notre propre société :

Les deux savants juifs sont certainement moins familiers avec les doctrines religieuses de l'Europe chrétienne, mais il y a lieu de constater qu'ici ils se montrent moins versés dans ces doctrines [le sort réservé à la magie dans l'Église catholique] que dans les opinions de n'importe quelle tribu perdue d'Australie ou d'Amérique<sup>85</sup>. »

La discussion de fond sur l'évolutionnisme sociologique qui était déjà au cœur des objections et des critiques de Van Gennep, et qui était loin de laisser Mauss indifférent, bien au contraire, est totalement évacuée par Durkheim. L'idée dominante du premier article général de Schmidt (1906) sur « l'ethnologie moderne<sup>86</sup> » est que l'ethnologie, science des peuples et des sociétés, en tension avec l'anthropologie physique, est arrivée à un état de dispersion et d'implosion inquiétant. Les ressources méconnues et inexploitées de l'apport des missionnaires, au plan linguistique et autres, devraient permettre d'envisager un renouveau de l'ethnologie. De manière quelque peu visionnaire, toute la contribution de Schmidt sur l'ethnologie moderne appelle à une science qui ne serait plus confinée à l'étude des populations sauvages ou primitives, hors de l'histoire et de la civilisation. L'ethnologie doit aller au-delà de l'étude générale des groupes et de leurs lois de fonctionnement pour faire place à l'observation individuelle et à l'attention portée au rôle des individualités qui font la vie sociale et la dynamique historique de toutes les sociétés. Étonnant appel à cette époque et dans cette mouvance de pensée des ethnologues à une attention à l'individu négligée selon Schmidt à cause du parti pris de l'évolution qui lie celle-ci aux formes générales de la vie sociale. Les limites constamment soulignées du sociologisme durkheimien, de sa référence aux « besoins sociaux » et à l'emprise du collectif, contribuent à cette ignorance de l'individu : « Dès que l'ethnologie commencera à se consacrer avec plus d'ardeur aux recherches individuelles, elle s'apercevra que même dans les formations les plus grotesques et les plus sombres les traits fermes et clairs d'une activité vraiment rationnelle de l'esprit ne manquent jamais<sup>87</sup>. »

Il faut souligner pour conclure le paradoxe que représente cette posture d'une ethnologie catholique favorable à une sorte d'individuation méthodologique comme celle de Schmidt dans le champ de l'ethnologie et plus généralement des sciences de l'homme. La science catholique du XIX<sup>e</sup>

siècle, en résonance avec la pensée contre-révolutionnaire d'un de Bonald ou de Maistre, s'est constituée en réaction contre l'individualisme philosophique des Lumières et la confiance accordée à la « raison individuelle ». Par un renversement de posture qui laisse perplexe c'est en ce début du xx<sup>e</sup> siècle une pensée catholique « moderniste » qui s'élève contre l'emprise de l'évolutionnisme sociologique et collectiviste de la pensée laïque, matérialiste et athée, et son ignorance du rôle de l'individu et des individualités dans l'histoire et surtout dans les sociétés primitives.



## NOTES

1. Nous nous permettons de renvoyer au numéro du centenaire des *Archives de sciences sociales des religions*, « Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Retour sur un héritage », 158, juillet-septembre 2012, et à notre propre article dans ce numéro, A. Mary, « Retour aux choses sacrées : emblèmes, empreintes et fétiches », *Archives des sciences sociales des religions*, p. 203-223. ❧
2. Voir entre autres le témoignage de la correspondance Durkheim-Mauss (É. Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss*, présentées par P. Besnard et M. Fournier, PUF Sociologies, 1998). ❧
3. Nous nous référons ici à la traduction en français des articles d'*Anthropos* par W. Schmidt et J. Pietsch, 1908 et suiv., et à leur mode de référencement. ❧
4. *Anthropos* VII (1912), p.1049 et suiv. Sur l'histoire de l'organisation des Semaines d'ethnologie religieuse de Louvain, voir Luc Courtois, « La première Semaine d'ethnologie religieuse de Louvain en 1912 : les débuts difficiles d'une démarche progressiste sur fond de crise moderniste », in O. Servais & G. Van't Spijker, *Anthropologie et missiologie. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, 2004, p. 95-118. ❧
5. Andrew Lang, Author(s): P. W. Schmidt, Reviewed work(s):Source: *Anthropos*, Bd. 7, H. 4. (1912), p. I-VI. ❧
6. R. P. Henri Trilles, *Le totémisme chez les Fân*, Münster, Anthropos, 1912. Le titre de la première édition écrit Fang avec un accent circonflexe sur le a et un point sur le n, mais on retiendra la graphie missionnaire adoptée d'ailleurs dans les rééditions, et même dès le fameux : *Chez les Fang ou Quinze années de séjour au Congo français*, Société Saint-Augustin, Desclée, De Brouwer et Cie, 1912. ❧
7. Sur cette géographie des totémismes, voir ma contribution sur « Le totémisme vrai et vivant de Van Gennep », à paraître. ❧
8. Sur ce chantier ethnologique et apologétique des Pygmées, nous renvoyons à A. Mary, « La preuve de Dieu par les Pygmées. Le laboratoire équatorial d'une ethnologie catholique », *Cahiers d'études africaines*, L (2-3-4), 198-200, 2010, p. 881-905. ❧
9. L'expression est courante dans le milieu des missions catholiques, et régulièrement reprise par Schmidt à propos des « missionnaires de la science ». ❧
10. M. Mauss, Œuvres, 1, *Les fonctions sociales du sacré*, Éd. de Minuit, 1968, p. 87. ❧
11. Pie XI demande à Schmidt d'organiser la section ethnologique de l'exposition Mission de 1925 et de mettre en place le Museo Missionario-Ethnologico dont il sera le directeur de 1926 à 1938. ❧
12. P. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, [La place des peuples pygmées dans l'histoire de l'évolution humaine], Stuttgart, Strecker & Schröder, 1910. ❧
13. Mgr A. Le Roy, *Les Pygmées, Négrilles d'Afrique et Négritos d'Asie*, Tours, A. Mame, 1905, réédité par Beauchesne en 1928, et d'abord publié sous forme d'articles dans les *Missions catholiques* de Lyon, dès 1897. ❧
14. W. Schmidt, « *Les Pygmées, Négrilles d'Afrique et Négritos de l'Asie* by M. A. Le Roy », Review by *Anthropos*, Bd. 1, H. 2, 1906, p. 389-392. ❧

15. Il écrit le liminaire du premier numéro de la revue *Anthropos*, à la demande du père Schmidt : « Le rôle scientifique des missionnaires », *Anthropos*, 1906. ❏
16. *Anthropos*, III, 1908, p. 369. ❏
17. Cf R. P. Le Roy, *À travers le Zanguebar*, Lyon, Bureau des missions catholiques, Paris, Congrégation du Saint-Esprit, rue Lhomond, 1884. ❏
18. R. P. Henri Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Bloud & Gay, Paris, 1933, p. 12. ❏
19. R. P. Henri Trilles, *Le totémisme chez les Fang*, Munster, *Anthropos*, 1912. ❏
20. Andrew Lang, Author(s): P. W. Schmidt Reviewed work(s): Source: *Anthropos*, Bd. 7, H. 4, 1912, p. I-VI. ❏
21. F. Rosa note : « À la différence de Frazer, réputé pour « son solipsisme scientifique au dernier degré » [selon Schmidt], Andrew Lang cultivait le goût de la polémique et avait impérativement besoin de diriger ses énergies contre quelqu'un. », Frederico Rosa, *L'âge d'or du totémisme. L'histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, Paris, CNRS-MSH, 2003, p. 143. ❏
22. Nous nous référons sur ce sujet à la présentation du « concept original de science catholique » faite par François Laplanche, *La Bible en France, entre mythe et critique XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Albin Michel, 1994. ❏
23. *Ibid.*, p. 116. ❏
24. Laplanche soutient qu'en réalité « les « mennaisiens » ignorent la distinction religion naturelle / religion révélée... Donc tout le rationnel est révélé et ce fait doit être clairement discernable dans l'histoire... », *ibid.*, p. 110. ❏
25. À vrai dire dans toute la tradition catholique, les théologiens, depuis saint Thomas et ses successeurs, n'ont cessé de nuancer et de rectifier leur philosophie des rapports entre « connaissance naturelle » et « révélation selon la grâce divine ». Pour le Père Schmidt les faits ethnologiques modernes sont justement censés faire avancer, sans s'y substituer, la réflexion théologique sur le sujet, W. Schmidt, *Anthropos*, « L'origine de l'idée de Dieu », 1908, p. 595, note 3. ❏
26. Voir le rôle joué, à la fin du XVIII<sup>e</sup>, entre autres par l'apologétique de Bergier dans l'intérêt consacré pour l'histoire de l'origine de l'humanité et l'étude des « révélations » des religions anciennes, F. Laplanche, *La Bible en France... , op. cit.*, p. 94 et suiv. ❏
27. Voir le titre de l'ouvrage de Le Roy, *La Religion des Primitifs*, 1910. ❏
28. Extrait de Jean-Luc Chappey, « Catholiques et Sciences au début du XIX<sup>e</sup> siècle », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 87, 2002, p. 12. ❏
29. Francesco Beretta, *Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 86-87. ❏
30. *Ibid.*, p. V. ❏
31. A. Le Roy, *La Religion des Primitifs*, Paris, Éd. Beauchesne, 1910, p. 117. ❏
32. *Revue de philosophie*, 7, n° 5, 1907, repris dans É. Durkheim, *Textes 2, Religion, morale, anomie*, présentation de Victor Karady, Éd. de Minuit, 1975, p. 65 et suiv. ❏
33. *Ibid.*, p. 50-51. ❏
34. M. Mauss, *Œuvres I, op. cit.*, p. 87. ❏

35. A. Le Roy, *La Religion des Primitifs*, *op. cit.*, p. 117. ❧
36. *Ibid.*, p. 43. ❧
37. *Ibid.*, p. 399. ❧
38. *Ibid.*, p. 78. ❧
39. *Ibid.*, p. 143-144. ❧
40. *Ibid.*, p. IV. ❧
41. *Ibid.*, p. IX. ❧
42. La citation s'impose : « Et en fin de compte, il s'est trouvé que les faits loyalement observés, loin de contredire les données fondamentales de la Religion chrétienne, comme nous l'avaient annoncé prématurément quelques faux prophètes – quoique la plupart soient de la tribu d'Israël – se concilient au contraire parfaitement avec elles et n'aboutissent qu'à les fortifier », *ibid.*, p. X. ❧
43. F. Laplanche, *La Bible en France...*, *op. cit.*, p. 119. ❧
44. Il faut rappeler que c'est aussi en 1912 que dans le monde anglophone, est fondée la célèbre revue *International Review of Missions*, sous la direction de J. H. Oldham, un missionnaire diplômé d'Oxford ayant fait ses débuts en Inde, et qui nouera des relations de collaboration et de bonne entente avec Malinowski, notamment sur le terrain de l'Afrique du Sud, transformant sa vision initiale de l'apport ethnographique des missionnaires, voir P. Harries, « Anthropology », in N. Etherington, *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 245. ❧
45. P.W. Schmidt « Anthropos, Einladung zu Mitarbeit und Abonnement auf *Anthropos* », *Internationale Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde*, Kempten, Joseph Kösel'schen Buchhandlung, 1905, p. 4-5. ❧
46. Sur cet enjeu capital, source de malentendu avec le Vatican, voir Dietrich Stefan, « Mission, Local Culture and the «Catholic Ethnology» of Pater Schmidt », *Journal of the Anthropological Society Oxford* 23 / 2, 1992, p. 111-125 ; et l'excellente mise au point de An Vandenberghe 2006, « Entre mission et science. La recherche ethnologique du père Wilhelm Schmidt SVD et le Vatican (1900-1939) », *Mission et sciences sociales*, n° 19, déc. 2006, p. 15-36. ❧
47. Comme le souligne L. Courtois à propos de la « convocation » des journées préparatoires des Semaines d'ethnologie religieuse de Louvain, en août 1911, la stratégie de Schmidt, « missionnaire allemand » (*sic*), sera toujours la même : trouver des alliés locaux de ses projets comme le cardinal Mercier pour contourner les résistances vis-à-vis de sa personne et de son origine étrangère, voir L. Courtois, « La première Semaine d'ethnologie religieuse de Louvain... », art. cité. ❧
48. *Anthropos*, Bd. 3, H. 1. (1908), p.127. ❧
49. *Anthropos*, Bd1, H1, 1906, p. 3-10. ❧
50. *Ibid.*, p. 4. ❧
51. *Ibid.*, p. 8-9. ❧
52. A. Le Roy, *Les Pygmées, Négrilles d'Afrique et Négritos d'Asie*, *op. cit.* ❧
53. *Anthropos*, Bd., H2. (1906), p. 389-392. ❧
54. Robert H. Nassau, *Fetichism in West Africa*, London, 1904. ❧

55. Largeau V., *Encyclopédie Pahouine*, Paris, 1911. Trilles reprochait à cet administrateur bien documenté de ne pas « parler le fang », et d’avoir un « boy non initié » ... ❧
56. A. Le Roy, *La Religion des Primitifs*, *op. cit.*, p. 125. ❧
57. *Ibid.*, p. 119. ❧
58. R. P. Trilles, *Le totémisme chez les Fang*, *op. cit.*, p. 64. ❧
59. Le Roy, *La Religion des Primitifs*, *op. cit.*, p. 117. ❧
60. *Ibid.* ❧
61. *Ibid.*, p. 132. ❧
62. R. P. Trilles, *Le totémisme chez les Fang*, *op. cit.*, « Les 5 conditions requises », p. 38. ❧
63. S. Freud, *Totem et tabou*, 1970 [1913], Payot, p. 118-119. ❧
64. R. P. Trilles, *Le totémisme...*, *op. cit.*, p. 38. ❧
65. *Ibid.*, p. 56. ❧
66. R.P. Trilles, *Proverbes, contes et Légendes fang*, 1905, Neuchâtel: Impr. P. Attinger, rééd. Karthala, 2003. ❧
67. Trilles, *Chez les Fang ou Quinze années de séjour au Congo français*, 1912b : p.246-47. ❧
68. R. P. Trilles, *Le totémisme chez les Fang*, *op. cit.*, p. 4. ❧
69. Nous renvoyons sur ce sujet à notre contribution sur « Le totémisme vrai et vivant de Van Gennepe », à paraître. ❧
70. *Anthropos*, 1914, Bd. 9., H.1/2, Janv-Avr, « Das Problem des Totemismus. Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung », Auteur: Schmidt, Goldenweiser, Swanton and Wundt, 287-325. Ce symposium repose en fait sur un appel à communication dont les textes seront publiés dans la revue jusqu’en 1920. ❧
71. W. Schmidt & J. Pietsch, 1908-1910, tr. fr. *L'origine de l'idée de Dieu. Étude historico-critique et positive*. Source: *Anthropos*, Bd. 3, H. 1. (1908), p. 125-162, et sv. Published by Anthropos Institute. ❧
72. Andrew Lang, *The Making of Religion*, London, Longmans Green & Co, 1900 (2<sup>e</sup> éd.). ❧
73. W. Schmidt, « L'origine de l'idée de Dieu », *op. cit.*, p. 610. ❧
74. Durkheim, directement mis en cause à propos des changements de totem, se sentira néanmoins obligé de lui répondre en 1904, dans la revue *Folklore* (repris dans Durkheim, *Textes*, *op. cit.*, p. 128-129. ❧
75. A. Lang, préface à la seconde édition de *The Making of Religion*, *op. cit.*, p. X. ❧
76. E.E.Evans Pritchard, 1956, *Nuer Religion*, Oxford Clarendon Press. Pour une discussion sur le “monothéisme originel” des Nuer et la conversion au catholicisme de Evans Pritchard, voir Burton John W., 1983, « Answers and Questions : Evans Pritchard on Nuer Religion », *Journal of Religion in Africa*, vol. XIV (3), p. 167-185. ❧
77. *Ibid.*, p. XIV. Frederico Rosa rappelle que la sensibilité de cet Écossais à la réalité objective des fantômes et la nécessité de prendre aux sérieux les préoccupations spiritistes dans le cadre de sa présidence de la *Society for Psychical for Research*, jouent un rôle majeur dans son rapport au « sérieux » des croyances primitives, F. Rosa, *L'âge d'or du totémisme*, *op. cit.*, p. 145, note 8. ❧
78. A. Lang, *The Making of Religion*, *op. cit.*, spécialement p. 193 et suiv. ❧

79. *Ibid.*, p.198. ❧

80. La position ultime de Lang, toute en réserve, que Schmidt résume par cette formule, obéit surtout au refus de tout dogmatisme : « As to the origin of belief in a kind of germinal Supreme Being (say the Australian Baiame), I do not, in this book, offer any opinion. Critics, none the less, have said that I attribute the belief to revelation ! I shall therefore here indicate what I think probable in so obscure a field », *The Making of religion, op. cit.*, p. x. ❧

81. Sur Lang, et selon l'expression de Schmidt, « l'obscur *in limine disclaim* » de l'hypothèse de la révélation primitive, voir Schmidt, « L'origine de l'idée de Dieu », *op. cit.*, p. 594-596 et note en p. 595. ❧

82. M. Mauss, *L'Année sociologique*, 12, repris in *Œuvres I*, 1968, p. 504. ❧

83. Mauss, *Œuvres I*, p.87. Sur ces débats voir Frederico Rosa, *L'âge d'or du totémisme, op. cit.* ❧

84. Voir A. Mary, « Le totémisme vrai et vivant de Van Gennep », art. cité à paraître. ❧

85. W.Schmidt, *Anthropos*, 1909, Bd 4, H2, chap. VI, « Les théories préanimistes de la magie », p. 524. ❧

86. W. Schmidt, 1906, « Die moderne Ethnologie/ L'ethnologie moderne, suite », *Anthropos*, Bd. 1, H. 3., p. 600. ❧

87. W. Schmidt, « Die moderne Ethnologie ... », *Anthropos*, 1906, p. 600. ❧

# ÉMILE DURKHEIM, SIGMUND FREUD, RUDOLF OTTO

## Dialogues sur l'altérité

*Marcello Massenzio*

### Introduction

**D**URANT le bref intervalle qui sépare les années 1912 et 1917 paraissent trois livres de fondamentale importance dans l'histoire de la pensée occidentale: *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* d'Émile Durkheim (1912) ; *Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés* de Sigmund Freud (1913) ; *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* de R. Otto (1917). Malgré une approche différente et bien que partant de points de vue divers (sociologique, psychanalytique, philosophique), ces ouvrages abordent le même problème: les origines de la religion. Toutefois, la religion n'y est pas le thème exclusif : ces livres portent également sur les origines de la société, de la civilisation humaine en tant que telle, ainsi que sur le sens de la condition humaine. Cette convergence n'est pas due à l'existence d'un projet concerté de la part des trois auteurs: elle reflète plutôt un climat culturel marqué par la tendance au renouveau des sciences et des arts, auquel l'ethnologie a apporté une contribution remarquable.

Au-delà de la passion des origines qui, nous le verrons, a des racines profondes, il y a un autre motif de convergence qui concerne la méthodologie de la recherche, à savoir le choix de dépasser les limites de la civilisation occidentale et de son histoire et d'adopter «l'altérité culturelle» comme point d'appui. Les sociétés primitives – dont la connaissance ne repose pas sur une pratique de recherche sur le terrain mais sur des comptes rendus d'enquêtes ethnographiques – ouvrent de nouveaux domaines de recherche, de nouveaux horizons, font apparaître de vieux problèmes sous une lumière inédite. Par ailleurs, les constructions théoriques les plus traditionnelles – je pense ici au concept de religion – finissent par apparaître sinon désuètes, pour le moins insuffisantes. Si l'on considère cet énorme effort de renouveau

qui intéresse tous les domaines de la vie culturelle, si l'on aperçoit l'aspiration à fonder un nouveau savoir anthropologique, on comprend quel est le fil rouge qui unit les trois ouvrages en question.

Il serait toutefois erroné de réduire l'histoire de la pensée d'une époque à une tendance unique : on en réduirait la complexité ainsi que la tension dialectique entre positions contrastées. Le fait d'avoir mis l'accent sur une sorte de « révolution culturelle » ne saurait donc nous dispenser de l'obligation de prendre en compte les poussées « contre-révolutionnaires » existantes : celles-ci apparaissent particulièrement agressives dans un domaine délicat, riche d'implications socio-politiques et culturelles, comme celui de la genèse du phénomène religieux. À cet égard, un nom vient de suite à l'esprit, celui du père Wilhelm Schmidt, qui en 1912 précisément (une année fatale !) publie le premier volume d'une œuvre colossale intitulée *Der Ursprung der Gottesidee* (*L'origine de l'idée de Dieu*)<sup>1</sup>, laquelle propose de témoigner du caractère originaire, authentiquement historique, du monothéisme : pour ce faire, le père Schmidt utilise la documentation ethnographique, la subordonnant à son propos de confirmer une thèse fidéiste préconstituée, celle de la révélation divine. Le cas est exemplaire et démontre comment l'ethnologie, loin de promouvoir toujours un savoir nouveau, peut être « pervertie », devenir un instrument de conservation du savoir des théologiens ; dans de telles limites, il me semble licite de parler de contre-révolution. Rien d'étonnant donc que Durkheim ait émis de fortes réserves à l'égard des thèses soutenues par W. Schmidt dans une série d'articles concernant l'origine de l'idée de Dieu, publiés dans *Anthropos* (1908, 1909), la revue officielle de « l'école historico-culturelle » viennoise, dont le même père Schmidt a été le leader reconnu. Il me semble en particulier intéressant de signaler les objections de caractère méthodologique formulées par Durkheim au sujet de la tendance à utiliser sans aucune discrimination, indépendamment de tout contexte historique, des notions telles que « omniscience » et « toute puissance divine » : ce procédé acritique débouche sur des conclusions scientifiquement infondées tant sur la religion en elle-même que sur le concept de divinité. La conclusion de Durkheim est drastique : « [...] si l'on veut donner à ces mots une signification que, seul, un spiritualiste chrétien peut y attacher, il nous paraît inutile de discuter une opinion si contraire aux principes de la méthode historique<sup>2</sup> ». Dans un tel contexte il me semble opportun d'ouvrir une brève parenthèse pour rappeler que la critique la plus ponctuelle et la plus élaborée du système de pensée de W. Schmidt – ainsi que de son école historico-culturelle de Vienne – fut l'œuvre de Raffaele Pettazzoni<sup>3</sup>, fondateur de l'histoire des religions et de l'ethnologie en Italie.

Si nous voulons comprendre le sens profond de cette polémique, il faut élargir les horizons de notre enquête : pour synthétiser à l'extrême, c'est dans la production de W. Schmidt que la réaction à

l'évolutionnisme anglais a trouvé la forme la plus dure et la plus explicite. Ce courant d'outre-Manche comptait parmi ses plus illustres représentants Edward Tylor, James Frazer, Robert Marett ; *Primitive Culture (La civilisation primitive)*<sup>4</sup> de Tylor, en particulier, représente un des piliers sur lesquels a été construit l'édifice des «nouvelles sciences de l'homme», qui constitue – pour le père Schmidt – le véritable « ennemi à abattre ». Nous savons que l'anthropologie britannique du XIX<sup>e</sup> siècle est caractérisée surtout par la tendance à transférer sur le plan de la culture les principes que Charles R. Darwin avait posés comme fondement de l'évolutionnisme biologique<sup>5</sup> : or, cette démarche, même si elle pose des problèmes d'ordre théorique et méthodologique difficiles à résoudre, a marqué un véritable tournant dans l'histoire de la civilisation occidentale, concernant la manière de concevoir la culture et les phases de son développement au cours du temps.

La thématique étant notoire, je propose simplement quelques brèves remarques, me limitant par ailleurs au seul domaine de la religion. W. Schmidt s'oppose aux recherches portant sur les origines de la religion effectuées dans le cadre de l'école évolutionniste : ces recherches, même si elles conduisent à des conclusions différentes, partent majoritairement du présupposé qu'on peut considérer *l'origine et l'évolution des idées religieuses comme un produit de l'histoire*. Un tel point de vue se heurte à l'idée de la révélation divine, laquelle serait à l'origine de la religion, placée dès son apparition sous le signe du monothéisme : la thèse de l'*Urmonotheismus* est le signe distinctif de l'école de Vienne. Mais il y a plus : l'anthropologie anglaise envisage la succession de trois stades évolutifs – dominés respectivement par la magie, la religion et la science – dont la phase finale implique la disparition du phénomène religieux. Le débat peut, il est vrai, sembler daté ; il réapparaît pourtant aujourd'hui, bien qu'avec des nuances diverses : il est donc nécessaire d'y revenir une fois de plus.

### **La passion pour les origines**

L'ouvrage de Durkheim partage avec l'anthropologie britannique la passion pour les origines ainsi que l'exigence d'expliquer rationnellement la genèse de la pensée religieuse, sans qu'il faille pour cela postuler une intervention surhumaine. En même temps, cet ouvrage opère un dépassement décisif des limites théoriques de l'évolutionnisme culturel : je veux faire allusion, en particulier, à son représentant le plus connu, James Frazer – très présent dans l'œuvre de Durkheim – qui considérait la magie et la religion comme des systèmes de pratiques et de croyances occupant, dans les stades primitifs, la place dévolue à la science dans le stade le plus évolué. Dans cette perspective, la magie et la religion



cherchent à soumettre la réalité naturelle au contrôle de l'homme, mais ni l'une ni l'autre ne disposent des instruments leur permettant d'arriver à des résultats concrets. La définition frazérienne de la magie comme « fausse science » est très connue ; elle peut s'appliquer d'une manière analogue à la religion. On pourrait affirmer que la magie et la religion sont considérées par Frazer pour ce qu'elles ne sont pas, plutôt que pour ce qu'elles sont en réalité : Durkheim renverse cette perspective, introduisant par conséquent un tournant fondamental dans l'histoire de la pensée moderne ; un tournant dont les effets sont encore perceptibles aujourd'hui.

Durkheim présente avec une admirable clarté l'objet de sa recherche : « découvrir le fond commun de la vie religieuse sous la luxuriante végétation qui le recouvre<sup>6</sup> » ; à son avis, il n'y a que l'analyse des sociétés primitives qui donne la possibilité de parvenir à ce résultat, dans la mesure où, chez elles, la spéculation théologique et l'imagination populaire n'ont point encore raffiné et transformé « la matière première des idées et des pratiques religieuses ; celle-ci se montre donc à nu. [...] Tout est réduit à l'indispensable, à ce sans quoi il ne saurait y avoir de religion. Mais l'indispensable est aussi l'essentiel, c'est-à-dire ce qu'il nous importe avant tout de connaître<sup>7</sup>. » L'adjectif « élémentaire » qui figure dans le titre de l'ouvrage et qui en dévoile le sens ultime, est synonyme d'« essentiel » : retenons que l'essence de la religion (et de la magie) au sens où l'entend Durkheim ne s'apparente en rien à une sorte de préfiguration parodique de la science, mais qu'elle possède bien une réelle autonomie, une raison d'être qui lui appartient et qui se manifeste dans la sphère intellectuelle. Ce passage illustre ce point de vue extrêmement innovateur :

Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle ; ce sont celles que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement : notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. Elles sont comme les cadres solides qui enserment la pensée ; celle-ci ne paraît pas pouvoir s'en affranchir sans se détruire, car il ne semble pas que nous puissions penser des objets qui ne soient pas dans le temps ou dans l'espace, qui ne soient pas nombrables. [...] Or, quand on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre naturellement sur son chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion ; elles sont un produit de la pensée religieuse<sup>8</sup>.

Durkheim illustre ce point de vue en prenant pour exemple, entre autres, la dimension temporelle : il oppose au temps naturel, en tant que flux indistinct, le temps élaboré comme construction culturelle : « Nous ne pouvons concevoir le temps qu'à condition d'y distinguer des moments différents<sup>9</sup>. » La notion de temps présuppose la présence de procédés par lesquels on arrive à le décomposer et à le

mesurer par rapport à des points de repère fixes et déterminés, lesquels ne sont ni arbitraires ni subjectifs, mais résultent directement de la vie sociale.

Ce n'est pas *mon temps* qui est ainsi organisé ; c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation. Cela seul suffit déjà à faire entrevoir qu'une telle organisation doit être collective. Et, en effet, l'observation établit que ces points de repère indispensables par rapport auxquels toutes les choses sont classées temporellement, sont empruntés à la vie sociale. Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc., correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques. Un calendrier exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité<sup>10</sup>.

L'organisation culturelle du temps s'appuie, donc, sur la religion en tant que « chose éminemment sociale<sup>11</sup> » dont le trait distinctif réside dans « la division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane<sup>12</sup> ».

Je me suis limité à souligner quelques-uns des aspects les plus remarquables de la pensée de Durkheim en matière de religion, qui demeure une référence incontournable pour quiconque se propose d'analyser le phénomène religieux en tant que produit culturel, en dehors des règles imposées par la spéculation théologique. Mon article ambitionne de mettre en relief le réseau des rapports, explicites et implicites, qui pourrait relier les ouvrages signalés de É. Durkheim, de S. Freud et de R. Otto ; à cet égard, il m'a paru intéressant de suivre deux pistes de recherche : il s'agit, dans un premier temps, d'analyser chaque texte au regard de la méthodologie et des principes théoriques propres à l'évolutionnisme culturel ; ensuite, on s'interrogera sur le rôle joué par la catégorie du « sacré » dans le projet d'une refondation de la notion de religion, stimulé par l'intérêt pour les peuples « primitifs ». Sous cette double perspective, la relecture de *Totem et tabou* m'a semblé offrir des éléments intéressants.

## De Durkheim à Freud

*Totem et tabou* est la résultante de quatre essais publiés dans la revue *Imago* entre 1912 et 1913 (les études préliminaires remontent à 1911), rassemblés dans un volume, publié en 1913, dont le sous-titre donne une idée précise de l'itinéraire méthodologique suivi par l'auteur : *Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*. Dans une lettre adressée à Carl Gustav Jung le premier septembre 1911, Freud s'exprime en ces termes : « Mes travaux durant ces dernières semaines traitent du même thème que les vôtres, l'origine de la religion. » Les rapports entre Freud et Jung ont alors déjà

atteint une phase critique qui devait rapidement déboucher sur une rupture. Il serait intéressant de comparer leurs approches différentes de la religion, un thème auquel chacun d'eux attache une grande importance ; mais ceci sort des limites de notre propos. On concentrera l'attention sur le rapport entre S. Freud et James G. Frazer, dont la présence plane sur *Totem et tabou*, et auquel le père de la psychanalyse manifeste son admiration à plusieurs reprises. Freud utilise deux ouvrages de James Frazer : *The golden Bough (Le Rameau d'or)*<sup>13</sup> (1911-1912) et, surtout, *Totemism and exogamy*<sup>14</sup> (1910). Mais la recherche de Freud ne s'appuie pas seulement sur les travaux de Frazer, car il dispose d'un ample éventail de connaissances dans les domaines de l'ethnographie et de l'histoire des religions. Parmi les auteurs présents dans *Totem et tabou* signalons, entre autres, F. Boas, R. H. Codrington, A. C. Haddon, A. W. Howitt, H. Hubert, A. Lang, R. R. Marett, M. Mauss, S. Reinach, W. Robertson Smith, H. Spencer, E. B. Tylor. Je réserve une place à part à l'œuvre de Durkheim : Freud cite une série d'articles publiés dans *L'Année sociologique* (« La prohibition de l'inceste et ses origines » ; « Sur le totémisme » ; « Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes »)<sup>15</sup> ; il se fonde aussi sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ouvrage qui parut au moment où Freud élaborait *Totem et tabou* : la circonstance mérite d'être signalée. Ce qui chez Durkheim intéresse Freud, c'est moins l'apport théorique à la définition de l'essence de la religion que l'importance de son analyse du phénomène totémique, dont l'objectif est de mettre en lumière la fonction sociale et son caractère fondamental : une analyse partagée par Freud.

Après cette digression, je voudrais mettre l'accent sur un aspect de *Totem et tabou* qui m'a semblé être le plus innovateur et le plus fécond : je l'avais négligé lors de mes précédentes lectures et c'est aujourd'hui seulement qu'il m'est apparu dans sa pleine signification. Les classiques ne finissent jamais de nous surprendre. Habituellement, c'est le thème darwinien de la horde primordiale qui retient l'attention du lecteur, c'est-à-dire la séquence comprenant le meurtre du père-tyran, le pacte conclu entre ses fils, la ritualisation du meurtre primordial, etc. ; le reste demeure dans l'ombre. Mais le reste n'est pas moins important. Je fais mienne une définition pénétrante de Yerushalmi : « Cet homme était mû par la passion de la recherche et l'ivresse de la découverte<sup>16</sup>. » Yerushalmi fait allusion à l'extraordinaire effort intellectuel exercé par Freud pour résoudre « l'énigme du Sinaï » ; la même réflexion pourrait s'appliquer à « l'énigme de la religion » considérée dans son foyer primitif qui persiste aussi dans les systèmes les plus évolués : c'est pourquoi *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (dernier ouvrage de Freud, 1939) développe les thèmes mis au point dans *Totem et tabou*. Si l'on focalise la réflexion sur l'équivalence entre primitif et essentiel, on aperçoit un élément de convergence supplémentaire entre le point de vue de Durkheim et celui de Freud.

Ainsi, la passion de la recherche et l'ivresse de la découverte sont contrariées par la présence de schématisations interprétatives établies *a priori*, semblables à des clichés répétés de manière mécanique : d'où l'attitude polémique de Freud, riche d'implications d'ordre théorique et méthodologique. À ce propos, il est intéressant de lire certains extraits qui nous permettront de saisir les principes qui inspirent l'approche de Freud de la culture – en particulier, de la religion – des peuples primitifs :

Si nous revenons maintenant au système de l'animisme qui nous occupe, nous concluons, d'après ce que nous savons concernant d'autres systèmes psychologiques, que chez les primitifs, la motivation par la « superstition » de telle ou telle coutume ou prescription n'est pas non plus nécessairement *l'unique et véritable motivation* et qu'elle ne nous libère pas de *l'obligation de nous mettre à la recherche des motifs cachés*<sup>17</sup>. [...]

De même que l'« angoisse », le « rêve », le « émon », la « superstition » est une des entités psychologiques provisoires qui se sont dissoutes devant la recherche psychanalytique. Si l'on pénètre au-delà de ces constructions qui *à la façon d'écrans, empêchent la connaissance*, on devine que la vie psychique des sauvages et leur niveau de civilisation n'ont pas été reconnus à leur juste valeur jusqu'à présent<sup>18</sup>.

La tendance à faire appel à la notion de superstition pour justifier les croyances religieuses primitives qui relèvent de l'animisme est un trait révélateur de l'attitude mentale propre à l'évolutionnisme culturel : en effet, le recours à un tel stéréotype visant à dévaluer « l'autre de soi », sans même le connaître, n'a en réalité pour conséquence que de trahir les préjugés de l'anthropologue, à savoir son incapacité de franchir les limites de l'ethnocentrisme et de rendre raison de tout ce qui se situe au-delà de la civilisation occidentale. De plus, il faut tenir compte du fait que aussi bien les conceptions que les pratiques religieuses sont déterminées par des causes qui échappent à l'évidence immédiate : à cet égard Freud parle de « raisons cachées », dont il faudrait retracer la dynamique à l'aide d'instruments d'analyse *ad hoc*. En réalité, une notion telle que celle de superstition n'explique rien ; bien qu'elle donne l'illusion d'une explication, elle ne fait que creuser un abysse entre « nous et les autres ».

Freud adopte une démarche intellectuelle qui, à l'opposé, se fonde sur la recherche d'un médiateur entre « nous et les autres » : de ce point de vue, il envisage deux catégories d'individus qui, à l'intérieur même de la société occidentale, et pour des raisons différentes, incarnent « l'altérité » par rapport à la pensée normale et adulte. Il s'agit d'une part des névrosés et, d'autre part, des enfants, chez lesquels on peut apercevoir des points communs avec les comportements des primitifs. Voilà les présupposés sur lesquels se base la tentative freudienne de décoder l'univers primitif en utilisant des instruments d'analyse construits pour explorer les processus mentaux des névrosés et des enfants.

Lorsqu'on lit *Totem et tabou* à un siècle de distance, force est de prendre acte du progrès accompli, si l'on considère la volonté explicite de faire ressortir la richesse culturelle propre des « sauvages » ; une richesse jusqu'alors méconnue – à l'instar de celle des névrosés et des enfants – faute de critères pour la mettre en valeur. En bref, l'un des mérites de Freud est d'avoir ainsi soulevé le problème épistémologique le plus délicat concernant la définition des catégories susceptibles de servir d'intermédiaire entre nous et l'« altérité » : ceci dit, on peut et on doit discuter la validité de la réponse fournie par Freud, sans sous-estimer toutefois l'importance de son apport à l'élaboration de la méthodologie de la recherche anthropologique.

*Totem et tabou* ne représente pas – comme certains l'ont affirmé – une incursion sans lendemain de la psychanalyse dans le domaine de l'anthropologie religieuse ; en réalité, il s'agit d'un ouvrage qui a contribué à faire la lumière sur un certain nombre de questions essentielles de l'anthropologie et de l'histoire des religions. Sa teneur est certainement influencée par les thèses évolutionnistes du développement unilinéaire commun à l'humanité entière, et du passage progressif de l'état de la magie à celui de la science ; en même temps, *Totem et tabou* est riche de ferments intellectuels qui annoncent le dépassement des frontières de l'évolutionnisme. À mon avis, la meilleure façon d'aborder aujourd'hui ce texte c'est de le considérer non pas comme un système de pensée rigide, mais comme un laboratoire d'idées, comme une œuvre expérimentale audacieuse animée d'un véritable désir de renouveau qui émerge à condition que le lecteur ne se borne pas à prendre le texte à la lettre. Ainsi, la thèse de la horde primordiale, du parricide, de l'institution du tabou qui interdit par la suite le meurtre du père, etc., recèle un contenu conceptuel important, à savoir le lien très étroit existant entre la fondation de la religion, de la moralité et de la norme sociale. La prise de distance par rapport aux théories de la matrice évolutionniste sur l'origine et la fonction de la religion – qui partagent, malgré leur diversité, une sous-estimation substantielle du phénomène – ne pourrait être plus nette.

Le scandale provoqué par la publication de *Totem et tabou*, qui rattache l'origine de la religion à des motivations immanentes et qui, en outre, analyse le phénomène en employant des critères empruntés à la psychanalyse, est attesté par la réaction violente de W. Schmidt, qui en 1928, à Vienne, donne une conférence dont le titre est révélateur : *Le complexe d'Édipe de la psychanalyse freudienne et la condition du mariage sous le régime bolchévique* ; c'est Yosef H. Yerushalmi qui nous éclaire sur un point essentiel des thèses soutenues par l'auteur dans cette circonstance :

L'un des points déterminants de l'ouvrage est en effet celui où il établit un rapprochement entre le freudisme et le bolchevisme. L'origine que Freud attribue à la religion, à la morale et à la société lui

paraît si révoltante qu'il s'avoue à présent obligé de laisser libre cours à ses affects. Il ne dit pas que le communisme soviétique est directement redevable à la psychanalyse de ses théories sociales. Toutefois, l'un et l'autre poursuivent clairement un seul et même objectif : la destruction de la famille<sup>19</sup>. C'est un passage qui nous permet d'apercevoir la complexité du contexte dans lequel voient le jour les travaux de Freud et qui, en même temps, laisse deviner la force d'impact de l'ouvrage publié en 1913.

### L'ambivalence du sacré

*Le sacré*, le célèbre essai philosophique de Rudolf Otto, nous transporte dans un climat culturel différent de ceux des ouvrages de Durkheim et de Freud, mais qui, en même temps, n'est pas sans présenter certaines analogies significatives ; la première édition de ce texte remonte à 1917, d'autres éditions, remaniées par l'auteur, ont été publiées par la suite. R. Otto, théologien et philosophe de la religion, est l'héritier d'une tradition de pensée qui se rattache, entre autres, à Friedrich Schleiermacher, à Max Scheler et qui remonte jusqu'à Kant : il se donne pour but de pénétrer l'essence même de la religion, son noyau qui se manifeste, par des modalités diverses, dans toutes les religions historiquement connues, mais qui, en lui-même, reste en dehors de l'histoire. Ce postulat théorique – selon lequel aussi bien les religions primitives que celles qui sont les plus évoluées, peuvent être ramenées à un principe transcendant unique – déterminera l'évolution de la phénoménologie des religions, dont le représentant le plus influent est Gerardus Van der Leeuw ; la pensée de Mircea Eliade est également influencée par un tel postulat.

Pour Rudolf Otto l'essentiel de la religion est représenté par le sacré : « Le sacré est tout d'abord une catégorie d'interprétation et d'évaluation qui n'existe, comme telle, que dans le domaine religieux<sup>20</sup>. » Un domaine qui embrasse les institutions magiques des peuples primitifs, dans lesquelles le sacré se manifeste dans sa forme inculte, la moins élaborée intellectuellement, mais par ce fait même la plus proche de l'expérience originnaire du sacré ; les connaissances ethnologiques de R. Otto sont basées sur les travaux de Robert R. Marett, de A. Lang, de Wilhelm Wundt, l'auteur de *Völkerpsychologie*, une œuvre monumentale en 10 volumes, dont le second, *Mythus und Religion* (1906), est pour Freud aussi une référence. Dans un chapitre de son ouvrage – le xviii – Otto dresse une sorte de liste des manifestations du sacré chez les primitifs, mentionnant les notions de pur et d'impur, la croyance aux morts et aux esprits, le fétichisme, le totémisme : cet ensemble constitue le « parvis de la religion ».

Cette synthèse, bien que sommaire, laisse affleurer un certain nombre d'analogies entre *Le sacré* et *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : il suffit de penser, d'un côté, à la recherche d'un socle commun à toutes les religions et à la magie et, d'un autre côté, à l'importance fondamentale que, dans un tel contexte, recouvre la notion de sacré. Toutefois, ce sont précisément les analogies qui donnent la possibilité de prendre conscience des différences ; à cet égard, il faut remarquer que c'est surtout la manière même de concevoir le sacré qui est entièrement différente : Durkheim ne s'intéresse pas à la notion de sacré en soi, mais à l'opposition sacré/profane qui sert de point de repère pour la construction culturelle de la réalité. Au contraire, dans la pensée métaphysique de Rudolf Otto le sacré est conçu comme une catégorie *a priori* qui échappe à la compréhension conceptuelle ; il évoque le « Tout Autre » par rapport à la dimension humaine, marqué d'une profonde ambivalence : « [...] c'est en même temps quelque chose qui exerce un attrait particulier, qui captive, *fascine* et forme avec l'élément répulsif du *tremendum* une étrange harmonie de contrastes<sup>21</sup>. » En tant qu'inaccessible à la connaissance, le sacré ne peut faire l'objet que d'une expérience, à laquelle l'homme ne peut pas se dérober : une expérience extraordinaire qui, au moment où elle se produit, donne à l'homme le moyen d'échapper à sa condition contingente, le projetant dans la sphère de l'absolu.

S'il est vrai que le germe de la religion a un caractère irrationnel, il est tout aussi vrai que, au cours du processus historique, les éléments rationnels *se* joignent aux éléments non rationnels :

Le *tremendum*, l'élément répulsif du numineux, se schématise par les idées rationnelles de justice, de volonté morale, à l'exclusion de tout élément contraire ; ainsi schématisé, il devient la sainte « colère de Dieu » dont parlent l'Écriture et la prédication chrétienne. Le *fascinans*, l'élément captivant se schématise par la bonté, la miséricorde, l'amour ; ainsi schématisé, il devient la « grâce » au sens complet du mot, qui forme avec la sainte colère une harmonie de contrastes et qui prend, comme cette dernière, une nuance mystique grâce à l'élément numineux qui s'y insère<sup>22</sup>.

Les éléments rationnels préservent la religion du risque de tomber dans le fanatisme et le mysticisme mais, en revanche, les éléments non rationnels – les seuls présents chez les primitifs – doivent rester vivaces et vivants empêchant ainsi la religion « de dégénérer en rationalisme<sup>23</sup> ». Bref, la recherche constante d'un équilibre difficile entre ces tendances opposées détermine l'évolution de la religion.

Comme on l'a noté, chez Freud aussi un fil subtil relie la sphère du sacré au thème de l'ambivalence, mais son analyse diffère de celle d'Otto par le fait d'être totalement ancrée au plan de l'immanence. Le point de départ de la réflexion freudienne est le constat d'une donnée universelle : l'ambivalence des

sentiments de l'homme, qui chez les peuples primitifs se manifeste avec un degré d'intensité plus élevé et c'est donc là qu'apparaît avec une urgence majeure la nécessité d'introduire des règles inviolables et, donc, sacrées, qui interdisent les désirs les plus intenses de l'homme, à savoir le meurtre du père et l'union avec la mère, qui font justement l'objet du tabou de l'inceste. Toutefois le refoulement pulsionnel, qui permet de mesurer le niveau de civilisation atteint, est contrebalancé par la tendance opposée à la libération des pulsions : l'envie de transgresser les tabous les plus sacrés « persiste dans l'inconscient ; les hommes qui obéissent au tabou ont une attitude ambivalente envers ce qui est frappé du tabou <sup>24</sup> ». Pour conclure : le débat sur la religion se nourrit encore des apports dérivant des analyses de Durkheim, de Freud, d'Otto. Malgré certaines affinités, les textes qu'on vient d'examiner envisagent deux manières contrastées d'interpréter le phénomène religieux, vis-à-vis duquel chacun doit prendre parti. D'un côté la religion est considérée comme une création humaine de portée collective, douée d'un langage propre, inséparable des autres phénomènes culturels qui participent du même contexte : de ce point de vue, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* et *Totem et tabou*, malgré la diversité des itinéraires suivis, peuvent être rapprochés l'un de l'autre. D'un autre côté, R. Otto a réussi à régénérer la conception métaphysique de la religion, grâce à l'application de la méthode comparative et, surtout, grâce à la subtilité de ses analyses qui, dans certains cas, atteignent des sommets vertigineux.



## NOTES

1. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, Münster, Aschendorff 1912- 1955. ❧
2. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Quadrige/Puf, 2003, p. 415. ❧
3. Raffaele Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino, Einaudi, 1955. ❧
4. Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, London, John Murray, 1871. ❧
5. Charles Darwin, *On the Origin of Species*, London, John Murray, 1859. ❧
6. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires...*, *op. cit.*, p. 7. ❧
7. *Ibid.*, p. 8. ❧
8. *Ibid.*, p. 12-13. ❧
9. *Ibid.*, p. 14. ❧
10. *Ibid.*, p. 14-15. ❧
11. *Ibid.*, p. 13. ❧
12. *Ibid.*, p. 50-51. ❧
13. James G. Frazer, *The Golden Bough*, London, MacMillan 1906-1915 (Third Edition). ❧
14. James G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, London, MacMillan 1910. ❧
15. Émile Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, I, 1898, p. 1-70. ❧
16. Yosef H. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, Paris, Gallimard, 2011, p. 149. ❧
17. Sigmund Freud, *Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, Paris, Gallimard, 2010, p. 221 (C'est Freud qui souligne). ❧
18. *Ibid.* (C'est Freud qui souligne). ❧
19. Yosef H. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud*, *op. cit.*, p. 71. ❧
20. Rudolf Otto, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 2001, p. 25. ❧
21. *Ibid.*, p. 69. Voir aussi Philippe Borgeaud, « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept 'opérateur' en histoire des religions », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXI-4, 1994 : 387-418. ❧
22. *Ibid.*, p. 228-229. ❧
23. *Ibid.*, p. 230. ❧
24. Sigmund Freud, *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 126. ❧

## BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- Ackerman Robert, 1987. *J. G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Albert Pierre, 2004. « Les sociétés de *L'Humanité*, de 1904 à 1920 » in Christian Delporte, Claude Penneret, Jean-François Sirinelli & Serge Wolikow (dir.), « *L'Humanité* » de Jaurès à nos jours, Paris, Nouveau-Monde Éditions.
- Amis du vieux Saint-Germain, 2012. *Salomon Reinach (1858-1932). Un savant saint-germanoïse*, *Bulletin des Amis du Vieux Saint-Germain*, n° 49, p. 7-154.
- Apollinaire Guillaume, 1912. « Exotisme et ethnographie », *Paris-Journal*, 10 septembre, republié dans *À propos d'art nègre (1909-1918)*, Toulouse, Toguna, 1998.
- 1956 [1913]. *Alcools*, in *Ceuvres poétiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- 1991. « Le musée du Trocadéro », *Ceuvres en prose complètes. II*, Paris, Gallimard, p. 833-834.
- Bacocchi Stéphane, 2012. « Les recensions des *Formes* du vivant de leur auteur (1912-1917) », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 159, p. 17-27.
- Bahuchet Serge, 2002. « L'Homme indigeste ? Mort ou transfiguration d'un Musée de l'Homme », in Marc-Olivier Gonseth, Jacques Hainard & Roland Kaer (éds.), *Le musée cannibale*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, p. 59-84.
- Bancel Nicolas, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo & Sandrine Lemaire (dir.), 2002. *Zoos humains, au temps des exhibitions humaines*, Paris, La Découverte, coll. « Poche ».
- Basch Sophie, Michel Espagne & Jean Leclant (éds.), 2008. *Les Frères Reinach*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, De Boccard.
- Baudouin Marcel, 1915. « Rapport de M. le Secrétaire général sur la situation morale et la gestion du Conseil d'administration en 1914 de la Société préhistorique française », *Bulletin de la Société préhistorique française*, vol 12, n° 1, p. 36-47.
- Bediako Gillian M., 1995. « «To Capture the Modern Universe of Thought» : *The Religion of the Semites* as an Attempt at a Christian Comparative Religion », in William Johnstone (ed.), *William Robertson Smith. Essays in Reassessment*, Sheffield, Sheffield Academic Press, p. 118-130.
- 1997. *Primal Religion and the Bible. William Robertson Smith and His Heritage*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Belot Gustave, 1913. « Une théorie nouvelle de la religion », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 75, n° 4 (avril), p. 329-359.
- Benthien Rafael, 2010. « Lettres d'Émile Durkheim à Salomon Reinach », *Durkheimian Studies*, vol. 16, p. 19-35.
- Beretta Francesco, 1996. *Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel*, Paris, Beauchesne.

- Bergson Henri, 1914. « La force qui s'use et celle qui ne s'use pas », *Bulletin des Armées de la République*, 4 novembre 1914.
- 1915. *La Signification de la guerre*, Paris, Bloud et Gay.
- 2009 [1907]. *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
- Berr Henri, 1909. « Préface », in Jacques de Morgan, *Les Premières civilisations. Études sur la préhistoire et l'histoire jusqu'à la fin de l'Empire macédonien*, Paris, E. Leroux.
- 1921. « Avant-propos. La main et l'outil » in Jacques de Morgan, *L'Humanité préhistorique*, Paris, La Renaissance du livre, p. v-xix.
- 1953 [1911]. *La Synthèse en histoire. Son rapport avec la synthèse générale*, 2e éd., Paris, A. Michel.
- 1954. *En marge de l'histoire universelle*, Paris, A. Michel.
- Bert Jean-François (éd.), 2012. « *Les techniques du corps* » de Marcel Mauss : dossier critique, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Bertillon Alphonse, 1882. « Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro », *La Nature. Revue des sciences et de leurs applications aux arts et à l'industrie*, n° 483, p. 24-26 et 215-218.
- Besnard Philippe, 1987. « Lettres de Émile Durkheim à Henri Hubert présentées par Philippe Besnard », *Revue française de sociologie*, vol. 28, n° 3, p. 483-534.
- Biard Agnès, Dominique Bourel & Éric Brian (dir.), 1997. *Henri Berr et la culture du XX<sup>e</sup> siècle : histoire, science et philosophie*, Paris, A. Michel, Centre international de synthèse.
- Bibliothèque nationale de France, 1983. *1913. Exposition organisée à l'occasion du 70<sup>e</sup> anniversaire de la fondation de la Société des amis de la Bibliothèque nationale*, Paris, S.A.B.N.
- Blanckaert Claude, 1996. « Introduction. Histoires du terrain. Entre savoirs et savoir-faire », in Claude Blanckaert (dir.), *Le terrain des sciences humaines. Instructions et enquêtes, XVIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, p. 9-56.
- 2001. « La crise de l'anthropométrie : des arts anthropotechniques aux dérives militantes (1860-1920) », in Claude Blanckaert (dir.), *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860-1940)*, Paris, L'Harmattan, p. 95-172.
- 2006. « La discipline en perspective. Le système des sciences à l'heure du spécialisme (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle) », in Jean Boutier, Jean-Claude Passeron, Jacques Revel (dir.), *Qu'est-ce qu'une discipline ?*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Enquête », p. 117-148.
- 2009. *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, Paris, L'Harmattan.
- Bloch Gustave, 1900. « Les Origines, la Gaule indépendante et la Gaule romaine », in E. Lavisse (dir.), *Histoire de France des origines jusqu'à la Révolution*, t. 1, Paris, Hachette.

- Bocquet-Appel Jean-Pierre, 1989. « L'anthropologie physique en France et ses origines institutionnelles », *Gradhiva*, n° 6, p. 23-34.
- 1996. « Interview de Henri Vallois (le 15 février 1981) », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 8, n° 1-2, p. 81-103.
- 1996. « Notes sur l'origine de deux interviews : Henri Victor Vallois et Gustave Malécot », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 8, n° 1-2, p. 115-123.
- Borgeaud Philippe, 1994. « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept 'opérateur' en histoire des religions », *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 211, n° 4, p. 387-418.
- Boschetti Anna, 2001. *La poésie partout. Apollinaire, homme-époque (1898-1918)*, Paris, Le Seuil, coll. « Liber ».
- Boule Marcellin, 1907. « Au Musée d'ethnographie », *L'Anthropologie*, vol. 18, p. 238-239.
- 1914. « La guerre », *L'Anthropologie*, vol. 25, p. 574-580.
- 1914. « Séance du 14 janvier 1914 », *Comptes rendus des séances de l'Institut français d'anthropologie*, vol. 1.
- 1920. « Discours du président de l'Institut français d'anthropologie, séance du 19 novembre 1919 », *L'Anthropologie*, vol. 30, p. 149-152.
- Bourgin Hubert, 1938. *De Jaurès à Léon Blum : l'École normale et la politique*, Paris, A. Fayard.
- Boutet Josiane, 2009. « Marcel Cohen, l'enquête et les faits linguistiques, de 1908 à 1928 », *Marcel Cohen, aux origines de la sociolinguistique, Langage et Société*, n° 128, p. 31-54.
- Boutmy Émile, 1901. *Essai d'une psychologie politique du peuple anglais au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, A. Colin.
- Breuil Henri & Émile Cartailhac, 1906. *La Caverne d'Altamira à Santillane près Santander (Espagne)*, Monaco, Imprimerie de Monaco.
- Breuil Henri & Raymond Lantier, 1951. *Les Hommes de la pierre ancienne (paléolithique et mésolithique)*, Paris, Payot.
- Brion-Guerry Liliane, 1971-1973. *L'année 1913. Les formes esthétiques de l'œuvre d'art à la veille de la Première Guerre mondiale*, Paris, Klincksieck, 3 vol.
- Broca Paul, 1879. *Instructions générales pour les recherches anthropologiques à faire sur le vivant*, Paris, G. Masson.
- 1989. *Mémoires d'anthropologie*, Paris, J.-M. Place, coll. « Les Cahiers de Gradhiva ».
- Brooks John I., 1998. *The Eclectic Legacy: Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*, Newark, University of Delaware Press.
- Brun Patrice & Laurent Olivier, 2000. « Henri Hubert », *Les Nouvelles de l'archéologie*, n° 79, p. 5-32.
- Burton John W., 1983. « Answers and Questions : Evans Pritchard on Nuer Religion », *Journal of Religion in Africa*, vol. 14, n° 3, p. 167-185.

- Cagnat René, 1933. « Notice sur la vie et les travaux de Salomon Reinach », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 77<sup>e</sup> année, n° 4, p. 456.
- Candar Gilles, 2004. « Une lettre d'Andler sur les *Cœuvres* de Jaurès », *Cahiers Jaurès*, n° 171, p. 49-55.
- 2009. « La gauche coloniale en France. Socialistes et radicaux (1885-1905) », dossier « Pensée coloniale 1900 », *Mil Neuf Cent*, n° 27, p. 37-56.
- Cartailhac Émile, 1872. « Un squelette humain de l'âge du renne à Laugerie-Basse (Dordogne) », *Bulletin de la Société d'histoire naturelle de Toulouse*, vol. 6, p. 204-226.
- Céfaï Daniel, 2003. « Présentation », in Daniel Céfaï (éd.), *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, p. 15-64.
- Cendrars Blaise, 2001. *Poésies complètes*, Paris, Denoël.
- Centlivres Pierre & Isabelle Girod, 1998. « Georges Montandon et le grand singe américain. L'invention de l'*Ameranthropoides loisy* », *Gradhiva*, n° 24, p. 235-256.
- Chappey Jean-Luc, 2002. « Catholiques et sciences au début du XIX<sup>e</sup> siècle », *Cahiers d'histoire, Revue d'histoire critique*, n° 87, p. 13-36.
- Charle Christophe, 1994. « Les normaliens et le socialisme (1867-1914) », in Madeleine Rebérioux & Gilles Candar (dir.), *Jaurès et les intellectuels*, Paris, Éditions de l'Atelier.
- Chaubet François, 2006. *La politique culturelle française et la diplomatie de la langue. L'Alliance française (1883-1940)*, Paris, L'Harmattan.
- Chervin Arthur, 1905. « Nouvelles. Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistorique. XIII<sup>e</sup> session-Monaco, 1906 », *L'Homme préhistorique. Revue mensuelle illustrée d'archéologie et d'archéologie préhistoriques*, n° 1, p. 14-17.
- 1908. *Anthropologie bolivienne. III, Craniologie*, Paris, H. Le Soudier.
- 1908. « Le mauvais Lévitte et le bon samaritain », *L'Homme préhistorique. Revue mensuelle illustrée d'archéologie et d'archéologie préhistoriques*, n° 11, p. 340-343.
- Chevalier Jean-Claude & Pierre Encrevé, 2006. *Combats pour la linguistique de Martinet à Kristeva*, Lyon, ENS Éditions.
- Chrétien E., 1921. « Les trois frères Poutrin, morts pour la France », *Bulletins et Mémoires de la Société d'émulation des Côtes du Nord*, vol. 53, p. 102.
- Christy Henry & Édouard Lartet, 1864. *Cavernes du Périgord. Objets gravés et sculptés des temps préhistoriques dans l'Europe occidentale*, Paris, Didier, extrait de la *Revue archéologique*, p. 34.
- Cleyet-Merle Jean-Jacques, 1983. « L'origine des collections océaniques du Musée des Antiquités nationales », *Antiquités nationales*, n° 14-15, p. 106-116.
- Cohen Marcel, 1912. *Le parler arabe des juifs d'Alger*, Paris, H. Champion.

- 1912. « Rapport sur une mission linguistique en Abyssinie (1910-1911) », *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires. Choix de rapports et instructions publié sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts*, Paris, Imprimerie nationale.
- 1950. *Le langage. Structure et évolution*, Paris, Éditions sociales.
- 1956. *Pour une sociologie du langage*, Paris, A. Michel.
- 1962. « Sur l'ethnologie en France », *La Pensée*, n° 105, p. 86-96.
- Comte Auguste, 1995. *Discours sur l'esprit positif*, Paris, J. Vrin.
- Conklin Alice, 1997. *A Mission to Civilize, The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, Stanford, Stanford University Press.
- 2013. *In the Museum of Man. Race, Anthropology and Empire in France, 1850-1950*, Ithaca, London, Cornell University Press.
- Cooper Frederick & Ann Stoler, 1997. « Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda » in Frederick Cooper & Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire : Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California press, p. 1-56.
- Coppens Yves, 1982. « Le Professeur Henri-Victor Vallois, anthropologue et paléanthropologue », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 13e série, t. 9, fasc. 2, p. 103-107.
- Courtois Luc, 2004. « La première Semaine d'ethnologie religieuse de Louvain en 1912 : les débuts difficiles d'une démarche progressiste sur fond de crise moderniste », in Olivier Servais & Gérard Van't Spijker, *Anthropologie et missiologie, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, p. 95-118.
- Coye Noël, 1998. *La préhistoire en parole et en acte. Méthodes et enjeux de la pratique archéologique (1830-1950)*, Paris, L'Harmattan.
- (dir.), 2006. *Sur les chemins de la préhistoire. L'abbé Breuil du Périgord à l'Afrique du Sud*, Paris, Somogy, 2006.
- Czarnowski Stefan, 1919. *Le culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrick, héros national de l'Irlande*. Préface de M. H. Hubert, Paris, F. Alcan, « Travaux de l'Année Sociologique ».
- 2015. *Listy do Henri Huberta i Marcela Maussa (1905-1937) ; Lettres à Henri Hubert et à Marcel Mauss (1905-1937)*, éditées par Kornelia Kończal et Joanna Wawrzyniak, traduites par Damien Thiriet, Varsovie, Oficyna Naukowa, coll. « Biblioteka Myśli Socjologicznej ».
- Daniel Glyn & Colin Renfrew, 1988. *The Idea of Prehistory*, 2nd ed., Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Darwin Charles, 1859. *On the Origin of Species*, London, J. Murray.
- Davies Douglas, 1991. *Frank Byron Jevons, 1858-1936: an Evolutionary Realist*, New York, E. Mellen Press.
- 1995. « William Robertson Smith and Frank Byron Jevons : faith and evolution », in William Johnstone (ed.), *William Robertson Smith. Essays in Reassessment*, Sheffield, Sheffield Academic Press, p. 311-319.

- Davies J. Keith & Gerhard Fichtner (eds.), 2006. *Freud's Library, a Comprehensive Catalogue*, Tübingen, Diskord, London, the Freud Museum.
- Debaene Vincent, 2006. « Étudier des cas de conscience ». La réinvention « du terrain par la discipline ethnologique, 1925-1939 », *L'Homme*, n° 179, p. 7-62.
- 2010. *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- Delafosse Maurice, 1896. Nouvelles, *Bulletin du Muséum d'histoire naturelle*, n° 5, p. 169-170.
- 1912, *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français). Première série*, Paris, E. Larose.
- Deniker Joseph, 1900. *Les races et les peuples de la terre. Eléments d'anthropologie et d'ethnographie*, Paris, C. Reinwald, Schleicher frères (2e éd., Paris, Masson).
- Descombes Vincent, 1977. « Pour elle un Français doit mourir », *Critique*, novembre, p. 998-1027.
- Dias Nélia, 1991. *Le musée d'ethnographie du Trocadéro (1878-1908). Anthropologie et muséologie en France*, Paris, Éditions du CNRS.
- 2004. *La mesure des sens. Les anthropologues et le corps humain au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier.
- Dietrich Stefan, 1992. « Mission, Local Culture and the “Catholic Ethnology” of Pater Schmidt », *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 23, n° 2, p. 111-125.
- Djindjian François, Christine Lorre & Lydie Touret (dir.), 2009. *Jacques de Morgan (1857-1924), pionnier de l'aventure archéologique*, Saint-Germain-en-Laye, Musée d'archéologie nationale.
- « Le don d'ubiquité », *L'Homme préhistorique. Revue mensuelle illustrée d'archéologie et d'archéologie préhistoriques*, n° 6, juin 1907, p. 186.
- Doroszewski Witold, 1933. « Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique. Durkheim et Saussure », in Pierre Janet & Georges Dumas, *Psychologie du langage*, numéro spécial du *Journal de Psychologie normale et pathologique*.
- Duchêne Hervé, 1996. « Salomon Reinach devant les hommes et les religions », in Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins ».
- 2009. « Salomon Reinach », in Philippe Sénéchal et Claire Barbillion (dir.), *Dictionnaire critique des historiens de l'art actifs en France de la Révolution à la Première Guerre mondiale*, INHA [en ligne]. Disponible sur : <http://www.inha.fr/fr/ressources/publications/dictionnaire-critique-des-historiens-de-l-art/reinach-salomon.html>.
- Duclert Vincent, 1994. *L'affaire Dreyfus*, Paris, La Découverte.
- (dir.), 2006. *Savoir et engagement. Écrits normaliens sur l'affaire Dreyfus*, Paris, Éditions Rue d'Ulm.
- Ducoulombier Romain (dir.), 2010. *Les socialistes dans l'Europe en guerre. Réseaux, parcours, expériences, 1914-1918*, Paris, L'Harmattan & Fondation Jean Jaurès.



- Durkheim Émile, 1898. « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, vol. 1, p. 1-70.
- 1898. « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 6, p. 273-302.
- 1899. « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, vol. 2, p. 1-28.
- 1902. « Sur le totémisme », *L'Année sociologique*, vol. 5, p. 82-121.
- 1915. « *L'Allemagne au-dessus de tout* ». *La mentalité allemande et la guerre*, Paris, A. Colin.
- 1975 [1907]. *Textes. 2, Religion, morale, anomie*, présentation de Victor Karady, Paris, Éditions de Minuit, p. 65-121.
- 1979 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- 1998. *Lettres à Marcel Mauss*, présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier, Paris, PUF, coll. « Sociologies ».
- 2003 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
- Durkheim Émile et Marcel Mauss, 1969. « Note sur la notion de civilisation », *L'Année sociologique*, vol. 12, 1913, p. 46-50, repris in Marcel Mauss, *Ceuvres*, II, Paris, Éditions de Minuit, p. 451-455.
- Enlart Camille, 1911. *Le Musée de Sculpture comparée du Trocadéro*, Evreux, H. Laurens.
- Evans-Pritchard Edward Evan, 1933. « The Intellectualist (English) Interpretation of magic », *Bulletin of the Faculty of Arts*, vol. 1, p. 282-311.
- 1956. *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- Fabre Daniel, 1996. « L'ethnologue et les nations » in Daniel Fabre (dir.), Claudie Voisenat & Eva Julien (éds.), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Éditions de la MSH, coll. « Cahiers d'ethnologie de la France », p. 99-120.
- Fabre Daniel & Christine Laurière (dir.), à paraître. *Arnold Van Gennep, le passant considérable*, Paris, Éditions du CTHS.
- Fallex M. & A. Mairey, 1913. *La France et ses colonies, nouveaux cours de géographie, classe de première*, Paris, Librairie Ch. Delagrave.
- Feuerhahn Wolf, 2009. « Du milieu à l'Umwelt. Enjeux d'un changement terminologique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 134, n° 4, p. 419-438.
- Fouillée Alfred, 1903. *Esquisse psychologique des peuples européens*, Paris, F. Alcan.
- Fournier Marcel, 1994. *Marcel Mauss*, Paris, Fayard.
- 1995. « Marcel Mauss, l'ethnologie et la politique : le don », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, n° 1-2, p. 57-69.
- 2007. *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard.



- Fournier Marcel & Jean-Christophe Marcel, 2004. « Présentation : avec Mauss et au-delà de Mauss », *Sociologie et Sociétés*, vol. 36, n° 2, p. 5-14.
- Frazer James G., 1890. *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, London, MacMillan and Co, 2 vol.
- 1898. *Le Totémisme, étude d'ethnographie comparée*, Paris, Schleicher frères.
- 1910 [1887]. « Totemism », in *Totemism and Exogamy. A Treatise on certain Early Forms of Superstition and Society*, London, MacMillan and Co, vol. 1, p. 3-87.
- 1910. *Totemism and Exogamy. A Treatise on certain Early Forms of Superstition and Society*, London, MacMillan and Co, 4 vols.
- Freud Sigmund, 1951 [1913]. *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Payot.
- 2009 [1913]. *Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, Paris, Gallimard.
- Gernet Louis, 1917. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce : étude sémantique*, Paris, E. Leroux.
- Godel Paul, 1892. « Réponse au questionnaire de sociologie et d'ethnographie. Côte occidentale d'Afrique », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 3, n° 3, p. 157-185.
- Goudineau Yves, 1993. « Une vérification expérimentale dans la Chine de 1912. Marcel Granet en terrain lettré », *Gradhiva*, n° 14, p. 95-99 [dossier d'archives de la mission de Marcel Granet p. 101-112].
- Gran-Aymerich Ève, 2001. *Dictionnaire biographique d'archéologie (1798-1945)*, Paris, CNRS Éditions, p. 350-351.
- Grierson Philip James Hamilton, 1903. *The Silent Trade: a Contribution to the Early History of Human Intercourse*, Edinburgh, W. Green & Sons.
- Grognet Fabrice, 2005. « Objets de musée, n'avez-vous donc qu'une vie ? », *Gradhiva*, n° 2, p. 49-63.
- 2008. « Du sens perdu de l'Autre et du Semblable », *L'Homme*, n° 185-186, p. 455-478.
- 2009. *Le concept de musée. La patrimonialisation de la culture des « autres » d'une rive à l'autre, du Trocadéro à Branly : histoire de métamorphoses*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, sous la direction de Jean Jamin.
- 2013. « La réinvention du musée de l'Homme au regard des métamorphoses passées du Trocadéro », in F. Poulard, Camille Mazé & Christelle Ventura, *Les musées d'ethnologie, culture, politique et changement institutionnel*, Paris, CTHS, p. 37-70.
- Grosse Ernst, 1902. *Les Débuts de l'art*, Paris, F. Alcan.
- Halbwachs Maurice, 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, F. Alcan.
- Hamy Ernest Théodore, 1882. « Introduction », *Revue d'ethnographie*, t. 1, p. III.

- 1882. « Nouvelles. Musée d'ethnographie de Paris », *Revue d'ethnographie*, t. 1, p.77.
- 1883. « Trousse anthropométrique pour les voyageurs », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 3<sup>e</sup> série, t. 6, p. 49-53.
- 1890. *Les Origines du Musée d'Ethnographie, histoire et documents*, Paris, E. Leroux.
- Harlé Édouard, 1881. « La grotte d'Altamira, près de Santander (Espagne) », *Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme*, 2<sup>e</sup> série, t. 12, p. 275-283.
- Harries Patrick, 2005. « Anthropology », in Norman Etherington (ed.), *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press.
- Haupt Georges & Madeleine Rebérioux (dir.), 1967. *La Deuxième Internationale et l'Orient*, Paris, Éditions Cujas, 1967.
- Hecht Jennifer, 2003. *The end of the soul. Scientific modernity, atheism, and anthropology in France*, New York, Columbia University Press.
- Hertz Robert, 1912. « Compte rendu de G. Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative* », *Revue de l'histoire des religions*, repris in Robert Hertz, *Œuvres publiées*, édition critique par Cyril Isnart, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 395-402.
- 1913. *Saint Besse. Étude d'un culte alpestre*, Paris, E. Leroux, repris in Robert Hertz, *Œuvres publiées*, édition critique par Cyril Isnart, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 181-235.
- Hervé Georges, 1912. « Société d'anthropologie de Paris. Enquête sur les croisements ethniques », *Revue anthropologique*, vol. 22, p. 337-344.
- Hirn Yrjo, 1900. *The Origins of art. A Psychological and Sociological Enquiry*, London, Macmillan and Co.
- Hirsch Thomas, 2013. « Un "Flammarion pour l'anthropologie" ? Lévy-Bruhl, le terrain, l'ethnologie », *Genèses*, n° 90, p. 105-132.
- 2014. *Le temps social. Conceptions sociologiques du temps et représentations de l'histoire dans les sciences de l'homme en France (1901-1945)*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, sous la direction de François Hartog.
- Hochschild Adam, 1998. *Les fantômes du roi Léopold II. Un holocauste oublié*, Paris, Belfond.
- Hubert Henri, 1900. « Congrès d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques ». *Revue de synthèse historique*, t. 1, n° 2, p. 219-228.
- 1979. « Texte autobiographique de Henri Hubert » [présenté par P. Besnard], *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, p. 205-207.
- Hubert Henri & Marcel Mauss, 1897-1898. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année sociologique*, vol. 2, p. 29-138.

- 1902-1903. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, vol. 7, p. 1-46.
- 1909. *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, F. Alcan.
- Hurel Arnaud, 2005. « Dans le blanc de la carte », in Arnaud Hurel & Amélie Vialet (éds.), *Teilhard de Chardin en Chine. Correspondance inédite (1923-1940)*, correspondance commentée et annotée par Amélie Vialet & Arnaud Hurel, Paris, Muséum national d'histoire naturelle, Éditions Édisud, p. 25-43.
- 2007. *La France préhistorienne, de 1789 à 1941*, Paris, CNRS Éditions.
- 2011. *Labbé Breuil. Un préhistorien dans le siècle*, Paris, CNRS Éditions.
- 2011. « L'Institut de paléontologie humaine de la Belle époque à la Seconde Guerre mondiale. Origines, fondateurs et vie d'une institution scientifique unique en son genre », in Henry de Lumley & Arnaud Hurel (dir.), *Cent ans de préhistoire. L'Institut de paléontologie humaine*, Paris, CNRS Éditions, p. 15-57.
- Hyslop Jonathan, 1999. « The Imperial Working Class Makes Itself 'White': White Labourism in Britain, Australia, and South Africa before the First World War », *Journal of historical sociology*, vol. 12, n° 4 p. 398-421.
- Isambert François-André, 1979. « Henri Hubert et la sociologie du temps », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, p. 183-204.
- Isnart Cyril, 2006. « "Savages Who Speak French" : Folklore, Primitivism and Morals in Robert Hertz », *History and Anthropology*, vol. 17, n° 2, p. 135-152.
- Jacquemin Sylviane, 1990. « Origine des collections océaniques dans les musées parisiens : le musée du Louvre », *Journal de la Société des océanistes*, vol. 90, n° 1, p. 47-52.
- 1991. *Objets des mers du Sud. L'Histoire des collections océaniques dans les musées et établissements parisiens du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, mémoire de recherche (inédit), Paris, École du Louvre, sous la direction de Jean Guart.
- Jamin Jean, 1985. « Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues ? », in Jacques Hainard & Roland Kaehr (éds.), *Temps perdu, temps retrouvé : voir les choses du passé au présent*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, p. 51-74.
- 1989. « Le savant et le politique Paul Rivet (1876-1958) », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 1, n° 3-4, p. 277-294.
- Jaurès Jean, 1915. *L'Armée nouvelle : l'organisation socialiste de la France*, Paris, L'Humanité.
- 1971. *La guerre franco-allemande : 1870-1871*, Paris, Flammarion.
- 2009. *Œuvres de Jean Jaurès. 1, Les années de jeunesse, 1859-1889* [textes rassemblés, présentés et annotés par Madeleine Rebérioux et Gilles Candar], Paris, Fayard.
- Jaussaud Philippe, 2004. « Vallois, Henri, Marie, Victor », in Philippe Jaussaud & Édouard-Raoul Brygoo, *Du jardin au Muséum en 516 biographies*, Paris, Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle, p. 509-510.
- Jevons Frank Byron, 1896. *An Introduction to the History of Religion*, London, Methuen & Co.

- Jullian Camille, 1930. « Plaidoyer pour la préhistoire », in *Au seuil de notre histoire. Leçons faites au Collège de France (Chaire d'Histoire et Antiquités nationales). I, 1905-1914*, Paris, Boivin et Cie, p. 52-74.
- Karady Victor, 1969. « Présentation », in Marcel Mauss, *Œuvres. 3, Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 3 vol.
- 1979, « Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, p. 49-82.
- 1982. « Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française », *Revue française de sociologie*, vol. 23, n° 1, p. 17-35.
- 1988, « Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 74, p. 23-32.
- Keck Frédéric, 2004. « Le débat autour de *La morale et la science des mœurs* de Lucien Lévy-Bruhl (1903) », in Frédéric Worms (dir.), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 373-388.
- 2008. *Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie, contradiction et participation*, Paris, CNRS Éditions.
- 2010. « Présentation » in Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Classiques », p. 7-54.
- 2012. « Lévy-Bruhl, Jaurès et la guerre », *Cahiers Jaurès*, n° 204, p. 37-53.
- Knobel Marc, 1988. « L'ethnologue à la dérive. Georges Montandon et l'ethnoracisme », *Ethnologie française*, nouvelle série, vol. 18, n° 2, p. 107-113.
- Lafitte Jean-Paul, 1907. « Le Musée d'ethnographie du Trocadéro », *La Nature*, n° 1755 (12 janvier), p. 106-107.
- Lahy Jean-Maurice, 1911. *La morale de Jésus. Sa part d'influence dans la morale actuelle*, Paris, F. Alcan.
- Lake Marilyn & Henry Reynolds, 2008. *Drawing the Global Colour Line. White Men's Countries and the International Challenge of Racial Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Laloy Léon, 1900. « Du rôle des musées en ethnographie et archéologie préhistorique », *L'Anthropologie*, t. 11, p. 57-59.
- Lang Andrew, 1900. *The Making of Religion*, 2nd ed., London, Longmans Green & Co [en ligne]. Disponible sur : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77230k>.
- Lantier Raymond, 1928. « Hommage à Henri Hubert », *Revue archéologique*, t. 2, p. 289-307 [avec la bibliographie d'Henri Hubert].
- Lanzarotte José Maria, 2012. *Prehistoria Patria. National Identities and Europeanisation in the Construction of Prehistoric Archaeology in Spain (1860-1936)*, thèse de doctorat, Florence, Institut universitaire européen.
- Lapicque Louis, 1904. « Sur l'emploi d'une toise horizontale en campagne : expérience faite dans le sud de l'Inde », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 5e série, t. 5, p. 339.

- 1906. « Les Nègres d'Asie et la race nègre en général », *Revue scientifique*, 5e série, vol. 6, n° 2 (14 juillet), p. 35.
- 1908. *Notice sur les titres et travaux scientifiques de M. Louis Lapicque*, Paris, Imprimerie de L. Marétheux, p. 3.
- Laplanche François, 1994. *La Bible en France, entre mythe et critique, XVIe-XIXe siècle*, Paris, A. Michel.
- Lartet Édouard, 1861. « Nouvelles recherches sur la coexistence de l'homme et des grands mammifères fossiles réputés caractéristiques de la dernière période géologique », *Annales des sciences naturelles. Zoologie*, 4e série, t. 15, p. 177-253.
- Laurière Christine, 1999. « Paul Rivet, vie et œuvre », *Gradhiva*, n° 26, p. 109-128.
- 2008. *Paul Rivet (1876-1958), le savant et le politique*, Paris, Publications Scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle.
- 2009. « La Société des américanistes de Paris, une société savante au service de l'américanisme », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 95, n° 2, p. 93-115.
- 2010. « De la collaboration à l'affrontement : les relations de Paul Rivet avec la Société d'anthropologie de Paris (1902-années 1930) », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 22, n° 1-2, p. 17-23.
- 2013. « Musée de l'Homme », in R. Jon Mc Gee & Richard L. Warms (ed.), *Theory in Social and Cultural Anthropology*, New York, Sage.
- 2014. *L'Odyssée pascuane. Mission Métraux-Lavachery, Île de Pâques (1934-1935)*, Lahic / Ministère de la Culture et de la Communication, Direction générale des patrimoines, Département du pilotage de la recherche et de la politique scientifique, coll. « Les Carnets de Bérose », n° 3 [en ligne]. Disponible sur : <http://www.berose.fr/spip.php?article594>.
- Le Rider Jacques, 2008. « Freud lecteur de Salomon Reinach, Reinach juge du "freudisme" », in Sophie Basch, Michel Espagne & Jean Leclant (éds.), *Les Frères Reinach*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, De Boccard, p. 349-356.
- Le Roy Alexandre, 1905. *Les Pygmées, Négrilles d'Afrique et Négritos d'Asie*, Tours, A. Mame et fils, réédité par Beauchesne en 1928.
- 1925 [1908]. *La Religion des Primitifs*, 6e édition, Paris, Beauchesne.
- Lebovics Herman, 1988. « Le conservatisme en anthropologie et la fin de la Troisième République », *Gradhiva*, n° 4, p. 3-16.
- 1992. *True France. The Wars over Cultural Identity, 1900-1945*, Ithaca, London, Cornell University Press.
- Lejeune Dominique, 1993. *Les sociétés de géographie en France et l'expansion coloniale au xixe siècle*, Paris, A. Michel.
- Le Roy Maxime, 1913. *La coutume ouvrière, syndicats, bourses du travail, fédérations professionnelles, coopératives, doctrines et institutions*, Paris, M. Giard et E. Brière.

- Létoublon Françoise, 1988. « Le soleil et la lune, l'eau et le feu selon Meillet. De la grammaire comparée à l'anthropologie. Antoine Meillet et la linguistique de son temps », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 10, n° 2, p. 127-139.
- Lévi-Strauss Claude, 1962. *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.
- Lévy-Bruhl Lucien, 1910. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan.
- 1915. « Les causes économiques et politiques de la conflagration européenne », *Scientia*, vol. 39, p. 41-55.
- 1916. « L'effort industriel » in *L'effort de la France*, Paris-Nancy, Librairie militaire Berger-Levrault, p. 58-70.
- 1916. *Quelques pages sur Jean Jaurès*, Paris, Librairie de l'Humanité.
- 1917. « Les aspects nouveaux de la guerre », *Scientia*, vol. 23, n° 64 (8 août), p. 133-141.
- 1920. « L'ébranlement du monde jaune », *Revue de Paris*, 27<sup>e</sup> année, t. 5 (15 octobre).
- 1923. « Communication sur *La mentalité primitive* à la Société française de philosophie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 23, n° 2, p.17-48.
- 1924. « L'idéal républicain », *Revue de Paris*, 31<sup>e</sup> année, t. 1, p. 805-822.
- 1925. « L'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, vol. 6, n° 23-24, p. 233-236.
- 2010. *La mentalité primitive*, Paris, Flammarion.
- Littré Émile, 1888. *Comment les mots changent de sens* [avant-propos et notes de Michel Bréal], Paris, Hachette, coll. « Mémoires et documents scolaires », n° 45.
- Lorcin Patricia, 1999. « Imperialism, Colonial Identity, and Race in Algeria, 1830-1870: The Role of the French Medical Corps », *Isis*, vol. 90, n° 4, p. 653-679.
- Lorre Christine, 2004. « L'archéologie comparée des cinq continents », in Patrick Périn (dir.), *Musée des Antiquités nationales*, Paris, Réunion des musées nationaux, Fondation BNP Paribas, p. 112-125.
- 2010. « Henri Hubert et l'aménagement de la salle de comparaison du musée des Antiquités nationales : un atelier de sociologie durkheimienne », *Antiquités nationales*, n° 41, p. 191-204.
- 2010. « Henri Hubert », in Philippe Sénéchal et Claire Barbillon (dir.), *Dictionnaire critique des historiens de l'art français actifs en France de la Révolution à la Première Guerre mondiale*, Paris, 2010 [en ligne]. Disponible sur : <http://www.inha.fr/fr/ressources/publications/dictionnaire-critique-des-historiens-de-l-art/hubert-henri.html>.
- À paraître. « Henri Hubert et l'archéologie de l'Asie du Sud-Est : un moment de formation personnelle et d'échanges intellectuels », *Revue de synthèse* [numéro consacré à Henri Hubert].
- Lorre Christine et Rafael Faraco Benthien, à paraître. « Les dialogues Hubert-Reinach : quelques notes sur l'archéologie et le totémisme ».

- Lubbock John, 1865. *Pre-historic Times, as Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages*, London, Williams and Norgate.
- Maclaud Charles, 1906. « Étude sur la distribution géographique des races de la Côte occidentale d'Afrique, de la Gambie à la Mellacorée », *Bulletin de géographie historique et descriptive*, p. 82-119.
- Malraux André, 1974. *La tête d'obsidienne*, Paris, Gallimard.
- Marillier Léon, 1897-1898. « La Place du totémisme dans l'évolution religieuse. À propos d'un livre récent », *Revue de l'histoire des religions*, 18<sup>e</sup> année, t. 36, p. 208-253 et 321-369 ; vol. 38, p. 204-233 et 345-404.
- Mariot Nicolas, 2006. « Les archives de saint Besse. Conditions et réception de l'enquête directe dans le milieu durkheimien », *Genèses*, n° 63, p. 66-87.
- Mary André 2010. « La preuve de Dieu par les Pygmées. Le laboratoire équatorial d'une ethnologie catholique », *Cahiers d'études africaines*, n° 198-1999-200, p. 881-905.
- 2012. « Retour aux choses sacrées : emblèmes, empreintes et fétiches », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°159 (juillet-septembre), p. 203-223.
- À paraître. « Le totémisme vrai et vivant de Van Gennep », in Daniel Fabre et Christine Laurière (dir.), *Arnold Van Gennep, le passant considérable*, Paris, Éditions du CTHS.
- Maunier René, 1910. *L'économie politique et la sociologie*, Paris, V. Giard et E. Brière.
- Mauss Marcel, 1902. « L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés à l'École des Hautes Études. Leçon d'ouverture », *Revue de l'histoire des religions*, 23<sup>e</sup> année, t. 45, p. 36-55.
- 1902. « Métier d'ethnographe, méthode sociologique » (extrait de la « Leçon d'ouverture à l'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés »), *Revue de l'histoire des religions*, t. 45, p. 42-54.
- 1913. « L'ethnographie en France et à l'étranger », *Revue de Paris*, 20<sup>e</sup> année, t. 5, p. 537-560 et 815-837 ; repris dans *Œuvres. III, Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 395-435.
- 1914. « Les origines de la notion de monnaie », séance du 14 janvier 1914, *Comptes rendus des séances de l'Institut français d'anthropologie*, t. 2, p. 14-15.
- 1920. « L'état actuel des sciences anthropologiques en France » (résumé d'une communication en 1920 à l'Institut français d'anthropologie), *L'Anthropologie*, t. 30, p. 153.
- 1924. « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *Journal de psychologie normale et pathologique*, repris dans Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1955.
- 1968. *Œuvres. I, Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit.
- 1969. « In memoriam A. Meillet », *Annales sociologiques*, série E, fascicule 2, p. 1-7, repris dans M. Mauss, *Œuvres. III, Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 548-553.



- 1969. Note de l'éditeur à l'édition de l'étude de Robert Hertz sur « Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives » (1922) », in Marcel Mauss, *Œuvres. III*, Paris, Éditions de Minuit, p. 509-513.
  - 1969. « Notes à l'essai sur "les civilisations" », in Marcel Mauss, *Œuvres. II*, Paris, Éditions de Minuit, p. 485.
  - 1969. « L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs (1925) », in Marcel Mauss, *Œuvres. III*, Paris, Éditions de Minuit, p. 473-524.
  - 1971. *Essais de sociologie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points ».
  - 1974. *Œuvres. II, Représentations collectives et diversité des civilisations*, 2e éd., présentation de Victor Karady, Paris, Éditions de Minuit.
  - 2004. « Lettre de présentation du projet au ministre de l'Instruction publique », extrait de l'article « Fonds Hubert - Mauss. Archives du Collège de France » [texte inédit, établi par Emmanuelle Sibeud], *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 10, p. 117-124.
  - 2011 [1907]. « L'ethnographie en France. Une science négligée, un musée à réformer » [texte présenté par Jean-François Bert], *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 49, n° 1, p. 209-234.
  - 2013. *La nation*, édition de Marcel Fournier & Jean Terrier, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
- Mauss Marcel & Henri Hubert, 1902-1903. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, vol. 7, p. 1-146.
- Meillet Antoine, 1904-1905. « Comment les mots changent de sens », *L'Année sociologique*, vol. 9, p. 1-38.
- 1908. *Les dialectes indo-européens*, Paris, H. Champion.
  - 1914. *Le problème de la parenté des langues*, Bologne, N. Zanichelli.
  - 1921. *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, H. Champion.
- Merllié Dominique, 1990. « Note sur la correspondance Meillet-Lévy-Bruhl. Progrès et révisions », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 12, n° 1, p. 169-176.
- 2004. « La sociologie de la morale est-elle soluble dans la philosophie ? La réception de *La morale et la science des mœurs* », *Revue française de sociologie*, vol. 45, n° 3, p. 415-440.
  - 2012. « Durkheim, Lévy-Bruhl et la « pensée primitive » : quel différend ? », *L'Année sociologique*, vol. 62, n° 2, p. 429-446.
- Mohen Jean-Pierre, 1980-1981. « Henri Hubert et la salle de Mars », *Antiquités nationales*, n° 12-13, p. 85-89.
- 1983. « Introduction », *Catalogue sommaire illustré des collections du musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye. Archéologie comparée. 1, Afrique, Europe occidentale et centrale*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, p. 10-23.
- Morgan Jacques de, 1906. *Les Recherches archéologiques, leur but et leurs procédés*, Paris, Éditions de La Revue des Idées.



- 1909. *Les premières civilisations. Études sur la préhistoire et l'histoire jusqu'à la fin de l'Empire macédonien*, Paris, E. Leroux.
- 1921. *L'Humanité préhistorique. Esquisse de préhistoire générale*, Paris, La Renaissance du livre.
- Moro Abadia Oscar & Manuel R. Gonzales Morales, 2004. « Towards a Genealogy of the Concept of 'Paleolithic Mobiliary Art' », *Journal of Anthropological Research*, vol. 60, n° 3, p. 321-340.
- Mortillet Gabriel de, 1877. « L'art dans les temps géologiques », *Revue scientifique*, 2<sup>e</sup> série, t. 12, p. 888-892.
- Mucchielli Laurent, 1997. « Sociologie versus anthropologie raciale. L'engagement décisif des durkheimiens dans le contexte "fin de siècle" (1885-1914) », *Gradhiva*, n° 21, p. 77-95.
- 1998. *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France, 1870-1914*, Paris, La Découverte.
- Otto Rudolf, 2001 [1917]. *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot.
- Papillault Georges, 1911. « Anthropométrie comparée de nègres africains et de Français des deux sexes », *Revue anthropologique*, p. 321-344.
- Paulhan Jean (éd.), 1913. *Les Hain-Teny merinas, poésies populaires malgaches*, Paris, P. Geuthner.
- 2007. *Lettres de Madagascar*, édition de Laurence Ink, Paris, C. Paulhan.
- Penniman Thomas Kenneth, 1965 [1935]. *A hundred years of Anthropology*, London, G. Duckworth.
- Petit Gabriel & Maurice Leudet, 1916. *Les Allemands et la Science*, préface de M. Paul Deschanel, opinions de MM. Arsène Alexandre, Ernest Babelon, Maurice Barrès, Marcellin Boule, Émile Boutroux, A. Chauffard, A. Chauveau, Paris, F. Alcan.
- Pettazzoni Raffaele, 1955. *L'onniscienza di Dio*, Torino, Einaudi.
- Picard Alfred, 1906. *Exposition universelle internationale de 1900 à Paris. Le Bilan d'un siècle (1801-1900)*, t. VI, chap. XXI, Paris, Imprimerie nationale, p. 87-146.
- Pouchet Georges, 1891. « Les origines du Musée d'Ethnographie du Trocadéro », *Le Siècle*, 4 juin.
- Poutrin Léon, 1914. *Enquête sur la famille, la propriété, et la justice chez des indigènes des colonies françaises d'Afrique : esquisse ethnologique des principales populations de l'Afrique équatoriale française*, Paris, Masson.
- Prochasson Christophe, 1993. *Les intellectuels, le socialisme et la guerre 1900-1938*, Paris, Éditions du Seuil.
- 1999. « Entre science et action sociale : le « réseau Albert Thomas » et le socialisme normalien 1900-1914 », in Christian Topalov (dir.), *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France 1880-1914*, Paris, Éditions de l'EHESS.

- Prochasson Christophe, Rasmussen Anne, 1996. *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la Première Guerre mondiale (1910-1919)*, Paris, Éditions La découverte, coll. « Textes à l'appui / L'aventure intellectuelle de la France au XX<sup>e</sup> siècle ».
- Rebérioux Madeleine (éd.), 1959. *Textes choisis [de Jean Jaurès]. I, Contre la guerre et la politique coloniale*, Paris, Éditions sociales.
- 1993. « Jean Jaurès : pour l'amour de l'humanité », *Mil neuf cent*, « Comment sont-ils devenus dreyfusards ou anti-dreyfusards ? », n° 11, p. 56-62.
- 1999. « Jaurès et le marxisme », in *Parcours engagés dans la France contemporaine*, Paris, Belin, p. 355-391.
- Reinach Salomon, 1900. « Phénomènes généraux du totémisme animal », *Revue scientifique*, 4<sup>e</sup> série, t. 14, p. 449-457.
- 1900. « Quelques observations sur le tabou », *L'Anthropologie*, t. 11, p. 401-407.
- 1903. « L'art et la magie. À propos des peintures et des gravures de l'âge du renne », *L'Anthropologie*, t. 14, p. 257-266.
- 1903. « Bibliographie. G. Chauvet, *Notes sur l'art primitif* », *Chronique des arts*, n° 6 (7 février), p. 47.
- 1904. *Apollo. Histoire générale des arts plastiques professée en 1902-1903 à l'École du Louvre*, Paris, Hachette.
- 1905-1923. *Cultes, mythes et religions*, Paris, Leroux, 5 vol.
- 1908 [1900]. « Phénomènes généraux du totémisme animal », in *Cultes, mythes et religions*, Paris, E. Leroux, vol. 1, p. 9-29.
- 1908 [1902]. « La Théorie du sacrifice », in *Cultes, mythes et religions*, Paris, Ernest Leroux, vol. 1, p. 96-104.
- 1909. *Orpheus, Histoire générale des religions*, Paris, A. Picard.
- 1911. « Séance du 18 janvier 1911 » [discours inaugural du président entrant de l'Institut français d'anthropologie], *L'Anthropologie*, t. 22, p. 117-118.
- 1914. « Séance du 18 janvier 1911 », *Institut français d'anthropologie. Comptes rendus des séances*, t. 1 (1911-1913), Paris, Masson et Cie.
- 2009 [1899]. « La Prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur », in *Cultes, mythes et religions*, Paris, R. Laffont, p. 82-93.
- Reinach Théodore, 1911. « Notice sur la vie et les travaux de M. le Dr Hamy ; lue dans la séance du 9 décembre 1910 », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. 55, n° 1, p. 55-142.
- Reynaud Paligot Carole, 2006. *La République raciale. Paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, Paris, PUF.
- 2010. « L'émergence de l'antisémitisme scientifique chez les anthropologues français », *Archives juives*, vol. 43, n° 1, p. 66-76.
- 2011. *De l'identité nationale*, PUF.

- Richard Nathalie, 1993. « De l'art ludique à l'art magique, interprétations de l'art pariétal au XIXe siècle », *Histoire de la préhistoire, Bulletin de la Société préhistorique française*, vol. 90, n° 1, p. 60-68.
- 1999. « Histoire et "psychologie". Quelques réflexions sur la spécificité de l'histoire au XIXe siècle », *Romantisme*, vol. 29, n° 104, p. 69-84.
- 2000. « L'homme invisible. Les historiens français et la préhistoire à la fin du XIXe siècle », in Albert et Jacqueline Ducros (dir.), *L'Homme préhistorique. Images et imaginaire*, Paris, L'Harmattan, p. 63-80.
- Rivet Paul, 1907. « Nouvelles et correspondance », *L'Anthropologie*, p. 428-430.
- 1910. « Inauguration du buste du Dr Hamy et de la salle d'océanie au Musée d'Ethnographie du Trocadéro », *L'Anthropologie*, t. 21, p. 241-245.
- 1919. « Joseph Deniker », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 11, p. 644-645.
- 1927. *Titres et travaux scientifiques*, Paris, s. n.
- 1930. « L'Anthropologie », *Scientia*, vol. 48 (août-septembre), p. 87-102 et 153-166.
- 1930. « Les données de l'anthropologie », in Georges Dumas (dir.), *Nouveau traité de psychologie*. Tome I, *Notions préliminaires, introduction, méthodologie*, Paris, F. Alcan, p. 55-100.
- Rivet Paul & Georges-Henri Rivière, 1931. « La réorganisation du Musée d'Ethnographie du Trocadéro », *Bulletin du musée d'Ethnographie*, n° 1, janvier, p. 3-11.
- Rivet Paul, Paul Lester & Georges-Henri Rivière, 1935. « Le Laboratoire d'Anthropologie du Muséum », *Archives du Muséum*, 6<sup>e</sup> série, t. 12, p. 506-531.
- Riviale Pascal, 1996. *Un siècle d'archéologie française au Pérou*, Paris, L'Harmattan.
- Robert (Capitaine), 1918. « Mensurations d'indigènes du Haut Tonkin », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 9, p. 33-35.
- Robic Marie-Claire (dir.), 1992. *Du milieu à l'environnement : pratiques et représentations du rapport homme-nature depuis la Renaissance*, Paris, Économica.
- Roque Ricardo, 2010. *Headhunting and Colonialism. Anthropology and the Circulation of Human skulls in the Portuguese Empire, 1870-1930*, New York, Palgrave MacMillan.
- Rosa Frederico, 2003. *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique, 1887-1929*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Rupp-Eisenreich Britta, 1996. « Diffusionnisme », in Patrick Tort (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Paris, PUF, t. 1, p. 1205-1215.
- Saada Emmanuelle, 2002. « Race and Sociological Reason in the Republic. Inquiries on the Metis in the French Empire (1908-1937) », *International Sociology*, vol. 17, n° 3, p. 361-391.

- 2007. *Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*, Paris, La Découverte.
- Sáez de Sautuola Marcelino, 1880. *Breves apuntes sobre algunos objetos prehistóricos de la Provincia de Santander*, Santander, Martinez.
- Schmidt Wilhelm, 1905. « Anthropos, Einladung zu Mitarbeit und Abonnement auf *Anthropos* », *Internationale Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde*, Kempten, Joseph Kösel'schen Buchhandlung, p. 4-5.
- 1906. « Die moderne Ethnologie. L'ethnologie moderne », *Anthropos*, Bd.1, H.1, p. 134-163.
- 1906. « Die moderne Ethnologie. L'ethnologie moderne, suite », *Anthropos*, Bd.1, H.3, p. 592-643.
- 1910. *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen* [La place des peuples pygmées dans l'histoire de l'évolution humaine], Stuttgart, Strecker & Schröder.
- 1912-1955. *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, Münster, Aschendorff.
- 1914. « Das Problem des Totemismus. Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung », *Anthropos*, Bd. 9., H.1/2.
- Schmidt Wilhelm & J. Pietsch, 1908-1910. Tr. fr. « L'origine de l'idée de Dieu. Étude historico-critique et positive », *Anthropos*, Bd.3, H.1, (1908), p. 125-162 et suiv.
- Schneer Jonathan, 1982. *Ben Tillet: Portrait of a Labour Leader*, Londres, Croom Helm.
- Segalen Victor, 1973 [1912]. *Stèles*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie ».
- Seignobos Charles, 1934 [1907]. « Les conditions pratiques de la recherche des causes dans le travail historique », in *Études de politique et d'histoire*, Paris, PUF, p. 26-59.
- Servais Olivier & Gérard Van't Spijker, 2004. *Anthropologie et missiologie, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala.
- Sibeud Emmanuelle, 1994. « La naissance de l'ethnographie africaniste en France avant 1914 », *Cahiers d'études africaines*, vol. 34, n° 136, p. 639-658.
- 2000. « La bibliothèque du musée de l'Homme : un corpus menacé », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 3, p. 185-195.
- 2002. *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France 1878-1930*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- 2004. « Un ethnographe face à la colonisation. Arnold Van Gennep en Algérie (1911-1912) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 10, p. 79-103.
- 2004. « Marcel Mauss : « Projet de présentation d'un bureau d'ethnologie » » (1913) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 10, p. 105-115.

- 2005. « La gauche et l'empire colonial avant 1945 », in Gilles Candar & Jean-Jacques Becker (dir.), *Histoire des gauches en France. 2, XX<sup>e</sup> siècle, à l'épreuve de l'histoire*, Paris, La Découverte, p. 341-356.
- 2012. « A Useless Colonial Science ? Practicing Anthropology in the French Colonial Empire, circa 1880-1960 », *Current Anthropology*, vol. 53, n° 5, p. 83-94.
- À paraître. « Arnold Van Gennep, ethnographe officiel des colonies ? Ethnographie et réformisme colonial en France avant 1914 », in Daniel Fabre et Christine Laurière (dir.), *Arnold Van Gennep, le passant considérable*, Paris, Éditions du CTHS.
- Smith William Robertson, 1889. *Lectures on the Religion of the Semites. First Series, the Fundamental Institutions*, Edinburgh, A. and C. Black.
- Soulez Philippe, 1989. *Bergson politique*, Paris, PUF.
- 1989. « La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl », *Revue philosophique*, vol. 179, n° 4, p. 481-492.
- Spencer Walter Baldwin & Francis James Gillen, 1899. *The Native Tribes of Central Australia*, London, Macmillan and Co.
- Stocking George W., 1987. *Victorian Anthropology*, New York, Free Press.
- Stoler Ann L., 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press.
- Strenski Ivan, 1987. « Henri Hubert, Racial Science and Political Myth », *Journal of the History of Behavioral Sciences*, vol. 23, n° 4, p. 353-367.
- Taguieff Pierre-André, 2000. « Sélectionnisme et socialisme dans une perspective aryaniste. Théories, visions et prévisions de Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) », *Mil neuf cent*, n°18, « Eugénisme et socialisme », p. 7-51.
- Tarot Camille, 1999. *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S.
- Topinard Paul, 1879. « De la notion de race en anthropologie », *Revue d'anthropologie*, 2<sup>e</sup> série, t. 2, p. 660.
- Trilles Henri (R. P.), 1905. *Proverbes, contes et Légendes fang*, Neuchâtel, Imprimerie P. Attinger (réédition Karthala, 2003).
- 1912. *Chez les Fang ou Quinze années de séjour au Congo français*, Paris, Société Saint-Augustin, Desclée, De Brouwer et Cie.
- 1912. *Le totémisme chez les Fang*, Munster, Aschendorff, coll. « Bibliothèque-Anthropos ».
- Tylor Edward B., 1871. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London, J. Murray.

- 1899. « Remarks on totemism with especial reference to some modern theories respecting it », *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 28, n° 1-2, p. 138-148.
- 1905. « Obituary of Adolf Bastian », *Man. A Monthly Record of Anthropological Science*, vol. 5, p. 138-143.
- Vallois Henri, 1939. « Les races de l'Empire français », *La Presse médicale*, 14 juin, 26 août et 13 septembre.
- 1942. « Rapport moral pour l'année 1942 », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 9e série, t. 3, p. 136-138.
- 1944. « L'évolution de la chaire d'Ethnologie du Muséum national d'histoire naturelle », *Bulletin du Muséum*, 2<sup>e</sup> série, t. 16, n° 1, p. 38-55.
- 1944. « Rapport moral pour l'année 1944 », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 9e série, t. 5, p. 85-88.
- Van Gennep Arnold, 1905. « Ethnographie, folklore », *Mercure de France*, t. 53, n° 184, p. 608-612.
- 1907. « La situation actuelle des enquêtes ethnographiques », *Revue des idées*, t. 4, p. 314-322.
- 1908. « Ethnographie, Folklore », « Memento », *Mercure de France*, t. 71, n° 256, p. 701.
- 1909. « Ethnographie, folklore », *Mercure de France*, t. 78, n° 283, p. 507-511.
- 1911. « Pro ethnographia », in Arnold Van Gennep, *Religions, Mœurs, Légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique. Troisième série*, Paris, Mercure de France, p. 9-17.
- 1911. *Les demi-savants*, Paris, Mercure de France.
- 1911. « Ethnographie, folklore », *Mercure de France*, t. 89, n° 326, p. 399-403.
- 1911. « Études d'ethnographie algérienne », *Revue d'ethnographie et de sociologie*, t. 2, p. 265-346.
- 1911. « Le questionnaire ou les enquêtes ethnographiques », *Les demi-Savants*, Paris, Mercure de France, p. 83-98.
- 1913. « Ethnographie, folklore », *Mercure de France*, t. 101, n° 374, p. 389-393.
- 1913. « Les lacunes de l'ethnographie actuelle », *Scientia*, vol. 14, p. 404-411.
- 1914. « La signification du premier Congrès d'ethnographie (Neuchâtel) », *Mercure de France*, t. 110, n° 410, p. 322-332.
- 1917. « L'état actuel du problème totémique », *Revue d'histoire des religions*, LXXV, p. 295-374.
- 1995. *Traité comparatif des nationalités*, présentation de Jean-François Gossiaux, Paris, éditions du CTHS.
- 2001. *Chroniques de folklore d'Arnold Van Gennep. Recueil de textes parus dans le Mercure de France 1905-1949*, réunis et préfacés par Jean-Marie Privat, Paris, Éditions du CTHS.

- Vandenberghé An, 2006. « Entre mission et science. La recherche ethnologique du père Wilhelm Schmidt SVD et le Vatican (1900-1939) », *Mission et sciences sociales*, n° 19, déc., p. 15-36.
- Varagnac André, 1959. « Pour une Protohistoire française », *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, vol. 14, n° 4, p. 750-755.
- 1963. « Rétrospective Breuil, Hubert, Mauss », *Antiquités nationales et internationales*, 4<sup>e</sup> année, n° 13, p. 1-4.
- Vellut Jean-Luc (dir.), 2005. *La mémoire du Congo. Le temps colonial*, Gand, Éditions Snoeck, Tervuren, Musée royal d'Afrique centrale.
- Verneau René, 1900. « Compte rendu, *Les races et les peuples de la terre* », *L'Anthropologie*, t. 11, p. 762-766.
- 1908. « Allocution du Dr Verneau au nom du Laboratoire d'anthropologie du Muséum », *Journal de la Société des américanistes*, t. 5, p. 155.
- 1909. « Hommage au Professeur Enrico H. Giglioli » et « Le quarantenaire universitaire du Professeur Enrico Hillyer Giglioli », *L'Anthropologie*, t. 20, p. 249 et 482.
- 1909. « Le nouvel assistant de la chaire d'Anthropologie du Muséum d'Histoire naturelle », *L'Anthropologie*, t. 20, p. 242-243.
- 1910. « Entrées dans les collections anthropologiques du Muséum en 1909 », *L'Anthropologie*, t. 21, p. 239-240.
- 1911. « L'Institut français d'anthropologie », *L'Anthropologie*, t. 22, p. 110-111.
- 1919. « Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro », *L'Anthropologie*, t. 29, p. 242-243.
- 1922. « Discours du président entrant de l'Institut français d'Anthropologie, séance du 18 janvier 1922 », *L'Anthropologie*, t. 32, p. 265-268.
- 1931. *L'homme, races et coutumes*, Paris, Larousse.
- Vignaud Henri, 1913. « Société des Amis du Musée d'ethnographie », *Journal de la Société des américanistes*, t. 10, n° 2, p. 691-693.
- Voisenat Claudie, 2011. « Un laboratoire du folklore matérialiste. Paul Sébillot à la Société d'anthropologie de Paris (1878-1918) », in Fañch Postic (dir.), *Paul Sébillot (1843-1918). Un républicain promoteur des traditions populaires*, Brest, CRBC, LAHIC, p. 77-102.
- Wartelle Jean-Claude, 2004. « La Société d'anthropologie de Paris de 1859 à 1920 », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 10, p. 125-171.
- Watts Miller William, 2012. « Durkheim's Re-imagination of Australia: a Case Study of the Relation between Theory and Facts », *L'Année sociologique*, vol. 62, n° 2, p. 329-349.
- Welfé Odile, 2011. « L'hapax de l'archivage scientifique. Illusion, réalité temporaire ou système organisé ? », in Henry de Lumley & Arnaud Hurel (dir.), *Cent ans de préhistoire. L'Institut de paléontologie humaine*, Paris, CNRS Éditions, p. 127-137.

- Yerushalmi Yosef Hayim, 2011 [1991]. *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, Paris, Gallimard.
- Zerilli Filippo M., 1995. « Il dibattito sul meticciato. Biologico e sociale nell'antropologia francese del primo novecento », *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, CXXV, p. 237-273.
- 1995. « Il Questionnaire sur les métis della Société d'anthropologie de Paris (1908) », *La Ricerca folklorica*, n° 32, p. 95-104.
- 1998. *Il lato oscuro dell'etnologia*, Roma, CISU.



## LES AUTEURS

Sociologue et historien des sciences sociales, **Jean-François Bert** est maître d'enseignement et de recherche à l'université de Lausanne (Institut religions, cultures, modernité). Il s'intéresse à la sociologie politique des savoirs, à l'histoire des sciences humaines et à l'anthropologie des pratiques culturelles dans une approche qui se veut attentive aux pratiques effectives de la recherche. Ses dernières publications sont : *Qu'est-ce qu'une archive de chercheur*, Open édition Press (en ligne : <http://books.openedition.org/oepe/438?lang=fr>); *L'atelier de Marcel Mauss. Un anthropologue paradoxal*, CNRS Éditions, 2013; Avec Jérôme Lamy, *Michel Foucault, un héritage critique*, CNRS Éditions, 2014.

**Fabrice Grognet** est ethnologue et commissaire d'expositions. Il est l'auteur d'une thèse portant sur l'histoire du musée de l'Homme et d'articles sur l'histoire de l'anthropologie et des musées français. Il est actuellement concepteur du parcours permanent et du parcours historique dans le cadre de la rénovation du musée de l'Homme (Muséum national d'histoire naturelle). Parmi ses publications : « La réinvention du musée de l'Homme au regard des métamorphoses passées du Trocadéro », in Frédéric Poulard, Camille Mazé et Christelle Ventura, *Les musées d'ethnologie, culture, politique et changement institutionnel*, Paris, Éd. du CTHS, 2013, p. 37-70 ; « Du sens perdu de l'Autre et du Semblable », *L'Homme* n° 185-186, 2008, p. 455-477 ; « Musées manqués, objets perdus ? L'Autre dans les musées ethnographiques français », *L'Homme* n° 181, 2007, p. 173-187 ; « Objets de musée n'avez-vous donc qu'une vie ? », *Gradhiva* (n. s) n° 2, 2005, p. 49-63.

**Arnaud Hurel** est historien, ingénieur de recherche au département de préhistoire du Muséum national d'histoire naturelle (UMR 7194) et associé au Centre Alexandre-Koyré en histoire des sciences et des techniques (UMR 8560). Ses travaux portent sur l'histoire des sciences aux xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles, et spécialement les sciences préhistoriques, dans une perspective sociale, institutionnelle, patrimoniale, politique et juridique. Il est l'auteur d'articles scientifiques et de plusieurs livres, dont récemment *L'abbé Breuil. Un préhistorien dans le siècle* (2011) et, en collaboration avec Henry de Lumley, *Cent ans de préhistoire. L'Institut de paléontologie humaine* (2011). Arnaud Hurel est par ailleurs vice-président de la section d'histoire des sciences du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS).

**Frédéric Keck** est directeur du département de la recherche au musée du quai Branly, chercheur attaché au Laboratoire d'anthropologie sociale. Il a édité des oeuvres de Lévy-Bruhl, Bergson et Lévi-Strauss, sur lesquels il a publié articles et livres. Il a aussi effectué des enquêtes ethnographiques sur les épidémies d'origine animale (*Un monde grippé*, Flammarion, 2010, *Des hommes malades des animaux*, L'Herne, 2012).

Anthropologue, **Christine Laurière** est chercheur au CNRS et membre de l'Institut interdisciplinaire de l'anthropologie du contemporain (équipe LAHIC). Ses travaux concernent l'histoire de l'anthropologie, qu'elle enseigne à l'EHESS. Elle est l'auteur de *Paul Rivet, le savant et le politique*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, 2008 ; *L'Odyssée pascuane. Missions Métraux-Lavachery, Île de Pâques (1934-1935)*, 2014, Carnet de Bérose (<http://www.berose.fr/?L-Odysee-pascuane-Mission-Metraux>) ; *Arnold Van Gennep, le passant considérable* (direction avec D. Fabre), Paris, Éd. du CTHS, 2015. Elle est membre des comités de rédaction d'*ethnographiques.org* et de la *Revue d'histoire des sciences humaines*. Elle participe activement à l'*Encyclopédie en ligne Bérose*.

Égyptologue de formation, **Christine Lorre** a travaillé au sein de plusieurs services patrimoniaux du ministère de la Culture et de la Communication avant d'être nommée conservateur du département d'archéologie comparée au musée d'Archéologie nationale (Saint-Germain-en-Laye) en 1994. Chargée d'étudier, d'exposer, de publier et de valoriser les collections archéologiques et ethnographiques provenant des cinq continents, depuis les origines de l'homme jusqu'à l'époque contemporaine, elle s'est plus particulièrement consacrée aux objets de Malaisie (*Voyage en Malaisie en 1884 par Jacques de Morgan* en 2003), d'Italie (*Golasecca* en 2009), d'Égypte ou du Caucase. Elle est membre de l'équipe *Du village à l'État au Proche- et Moyen-Orient* (ArScAn, Maison René-Ginouès, Nanterre) depuis 2012 et mène également des recherches sur l'histoire de l'archéologie et les grandes personnalités scientifiques qui ont contribué à fonder, développer et enrichir le musée d'Archéologie nationale : Jacques de Morgan, Ernest Chantre, Joseph de Baye, Henri Hubert et Claude Schaeffer.

**André Mary** est directeur de recherche émérite du CNRS et membre de l'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (IIAC-EHESS). Ses travaux ont porté sur les logiques du syncrétisme qui travaillent les formes prophétiques de la religiosité africaine et sur la transnationalisation des christianismes africains. Il se consacre désormais à l'histoire de l'anthropologie des religions et plus particulièrement aux catégories de l'ethnologie religieuse missionnaire : fétichisme et sorcellerie. Il a publié *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance* (Karthala 2009) et *Les anthropologues et la religion* (PUF, 2010).

**Marcello Massenzio**, historien des religions et anthropologue, est le président de l'Association internationale « Ernesto De Martino ». Ses travaux portent aussi bien sur les fondements philosophiques et méthodologiques de l'histoire des religions, que sur la pensée symbolique. Parmi ses publications récentes : « Religion et sortie de la religion », *Gradhiva*, 30, 2000, p. 23-31 ; « Le volume-testament d'Ernesto De Martino », *Gradhiva* 32, 2002, p. 53-64 ; « Marc Chagall. De la parole à l'image », *L'Homme* 195-6, 2010, p. 21- 50 ; *Le juif errant ou bart de survivre*, Paris Les éditions du Cerf 2010 ; *Chagall. Solitude et mélancolie 1933- 1945*, Paris, L'Échoppe 2013.

**Nathalie Richard** est professeur d'histoire contemporaine à l'université du Maine (Le Mans, France). Elle est membre du Centre de recherches historiques de l'Ouest (CERHIO, UMR 6258) et chercheuse associée au Centre Alexandre Koyré (UMR 8560). Ses travaux portent sur l'histoire des sciences de l'homme au XIX<sup>e</sup> siècle. Elle a publié récemment *Hippolyte Taine. Histoire, psychologie, littérature* (Paris, Garnier, 2013), *L'Homme des sciences de l'homme. Une histoire transdisciplinaire* (N. Richard, J. Carroy et F. Vatin (dir), Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2013) et *La Vie de Jésus de Renan. Histoire d'un best-seller* (Rennes, PUR, 2015).

**Frederico Delgado Rosa** est chercheur au CRIA (Centre for Research in Anthropology, Lisbonne), chercheur associé du LAHIC et chargé de cours au département d'anthropologie de l'Université Nova de Lisbonne. Auteur, entre autres, de l'ouvrage de référence *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique 1887-1929* (CNRS Éditions/MSH, 2003), il se consacre actuellement à des ethnographies de la période 1870-1922.

**Emmanuelle Sibeud** est maîtresse de conférences habilitée à diriger des recherches (département d'histoire, université Paris 8, IDHES (UMR 8533)). Ses premières recherches ont porté sur l'histoire des savoirs coloniaux français sur l'Afrique. Elle s'intéresse aujourd'hui aux pratiques raciologiques, dans les colonies et en métropole, aux formes et aux modalités d'enquête sociale dans les colonies. Elle a entre autres publié : *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930* (Paris, Éditions de l'Ehess, 2002) et plus récemment : « A Useless Colonial Science? Practicing Anthropology in the French Colonial Empire, circa 1880-1960 », *Current Anthropology*, volume 53, n° 5, 2012, p. 83-94 et « Mesureur et mesuré. Un anthropologue et son modèle en France à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle » dans Nathalie Coutelet (dir.), *L'altérité dans le spectacle. Le spectacle de l'altérité*, (à paraître en 2015 aux Presses universitaires de Rennes). Elle a également édité plusieurs dossiers dans la *Revue d'histoire des sciences humaines* sur le même thème : « Les sciences sociales en situation coloniale (n° 10, 2004) et « Décolonisation et sciences humaines » (n° 24, 2011) et dans la revue *Monde(s)* : « Sociétés coloniales : enquêtes et expertises » (n° 4, 2013).

**Jean-Claude Wartelle** a été professeur d'histoire-géographie en lycée (privé), de 1962 à 1997. Il est l'auteur d'études sur Yves Guyot et sur l'antichlérisme du Grand Orient de France après 1860, d'un article de référence sur l'histoire de la Société d'anthropologie de Paris (« La Société d'anthropologie de Paris de 1859 à 1920 », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 10, 2004, p. 125-171). Il mène actuellement des recherches sur la vie et l'œuvre du mathématicien Josef Maria Hoené Wronski, et s'intéresse à la poésie de Paul Valéry.

UNE COLLECTION DU LAHIC ET DU DÉPARTEMENT  
DU PILOTAGE DE LA RECHERCHE ET DE LA POLITIQUE  
SCIENTIFIQUE  
*Direction générale des patrimoines, Ministère de la Culture*

DIRIGÉE PAR DANIEL FABRE ET CLAUDIE VOISENAT

COMITÉ DE LECTURE

Arnaud Dhermy  
Giordana Charuty  
Nelia Dias  
David Hopkin

Jean Jamin  
Fanch Postic  
Nathalie Richard  
Françoise Zonabend

SECRETARIAT DE RÉDACTION

Annick Arnaud

*Les manuscrits doivent être adressés au Lahic*  
11, rue du Séminaire de Conflans 94220 Charenton-Le-Pont  
Tél : 01 40 15 76 20 – Fax : 01 40 15 76 75  
e-mail : [claudie.voisenat@cnrs.fr](mailto:claudie.voisenat@cnrs.fr)