

EXTRAIT DU / EXTRACT FROM CARNET DE BÉROSE N° 7

**Pour citer cet article / To cite this article**

Laurière, Christine, 2015. « 1913. La recomposition de la science de l'Homme. Introduction. », *in* Christine Laurière (dir.), *1913. La recomposition de la science de l'Homme*, Les Carnets de Bérose n° 7, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology, pp. 13-38.

URL : <http://www.berose.fr/article1819.html>

Carnet de Bérose n°7. URL : <http://www.berose.fr/article675.html>

Copyright 2015

Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International  
Encyclopaedia of the Histories of Anthropology

ISBN 978-2-11-151957-2

ISSN 2266-1964

## 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* originel, traduisent un questionnement sur la filiation, l'apparement, 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. ❧

# 1913 La recomposition de la science de l'Homme



Sous la direction de **Christine Laurière**

7

Les Carnets de Bérose

## SOMMAIRE

POURQUOI 1913 ? Avant-propos <i>Daniel Fabre</i>	6
1913, LA RECOMPOSITION DE LA SCIENCE DE L'HOMME. Introduction <i>Christine Laurière</i>	13

### 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 <i>Nathalie Richard</i>	40
LA CRÉATION DE L'INSTITUT DE PALÉONTOLOGIE HUMAINE EN 1910. Une étape de la recomposition de la science de l'Homme <i>Arnaud Hurel</i>	52
QUAND L'ETHNOGRAPHIE DÉFIE L'ANTHROPOLOGIE. Le tournant manqué du Musée d'Ethnographie du Trocadéro <i>Fabrice Grognet</i>	64
L'INSTITUT FRANÇAIS D'ANTHROPOLOGIE (1910-1958), UN LONG FLEUVE TRANQUILLE ? Vie et mort d'une société savante au service de l'ethnologie <i>Christine Laurière</i>	89

### Deuxième partie

#### DU CÔTÉ DE L'ANTHROPOLOGIE PHYSIQUE

UNE SCIENCE COLONIALE INUTILE ? Pratiques anthropométriques et colonisation au début du xx <sup>e</sup> siècle <i>Emmanuelle Sibeud</i>	112
RÉFLEXIONS SUR LA DÉCADENCE DE LA SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS <i>Jean-Claude Wartelle</i>	132

Troisième partie  
DU CÔTÉ DES DURKHEIMIENS

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

Quatrième partie  
PENSER LES RELIGIONS PRIMITIVES

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



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

SECRÉTARIAT 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)