



**HAL**  
open science

# Les Années 50. Aux origines de l'anthropologie française contemporaine

Christine Laurière

► **To cite this version:**

Christine Laurière (Dir.). Les Années 50. Aux origines de l'anthropologie française contemporaine. Carnet de Bérose. , 1 (14), 2024, Les Carnets de Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, 978-2-11-167948-1. halshs-04707096

**HAL Id: halshs-04707096**

<https://shs.hal.science/halshs-04707096v1>

Submitted on 24 Sep 2024

**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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

# Les Années 50

Aux origines de l'anthropologie française contemporaine / **Volume 1**



sous la direction de Christine Laurière



14 | Les Carnets de Bérose

# Les Années 50

Aux origines de l'anthropologie française contemporaine

sous la direction de Christine Laurière

**numéro 14 - volume 1**

Cet ouvrage est une publication du Ministère de la culture (Direction générale des patrimoines et de l'architecture, Délégation à l'inspection, la recherche et l'innovation), avec le soutien de l'UMR9022 Héritages : Culture/s, Patrimoine/s, Création/s (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture).

Illustration de couverture, Nicolas de Staël, La Ciotat, 1952.

© Adagp, Paris, 2024 - Cliché : Jean-Louis Losi/Adagp images

ISBN 978-2-11-167948-1

Volume 1 : <https://www.berose.fr/article3365.html>

Volume 2 : <https://www.berose.fr/article3366.html>



## Les Carnets de Bérose

La collection des *Carnets de Bérose* est sous licence CC BY-NC-ND 4.0  
Creative Commons Attribution - Utilisation non commerciale - Pas d'œuvre dérivée 4.0 International.

Elle est dirigée par Christine Laurière et Frederico Delgado Rosa.

Secrétariat de rédaction – Annick Arnaud

Mise en page et mise en ligne – Guillaume Lerévéréd

Conception graphique et réalisation de la maquette – Aurélie Veyron-Churlet

Les propositions de synopsis sont adressées à [berose.encyclopedie@gmail.com](mailto:berose.encyclopedie@gmail.com).



**Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie**

BEROSE International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology

# Les Années 50

Aux origines de l'anthropologie française contemporaine

## Sommaire du numéro 14 - volume 1

<b>LE MOMENT 1950</b> <b>L'anthropologie française, entre crise de croissance et crise de conscience</b> Christine Laurière	5
<b>PREMIÈRE PARTIE</b> <b>L'HÉRITAGE MAUSSIEN EN PARTAGE</b>	
<b>ANDRÉ LEROI-GOURHAN ET LA FORMATION DES ETHNOLOGUES DE TERRAIN POUR LA FRANCE COLONIALE DE L'APRÈS-GUERRE</b> Philippe Soulier	83
<b>« UN ORDRE A ÉTÉ SUBSTITUÉ À UN AUTRE. »</b> <b>Les années 1950 de Claude Lévi-Strauss</b> Vincent Debaene	124
<b>LE CARREFOUR DU « SACRÉ SAUVAGE » ET LES COURTS-CIRCUITS DE LA PENSÉE</b> André Mary	143
<b>L'ANTHROPOLOGIE CONCERTANTE DE LOUIS DUMONT</b> Jean-Claude Galey	172
<b>« WORK DONE FROM THE INSIDE, NOT THE OUTSIDE » ?</b> <b>Georges Condominas à Sar Luk</b> Éléonore Devevey	249
<b>DEUXIÈME PARTIE</b> <b>FROTTEMENTS ET FRONTIÈRES DISCIPLINAIRES</b>	
<b>GEORGES GURVITCH, LES ANTHROPOLOGUES DE LA SORBONNE ET LA RECONSTRUCTION DE LA SOCIOLOGIE (1945-1960)</b> Jean-Christophe Marcel	276
<b>LE COURANT CULTURE ET PERSONNALITÉ DANS LES ANNÉES 1950</b> <b>Vu de la France et vues sur la France</b> Anne Raulin	305

<b>LE MOMENT FRANÇAIS DE L'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE</b>	
<b>Mikel Dufrenne, philosophe sociologue</b>	
Frédéric Fruteau de Laclos	<b>332</b>
<b>ESPACE DE LA DISCIPLINE VS ESPACE DES SAVOIRS</b>	
<b>Dans la boîte noire des années 1950 de l'ethnologie juridique</b>	
Laetitia Guerlain	<b>356</b>
<b>LES AUTEURS</b>	<b>396</b>

## LE MOMENT 1950

### L'anthropologie française, entre crise de croissance et crise de conscience

*Christine Laurière*

L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISE au début des années 1950, combien de divisions ? En 1953, selon le décompte d'André Leroi-Gourhan, « la petite armée des ethnologues français » se composerait de « soixante-quinze chercheurs pour étudier les sociétés vivantes sur toute l'étendue de la France, de l'Union [française] et du reste du monde » (1953a : 1 et 2). Parmi eux, il dénombre une douzaine d'ethnologues enseignant dans le supérieur, dont deux chaires à l'université (en Sorbonne avec Griaule, à Lyon avec la chaire d'ethnologie coloniale attribuée au même Leroi-Gourhan, auxquelles il convient d'ajouter la création toute récente de la maîtrise de conférences à Bordeaux dévolue à Pierre Métais). En Grande-Bretagne, ils sont 38 universitaires la même année. Sur une tout autre échelle, l'anthropologie est enseignée dans plus de 300 établissements aux États-Unis et au Canada, il y a plus d'une cinquantaine de départements universitaires dont vingt-cinq délivrant un doctorat. Au-delà des chiffres qui frappent l'esprit mais sont au sens propre incomparables, Claude Tardits, de retour d'un séjour de deux ans dans plusieurs universités étatsuniennes, note que « l'ethnologie est en train de s'implanter en profondeur dans le système d'éducation américaine et de se créer une solide infrastructure » : les ministères et les organismes privés embauchant des dizaines d'ethnologues, « le problème des débouchés est pratiquement résolu » (Tardits 1953 : 12). En France, il n'y a ni licence ni doctorat d'ethnologie, « la carrière [...] est encore à peine admise » (Leroi-Gourhan 1951 : 3). Depuis la fin des années 1920, les étudiants peuvent passer un certificat d'études supérieures en ethnologie dans les facultés de lettres, sciences ou droit. Les étudiants en philosophie devant obtenir un certificat de science pour la validation de leur licence choisissent ainsi très souvent de suivre un enseignement d'ethnologie, réputé facile à créditer. 180 étudiants suivent des cours à l'Institut d'ethnologie (20 à 25 en sortent diplômés chaque année), 50 à la Sorbonne (pour une dizaine de reçus environ), 7 à l'université de Lyon, 15 stagiaires sont admis à poursuivre dans le Centre de formation aux recherches

ethnologues (CFRE) une fois leur certificat d'ethnologie en poche, une vingtaine préparent un diplôme (qui n'a aucune valeur à l'université) à l'École pratique des hautes études (EPHE), dans l'auguste V<sup>e</sup> section (sciences religieuses) ou la toute nouvelle VI<sup>e</sup> section, réservée aux sciences économiques et sociales (Leroi-Gourhan 1953b : 141). « Il y a entre l'étudiant américain et le français tout ce qui sépare un pays où les sciences sociales sont reconnues, organisées, relativement intégrées et celui où les traditions, le hasard, les querelles, les futurs improbables pèsent lourdement. [...] leurs chances d'avenir satisfaisant sont meilleures », compare Tardits, néanmoins persuadé « qu'il faut tailler à l'ethnologie en France une plus large place au soleil, qu'il soit boréal ou tropical » (1952 : 19).

« L'anthropologie ne mène “nulle part” en termes de carrière universitaire, d'emploi dans les organismes publics, à moins qu'elle ne soit combinée avec un diplôme reconnu par l'université », s'étonne un anthropologue britannique (Mendelson 1958 : 253, ma traduction). En 1949, sur les 43 chercheurs salariés par le CNRS dans le VII<sup>e</sup> groupe qui rassemble sous le même toit anthropologie physique, préhistoire et ethnographie, une petite vingtaine sont vraisemblablement ethnologues, étant donné le poids numérique mineur de leur discipline. En 1959, ils sont le triple, 63 (Gaillard 1989 : 114). Cette même année voit la clarification du statut réglementaire du chercheur en tant que personnel du CNRS (sans être pour autant fonctionnaire) avec possibilité d'évolution de carrière. L'année précédente, en 1958, les facultés de lettres sont devenues des facultés de lettres et sciences humaines, une licence de sociologie et un doctorat de 3<sup>e</sup> cycle sont créés – il faudra attendre le tournant des années 1970 pour la licence d'ethnologie. En 1964, au tout début du processus de massification de l'enseignement supérieur et d'une entrée en force des sciences sociales dans le paysage, ils sont 80 ethnologues au CNRS tandis que 40 autres chercheurs se répartissent entre l'Office de la recherche scientifique et technique d'outre-mer (ORSTOM), le Muséum national d'histoire naturelle, les nouvelles facultés de lettres et sciences humaines, l'École française d'Extrême-Orient (EFEO) (Drouard 1982 : 76). L'évolution du marché de l'emploi scientifique sur une décennie va être ressentie par les premiers intéressés et la génération des aînés. En 1954, Georges Balandier peut encore se dire « effrayé par la perte des occasions de recherche [du fait du] manque de spécialistes en France. Sur les rares professionnels retombe une lourde tâche, trop lourde ». Cette affirmation est partagée par Alfred Métraux, à la tête du bureau des relations raciales et des droits humains au département des sciences sociales de l'Unesco et à la recherche d'un candidat pour un poste, qui prend la mesure de la rareté et « de la vie précaire des *social scientists* »

français, se trouvant dans « l'impossibilité de le recruter lorsque l'occasion se présente<sup>1</sup> », malgré les conseils pris auprès de Balandier et Lévi-Strauss. En 1960, la situation s'est tout récemment infléchie: ce dernier estime que « nous n'avons pas à craindre les difficultés de recrutement. Les quelques vingt-cinq chaires ethnologiques existant à Paris, dispersées entre plusieurs établissements d'enseignement supérieur, ont des étudiants nombreux et d'excellente qualité. Encore faudrait-il pouvoir leur offrir une carrière mieux assurée que ce n'est le cas au CNRS, où fort peu, d'ailleurs, ont chance d'être admis » (Lévi-Strauss 1960 : 4).

Si l'anthropologie française du tournant des années 1960 reste bien un microcosme, ce tout petit monde savant (très largement parisien) connaît un frémissement expansionniste et bénéficie, à son échelle et sa modeste mesure, des réformes dans l'enseignement supérieur, du développement vorace de la VI<sup>e</sup> section de l'EPHE et de sa politique des aires culturelles enclenchée en 1955.

Marginale, l'anthropologie française dans les années 1950 ? Assurément. « Née d'hier seulement », elle n'a aucune « dignité scolaire », à la différence de la philosophie, de l'histoire ou la géographie (Longchambon [Braudel] 1958: 102 et 96). Elle partage la « misère des sciences humaines françaises », traitées en parentes pauvres, comme le déplore Gaston Berger, directeur de l'enseignement supérieur, lors du colloque de Caen sur la recherche et l'enseignement scientifique en novembre 1956 (cité *in* Drouard 1982: 61). Cela ne l'empêche pas d'être regardée comme une jeune science « d'apparence agressive » qui donne des « signes d'impérialisme, de volonté de conquête » (Le Bras 2020 [1946]: 219) dans le remembrement disciplinaire qui s'esquisse dans l'après-guerre, se déploie tout au long des années 1950, et qui verra dans la décennie suivante la montée en puissance universitaire, en légitimité scientifique et en prestige intellectuel de l'anthropologie. Avec un sens consommé de la formule percutante (qui, déjà assénée dans un congrès à New York, choqua Margaret Mead), le professeur d'anthropologie sociale récemment élu au Collège de France, Claude Lévi-Strauss, remarque que, dans la hiérarchie des sciences, l'ethnologie est une « discipline roturière » (1960 : 7): « chiffonnier des sciences humaines dès l'origine, l'ethnographie croit aujourd'hui avoir trouvé, dans le lamentable rebut recueilli à la porte des autres disciplines, les maîtresses clefs du mystère humain » (1953 : 98). Claude Lévi-Strauss et Georges Balandier se rejoignent sur le constat qu'elle occupe une position carrefour. Ils affichent la même confiance et font preuve de la même ambition performative pour affirmer la présence, la vitalité, les positions et la contribution de l'ethnologie française sur la scène scientifique internationale,

qu'ils (re)présentent l'un dans le cadre d'un congrès à l'Unesco, l'autre dans l'annuaire de la riche fondation anthropologique étatsunienne Wenner-Gren. Du point de vue de ses promesses scientifiques, de son assise institutionnelle et de son rayonnement, l'ethnologie serait « une science en devenir » ; la situation est encore confuse mais « l'on aurait tort de voir autre chose que l'indice d'une vie bouillonnante et de hautes et ardentes ambitions » (Lévi-Strauss 1985 [1954] : 404 et 408). « Discipline longtemps dédaignée », l'ethnologie révèle son « dynamisme [...] justement à cette puissance de contamination » vis-à-vis des sciences sociales voisines tant elle se voit sollicitée sous l'effet « d'une nécessité. Les profonds bouleversements nés avec (et de) la seconde guerre mondiale ont multiplié les problèmes au niveau des sociétés habituellement considérées comme "exotiques", ont assuré la montée de nations et de peuples jusqu'alors regardés comme mineurs » (Balandier 1955 : 525).

Une science marginale, donc, mais qui ne serait ni marginalisée ni inactuelle, et se rapprocherait plutôt du centre à la faveur du basculement, « chez les étudiants [de] la hiérarchie des métiers intellectuels au profit des sciences de l'homme » (Passeron 2003 : 106), dans un monde en profonde recomposition et reconstruction<sup>2</sup>.

Ce « milieu du xx<sup>e</sup> siècle est bien, pour les sciences sociales et humaines, le temps des "mises en question" », note encore Georges Balandier (1958 : 99). Rétrospectivement, elles surviennent à un moment-charnière de l'histoire de l'ethnologie française. Cette décennie 1950 constitue un excellent poste d'observation pour jeter un regard vers ce qui s'achève tout en continuant de réverbérer, mais aussi pour la considérer dans la singularité de son présent incertain, profus, polyphonique, en veillant à ne pas l'écraser de l'ombre portée de la décennie 1960 dont elle n'est pas que le préalable chronologique et scientifique. Une appréhension du moment 1950 uniquement déterminée par la tentation téléologique l'appauvrirait, même si elle est inévitable dans la mesure où le contraste permet de mieux saisir ce qu'est ce moment et ce qu'il n'est pas, pas encore.

Impossible, en effet, d'ignorer les bouleversements et acquis structurants des années 1960, à commencer par l'essor sans précédent de l'enseignement supérieur et d'organismes de recherche comme le CNRS et l'ORSTOM, des sciences humaines et sociales, du nombre d'étudiants qui explose, de la possibilité de faire carrière dans des disciplines jusque-là très confidentielles, de la croissance du marché de l'édition scientifique dans ce secteur porteur pour le livre broché mais aussi dynamisé par le livre de poche (traductions d'ouvrages étrangers comprises) et la création de

collections consacrées aux sciences sociales. Impossible aussi de ne pas avoir présent à l'esprit que, pour l'anthropologie française, les années 1960 sont tout aussi structurantes du point de vue institutionnel avec la création de chaires et de centres de recherche fédérateurs : l'élection de Lévi-Strauss le 15 mars 1959 au Collège de France permet, dans la foulée, la création du Laboratoire d'anthropologie sociale (fondé avec Isac Chiva) en 1960, la création en 1962 de la chaire de sociologie africaine en Sorbonne occupée par Georges Balandier, le Centre de documentation et de recherche sur l'Asie du Sud-Est et le monde insulindien (CeDRASEMI, par Georges Condominas, André-Georges Haudricourt, Lucien Bernot, Louis Berthe) en 1962 aussi, le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparées (par Éric de Dampierre) de l'université de Nanterre en 1967, et de tant d'équipes et de centres de recherche (thématiques, sur les aires culturelles) en Île-de-France et en province. Ce sont aussi des années qui voient la naissance de revues importantes pour la visibilité et le rayonnement de la discipline (*Cahiers d'études africaines* (1960), *L'Homme et Études rurales* (1961)), l'accroissement des financements publics permettant le lancement de programmes pluridisciplinaires pluriannuels de recherche (les Actions concertées, les Recherches collectives sur programme) qui vont se déployer en France (Plozévet, Aubrac, le Châtillonnais), mais aussi au Népal, en Afrique, en Amérique du Sud et ailleurs. Impossible, enfin, de passer sous silence que les débats théoriques semblent alors dominés par le structuralisme que d'aucuns qualifieraient de triomphant (d'étouffant, aussi), mis au défi, disputé par le marxisme dans les recherches d'anthropologie économique et politique, essentiellement depuis les terrains d'investigation africanistes, et les enquêtes de technologie culturelle depuis les terrains océaniques et asiatiques. Différentes pensées anthropologiques ont cristallisé (s'opposent, pour certaines) et s'instituent dans des séminaires parfois très courus : l'anthropologie sociale et structurale de Lévi-Strauss ; l'anthropologie politique dynamique de Balandier ; l'anthropologie de Leroi-Gourhan qui étudie « l'homme inscrit dans son activité matériellement créatrice » (Leroi-Gourhan 1952 : 515) ; l'anthropologie religieuse de Roger Bastide, à l'interface de la psychologie et de la sociologie ; le vertige de l'ethnologie pure et l'intérêt pour les ethnosciences professés par Condominas dans le domaine sud-est asiatique ; l'anthropologie holiste indianiste et le dualisme méthodologique de Louis Dumont ; etc. En 1966, à la présidente de la Wenner-Gren Foundation of Anthropological Research, Lévi-Strauss décrit, sans tenter la moindre explication, une « situation française [...] assez singulière en ce que nous avons 200 personnes dans la profession qui évitent de se mettre ensemble parce qu'il y a des forces centrifuges puissantes en jeu dont la nature est assez mystérieuse<sup>3</sup> ».

Que sont ces années 1950 au regard de l'histoire de l'anthropologie, de son histoire sociale et politique (entendue comme politique scientifique) ? Comment les caractériser si le prisme n'est pas uniquement théorique, biographique, mais aussi disciplinaire et prosopographique ? S'il fallait filer la métaphore des jeux si chère à Lévi-Strauss dans ses écrits de cette période, disons que les cartes sont rebattues, qu'une nouvelle donne est en train de se distribuer, que les jeux ne sont pas faits, les atouts étant répartis entre de nombreux protagonistes que tout n'oppose pas et que le jeu est aussi collectif, collaboratif, pas seulement individuel et concurrentiel (on joue à plusieurs mais pas avec tout le monde ; on défend, on représente sa discipline dans les commissions et à l'extérieur ; on s'inscrit dans une chaîne de solidarité professionnelle pour pouvoir caser les étudiants, leur trouver financements et postes). C'est un temps de transition entre la première<sup>4</sup> et la seconde institutionnalisation de l'ethnologie française ; les fondateurs partent, les héritiers (directs et indirects) prennent progressivement les rênes tandis qu'une jeune génération, née dans les années 1920-1930, se forme et découvre le terrain, avec des objets de recherche et des orientations théoriques pour partie renouvelés qu'elle déploiera dans les années 1960-1970 comme les nouvelles questions vives de la discipline. La proportion de femmes ethnologues – qui représentaient déjà un cinquième des effectifs dans les années 1930 – ne faiblit pas, bien au contraire, encore qu'elles n'accèdent pas aux postes plus « prestigieux » de professeures d'université ou de fondatrices de laboratoires de recherche. Une grande pluralité de sensibilités théoriques et ethnographiques s'expriment, fortes d'une mystique de l'expérience de terrain revendiquée plus que jamais par les ethnologues comme leur rite de passage et leur trait distinctif – voire dramatisée si on pense à la métaphore de Lazare filée par Lévi-Strauss pour caractériser l'ethnographe de retour de son terrain. Des voix originales se font entendre au-delà de l'entre-soi disciplinaire, la collection « Terre humaine », dirigée par Jean Malaurie, y contribue grandement. La bibliothèque anthropologique s'étoffe de nombreux ouvrages importants qui deviendront des classiques<sup>5</sup>. La professionnalisation s'accroît ; il n'y a presque plus d'amateurs dans les rangs des ethnologues et parmi les membres des sociétés savantes ; il y a moins de bénévoles parmi ceux qui travaillent au musée de l'Homme (alors qu'ils fournissaient un gros contingent dans les années 1930). Le mécénat, qui fut si crucial pour le musée, régresse considérablement. Ce dernier perd progressivement la position quasi monopolistique qu'il occupe depuis vingt-cinq ans mais reste bien un acteur institutionnel majeur de par son statut de musée-laboratoire fédérant des centres et services de recherche, accueillant des étudiants dans les départements et des chercheurs étrangers en visite. Le lien consubstantiel entre la collecte d'objets et la pratique du terrain ethnographique

s'effiloche. La disciplinarisation de la seule ethnologie en tant que science autonome s'amorce. L'ancrage naturaliste s'étirole et devient de plus en plus difficile à accepter et faire pratiquer aux jeunes ethnographes, malgré les conceptions fédératives d'André Leroi-Gourhan, de Claude Lévi-Strauss qui considèrent l'anthropologie physique et biologique, la préhistoire et la paléoanthropologie encore solidaires de l'ethnologie ou de l'anthropologie sociale dans les années 1950. L'ethnologie ne se conçoit plus comme l'histoire naturelle de l'homme, elle se classe parmi les sciences humaines ou sociales, c'est selon – les deux hyperonymes se disputent la faveur des intitulés des nouvelles institutions et commissions scientifiques créées. Elle ira même jusqu'à « oublier », liquider cette filiation naturaliste et raciale, pourtant constitutive de sa première institutionnalisation, décisive pour forger sa légitimation scientifique au tournant du xx<sup>e</sup> siècle. Ce magistère puissant est relégué au profit d'une autre filiation scientifique, plus sensible à l'anthropologie des religions, à la sociologie durkheimienne et l'ethnologie maussienne, la linguistique, l'ethnographie, tandis que la filiation philosophique, incarnée par Lucien Lévy-Bruhl et sa réflexion théorique sur la « mentalité primitive » pourtant si déterminante dans l'émergence de l'intérêt pour l'ethnologie, subit un discrédit profond.

C'est la première décennie de l'ethnologie de la France, qui se reconstruit en s'émancipant progressivement de la veine folklorique. C'est la dernière décennie coloniale de l'ethnologie française. C'est l'unique décennie où l'ethnologie appliquée se déploie en situation coloniale. Terre d'élection coloniale de l'ethnologie française, l'africanisme connaît un aggiornamento théorique et thématique, avec une inscription dans l'historicité sans précédent et la montée de nouveaux objets de recherche suscitée par « une phase technicienne de la colonisation » (Balandier 1951 : 44) qui sollicite les ethnologues – l'impératif politique, répété comme un mantra, étant au développement, à la modernisation des territoires de l'Union française. L'américanisme, de « tradition ancienne et brillante » (Balandier 1955 : 533), connaîtra sa mue dans les années 1960-1970. Il conserve, dans son savoir, ses questions comme ses pratiques, un aspect classique, focalisé essentiellement sur les sociétés et cultures traditionnelles amérindiennes « pures » (Taylor 1984, 1996, 2004; Laurière 2021). Parallèlement à la montée des revendications indépendantistes des élites dans les colonies et en métropole, les premières remises en cause de la légitimité de la démarche ethnologique se font entendre. La présence d'étudiants provenant des colonies dans les séminaires, les salles de cours, se fait plus nombreuse. L'internationale anthropologique se recompose, aimantée par les anthropologies anglophones, l'anthropologie culturelle étatsunienne et l'anthropologie sociale britannique, à l'aune desquelles l'ethnologie française s'étalonne et entend se singulariser – ou,

plutôt, l'*anthropologie* française, comme la baptise Lévi-Strauss, sans que la dernière supplante la première dans les usages, loin de là : elle lui succède et la couronne, d'un point de vue heuristique ; de nombreux ethnologues se revendiquent comme tels pour marquer leur différence ou leur distance vis-à-vis de l'ambition lévi-straussienne ou de l'emprise théoricienne. La toute nouvelle Unesco, sise à Paris, favorise cette internationalisation – il y a là un effet d'aubaine non négligeable pour les ethnologues français qui y travaillent ou bénéficient de ses subsides (ne citons que Métraux, Lévi-Strauss, Balandier, Leiris, Dampierre, Tardits, Bastide, Bernot, Meillassoux), alors quasiment tous encore des inconnus. Ayant longuement séjourné sur le continent américain, Métraux, Bastide, Lévi-Strauss jouent un rôle de passeur entre différentes traditions savantes ; ils font bénéficier leurs pairs et leurs institutions de leur familiarité avec les réseaux scientifiques d'outre-Atlantique. Les dotations des grandes fondations philanthropiques étatsuniennes (Rockefeller, Ford, Wenner-Gren) facilitent la circulation des savoirs, des étudiants et des savants. La division en aires géographiques et culturelles (et en micro aires-culturelles en leur sein), s'institutionnalise et cloisonne la discipline en autant de petites ethnologies, de provinces spécialisées qui courent le risque de devenir étrangères les unes aux autres.

C'est un intense moment réflexif de remise à plat définitionnelle, notionnelle, méthodologique, théorique, un moment de remémoration sélective du passé disciplinaire pour se réclamer d'une certaine lignée ancestrale choisie tout en instaurant une rupture épocale, un moment d'interrogation existentielle sur les missions et le devenir de la discipline, sur ses façons de questionner un monde bouleversé, de poser et construire les problèmes, d'élargir le répertoire des objets d'étude légitimes de l'ethnologie.

Dans un siècle ou deux l'ethnologie aura changé de forme, l'école française où l'on essaie de maintenir, parfois presque contre la logique apparente, les liens entre l'anthropologie, la préhistoire, la linguistique, la technologie et les sciences sociologiques, aura depuis longtemps pris de nouvelles positions. On possèdera un mot pour désigner un humanisme qui aura ses classiques au Soudan comme en Perse ou chez les Indiens. L'Union française elle-même n'aura peut-être été qu'une transition, mais elle restera comme une des étapes constructives d'un ordre qui aura mis la vie intellectuelle de la terre à l'échelle des moyens matériels. Nos méthodes de travail paraîtront alors de curieuses vieilleries et de jeunes historiens consacreront leur thèse à l'étude du « Mouvement ethnologique au milieu du xx<sup>e</sup> siècle », mais il restera sans aucun doute possible que l'ethnologie aura été, en un temps qui est le nôtre, l'une des voies fécondes de la compréhension des hommes (Leroi-Gourhan & Poirier 1953 : 52-53).

Lue avec soixante-dix ans de distance, cette mise en perspective toute de rhétorique prophétique ne concerne en réalité que le présent de ses rédacteurs, André Leroi-Gourhan et son étudiant Jean Poirier<sup>6</sup>. Elle ramasse quelques-unes des préoccupations communes aux anthropologues des années 1950. Elles renseignent sur leur ethos disciplinaire, leurs aspirations et leur intranquillité au monde, leur compréhension des enjeux, des tensions, qui travaillent alors l'anthropologie française, et des défis auxquels celle-ci doit se mesurer. Y a-t-il pour autant une « french school of anthropology » dans ces années 1950, se demande un anthropologue anglais qui, comme terme de comparaison, pense inévitablement au cas britannique (Mendelson 1958 : 251) ? La réponse ne va pas de soi, ni de l'étranger ni depuis un regard informé. L'empan et la diversité des questions, des sensibilités théoriques, des objets et des problèmes que les anthropologues soulèvent, les « nombreuses idées séminales qui émergent actuellement sur la scène française » en constante évolution, laissent présager des promesses de développement pour l'anthropologie sociale que leurs collègues anglais feraient bien de ne pas ignorer, conclut-il (*ibid.* : 267). Dynamique, la « nouvelle génération de chercheurs [...] a pour première tâche de “faire ses preuves” », il est donc « beaucoup moins [aisé] de préciser les orientations et influences qui la caractérisent », analyse Balandier (1955 : 528). Sitôt après la guerre, l'ethnologie française a traversé des « crises », a tâtonné face aux « problèmes que créaient la disparition de deux grands maîtres, L. Lévy-Bruhl et M. Mauss, et l'ouverture brutale à des courants de pensée, ceux qu'animent notamment les chercheurs nord-américains, jusqu'alors mal connus » (*ibid.* : 537). Très soucieux du rendement pratique, de l'applicabilité de l'ethnologie, tout imprégné encore de cet idéal de constitution des archives de l'humanité que s'était assignée l'ethnologie française dans l'entre-deux guerres, Leroi-Gourhan est plus inquiet et caustique : il souligne le « manque de cohésion pratique » de la jeune génération d'ethnographes, une bonne quarantaine, qui « tirent chacun dans sa direction propre et [...] travaillent dans des domaines dont l'intérêt n'est pas douteux mais dont l'intégration dans une synthèse monumentale des sociétés humaines se laisse prévoir à un délai de plusieurs siècles » (1953a : 2). À la fin de la décennie, un autre aîné, Lévi-Strauss, ne dit pas autre chose : « On a souvent reproché à l'École française son orientation philosophique. Peut-être se trouve-t-elle aujourd'hui exposée au danger inverse : nos jeunes chercheurs se sont résolument tournés vers le terrain, mais chacun a un peu trop tendance à se laisser emprisonner dans son objet d'étude particulier » (1961-1962 : 40).

Ce Carnet de Bérose exploratoire est tout entier consacré au déchiffrement de la mosaïque anthropologique de cette décennie foisonnante qui voit l'émergence des protagonistes qui

animeront – et piloteront, pour certains – la discipline les vingt à trente années suivantes, formeront la nouvelle génération, laisseront une empreinte théorique forte dans les débats et travaux. En procédant à un carottage forcément réducteur et frustrant, l'ambition de cet ouvrage collectif est de tenter de dresser une première esquisse suggestive, incomplète et impressionniste, de la recomposition disciplinaire et institutionnelle d'une décennie de transition déterminante, d'en cerner quelques lignes de force. Il souhaite contribuer à l'intelligibilité du champ des sciences humaines et sociales des années 1950 depuis le poste d'observation de l'anthropologie française appréhendée de façon transversale, par-delà son fractionnement en aires culturelles et thématiques, par-delà sa réduction tentante à la biographie des hommes et des femmes qui l'investissent. Par-delà le sillon que chaque ethnologue creuse depuis son terrain et dans sa recherche spécialisée, il s'attache à restituer quelques-uns des débats et sujets de conversation communs au village anthropologique – communs ne signifiant pas consensuels. C'est à une anthropologie des savoirs anthropologiques et ethnographiques en situation que ce Carnet s'emploie. Cet essai introductif prête une attention soutenue au discours réflexif des ethnologues qui pensent leur discipline, jugent son passé et la projettent dans l'avenir depuis les questions de leur présent.

Le propos est de revenir sur quelques-unes des innombrables appropriations de l'héritage maussien acclimaté à des ambitions théoriques et des projets intellectuels irréductibles les uns aux autres ; d'observer les frottements, les porosités, sur certaines frontières disciplinaires et les circulations d'idées, de savoirs, franchissant les limites nationales ; de mesurer l'alignement – ou l'écart – de l'ethnologie de la France sur l'anthropologie des lointains et ce qui constitue sa singularité ; de comprendre ce que les sollicitations d'expertise font à l'anthropologie ; d'observer les inflexions de l'ethnologie africaniste, l'apparition de nouveaux objets de recherche, dans les Amériques noires en particulier. Les guerres coloniales françaises et l'ère des décolonisations sont à l'horizon. Ce Carnet de Bérose est indissociable de celui consacré aux *Ethnologues en situations coloniales* (Laurière & Mary 2019), qui posait de nombreux jalons partagés, en s'attachant, pour ce qui concerne les années 1950, aux pas de Michel Leiris et Georges Balandier, Jacques Soustelle, Jacques Berque, Paul Mus, Georges Condominas<sup>7</sup> et Jean Guiart, qui constituent autant d'incarnations de la condition du métier d'ethnologue dans une décennie décisive pour eux tous, sur des terrains en transformation radicale (l'Afrique subsaharienne, le Maroc, l'Algérie, l'Indochine, la Nouvelle-Calédonie). À une exception près (J. Berque), leurs pas débutèrent tous à l'Institut d'ethnologie, en symbiose avec le musée d'ethnographie du Trocadéro puis le musée de l'Homme,

première *alma mater* de l'ethnologie française, selon la « conception à l'époque révolutionnaire » du musée-laboratoire (Lévi-Strauss 1985 [1954] : 440). Tout juste installé dans un nouveau bâtiment, le musée, inauguré le 20 juin 1938, vit à l'unisson du pays une heure très sévère.

## **Le poids de la guerre et de l'Occupation**

Les années 1950 de l'anthropologie française commencent dans l'immédiat après-guerre, l'expérience et les épreuves liées à la guerre se répercutant dans la biographie de nombreux ethnologues et futurs ethnologues. L'expérience de la guerre, de la résistance, de la persécution, de la détention, de la déportation, de l'exil, de la clandestinité, façonne pour partie leur identité et leur vie savante, leurs convictions et leurs engagements, ce que certaines et certains représentent au sortir de la guerre. Les années de conflit ont retardé la période de leur maturité scientifique et professionnelle – pour ceux qui en ont réchappé, des ethnologues prometteurs ayant été fauchés avant l'heure. Boris Vildé et Anatole Levitsky, à l'origine de l'un des premiers réseaux de résistance de la zone Nord, sont arrêtés en février 1941 puis exécutés en février 1942 au Mont-Valérien, avec cinq autres membres. D'abord emprisonné plusieurs mois, René-Yves Creston est libéré faute de preuves et placé en liberté surveillée en Bretagne où il va continuer ses activités résistantes. La condamnation à mort d'Yvonne Oddon est commuée ; prisonnière politique, elle est enfermée successivement dans diverses prisons allemandes avant de subir les six derniers mois au camp de Ravensbrück, dans le bloc Nacht und Nebel (NN). Arrêtée un peu plus tard, déportée en mars 1942, Agnès Humbert est aussi prisonnière politique NN et connaît les travaux forcés. Membre de la branche Hauet de cette nébuleuse résistante, Germaine Tillion est arrêtée en août 1942 et déportée dans le camp de Ravensbrück. Deborah Lifchitz est arrêtée en février 1942 avant d'être déportée à Auschwitz et d'y périr dès son arrivée. Charles Le Cœur est tué pendant la campagne d'Italie à l'été 1944. Rentré d'Afrique après l'échec de l'opération de Dakar, membre du réseau Cahors-Asturies, Bernard Maupoil est arrêté, déporté au camp de Hersbruck où il succombe en décembre 1944 (sa thèse sera soutenue *in absentia* en 1946, à la Sorbonne, sous l'égide de Marcel Griaule).

Après avoir fui l'Allemagne en 1933 et trouvé refuge à Paris, Henri Lehmann reprend le chemin de l'exil et rejoint Paul Rivet en Colombie. Claude Lévi-Strauss s'installe à New York, dans le cadre d'une candidature soumise au programme Rockefeller, orchestrée par Alfred Métraux qui sollicite Robert Lowie, Julian Steward, Georges Devereux pour des lettres de recommandation. Au

Mexique à l'annonce de l'armistice, Jacques Soustelle répond immédiatement à l'appel du 18-juin. Il monte un réseau de bureaux de la France libre en Amérique latine (il intervient auprès du FBI pour permettre à Lévi-Strauss, en résidence surveillée à Porto Rico, de pénétrer sur le territoire étatsunien), avant de rejoindre en 1942 de Gaulle à Londres où il dirigera le Commissariat national à l'information. Paul-Henry Chombart de Lauwe rejoint la résistance extérieure fin 1942 et, pilote dans l'armée de l'air, participe à la libération de l'Europe, comme Jean Rouch, résistant gaulliste et soldat de la 2<sup>e</sup> DB. Claude Tardits est officier dans l'armée de l'air étatsunienne. Paul-Émile Victor rejoint également l'US Air Force en juillet 1942, il devient instructeur polaire et conseiller arctique. Citoyen étatsunien depuis 1941, Alfred Métraux fait son devoir militaire et intègre en 1944 la Morale Division de l'US Strategic Bombing Survey et revient en Europe au sein d'une commission scientifique pour évaluer les conséquences des bombardements des villes allemandes sur la population civile. En 1943, Paul Mus rejoint les forces françaises stationnées à Calcutta sous commandement britannique, et participe aux opérations antijaponaises en Asie du Sud-Est. Résistant depuis ses 17 ans, en 1942, opérant dans la région de Toulouse, Jacques Barrau est arrêté par la Gestapo en juin 1944, déporté à Dachau puis transféré à Neckarelz. Louis Dumont est fait prisonnier en août 1940 et passe cinq ans au stalag, en Allemagne. Réfractaires au service du travail obligatoire (STO) en Allemagne, plusieurs entrent dans la clandestinité: Jean Malaurie (qui trouve refuge dans le maquis du Vercors), Lucien Bernot qui n'en aide pas moins des gens poursuivis. Les étudiants Georges Balandier et Paul Mercier échappent au STO grâce à leur admission dans un chantier intellectuel dirigé par Georges Henri Rivière (sollicité par Denise Paulme et Michel Leiris) puis ils rejoignent un maquis dans les Vosges, en 1943, tandis qu'André Leroi-Gourhan en rejoint un autre dans l'Indre à l'été 1944. Entré dans la clandestinité en 1941, après la mise en œuvre des lois raciales, Marcel Cohen rejoint l'état-major des FTP de Marcel Prenant puis celui de Rol-Tanguy à la Libération de Paris. En septembre 1940, Mauss a démissionné de sa chaire à l'EPHE (Maurice Leenhardt lui succède en novembre) puis, en octobre, contraint par un décret qui interdit aux juifs d'enseigner à l'université, de celle du Collège de France. Expulsé de son appartement en août 1942, les années de guerre sont très éprouvantes et ses forces s'amenuisent, sa mémoire décline. Marie, sa nièce, travaille au musée des Arts et Traditions populaires sous un nom d'emprunt.

Fin 1944, alors que la guerre n'est pas encore achevée, on compte une douzaine de morts dans les rangs des anciens étudiants de l'Institut d'ethnologie, une quinzaine de prisonniers et une dizaine de déportés. « Le palmarès tragique du musée de l'Homme<sup>8</sup> » participe de son histoire et de sa perception comme une citadelle de l'antifascisme et un bastion de l'antiracisme depuis les

années 1930. « Dans la mémoire collective des années noires », l'histoire du réseau « bénéficie d'une renommée certaine » (Blanc 2011: 52), peut-être aussi par sa visibilité littéraire précoce, sous le manteau, dès 1943, avec *Le crime contre l'esprit* de Louis Aragon, publié sous pseudonyme par les clandestines éditions de Minuit. D'autres ethnologues restent à leur poste et ont poursuivi des activités scientifiques, d'enseignement, au musée de l'Homme, à l'EPHE, à l'Institut d'ethnologie, au Muséum, à l'université: André Schaeffner, Michel Leiris, Denise Paulme, Jacques Faublée, Thérèse Rivière, le père O'Reilly, Marie-Charlotte Laroche, André-Georges Haudricourt, Henry Reichlen et Guy Stresser-Péan, Jeanne Cuisenier, Marcel Griaule, Solange de Ganay, Germaine Dieterlen, Jean-Paul Lebeuf, etc. Robert Gessain, médecin de formation, partenaire des missions dans le grand Nord des années 1930 avec le commandant Charcot et Paul-Émile Victor, rejoint la Fondation française pour l'étude des problèmes humains, fondée sous Vichy en 1941 et dirigée par Alexis Carrel, pour y mener des recherches démographiques. Une nouvelle génération commence ses études à l'Institut d'ethnologie ou vient à l'ethnologie via les chantiers intellectuels du musée de l'Homme et du musée national des Arts et Traditions populaires, comme Gilbert Rouget et Jean Guiart.

Après la Libération de Paris, fin octobre 1944, Paul Rivet, attaché culturel de la France libre en Amérique latine depuis 1943, décoré de la médaille de la Résistance par le général de Gaulle, rentre d'un exil de trois ans et huit mois pour reprendre ses fonctions de directeur du musée de l'Homme. Pendant la semaine précédant la Libération, André Schaeffner, Gilbert Rouget et Roger Falck campent au musée pour veiller sur les collections, en compagnie dans la journée d'un petit groupe soudé d'ethnologues (Jacques Faublée, Michel Leiris, Denise Paulme, Evelyne Lot, Françoise Girard, Marcel Bouteiller, Paulette Le Scour, etc.) qui épient depuis les terrasses du Trocadéro les fusillades entre les FFI, les miliciens et l'armée allemande, et assistent « dans des cris de joie et d'enthousiasme<sup>2</sup> », le vendredi 25 août, à la traversée de la place du Trocadéro par les jeeps de l'armée étatsunienne. Contre vents et marées, l'équipe du personnel scientifique et technique du musée a tenu bon sous l'Occupation, malgré les privations, les rationnements et les coupes budgétaires; malgré le traumatisme provoqué par la décapitation en février 1941 du réseau de résistance et les déchirures internes; malgré la tentative de mainmise sur le musée d'un vieil ennemi de Rivet, le sinistre ethnologue et raciologue, antisémite virulent et collaborationniste, George Montandon, tentative déjouée par les professeurs du Muséum national d'histoire naturelle qui nomment Henri-Victor Vallois, anthropologue physique, pour occuper la direction; malgré le projet de Marcel Griaule, adressé au secrétariat d'État à l'Éducation nationale à l'été 1941, de

dépecer le musée de l'Homme pour créer un musée d'ethnographie distinct d'un musée d'histoire naturelle de l'homme et de faire basculer le centre de gravité de l'ethnologie vers l'université à la faveur de la création d'une chaire d'ethnologie en Sorbonne (Laurière 2015b, 2017a ; Griaule 2017).

Rivet évince sans ménagement Vallois, qui avait maintenu le principe du musée de synthèse, du musée-laboratoire, créé par Rivet et Rivière, et qui avait su apaiser les vives tensions provoquées par le projet concurrent conçu par Griaule au pire moment qui soit. Rivet « a des comptes à régler avec Griaule » (Rouch 1979 : 8) et tente par deux fois, en vain, en janvier puis en avril 1945, de faire annuler la création de la (toute première) chaire universitaire d'ethnologie à la faculté des lettres de l'université de Paris, dévolue le 12 novembre 1942 à Marcel Griaule. Dans le cadre de l'épuration de la fonction publique à la Libération, des enquêtes sont ouvertes et instruites contre Marcel Griaule, Jean-Paul Lebeuf, à la demande, pour ce dernier, du Comité du Front national universitaire du musée de l'Homme dirigé par André Schaeffner<sup>10</sup>. Après instruction et examen contradictoire, les deux enquêtes sont classées sans suite. L'« atmosphère de haine au musée<sup>11</sup> » fait fond sur des « querelles de chapelle ethnographique » qui scindent les africanistes en deux clans irréconciliables, « les radicaux restés auprès de Rivet au musée de l'Homme et les dissidents [...] autour de Griaule » (Rouch 1979 : 8). Le projet de refondation de l'ethnologie française porté par Griaule sous l'Occupation n'aboutit pas mais aura des conséquences durables sur l'africanisme français tout comme il annonce un rééquilibrage des forces institutionnelles en faveur des établissements universitaires et de recherche. Les relations sont tendues entre la chaire d'ethnologie et le musée de l'Homme, Griaule proposant en 1948 une réforme du certificat d'ethnologie – qui serait uniquement délivré par la faculté des lettres – accompagnée d'un déménagement du siège de l'Institut du musée de l'Homme vers la Sorbonne, éloignant ainsi les élèves des collections d'objets et du « centre de sciences humaines le plus important du pays<sup>12</sup> » – et qui vient d'accueillir en décembre 1947 le premier congrès international du film d'ethnologie et de géographie humaine promis à un bel avenir (Mottier dans le volume 2<sup>13</sup>). Rivet fait échouer ce projet voté par l'assemblée des professeurs de la faculté, quitte à proposer à Griaule de collaborer à l'enseignement de l'Institut d'ethnologie. Griaule garde le laboratoire d'ethnographie (anciennement laboratoire d'anthropologie) à l'EPHE. Les relations institutionnelles et scientifiques semblent s'apaiser après le départ en retraite de Rivet, fin 1949, les ethnologues faisant front commun pour défendre l'Institut d'ethnologie. Elles le seront encore plus au décès de Griaule, en février 1956, grâce à André Leroi-Gourhan, qui lui succède et associe Roger Bastide, nommé professeur en Sorbonne en 1958

(sur une chaire d'ethnologie sociale et religieuse après la soutenance en 1957 de ses deux thèses, la principale sur les religions afro-brésiliennes et la complémentaire sur le candomblé de Bahia), à l'enseignement au Centre de formation aux recherches ethnologiques, piloté au quotidien par Hélène Balfet depuis le musée, qui prend la relève de Paul-Henry Chombart de Lauwe.

Le musée des Arts et Traditions populaires (ATP) n'échappe pas non plus à la tourmente. Comme le musée de l'Homme, il a connu sous l'Occupation une activité scientifique certaine, soutenue tout autant par plusieurs chantiers intellectuels et artistiques (une centaine d'équipiers) que par l'intérêt pour les mouvements régionalistes républicains et le folklore rural – déjà bien présent dès les années 1930 sous le Front populaire et accru encore sous la Révolution nationale vichyste – que Georges Henri Rivière instrumentalise opportunément – voire de façon opportuniste, selon ses détracteurs – au profit de son musée naissant, prêtant le flanc aux accusations postérieures, parfois sans nuance, de complaisance idéologique avec Vichy. Faisant fond, là aussi, sur des façons diamétralement opposées de concevoir l'approche scientifique du folklore français, André Varagnac, conservateur adjoint aux ATP, dénonce Georges Henri Rivière, conservateur en chef du musée, tandis que Pierre-Louis Duchartre, proche de Rivière, dénonce à son tour Varagnac. Ils sont suspendus plusieurs mois, le temps de l'instruction par le Conseil d'enquête de la direction générale des Beaux-Arts. Les deux affaires sont classées sans suite : Varagnac, directeur du Bureau régionaliste de Toulouse dans la zone libre, affichait des sympathies vichystes comme couverture pour dissimuler son action en tant qu'agent du 5<sup>e</sup> bureau de l'armée secrète ; les accusations contre Rivière, soutenu par cent quinze personnes témoignant en sa faveur (dont Michel Leiris, André Schaeffner, la nièce de Mauss, la sœur de Levitsky, Paul Rivet qui demande à être auditionné, Jenny Dumont, Albert Soboul, Henri Lefebvre, etc.) tombent également<sup>14</sup>.

Après la guerre, logé dans des locaux exigus au sous-sol et au dernier étage de l'aile Paris du palais de Chaillot, le musée vivote avec un personnel réduit (6 personnes en 1953, dont Suzanne Tardieu, Marie-Louise Tenèze), procédant à la mise en ordre des collections et recherches ayant eu lieu pendant les chantiers intellectuels. D'autres grandes recherches collectives démarreront au début des années 1960, avec la RCP Aubrac en particulier (Simon, Paillard & Le Gall 2010 ; Segalen 2005). Le laboratoire d'ethnographie dirigé par Marcel Maget, pourtant dépendant du musée, mène en réalité une vie très autonome. Isac Chiva, entré en 1951 comme stagiaire du CNRS dans ce laboratoire où il restera jusqu'à la fin 1959 (avec pour parrain Lévi-Strauss), se souvenait que Maget

ne lui présenta pas Georges Henri Rivière dont il ignorait jusqu'au nom<sup>15</sup>. Dans les années 1950, outre les électrons libres (Van Gennep, Henry Poulaille, Roger Lecotté, etc.) (Fabre & Laurière 2018), deux petits pôles de recherche fédèrent l'essentiel des études sur les « réalités culturelles métropolitaines », rurales et urbaines (Balandier 1955 : 530). D'un côté, se trouvent les ATP (Adell, Le Gonidec, Chandivert, Gasnault dans le volume 2), son laboratoire d'ethnomusicologie dirigé par Claudie-Marcel Dubois et Maguy Pichonnet-Andral, son laboratoire d'ethnographie (auquel est également attaché Dumont à son retour de la guerre quand il mène son étude sur la Tarasque, [Galey dans ce volume]) qui impulse des enquêtes en Sologne (Chiva), en Corse (Claude Fauchoux), dans les Hautes-Alpes (Maget). Le musée des ATP abrite également la nouvelle Société d'ethnographie française et la revue *Le Mois ethnographique*, toutes deux créées en 1947. La publication par Maget de son *Ethnographie métropolitaine. Guide d'étude directe des comportements culturels* (1953) est reconnue et il est salué comme « un pionnier appelant à une approche unifiée de l'ethnographie française » (Mendelson 1958 : 265). Avec des collègues français (dont Bernot), Maget participe en 1956 au colloque international sur les « French Community Studies », organisée à Haverford College par Laurence Wylie, professeur de littérature française, qui s'était installé avec sa famille dans un village du Vaucluse en 1950-1951 et publia le fruit de son enquête ethnographique d'abord en anglais, en 1957. De l'autre côté, autour de Paul-Henry Chombart de Lauwe, ethnologue africaniste de formation, il s'est « constitué un laboratoire d'ethnologie sociale, domicilié au musée de l'Homme, dont le champ d'investigation n'est pas une communauté malgache ou négro-africaine mais la région parisienne » (Balandier 1955 : 530), et qui représente le pôle urbain d'une ethnologie de la France en construction. Cette équipe de recherche, dotée de crédits importants, consacre ses premières enquêtes à l'« étude des comportements et des attitudes des familles ouvrières de Paris » et fait figure de pionnière dans les études urbaines, notamment en sociologie vers laquelle s'achemine progressivement Chombart, sur le conseil de Lévi-Strauss (Marcel dans ce volume ; Raulin 2001 ; Simon 2019).

### **Le tournant 1949-1951. Passages de flambeau et premiers remaniements**

Le tournant des années 1949-1951 sonnent le glas des hommes à la manœuvre de la première institutionnalisation ouverte en 1925-1928. 1949 voit les secondes funérailles de Lucien Lévy-Bruhl, mort en 1939, avec la parution posthume de ses *Carnets*, préfacés par Maurice Leenhardt (à partir

d'un projet pensé par Mauss), dans lesquels le philosophe semble se dédire et dénier toute pertinence opératoire à son célèbre concept de « mentalité primitive » (Hirsch 2013 ; Keck 2008). Marcel Mauss, l'ombre de lui-même depuis plusieurs années, décède le 11 février 1950. Avant même son décès et encore plus après, à la faveur de la publication de son *Manuel d'ethnographie* en 1947 préparé, édité, par Denise Paulme et de l'introduction de Claude Lévi-Strauss au recueil *Sociologie et anthropologie* en 1950, toute une génération de disciples se réclame d'un droit d'inventaire différencié fondé sur des affinités théoriques et ethnographiques électives. À lui seul, Mauss est hypostasié dans son cours d'ethnologie qui devient le « lieu de mémoire de l'ethnologie » française (Hirsch 2017 : 343), chaque thuriféraire tirant par devers soi un des fils d'un abondant écheveau.

Un mois plutôt, en janvier 1950, Henri-Victor Vallois succède officiellement à Paul Rivet à la tête du musée de l'Homme, parti à la retraite le 1<sup>er</sup> octobre 1949. Ce n'est donc pas une recrue de la relève générationnelle des ethnologues qui a été élue par les professeurs du Muséum national d'histoire naturelle mais un anthropologue physique âgé. Du point de vue de Rivet et des ethnologues, c'est un fiasco, un retour en arrière. Rivet n'a pris la mesure ni des résistances du corps des professeurs du Muséum à nommer un ethnologue – la tentative de partition de Griaule qui aurait lésé l'institution a laissé des traces de méfiance très durables sur l'esprit d'équité des ethnologues envers les autres disciplines concourant au musée de synthèse qu'est censé être le musée de l'Homme –, ni de leur reconnaissance envers Vallois pour avoir gardé la maison pendant des années difficiles. Ce dernier avait été humilié par Rivet qui ne lui ménagea aucune place à son retour, déclenchant une solide rancune inexpugnable en retour de la part de Vallois. S'illustrent surtout le poids de la tradition naturaliste au sein du Muséum, le conservatisme de l'institution, l'inertie de la logique disciplinaire et institutionnelle qui a lié en 1928 le destin du musée de l'Homme à cette filiation.

L'interminable affaire de la succession de Rivet, mandarin autoritaire sur le départ, traîne sur deux années (1947-1949) faites d'intrigues, d'indécisions et de revirements de la part de Rivet, un pied au musée, un pied dans l'administration de la recherche, la politique et les affaires étrangères (il est alors député socialiste, vice-président de la commission des affaires étrangères de l'Assemblée nationale, président du Conseil supérieur de la radiodiffusion française et du Conseil des programmes, vice-président de la Ligue des droits de l'homme, délégué puis président de la commission nationale française de l'Unesco, membre du Conseil supérieur de la recherche

scientifique et technique d'outre-mer, etc.). Les noms de Lévi-Strauss, de Soustelle, circulent alternativement ou concurremment, ainsi que ceux de Jacques Millot et Vallois, déjà candidats à la succession de Rivet en 1942.

À la fin de son contrat de conseiller culturel au consulat français de New York, à l'automne 1947, Claude Lévi-Strauss choisit de rentrer définitivement des États-Unis, le manuscrit de sa thèse sur *Les structures élémentaires de la parenté* achevé, prêt à partir à la composition. Il espérait que Rivet serait son directeur de thèse, ce sera Georges Davy pour des raisons administratives. Au printemps 1947, « l'université de Chicago (qui a actuellement, vous le savez, le plus important département d'anthropologie des États-Unis) m'offre une chaire, dans de très belles conditions. J'ai refusé, raconte-t-il à Rivet, en expliquant que je tenais à rentrer en France, et que je croyais y être plus utile que partout ailleurs<sup>16</sup> ». De fait, il lui écrit depuis plusieurs années qu'il veut jouer un rôle dans la reconstruction intellectuelle et scientifique de son pays ; il veut contribuer à répondre « aux besoins intellectuels de la France au lendemain de la victoire<sup>17</sup> » :

J'ai le sentiment, sans doute illusoire [...] d'être en train de bâtir un « grand livre ». Si je peux le rapporter à la France libérée, les jeunes anthropologues et sociologues y trouveront une base qui les placera sur un pied d'égalité avec leurs collègues étrangers. Ils sauront non seulement tout ce qui s'est fait durant ces dernières années dans les autres pays, mais peut-être davantage. [...] Et si je peux contribuer, dans ma spécialité, à faire qu'il y ait au lendemain de la guerre une science française hardie, jeune, novatrice, qui aura assimilé toutes les contributions récentes, et les aura parfois dépassées, je pense que j'aurai bien occupé mes années d'exil<sup>18</sup>.

Un premier retour de quelques mois à Paris à l'hiver 1944-1945, en tant que secrétaire général de l'École libre des hautes études dont le siège est à la New School for Social Research à New York, ne l'avait pas rassuré sur les perspectives d'avenir professionnel en France : « tout le monde s'est très bien arrangé sans nous, écrit-il à Roman Jakobson, et les places sont occupées ou visées par de petits personnages solidement accrochés dans les rouages » (Loyer 2015 : 349). Les places sont rares et chèrement disputées, elles le resteront jusqu'en 1955-1956. À son retour définitif en France, en 1947, il s'est assuré d'un premier point de chute grâce à ses douze années d'enseignement à l'étranger : il est maître de recherche au CNRS. Rivet l'accueille au musée de l'Homme, au poste de sous-directeur du musée travaillant... dans le bureau directorial. Fraîchement débarqué d'un autre univers académique, le contraste avec la florissante anthropologie culturelle étatsunienne qu'il

vient de quitter le surprind : « je trouvai au musée de l'Homme la jeune ethnologie française vivant dans une atmosphère confinée et quelque peu provinciale. La flambée de l'entre-deux-guerres était retombée » (Lévi-Strauss 1984a : 112).

Rivet est censé partir à la retraite prochainement mais parviendra à surseoir à la limite d'âge, repoussée. La chose n'est pas encore faite et la perspective de sa succession fait bruire bien des rumeurs et conciliabules. À son ami Roman Jakobson, Lévi-Strauss, qui saisit mal les enjeux d'un tel poste, confie, le 29 décembre 1947 : « Rivet a engagé une grande campagne pour me donner sa succession ; mais c'est trop tard. La chose aurait pu réussir s'il l'avait engagée il y a un an. Maintenant, il s'est discrédité par d'in vraisemblables combinaisons antérieures, et qui ont échoué. Je dois donc dépenser à ne pas être candidat plus d'efforts qu'il m'en aurait fallu pour être élu. [...] Maintenant, il n'y a plus rien à faire : ce sera Vallois ou Soustelle » (cité in Loyer 2015 : 351). Ce sera Vallois ou Soustelle... ou Leroi-Gourhan, superbement ignoré par Lévi-Strauss, l'autre sous-directeur du musée de l'Homme qui a « reçu en pleine tempête [...] un bâtiment assez peu maniable », au lendemain de l'éviction de Vallois et de son équipe à l'automne 1944. Sentant qu'il avait une carte à jouer du côté du Muséum, Leroi-Gourhan avait entretenu Rivet, quelques mois plus tôt, de sa « candidature éventuelle à la direction », approuvée du bout des lèvres par Rivet lui concédant « la possibilité d'une "mention honorable" » car il avait alors en tête un autre successeur, Soustelle, son dauphin. Est-ce le soutien affiché à Lévi-Strauss qui l'incite à prendre la température ? Le 20 décembre, Leroi-Gourhan lui écrit pour lui faire part de « l'angoisse où nous sommes quant au sort du Musée », l'assurant de sa « plus parfaite loyauté », ne voulant à aucun prix « provoquer une fissure nouvelle dans l'édifice commun » en prenant le risque « d'éparpiller les suffrages du Muséum et de l'Institut [des sciences] sur plusieurs candidats car il n'y a pas une voix à perdre<sup>19</sup> ». La candidature de Leroi-Gourhan a tout pour elle : autodidacte, venu à l'ethnologie par l'École d'anthropologie de Paris, il a étudié à l'Institut d'ethnologie, à Langues' O où il a appris le russe et le chinois ; il a fait un long terrain de deux ans au Japon à la fin des années 1930 ; il a soutenu son doctorat ès-lettres sous la direction de Marcel Mauss, en 1944 (un second, ès-sciences, suivra en 1954) ; il a publié des travaux dans toutes les branches de l'ethnologie ; c'est un pilier de la « maison » depuis vingt ans ; il a une solide formation muséale pour avoir été trois ans sous-directeur du musée Guimet ; il vient de créer deux centres de formation localisés au musée de l'Homme, l'un consacré aux recherches ethnologiques, le second aux recherches préhistoriques, en relation avec le CNRS ; il s'occupe du laboratoire de technologie comparée ; il codirige le musée de

l'Homme ; il a inauguré une chaire d'ethnologie coloniale à la faculté de Lyon en 1944 ; il travaille avec les ethnologues, les préhistoriens, les paléontologues, les anthropologues physiques ; son œuvre scientifique, pluridisciplinaire et encyclopédique, dont les deux volumes récents d'*Évolution et techniques*, parachèvent un profil original d'ethnologue complet et prometteur dans la double filiation maussienne et rivetienne, d'entrepreneur de la recherche, d'animateur hors pair (Soulier 2018). De plus, il considère que l'ethnologie, science de synthèse fédérant toutes les branches de la science de l'homme, telle que l'a bâtie Rivet est « la seule [forme] qui soit compatible avec l'avenir de l'Ethnologie française ». Il faut déduire de la non-candidature de Leroi-Gourhan qu'il fut éconduit. Une fois tous deux au Collège de France, celui-ci dira du professeur titulaire de la chaire d'anthropologie sociale : « nous nous supportons avec amitié après nous être endurés avec suspicion » (Leroi-Gourhan 1982 : 109). Après le désistement de Lévi-Strauss, Rivet revient à son premier choix, un ethnologue américaniste en la personne de Soustelle, « cas devenu légendaire » chez les philosophes normaliens et les agrégés (Lévi-Strauss 1984a : 104-105). Cela ne suffira pas, Soustelle est battu, c'est bien Vallois qui est confortablement élu. Soustelle se dit « inquiet du sort de l'ethnologie dans ce pays et du destin du musée de l'Homme<sup>20</sup> » tandis que Lévi-Strauss estime que Vallois emmène le musée « vers l'anthropologie physique la plus étroite » (cité in Loyer 2015 : 351). Lévi-Strauss démissionne de ses responsabilités de sous-directeur, Leroi-Gourhan est invité à faire de même par Vallois. Dans les années 1950, dans les instances où ils siègent ensemble (CNRS, directoire de l'Institut d'ethnologie, musée de l'Homme), les relations entre, d'un côté, les ethnologues et, de l'autre, les préhistoriens, anthropologues et paléontologues, sont parfois à couteaux tirés. Raoul Hartweg, qui enseigne à l'Institut d'ethnologie, déplore « l'attitude de mépris réciproque entre l'ethnographe et l'anthropologiste » (1952 : 12). Après une « séance désastreuse » de la commission du CNRS, le 30 octobre 1952, Soustelle se dit « écœuré » devant l'opposition résolue du camp d'en face :

En effet, nous étions sept : Lévi-Strauss, Leroi-Gourhan, Vallois, [Raymond] Vaufrey [paléontologue], [Guy] Gaudron [préhistorien], [Léon] Pales [anthropologue physique] et moi. Le résultat ne s'est pas fait attendre : lorsqu'il s'est agi de voter à bulletins secrets, quatre voix se sont retrouvées à chaque tour pour faire passer systématiquement en tête les candidats de la clique Vallois-Vaufrey. [...] Si la commission ne sert qu'à donner satisfaction à une clique qui sacrifie l'ethnologie, mieux vaudrait la supprimer, ou alors la scinder et qu'on ait une véritable commission d'ethnologie tandis que MM. Vallois et Vaufrey feront ce qu'ils voudront de leur côté. Mieux vaudrait n'avoir à répartir que 50 % des crédits que se faire voler 100 % comme c'est le cas actuellement. Du reste, les décisions de la commission n'ont

aucun poids. La plupart des propositions faites par nous en mai ont été jetées au panier par le directeur<sup>21</sup>.

Il faut regarder par-delà les querelles de personnes pour comprendre ce qui se joue ici en termes définitionnels et de logiques scientifiques institutionnelles. Si Lévi-Strauss, en dressant le « panorama de l'ethnologie » du début de la décennie, brasse large – en citant abondamment les travaux anglophones pour sortir la science française de son provincialisme –, et n'hésite pas à convoquer « certaines formes de la pensée mathématique moderne », la cybernétique, la physique nucléaire, la dendrochronologie, la palynologie, la botanique, la paléoanthropologie, l'archéologie, la génétique, « tout le monde est d'accord, observe-t-il, pour reconnaître que anthropologie physique et ethnologie sont définitivement engagées sur des voies divergentes. L'ethnologie devient une discipline autonome » (Lévi-Strauss 1953 : 120). Balandier pense à l'unisson et admet que « nous ne pouvons pas donner à cette discipline la place qu'il lui est due [...] il en est de même vis-à-vis des études archéologiques et préhistoriques », de la linguistique (Balandier 1955 : 529). La science de l'homme fédéraliste du premier XX<sup>e</sup> siècle a vécu (Laurière 2015a), la disciplinarisation des sciences humaines et sociales, l'autonomisation de l'ethnologie, sont en marche. Pour autant, lecteur attentif de la littérature scientifique internationale et fidèle à la conception boasienne et rivetienne de l'anthropologie, Lévi-Strauss ne valide pas cette ligne de partage et ne la validera jamais. Il maintient que l'ethnologie « a, si l'on peut dire, les pieds sur les sciences naturelles ; elle est adossée aux sciences humaines ; elle regarde vers les sciences sociales » (Lévi-Strauss 1985 [1954] : 420). Sur la question si débattue de l'évolution, il met en garde l'ethnologie qui « courrait le risque de rester plus naturaliste que les sciences naturelles elles-mêmes », reprochant aux sciences humaines d'avoir « conservé de l'évolution une vue simpliste et primitive, très éloignée de celle des sciences naturelles » (1984c [1959-1960] : 23-24). Lui aussi solidaire de la conception rivetienne de l'ethnologie pratiquée au musée de l'Homme, André Leroi-Gourhan se dit tout aussi incapable « de délimiter une ethnologie "d'appellation contrôlée" » et d'en chasser la préhistoire, la paléoanthropologie et l'anthropologie physique : « la valeur des efforts qui ont été faits dans ce sens et, il faut le dire, leur caractère à demi-convaincant, m'ôtent tout désir de définir l'ethnologie, discipline dont je perçois pourtant très clairement l'existence et à laquelle je suis convaincu de consacrer mes efforts » (Leroi-Gourhan 1955 : 141).

Le passage de flambeau pour la chaire « des religions des peuples non civilisés », à la V<sup>e</sup> section de l'EPHE, occupée depuis 1940 par Maurice Leenhardt, succédant à Mauss, ne se passe

pas non plus comme espéré par son titulaire sur le départ. En tant que professeur, Leenhardt a exercé une « influence très réelle », « il a contribué au maintien des premières orientations de la recherche ethnologique française » (Balandier 1955 : 529). Il souhaiterait transmettre son enseignement à un jeune ethnologue et disciple océaniste, Pierre Métais, qui a soutenu sa thèse quelques jours après Lévi-Strauss, en juin 1948, tous deux sur l'anthropologie de la parenté (Jean-Brunhes Delamarre 2015 ; Bert 2015). Las, c'est Claude Lévi-Strauss qui est élu le 25 janvier 1951, avec le soutien de Georges Dumézil et Paul Lévy en particulier. Ce dernier « revo[yait] encore le visage navré de Leenhardt lorsqu'on annonça le succès de Lévi-Strauss » (Lévy 1978 : 49). Pierre Métais fera toute sa carrière à l'université de Bordeaux, un poste en ethnologie y étant créé en 1953, le deuxième en province. L'inscription de sa recherche dans la section des sciences religieuses de l'EPHE va considérablement réorienter les thèmes d'intérêt de Lévi-Strauss puisqu'il délaisse l'anthropologie de la parenté pour aborder de nouvelles questions – le totémisme, la pensée sauvage, la mythologie, etc. (Salmon 2013 ; Debaene dans ce volume). Lévi-Strauss se souviendra que « la période 1950-1959, où [il exerce] à titre principal dans cet établissement, compte dans [s]on souvenir comme l'une des plus fertiles » (1984b : 14). Cet établissement, l'EPHE, compte parmi les fers de lance de la recomposition institutionnelle de l'anthropologie, avec plusieurs nouveaux pôles structurants<sup>22</sup>.

## **Les lieux de l'anthropologie**

En 1948, sous-directeur du musée de l'Homme, Leroi-Gourhan prend implicitement acte de la création, en 1946, du Centre d'études sociologiques (CES) du CNRS et, en 1947, de la toute nouvelle VI<sup>e</sup> section des sciences économiques et sociales de l'EPHE, qui accueillent des ethnologues – et des ethnologues se réclamant de la sociologie, la frontière étant encore poreuse. De fait, le musée de l'Homme (qui héberge une bibliothèque, l'Institut d'ethnologie et le CFRE, ainsi que de nombreuses sociétés savantes) « n'est pas le seul centre ; il serait dangereux pour l'avenir sinon pour le présent, qu'un organe unique alimente un domaine aussi vaste. Il y a en ethnologie, comme ailleurs, des partis d'opposition, leur existence est un garant de vitalité » (Leroi-Gourhan 1948 : 15). Se côtoient au CES, dans l'orbite plus ou moins proche de Georges Gurvitch, des ethnologues comme Georges Balandier, Jacques Berque, Roger Bastide, Paul-Henry Chombart de Lauwe, Jean Cazeneuve, Pierre Métais, plusieurs refusant l'étiquette d'ethnologues assimilée, en ce qui concerne les domaines africaniste et orientaliste, à une conception au mieux désuète et

muséifiante, au pire rétrograde, essentialiste, primitiviste, intemporelle (Marcel et Mary dans ce volume ; Pouillon 2019 ; Mary 2019a).

Le projet de création d'une VI<sup>e</sup> section à l'EPHE est d'une autre ampleur, encore que « le montage technique et budgétaire échafaudé par [Pierre] Auger et [Charles] Morazé [soit] simple : il consiste à construire par effraction une nouvelle structure en prélevant des postes sur les autres sections de l'EPHE » (Tournès 2013 : 323), dans un premier temps tout du moins, le statut de directeur d'études cumulant permettant de continuer à émarger dans sa section d'origine et d'y faire son séminaire, tout en en animant d'autres au bénéfice de la VI<sup>e</sup><sup>23</sup>. Avec l'économie et l'histoire, l'ethnologie et la sociologie sont au cœur des disciplines associées dès l'origine. Leroi-Gourhan, Varagnac, Lévi-Strauss, y enseignent dès le début avec des charges de conférences ponctuelles. Dans les années 1950, la VI<sup>e</sup> section devient le haut lieu de la « redistribution globale des cartes et du pouvoir intellectuel dans le domaine des sciences sociales » (*ibid.* : 324), phénomène accéléré avec la mise en place du programme des aires culturelles en 1955 par Fernand Braudel et Clemens Heller, grâce au soutien décisif de la Rockefeller Foundation qui entraîne la participation d'un financement public français. À la veille du déploiement de ce programme, Balandier prédit que « cette section, particulièrement dynamique [...] deviendra alors l'un, peut-être même le plus important, des foyers de recherche » et d'enseignement par la recherche via le format du séminaire (1955 : 526-527). Cette impulsion donnée au développement des aires culturelles et des centres spécialisés favorise considérablement l'ancrage des ethnologues et permet aux recherches sur le Maghreb, l'Inde, l'Asie, de sortir du giron monopolistique de l'orientalisme philologique. En 1951, sont nommés directeurs d'études Roger Bastide (chaire de sociologie ethnique), Jacques Soustelle (sociétés autochtones de l'Amérique). La V<sup>e</sup> section accueille un certain nombre d'ethnologues sur des chaires portant sur les religions extra-européennes : Guy Stresser-Péan (religions de l'Amérique précolombienne, 1954), Germaine Dieterlen (religions d'Afrique noire, 1954), Jean Guiart (religions de l'Océanie, 1957) rejoignent Lévi-Strauss qui devient rapidement directeur d'études cumulant à la VI<sup>e</sup> pour des séminaires d'anthropologie sociale. André Varagnac obtient une direction d'études sur une chaire de civilisations traditionnelles et « archéocivilisation » en 1954. La même année, sitôt sa thèse d'État soutenue, Balandier est élu directeur d'études sur une chaire de sociologie de l'Afrique noire, « à l'unanimité [et] il en attribue le mérite à Lévi-Strauss<sup>24</sup> ». Il y crée en 1956 le Centre d'études africaines, date à laquelle Denise Paulme est également nommée directrice d'études (ethnologie de l'Afrique noire) – « sur l'intervention amicale de Claude

Lévi-Strauss » (Paulme 1979: 16) –, rejointe par Paul Mercier et Gilles Sautter en 1959. D'autres postes de directions d'études dédiées aux aires culturelles permettent le recrutement de: Louis Dumont (sociologie de l'Inde, 1955), de retour d'Oxford où il occupa deux ans un poste de *lecturer* à l'Institute of Social Anthropology et sa thèse sur les Pramalai Kallar soutenue; Jacques Berque (sociologie musulmane, 1956) qui délaisse son poste d'administrateur en pays seksawa marocain et vient de défendre sa thèse sur *Les structures sociales du Haut-Atlas*; Germaine Tillion (ethnographie du Maghreb, 1958), revenue à l'Algérie en 1954 et qui s'y engage fortement, après une dizaine d'années consacrées à documenter, analyser, l'histoire de la résistance et de la déportation; Jean Malaurie (économie et sociétés de l'Arctique, 1958, qui crée également un Centre d'études arctiques); Éric de Dampierre (sous-directeur à la chaire de sociologie d'Afrique noire, 1959); Georges Condominas (ethnologie et sociologie de l'Asie du Sud-Est, 1960), etc. En 1960, Lévi-Strauss rapporte que « le nombre de chaires ethnologiques, qui était en France de 4 ou 5 il y a dix ans, avoisine maintenant la trentaine, c'est-à-dire que l'enseignement supérieur français a procédé à une sorte d'«écrémage» et que très peu de personnes qualifiées sont actuellement disponibles<sup>25</sup> », en attendant que soit formée une nouvelle génération.

### **Une génération d'étudiants « arrivés de travers à l'ethnologie »**

« D'origines intellectuelles différentes mais pour la plupart arrivés de travers à l'ethnologie » (Piault 2001: 8), celles et ceux qui sont nés dans les années 1920-1930 sont formés essentiellement en France. Peu déroulent un impeccable cursus universitaire, les chemins de traverse menant à l'ethnologie sont remarquablement variés. Nombreux se rappellent être venus à l'ethnologie à la suite d'une lecture marquante, *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris, *Tristes Tropiques* voire *Les Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss, *Afrique ambiguë* de Balandier. Quelques-uns, rares, bénéficient de bourses pour étudier aux États-Unis. Grâce à son passé de pilote dans l'armée de l'air étatsunienne pendant la guerre, Claude Tardits, diplômé d'HEC, obtient une bourse et part deux ans aux États-Unis, sur le conseil de Lévi-Strauss, séjourner dans les universités de North-western, Chicago, Columbia, où il suit les enseignements de Robert Redfield, Melville Herskovits, Fred Eggan. À Chicago, il rencontre Éric de Dampierre qui, dans le cadre d'une bourse du ministère des Affaires étrangères français, est « exchange fellow » au Committe of Social Thought, en 1950-1952. Diplômé, comme Dampierre, de l'Institut d'études politiques, Claude Meillassoux poursuit ses études d'économie à l'université du Michigan. Avant eux, en 1948-1949, Marguerite

Dupire, licenciée en philosophie et diplômée de psychologie, fréquente les universités de Northwestern et Pennsylvania, où elle est l'élève d'Herskovits et Irving Hallowell. D'origine étatsunienne, Anne Chapman a étudié à l'École nationale d'anthropologie et d'histoire de Mexico et à l'université Columbia. Première femme ethnologue française à faire du terrain dans les basses terres amazoniennes brésiliennes dans les années 1950 grâce à Métraux, Simone Dreyfus est venue à l'ethnologie grâce aux chantiers intellectuels du musée de l'Homme, embauchée au département d'ethnomusicologie par André Schaeffner (Segalen 2018). Françoise Héritier préparait l'agrégation d'histoire avant de rencontrer Michel Izard, étudiant en philosophie comme Marc-Henri Piault, Alfred Adler, Michel Cartry, Lucien Sebag, Pierre Clastres, Gérard Althabe (mais à Bordeaux pour ce dernier, non à Paris). Olivier Herrenschmidt est licencié d'histoire. Emmanuel Terray et Maurice Godelier sont normaliens et agrégés de philosophie, Marc Augé et Pierre Bonnafé de lettres classiques ; Georges Condominas est inscrit aux Beaux-Arts ; Jean Rouch est ingénieur des travaux publics de l'École des Ponts et chaussées ; Jacques Barrau est ingénieur agronome. Lucien Bernot est typographe, Jean Malaurie est géographe ; Jean Guiart se détourne du séminaire protestant pour étudier auprès de Leenhardt ; Jacques Dournes est missionnaire catholique. Nicole Belmont est diplômée de l'École du Louvre ; Robert Jaulin a fait des études de mathématiques, Jacques Lombard a échoué au concours de l'École nationale de la France d'outre-mer et prépare une licence en droit. Paul Ottino se détourne d'une carrière d'administrateur colonial débutée à Madagascar. Monique de Lestrangé suit les cours de linguistique africaine de Mlle Homburger à Langues O'. Sélectionnés, des étudiants poursuivent une année de formation supplémentaire au CFRE : José Empereire, Annette Laming, Guy Le Moal, Jean Servier, Claude Tardits, Yves Person, Françoise Girard, Hélène Balfet, Lucien Bernot, Georges Condominas, Corneille Jest, Henri Raulin, Nicole Belmont, Louis Berthe, Claudine Friedberg, Camille Lacoste, Michel Panoff, Marie-José Tubiana, etc. Avec une offre d'enseignement universitaire élargie en ethnologie, de plus en plus d'étudiants suivent les cours d'ethnologie en Sorbonne et à l'Institut d'ethnologie, en panachant avec les enseignements des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> sections comme de nombreux précités, auxquels on peut ajouter Annie Masson Detourbet, Françoise Zonabend, Colette Pétonnet, Jacques Gutwirth (après avoir été diamantaire à Anvers une dizaine d'années), etc. D'abord « petite main », collaboratrice technique d'Alain Touraine au CES, Ariane Deluz devient attachée au Centre d'études africaines et en constitue l'embryon de bibliothèque tout en poursuivant des études sous la double direction de Balandier et Lévi-Strauss. La création, en 1960, de soixante postes de chefs de travaux et préparateurs permet à quelques jeunes ethnologues d'entrer

dans les centres de la VI<sup>e</sup> à un rang subalterne pour leur insertion professionnelle. Mais il y a une « grande difficulté pour les jeunes chercheurs de faire carrière<sup>26</sup> ». La précarité règne, « la situation misérable de l'ethnologie ne date pas d'hier<sup>27</sup> » et les « crédits de missions sont dérisoires<sup>28</sup> », se désole Lévi-Strauss, alors qu'il est « persuadé que la meilleure façon de devenir ethnologue est de se mettre tout de suite dans le bain<sup>29</sup> » et de partir sur le terrain.

De jeunes ethnologues trouvent à s'employer sur contrat dans les centres de recherche nationaux comme le CNRS, l'ORSOM (rebaptisé ORSTOM en 1953, avec l'ajout du *t* de technique), dans le réseau des Instituts français à l'étranger et outre-mer, comme en Océanie, par exemple, dirigé par Jean Guiart (Trépiéd & Wittersheim 2019), dans les centres régionaux de l'Institut français d'Afrique noire (IFAN) appelés communément Centrifans (du Soudan à Bamako, du Sénégal à Dakar, de Mauritanie à Saint-Louis, de Guinée à Conakry, de Côte-d'Ivoire à Abidjan, de Haute-Volta à Ouagadougou, du Dahomey à Abomey). Une génération entière d'africanistes<sup>30</sup> (ne citons que Georges Balandier, Paul Mercier, Marguerite Dupire, Jean Boutilier, Claude Tardits, Jacques Lombard, Jean Rouch, Suzanne Bernus, Françoise Héritier, Michel Izard, etc.) fait ses premiers pas sur un terrain ethnographique en situation coloniale, dans le cadre de missions et d'enquêtes d'ethnologie appliquée (que Paul Mercier et Georges Balandier appellent alors « sociologie ») pour lesquelles ils sont expressément sollicités et qui « visent à une mise en application plus judicieuse de la politique de développement économique lancée au lendemain de la guerre en Afrique » (Tardits 1985 : 5). Lévi-Strauss en convient : les recherches de ce type « constituent souvent *le prix à payer* aux administrations nationales ou locales, pour acquérir le droit de pratiquer, en supplément, une recherche fondamentale qui les intéresse peu. Nos ethnologues doivent être préparés à accepter de telles servitudes, à la fois scientifiquement et moralement, sinon ils risquent de se voir fermer l'accès à de nombreux terrains d'enquête, où la recherche appliquée serait, au moins, un bon prétexte à leur pénétration » (Lévi-Strauss 1960 : 5). Ce sont souvent des enquêtes collectives et pluridisciplinaires qui font appel à d'autres spécialistes (sociologue, géographe, économiste, agronome, pédologue, démographe, urbaniste, etc.) (Copans 2021). Il faut prendre l'expression : « expressément sollicités », utilisée plus haut, au pied de la lettre, dirait un Leroi-Gourhan narquois, puisqu'on invite les ethnologues « à diagnostiquer d'urgence les maladies gouvernementales [...] il n'est pas rare qu'on demande à l'ethnologue d'expliquer dans les six mois ce qu'il faudrait faire pour qu'une population d'outre-mer connaisse la stabilité euphorique des sociétés équilibrées » (Leroi-Gourhan 1955 : 145). Sans surprise, le tropisme africain est puissant (Copans 2011, 2017, 2021). « Les études africaines reçoivent en ce moment l'aide des gouvernements

et des institutions internationales, qui commencent à se rendre compte des risques impliqués par la transformation, déjà brutale en certains endroits, de la structure traditionnelle des sociétés indigènes » (Lévi-Strauss 1953 : 112). À la fin de la décennie, l'Afrique concentre d'ailleurs une majorité des effectifs d'ethnologues, note Lévi-Strauss, une cinquantaine d'entre eux étant engagée dans des recherches sur le terrain tandis qu'une quinzaine, « nombre très faible », a choisi l'Asie (Lévi-Strauss 1960 : 3-4) – ils sont à peine plus nombreux à faire leur terrain en Amérique centrale ou du Sud alors que l'américanisme était « un domaine où la science française a toujours occupé une place de premier plan<sup>31</sup> ».

À cet égard, le cas de Lucien Bernot est exemplaire tant par la diversité et les ambitions de ses terrains que par la façon dont un aîné met le pied à l'étrier à un jeune ethnographe – Balandier, Leroi-Gourhan, Lévi-Strauss, Condominas, Bastide, partageront cette préoccupation d'aider et soutenir les débutants. Bernot alterne ainsi les enquêtes ethnographiques de commande dans des régions du monde très différentes et les séjours sur « son » terrain au Pakistan oriental avec son épouse Denise, en 1951-1952, dans les Chittagong Hill Tracts, chez les paysans mogh, puis dans le sud du delta du Gange, toujours au Pakistan oriental, chez les paysans réfugiés arakanais, en 1959-1960. Le premier terrain lui avait été conseillé par Lévi-Strauss qui s'y était rendu en 1950 et avait effectué une « passionnante tournée de dix jours » chez les Kuki et dans un village mogh, « dans un pays d'une extraordinaire beauté » qui lui révéla « des possibilités de travail à peine croyables » tant et si bien qu'il « ne rêve plus que d'y retourner mais cette fois pendant la saison sèche, et pour plusieurs mois<sup>32</sup> ». Ce sera Bernot qui s'y rendra, sur des crédits de mission du CNRS. Deux ans auparavant, Lévi-Strauss l'avait convaincu d'accepter une enquête commanditée par le programme Tension Project piloté par le psychologue Otto Klineberg à l'Unesco, qui se déploie dans plusieurs pays (Lévi-Strauss 1995). Il s'agissait de comprendre les représentations collectives de l'étranger pour contribuer, idéalement, aux études sur le caractère national en vogue à l'époque chez les anthropologues étatsuniens et les organisations internationales œuvrant à la paix, de s'intéresser aux pratiques éducatives. Plusieurs enquêtes vont être menées par des spécialistes, elles n'auront pas « le moindre effet » réformateur ni ne favoriseront le développement d'un esprit de tolérance (Métraux 1953 : 982), Lévi-Strauss doutant tout autant de leur intérêt que de leur bien-fondé scientifique. Il plaçait l'enjeu ailleurs, dans l'essai grandeur nature de la possibilité heuristique d'une enquête de terrain sur un village d'une société européenne menée par un ethnologue « indigène » dudit pays, « la véritable question [étant] de savoir jusqu'à quel degré de complexité l'ethnologue peut impunément s'avancer » (Lévi-Strauss 1953 : 117). En équipe avec un

psychologue, René Blancart, Bernot passe huit mois sur le terrain, entre juillet 1949 et mars 1950, aux confins de la Normandie et de la Picardie. Il en sortira en 1953 le « chef-d'œuvre d'un débutant » (Lévi-Strauss 1995), *Nouvelle un village français*, la première monographie ethnographique française adoptant la même démarche méthodologique que les enquêtes menées au loin, débarrassée des préoccupations folkloriques (Zonabend 1995). En janvier 1954, sur la recommandation de Lévi-Strauss et Yvonne Oddon, Alfred Métraux mandate Bernot pour procéder à une enquête de plusieurs mois pour évaluer les retombées sociales, culturelles et économiques du projet pilote d'éducation de base de l'Unesco dans la vallée de Marbial dont il avait dirigé l'étude ethnologique préalable, en 1948-1949 (Laurière 2005 ; Goyatá dans le volume 2). Le gros rapport de près de 270 pages, mitigé pour ne pas dire critique sur la situation en Haïti et l'impact quasi nul du projet-pilote, n'est pas publié par l'Unesco<sup>33</sup>.

### **L'anthropologue, un auxiliaire de l'ordre social ?**

Ce virage spectaculaire vers l'anthropologie appliquée en situation coloniale est l'une des caractéristiques les plus remarquables de l'ethnologie française des années 1950. Il tranche radicalement avec la situation des années 1930, où les ethnologues s'étaient tenus soigneusement à l'écart des demandes impériales d'expertise, instrumentalisant l'alibi colonial dans un sens qui convenait aux aspirations des ethnologues emmenés par Mauss et Rivet (Conklin 2015 ; L'Estoile 2007, 2017 ; Laurière 2017b), contrairement à l'anthropologie sociale britannique, particulièrement investie dans ce domaine. Ce virage ne saurait passer inaperçu : il ne va pas de soi. Il questionne tous les ethnologues sur leurs pratiques, leur positionnement scientifique et éthique, les missions et la place de leur discipline. Au lendemain de la guerre, les idéaux de reconstruction d'un monde nouveau qui conjure ses démons raciaux et les dérives nationalistes faisant le lit des incompréhensions et des haines sont partagés par les scientifiques. Ils font long feu. L'époque reste à la reconstruction, la modernisation volontariste du pays et de l'empire colonial, alors même que les politiques scientifiques publiques commencent également à entraîner la croissance institutionnelle, universitaire, de l'ethnologie, à en favoriser la professionnalisation, à lui accorder des moyens, aussi chichement comptés soient-ils. Chez de nombreux ethnologues, cette tension « produit une situation apparemment contradictoire entre des orientations appliquées étatiques et modernisatrices et un engagement idéologique de gauche voire d'extrême-gauche qui s'opposent à l'état du capitalisme » (Copans 2011 : 407). Rédigé à l'invitation de l'Unesco, le bilan établi

par Lévi-Strauss en 1954 sur la « place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement » se conclut par un paragraphe nommé « anthropologie théorique et anthropologie appliquée », plaidant en faveur de sa « fonction pratique » pour la résolution de « problèmes essentiels », au cœur même, par exemple, des grandes villes occidentales cosmopolites (Lévi-Strauss 1985 [1954] : 441)... paragraphe qui dut faire grincer quelques dents marxistes puisqu'il y ajouta une longue note de bas de page en 1957 lorsqu'il reprit l'article pour l'inclure dans le recueil *Anthropologie structurale*. La question est posée tout de go : ces « missions nouvelles » « risquent[-elles] de faire, de l'anthropologue, un auxiliaire de l'ordre social » (*ibid.* : 440 et 442) ?

Même si ce risque existe, il est, me semble-t-il, préférable à l'abstention, parce que la participation de l'anthropologue permet au moins de connaître les faits, et que la vérité possède une force qui lui est propre. Je ne voudrais pas que l'on se méprît aux pages qui précèdent : personnellement, je n'ai aucun goût pour l'anthropologie appliquée, et je doute de sa portée scientifique. Mais ceux qui la critiquent dans son principe devraient se souvenir que le premier livre du *Capital* a été en partie écrit d'après les rapports des inspecteurs de fabrique anglais auxquels Marx rend, dans sa préface, un éclatant hommage [suit une longue citation]. On voit que Marx ne songeait pas à reprocher, à ces *applied anthropologists* de l'époque, d'être des serviteurs de l'ordre établi ; ils l'étaient cependant, mais quelle importance, en regard des faits qu'ils apportaient ? (*Ibid.* : 442.)

L'inconfort est perceptible, tout comme le malaise, mais il est difficile d'éluder la question, de délégitimer une recherche appliquée au profit d'une autre, qui serait « pure » – un « mythe » pour Leiris (1988 [1950] : 87) –, fondamentale, désintéressée, détachée des contingences historiques et sociales de la fabrique des savoirs ethnographiques, de l'engagement savant vis-à-vis de sociétés qui sont la raison de vivre de l'ethnologie. « Nous sommes fondés moins que quiconque à nous laver les mains de la politique poursuivie par l'État et par ses représentants à l'égard de ces sociétés choisies par nous comme champ d'étude » (*ibid.*). Georges Balandier, Paul Mercier, Michel Leiris, Alfred Métraux, André Leroi-Gourhan, Claude Lévi-Strauss s'y confrontent, frontalement ou de biais – les quatre premiers ayant eux-mêmes participé à, ou commandé, des enquêtes d'ethnologie appliquée, les deux derniers en ayant fait bénéficier de nombreux étudiants ou jeunes chercheurs en phase d'insertion professionnelle. La posture défensive et la plaidoirie sont les procédés rhétoriques les plus communément usités – le réquisitoire, aussi, tout comme le refus d'être dupe : « si les savants peuvent être désintéressés, les tendances sociales qui permettent ou

encouragent ses recherches le sont rarement, ou jamais » (Lévi-Strauss 2020 [1955] : 163). Difficile de condamner, de se payer de la monnaie de l'absolu dans un monde qui a failli sombrer et dont les lendemains ne chantent toujours pas avec le risque nucléaire, la confrontation des blocs et le rideau de fer, la menace totalitaire, les guerres coloniales, les bouleversements profonds que connaissent les sociétés sous le joug colonial ou en train de s'en émanciper. Difficile aussi de se retirer sur l'Aventin et de se désintéresser du devenir de la discipline : « Il est malheureusement vrai que, dans notre monde malade et anxieux, les sciences humaines n'ont guère de chance de trouver un soutien matériel et officiel, à moins de s'assigner des objectifs qui aient, aussi, une portée pratique. Dans des pays jeunes – au moins du point de vue de leur indépendance nationale – la règle d'or est de chercher à faire, *non pas seulement notre science d'hier, mais aussi, leur science de demain* » (Lévi-Strauss 1960 : 6).

La défense de – ou le consentement à – l'ethnologie appliquée ne se fait pas au nom des mêmes raisons chez les uns et les autres, ni avec la même conception de l'ethnologie. Elle s'appuie sur des positionnements politiques opposés, elle s'articule implicitement en regard de la question coloniale : acquiescement au projet politique de l'Union française ; construction de la situation coloniale comme un objet de recherche scientifique qui dévoile la relation de pouvoir et de violence asymétrique au fondement de cette situation historique ; concession à l'ethnologie appliquée qui s'accompagne d'une dénonciation du colonialisme en tant qu'allié intime du capitalisme destructeur. Mais ne serait-ce pas déjà trop tard, peut-on encore « soulager ces effroyables crises qu'une ethnologie mieux écoutée eut permis d'éviter, et par lesquelles s'accomplit, dans les larmes, dans la misère et parfois dans le sang, l'incorporation à la civilisation industrielle de sociétés qui avaient cherché leur équilibre ailleurs que dans la puissance mécanique et la poursuite du profit » (Lévi-Strauss cité in Mercier 1951 : 6) ?

### **Les Jeunes Turcs de l'anthropologie et la mort du primitif**

Depuis la seconde guerre mondiale, l'anthropologue est de plus en plus sollicité, moins en raison de sa technique que de ses connaissances relatives à des peuples restés longtemps marginaux. Il est conduit sur le devant de la scène scientifique parce que les nations nouvelles d'Asie et d'Afrique interviennent dans le champ des relations internationales où elles se sont imposées. Son influence s'élargit en même temps que les problèmes propres aux pays dits « sous-développés » apparaissent

comme les plus graves de cette époque. Les gouvernements, les institutions internationales, les organisations à but d'assistance technique donnent de plus en plus à l'*anthropologie appliquée* l'occasion de faire ses preuves. [...] En Grande-Bretagne, au cours des années 30, des ethnologues furent employés par les administrations des territoires coloniaux [...]. Les premiers animateurs de cette école soucieuse d'action pratique ont pu faire figure de Jeunes Turcs de l'anthropologie (Balandier 1958 : 109-110).

Ayant dès le départ, en 1946, conçu le Centre de formation aux recherches ethnologiques (CFRE) comme une école d'application coloniale, Leroi-Gourhan est sollicité par les organismes de recherche coloniaux pour leur adresser des ethnologues commissionnés pour y mener des enquêtes (voir Bondaz dans le volume 2 et Soulier dans celui-ci). De ce point de vue, le résultat, au bout de sept ans, est à la hauteur de l'ambition originelle : « à l'heure actuelle [1953] il n'est pas un seul pays de l'Union française – hormis la Somalie et la Polynésie – où un chercheur issu du CFRE ne soit au travail sur le terrain » (Leroi-Gourhan & Poirier 1953 : 947). « C'est un grand honneur pour le Centre qu'au cours de ces dernières années plusieurs anciens aient eu à faire efficacement de l'« expertise ethnologique ». Ils ont apporté la démonstration nécessaire : on peut faire de l'ethnologie applicable et utile sans déchoir, sans perdre même un atome de sa qualité scientifique » (Leroi-Gourhan 1953a : 3). Que la création du CFRE ait coïncidé avec celle de l'Union française<sup>34</sup> ne doit rien au hasard. Leroi-Gourhan, comme d'autres ethnologues des années 1950 (Paul Rivet, Marcel Griaule, Jacques Soustelle, Jean Servier, Germaine Tillion, etc.) assument l'existence d'une France impériale comme un fait historique, espérant, par l'ethnologie, humaniser la politique coloniale et faire entendre la voix des colonisés médiatisée par leurs propres travaux et prises de parole. L'objectif, en 1953, est double : en « illustrant l'apport des cultures d'outre-mer et en aidant les peuples à prendre conscience de leur culture », il s'agit de faire « de l'Union française, non plus une simple construction politique fondée simplement sur des textes, mais une réalité vivante fondée sur la confrontation et l'enrichissement mutuel des cultures » (Leroi-Gourhan & Poirier 1953 : 94). Pour la plupart fédéralistes au sortir de la guerre (comme Soustelle ou Lévi-Strauss) – cet espoir politique disparaîtra avec les premières indépendances, les guerres coloniales d'Indochine puis d'Algérie<sup>35</sup> –, ils prennent au pied de la lettre le préambule progressiste de la nouvelle constitution de 1946 de l'Union française et veulent croire que la France se donnera les moyens d'en finir avec le racisme et le colonialisme – ce sera un « ratage désastreux » pour Soustelle (1962 : 20). « Nous avons fait de sérieux efforts pour faire comprendre aux pouvoirs publics que la connaissance de l'homme était la condition préalable des contacts et que l'ethnologue était le spécialiste

de la connaissance de l'homme », martèle Leroi-Gourhan pour justifier le travail de conviction mené pour imposer le principe de l'applicabilité de la discipline et son utilité sociale (*ibid.* : 3).

Fin 1944, il avait été nommé à l'université de Lyon sur une chaire d'ethnologie coloniale. Lors de sa leçon inaugurale – la guerre n'est pas finie – il ne manque pas de rappeler ce qui attend les étudiants, le contexte impérial dans lequel s'exercera leur pratique ethnographique, les enjeux politiques :

Et un jour vous partirez remplir votre mission. Que vous soyez fonctionnaire colonial, prêtre, médecin, ingénieur, commerçant ou simplement ethnologue, vous avez un rôle à jouer. Vous avez non seulement à servir la science, mais à accomplir une tâche d'importance capitale pour l'avenir de la colonisation : vous avez à comprendre et aimer l'indigène, vous avez à le faire comprendre et aimer des Français de la colonie, et vous saurez sur place ce que ces mots représentent ; vous avez enfin à faire comprendre à tous les Français que l'Indochine, l'Afrique, la Nouvelle-Calédonie, les Antilles, Madagascar, c'est la France ; qu'à l'heure actuelle, c'est même la partie la plus importante de notre pays, que nous ne pouvons pas vivre sans elle, que nous serions encore sous la botte si l'Afrique n'était pas restée française. Vous avez à faire comprendre aux Français que des hommes de toutes couleurs vivent qui sont d'autres Français et qui ont souvent plus de force patriotique et plus de respect national que nous-mêmes. J'ai connu la résistance indochinoise en France, j'ai vécu en maquis avec des Sénégalais, et j'ai eu à rougir parfois de la comparaison que mes hommes pouvaient faire entre l'image de la France et la réalité qui leur était administrée (Leroi-Gourhan 1945).

La façon dont, avec Jean Poirier, dans leur ouvrage méconnu en deux gros volumes totalisant un millier de pages, *Ethnologie de l'Union française*, ils présentent l'idéal de l'Union française démontre leur adhésion politique et intellectuelle à cette idée d'une grande France africaine, asiatique, océanienne, à mille lieux de l'analyse serrée et implacable de Georges Balandier dans son essai « La situation coloniale », paru deux ans auparavant :

Le principe posé maintenant est celui de l'égalité économique progressivement acquise et de l'absence des préjugés raciaux. Cette image de la civilisation qui prétend respecter la valeur humaine des unités ethniques, d'un centre initiateur qui propose une association sans exploitation colonisatrice est une image neuve [...] mais c'est la seule image d'une civilisation qui corresponde à l'idéal vers lequel la meilleure fraction de la pensée française a tendu depuis trois siècles [malgré] les résistances » (Leroi-Gourhan & Poirier 1953 : 52).

Il est impossible de réaliser une association sincère avec une société, et de l'aider à évoluer, sans lui apporter sa sympathie: c'est l'ethnologie qui éveillera l'intérêt et qui permettra de former ces liens affectifs qui seuls peuvent nouer durablement une Union. La recherche ethnologique française semble donc être d'intérêt national; la colonisation n'a pu autrefois se passer d'elle, et elle est une des conditions d'existence de l'Union (*ibid.* : 897).

Aujourd'hui, il n'y a plus de colonies; et l'on n'ose même plus – ce qui est plus contestable – parler de colonisation (*ibid.* : 963).

À l'idée de colonisation s'est donc substituée celle d'association. La formule de l'Union française échappe à toutes les critiques qu'on a adressées, souvent de manière injuste, à la colonisation (*ibid.* : 994).

André Leroi-Gourhan et Jean Poirier sont également aux antipodes de la charge assassine de Michel Leiris, prononcée à l'orée de la décennie, contre « la politique de ce pays dont l'empire est maintenant paré du titre d'«Union française» [qui] reste dans ses formes aussi bien que dans ses buts une politique colonialiste (comme en témoignent des faits tels que la répression sanglante et les procédés de basse police employés pour étouffer les revendications malgaches, sans parler de l'opération meurtrière et ruineuse pour les deux camps qu'est la guerre du Viet-Nam, menée au mépris du grand principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes) » (Leiris 1988 [1950] : 109-110). Si, pour le Leiris de 1950<sup>36</sup>, l'horizon historique tend vers l'émancipation et l'indépendance des peuples colonisés et non leur association fictive à l'Union française, il ne disqualifie pas pour autant toute entreprise d'« ethnographie appliquée aux problèmes coloniaux [qui] peut rendre de nombreux services et atténuer çà et là des chocs trop brutaux » (*ibid.* : 99) :

Obligé comme il est, quel que puisse être son jugement sur le régime colonial, d'en admettre à tout le moins dans l'immédiat l'existence de fait, l'ethnographe est certes en droit de donner des avis (d'être, somme toute, un « collaborateur » de ce régime) dans la mesure d'ailleurs restreinte où l'on veut bien faire appel à lui comme expert. [...] l'ethnographe peut être appelé à faire du travail utile, sur le plan tout au moins d'un aménagement provisoire des conditions de vie pour les peuples qui ne sont pas encore parvenus à l'émancipation (*ibid.* : 97-98).

Lévi-Strauss y consent dans le même état d'esprit, comme à un péché de jeunesse sachant que c'est majoritairement la nouvelle génération qui peut ainsi faire ses premières gammes ethnographiques: « même si cette recherche appliquée ne conduit pas à une connaissance scientifique

de haute qualité, elle n'est certainement pas inutile [...] elle permet parfois d'éclairer l'homme politique et l'administrateur ; de favoriser la pratique d'une observation objective, et sans passion, des phénomènes sociaux ; de propager l'usage d'une certaine sagesse dans l'action... Rien de cela n'est négligeable, même si ces considérations ne sont pas d'un ordre proprement scientifique » (Lévi-Strauss 1960 : 5).

Leroi-Gourhan est plus tranché dans sa défense et illustration du bien-fondé de la cause : il en va de l'existence même de l'ethnologie, c'est sa principale raison d'être. Après sept années d'exercice du CFRE, il livre dans l'organe de liaison du Centre, dont le lectorat ne dépasse pas l'entre-soi professionnel, un réquisitoire brûlant en faveur de l'ethnologie appliquée, qui surprend aujourd'hui encore par sa véhémence – on devine un événement déclencheur qu'il est impossible d'identifier mais qui a provoqué une grande tension et une colère froide. Il faut lire Leroi-Gourhan dans le texte :

Dans la situation actuelle du monde le rôle de l'ethnologue doit être de faire des travaux qui sont la clef des relations entre le monde moderne et les centaines de millions d'hommes qui sont conduits à s'y intégrer. [...]

Tout travail ethnologique qui ne concourt pas à réduire une tension, à rétablir des bases de compréhension, à expliquer des états matériels et moraux, à rendre clair et compréhensible ce que sont les « hommes d'en face » est un luxe.

Si l'on veut que l'ethnologie vive, il faut qu'elle serve. [...]

Qu'on ne dise pas que juger d'une science à la mesure de ses applications administratives est un sacrilège et une atteinte au caractère libre et désintéressé de la recherche. Ou l'on admet que les recherches sur l'homme constituent une curiosité totalement abstraite et dans ce cas il n'y a déjà que trop d'ethnologues et il est temps de mettre un frein à cette expansion immodérée ; ou l'on admet que l'ethnologie est comme la géographie et l'histoire une discipline qui peut légitimement s'insérer dans la vie normale du pays et il faut endosser les inévitables conséquences pratiques de son attitude. [...] mais quel effort avons-nous fait de notre côté ?

Les pouvoirs publics sont réticents mais chaque fois ils s'ouvrent lorsqu'ils perçoivent que l'ethnologue est capable de tenir son rôle d'expert. La réticence tient à l'opinion trop fréquente (et encore trop souvent confirmée) que l'ethnologue est un collectionneur de coutumes sans usage, mais elle cède devant le chercheur si celui-ci apporte l'image nette et vivante des causes d'un conflit (Leroi-Gourhan 1953a : 2-3).

Antiquaires, réactionnaires : au contact étroit des décideurs publics internationaux dans le cadre de ses missions aux Nations Unies puis à l'Unesco, Alfred Métraux sait tout, lui aussi, des préjugés nourris dans les cercles politiques et administratifs des jeunes nations indépendantes contre les anthropologues, accusés d'avoir un attachement romantique passéiste, d'être obnubilés par les cultures traditionnelles, prenant inconsciemment parti pour les éléments les plus conservateurs dans celles qui connaissent des changements profonds dus à l'industrialisation, la mécanisation, la modernisation sociale (Métraux 1953 : 889). D'ailleurs, peu de pays demandent spontanément l'assistance technique de l'anthropologue, déplore-t-il. Il n'est pas jusqu'aux élites et représentants éduqués de ces sociétés qui en souhaitent le développement « à une rapidité dangereuse », qui « tendent à considérer les anthropologues comme les agents d'un impérialisme insidieux qui, sous le couvert du respect et de l'affection, s'efforcent de maintenir sa suprématie et de priver les races de couleur de tout accès au pouvoir et à la prospérité » (*ibid.* : 884, ma trad.). Les anthropologues vivent « une période révolutionnaire », ils doivent trouver la bonne distance entre leur ethos professionnel et la demande politique, à l'instar des sociétés qu'ils étudient, sommées de se développer et de s'ajuster rapidement au monde moderne (*ibid.* : 890). Pour Lévi-Strauss, leurs sorts respectifs sont liés : « l'ethnologue [...] qui voit sa propre espèce menacée d'extinction en même temps que celle des "vrais primitifs" dont il était – au moins spirituellement – le parasite, se persuade chaque jour davantage qu'il lui faut choisir entre disparaître ou s'adapter à l'évolution indigène » (Lévi-Strauss 1956a : 178-179).

Dans la mise en œuvre de ces politiques de développement, l'anthropologue ne peut qu'être le membre d'une équipe plus large d'experts et de spécialistes, en tant que conseiller, interprète, avocat, mais il ne doit pas la diriger, recommande Métraux, échaudé par sa propre expérience compliquée en Haïti, dans la vallée de Marbial (Laurière 2005). Ayant lui-même commencé sa carrière par des enquêtes d'ethnologie appliquée (Copans 2014, 2017 ; L'Estoile 2017) – et étant parvenu à quitter la périphérie coloniale sans traîner le stigmate de l'expert à spectre étroit –, Balandier sait d'expérience les ajustements auxquels doivent procéder les ethnologues : « dispersés aujourd'hui dans de vastes régions du monde où se posent les problèmes du développement économique et social, de la construction des nations et de la modernisation des cultures, les anthropologues n'ont plus de monopole. Ils travaillent aux côtés de spécialistes, qui se méfient de l'impérialisme anthropologique » (Balandier 1958 : 110-111). Son compagnon sur ses tout premiers terrains d'enquêtes coloniaux (ils publient ensemble, entre autres, une monographie sur les

pêcheurs lebou du Sénégal en 1952), Paul Mercier affirme que « si l'administration des territoires d'outre-mer est soucieuse de faciliter l'évolution des peuples africains et leur intégration au monde moderne, elle doit s'assurer le bénéfice de l'«information technique» du sociologue » en lequel se convertit l'ethnologue sur le terrain, lorsqu'il est soucieux de « préoccupations pratiques dans le domaine de l'ethnologie classique [et] abandonne son attitude de détachement » (Mercier 1951 : 48 et 6). Dans de telles conditions et sur de tels terrains, coloniaux ou pas, « ce que l'on pourrait appeler une sociologie des peuples non occidentaux, ou, mieux, des peuples dépendants, s'est développée » (*ibid.* : 6).

Riche d'une diversité d'expériences africaines depuis 1946 (Copans 2017, 2021), Mercier établit un lien direct entre le déploiement de « préoccupations sociales pratiques » et l'expansion coloniale, « à mesure que l'influence de l'Occident, s'exerçant sur les populations qu'il avait soumises à sa domination [...] posait de délicats problèmes d'adaptation et d'évolution. L'ethnologie s'est orientée vers la pratique parce que les populations non occidentales sont toutes devenues des populations dépendantes ou sont passées par cet état. [...] le problème central posé à tout investigateur est celui de la cohésion de sociétés en état de crise, celui de la création de nouvelles valeurs et de nouveaux liens » (Mercier 1951 : 46). La conséquence logique pour de nombreux ethnologues en est une inflexion des objets de recherche légitimes et légitimés, des questions et problèmes qui retiennent leur attention – en grande partie sous l'effet des demandes et commandes passées par les organismes de recherche coloniaux, par la puissance impériale, en partie sous l'effet de la propre évolution politique des pays aspirant à l'indépendance et aux besoins desquels les ethnologues peuvent être sensibles, comme le suggère Leiris. Les « transformations subies par leur objet d'étude, et donc par le type de données à recueillir ont conduit nombre d'ethnologues, surtout après la dernière guerre, à procéder à de larges renouvellements de leur discipline – au risque, pour les pionniers, de se voir accuser de la trahir » (Mercier 1960 : 438). Leiris est au nombre de ces ethnologues pionniers qui trahissent et préconisent d'« orienter l'ethnographie française dans un sens [...] plus réaliste », d'« habituer les étudiants » à regarder « au-delà de l'attrait des mythes et des rites » (Leiris 1988 [1950] : 105) :

Il faut réagir – et mettre les étudiants en garde – contre une tendance trop fréquente chez les ethnographes, du moins pour ce qui concerne la France : celle qui consiste à s'attacher de préférence aux peuples qu'on peut qualifier, relativement, d'intacts, par goût d'un certain « primitivisme » ou parce que de tels peuples présentent par

rapport aux autres l'attrait d'un plus grand exotisme. À procéder ainsi, l'on risque – il faut y insister – de se détourner des problèmes brûlants... (*ibid.* : 102).

Les problèmes brûlants ne manquent pas, la modernité africaine revêtant de multiples facettes sur lesquelles la puissance coloniale requiert la « technique sociale » propre aux ethnologues qui font leur premier terrain en s'emparant de ces nouveaux objets de recherche, en allant chercher appui dans la littérature anglophone : la ville, l'habitat et l'aménagement urbain, le travail et les migrations (de travail, exode rural) ; l'industrialisation et l'artisanat ; l'alimentation ; la santé ; l'agriculture et (les freins à) sa modernisation, les techniques culturelles, l'introduction de nouvelles cultures vivrières ou pour l'export ; l'économie monétarisée ; les transformations sociales et culturelles, les résistances au changement, l'acculturation et le contact culturel ; les nouvelles élites, les stratifications et classes sociales émergentes ; l'étude des messianismes et syncrétismes religieux, leurs relations aux revendications identitaires et politiques ; etc. C'est, par exemple, l'ORSTOM qui lance une grande enquête collective en 1956 sur la migration en Côte d'Ivoire, à laquelle participent Jean Rouch, Guy Le Moal, Marguerite Dupire, Henri Raulin, Edmond Bernus. Grâce à Georges Balandier, Ariane Deluz et Claude Meillassoux commencent en 1958 un terrain de six mois chez les Gouro en Côte d'Ivoire afin d'étudier les transformations socio-économiques provoquées par l'introduction de cultures d'export. Toujours en Côte d'Ivoire, afin de comprendre la faible productivité agricole de la région, Marguerite Dupire est mandatée pour enquêter sur la palmeraie du pays adioukrou. Jean-Paul Lebeuf, basé à Brazzaville, intègre l'Organisation mondiale de la santé pour développer des programmes d'éducation sanitaire des sociétés traditionnelles (Brelet 1995). En 1955, mandaté par l'ORSTOM, Georges Condominas procède à une enquête sur les Hauts-Plateaux de Madagascar afin de dresser un bilan du fonctionnement des communautés rurales créées par l'administration coloniale en pays merina.

Ces orientations de recherche entérinent ce que Paul Mercier dénomme avec force « la mort du primitif », la notion étant « remis[ée] au cimetière des concepts » (Mercier 1951 : 7). Sous l'influence de la gouvernance mondiale, des politiques développementalistes promues par les Nations Unies et l'Unesco (Gil-Riaño 2023), un nouveau vocabulaire fait son apparition dans les sciences sociales pour nommer les objets/sujets de recherche des ethnologues : peuples dépendants, sociétés sans machinisme, non mécanisées, sans écriture, sous-développées, du tiers-monde. Il dénote le déploiement d'un paradigme qui cristallise l'existence antagoniste de deux types de recherches africanistes qui ne semblent plus partager les mêmes postulats et prémisses

heuristiques, qui ne pratiquent pas la même ethnologie – baptisée un temps sociologie pour ne pas être confondue et marquer sa différence –, ne s'intéressent pas aux mêmes sujets ni n'abordent le terrain ethnographique de la même façon. C'est patent à la lecture entre les lignes de l'essai sur la situation coloniale de Balandier, de la conférence de Leiris sur l'ethnologue devant le colonialisme: une partie des ethnologues africanistes est en délicatesse avec l'école griaulienne, la désavoue et souffrirait même d'une « indigestion de Dogon », selon Pierre Alexandre (1979: 4), alors étudiant, soulagé de trouver dans la « remarquable monographie » de Denise Paulme (Balandier 1955: 532), *Les gens du riz*, une culture kissi historisée, aux prises avec un quotidien fait du travail de la terre, tissée de rituels, de pratiques magiques et sorcellaires, avec une attention particulière portée à la société des femmes.

La publication en 1948 de *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli* par Marcel Griaule avait constitué une acmé, « un acte de foi total en l'explication indigène » (Balandier 1959: 15) qui laissa plus d'un ethnologue songeur quant à la véracité de la situation ethnologique campée (Ciarcia 2003). Après le décès de Griaule (dont il reçut l'enseignement en Sorbonne au début des années 1940) et la stabilisation de sa propre situation professionnelle, Balandier objective frontalement le dissensus avec le maître et son école, qui lui avait manifesté la plus grande incompréhension dès le choix de son sujet de thèse. Apprenant de la bouche de Balandier, en 1947, qu'il souhaitait en effet se consacrer à l'étude des « innovations religieuses », tels que le messianisme kongo et le syncrétisme fang, Griaule avait désapprouvé: « ça n'offre aucun intérêt, ce sont là des formes complètement perverties, dégradées de la vie religieuse africaine, ce qui importe c'est d'étudier les véritables religions africaines » (cité in Mary 2019a: 30). Avec ce sujet, pourtant, il « retrouva[i]t une voie ouverte très tôt par M. Leenhardt » (Balandier 1955: 532), ce dernier étant très sensible à ce thème d'enquête qui le faisait renouer avec ses premières préoccupations pastorales – il confiera même à Balandier un exemplaire de son mémoire de 1902 sur *Le mouvement éthiopien au sud de l'Afrique* (Mary 2019b). Balandier reproche à l'école griaulienne l'absence de « caractère dynamique d'une méthode qui envisage les faits selon la perspective du temps mythique, et jamais selon la perspective du temps historique – même lorsqu'il s'agit de groupes ayant eu un rôle moteur dans l'ensemble ouest-africain » (Balandier 1959: 15). Au nom de cette même école, Germaine Dieterlen rétorque vivement que, dans la fidélité aux recommandations de Mauss, l'explication indigène est appréhendée comme un fait social, que les indigènes pensent leur monde, leurs coutumes et qu'« il n'est pas sans intérêt pour une étude qui, actuellement, se veut dynamique des statuts et des problèmes d'Afrique occidentale, de connaître l'existence d'une telle structure [socio-mythique

internationale], et d'assister, en connaissance de cause, à son évolution » (Dieterlen 1959 : 25-26). Personne ne convainc l'autre. La coexistence, au sein du petit monde ethnologique parisien, de tendances africanistes contraires est actée – au moment même où, à travers des collaborations à des entreprises éditoriales anglophones, l'ethnologie griaulienne accède à une certaine visibilité et notoriété auprès des africanistes anglais (Mendelson 1958 : 259-260). Par ailleurs, entre 1946 et 1956, Griaule est membre de l'assemblée de l'Union française (instance consultative de 150 membres), il en est « l'unique ethnologue métropolitain », premier président de la commission des affaires culturelles et des civilisations d'outre-mer (Jolly 2019 : 20). Les travaux de Griaule et Dieterlen participent également à une discussion plus large sur les « ethnophilosophies » au niveau international : « d'aucuns ont dit que les Dogon et les Bambara jouaient déjà, dans la pensée philosophique française, un rôle analogue mais inverse de celui qui fut tenu par les Arunta au moment de la publication, il y a quarante ans, des recherches de Durkheim et de Lévy-Bruhl » (Lévi-Strauss 1953 : 114). Quelques années avant sa critique ouverte, Balandier reconnaissait que ces travaux avaient favorisé « la régression continue de l'ethnocentrisme » : ils démontrent que « ces peuples ont des titres de grandeur intellectuelle comparables aux nôtres » (Balandier 1955 : 526). Ces mêmes années voient en effet, un an après celle de *Dieu d'eau*, la publication en 1949 de *La philosophie bantoue* du père Placide Tempels (avec une préface d'Alioune Diop), en 1956 de *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* d'Alexis Kagame, toutes trois regardées avec faveur par l'équipe intellectuelle œuvrant à la destinée de la revue et maison d'édition *Présence africaine*, fondée par Alioune Diop en 1947-1949. La mise en valeur par Griaule « d'une pensée africaine inscrite dans des mythes et des cultures millénaires » le tient durablement et logiquement éloigné « de l'histoire et du politique » (Jolly 2019 : 26), d'une histoire coloniale faite de dominations, de dépossessions et d'altérations culturelles.

*Les tâches de la sociologie*, dénomination pour cette ethnologie non classique qui se coltine les réalités de la modernité africaine, rédigées par Paul Mercier (1951) depuis le Centrifan de Dakar, aspire à être un vade-mecum théorique et pratique pour la mise en œuvre des enquêtes menées par les jeunes ethnologues mandatés, déboulant sur des terrains qui n'ont rien à voir avec ce qui leur a été enseigné en Sorbonne ou à l'Institut d'ethnologie. Les recherches ethnographiques menées par Balandier, sa réflexion sur l'articulation théorique entre une ethnologie appliquée et la montée en généralité, les conséquences heuristiques qui en découlent pour le périmètre et les missions non seulement de l'ethnologie africaniste mais aussi de l'anthropologie dans les années 1950, ne passent pas inaperçues. La revue *Critique* leur accorde un essai bibliographique au titre

révéléateur de leurs enjeux et de leur contemporanéité avec les questions vives qui se posent tout autant à la puissance coloniale qu'aux représentants des sciences sociales : « De la sociologie coloniale à la sociologie de la colonisation et des pays sous-développés » (Enriquez 1958). Seule, chez les anthropologues, « l'œuvre de Claude Lévi-Strauss » (par Jean Pouillon, dans *Temps modernes* en 1956) – en attendant l'onction philosophique de Maurice Merleau-Ponty pour le Collège de France en 1959 (Merleau-Ponty 1960) – avait bénéficié d'une telle attention. Nourrissant « une conception de l'anthropologie que l'on pourrait dire "intégriste" », pratiquant une autre anthropologie, structurale, sensible à l'histoire mais pas à la théorie occidentale de l'histoire, qui souhaite s'élever au-dessus des « *méthodes de pensée* » de l'observateur et « découvrir les *propriétés générales* spécifiques de toute existence sociale [qui] implique la "réduction" de la diversité révélée par la totalité des sociétés et des cultures connues, passées et vivantes, à une unité profonde et permanente » (Balandier 1959 : 18), Lévi-Strauss n'en salue pas moins avec conviction « l'accession de notre discipline à l'état positif, la renonciation, par certains ethnologues, à l'étude des sauvages tout nus et emplumés (et chez qui nous nous plaignons à reconnaître une pureté plus illusoire que réelle) pour fixer leur attention sur ces sociétés mixtes, formées par la réunion brutale d'éléments hétéroclites en partie indigènes et en partie européens » :

*Les Brazzavilles noires* de Georges Balandier – de pair avec son ouvrage sur la *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* – auront marqué un tournant dans l'histoire des sciences sociales en France. Pour la première fois dans notre pays, un ethnologue de formation classique cesse de concevoir son rôle comme une imitation de l'archéologue : reconstitution de croyances et de coutumes en cours de disparition ou menacées d'extinction rapide, pour se consacrer au phénomène transitoire, impur, mais vivant et présent : une société mélangée, où des traditions et des aspirations hétérogènes se heurtent, s'annihilent parfois, mais plus souvent *engendrent par leur fusion des réalités nouvelles*. On s'en réjouira doublement : d'abord parce que la France était en grand danger de se laisser distancer dans ce domaine, où les Anglo-Saxons se sont avancés depuis une bonne dizaine d'années ; ensuite et surtout, par ce que Balandier met au service de cette petite révolution un talent fait de clarté, de vigueur, d'autorité, d'exactitude et de puissance synthétique, qui lui a valu, pour ses débuts, une place au tout premier rang des maîtres du genre (Lévi-Strauss 1956b : 178, mes italiques).

Les deux anthropologues se lisent, ils se connaissent bien. Dès la première année du séminaire de Lévi-Strauss à l'EPHE, en 1951, Balandier vient y présenter ses observations sur les coutumes matrimoniales fang. Recommandé par Lévi-Strauss qui en avait décliné la proposition,

Balandier enseigne depuis 1952 à la Fondation nationale des sciences politiques un cours intitulé au début : « l'anthropologie des pays attardés », renommés rapidement pays sous-développés (Balandier, Steinmetz, Sapiro 2010 : 49). Depuis 1953, il travaille au sein de l'Unesco, auprès du Conseil international des sciences sociales piloté par Lévi-Strauss qui l'a invité à diriger un Bureau international de recherche sur les implications sociales du progrès technique (au sein duquel il recrutera Claude Meillassoux pour dépouiller la bibliographie anglophone). Lévi-Strauss a assisté à la soutenance de thèse de Balandier au printemps 1955. On comprend que ce qui le séduit le plus dans les *Brazzavilles noires* et *Sociologie de l'Afrique noire*, c'est que Balandier soit parvenu à sortir de l'aporie d'une formulation de « la notion négative d'acculturation » (Lévi-Strauss 1953 : 118). Depuis une vingtaine d'années, elle fait le lit théorique de nombreuses monographies étatsuniennes – mais aussi britanniques, cette fois sous l'appellation de *culture contact* – dont l'impression qui « commence à se dégager [...] est particulièrement navrante » : « elles semblent se répéter toutes, dans l'illustration d'une même indigence grimaçante », critique-t-il (Lévi-Strauss 1940-1948 : 335), constant dans sa sévérité lorsqu'il déplorera encore, douze ans plus tard « leur caractère décevant » et leur « lasante monotonie » (Lévi-Strauss 1960 : 5). Rappelant que la source des premiers travaux sur l'étude des phénomènes d'acculturation remontait à Franz Boas en 1895, qui y avait recours « comme [à] l'une des deux méthodes susceptibles de fonder l'ethnologie comme science *historique* », Lévi-Strauss dénonçait le contresens qui avait fait d'un processus d'appropriation, de métabolisation culturelle, dynamique et créateur « la façon dont les éléments autochtones se désintègrent par suite de l'invasion d'une culture étrangère. Il ne s'agit donc plus de la façon dont une culture se fait, mais se défait ; non d'une génétique, mais d'une pathologie » (Lévi-Strauss 1940-1948 : 336, mes italiques). Balandier romprait salutairement avec cette dérive. Lui-même lecteur attentif de cette littérature, s'en inspirant, il assigne un nouveau champ d'étude à l'ethnologie africaniste française. D'autres collègues et lui-même (dont Jacques Berque, Roger Bastide) « ont accepté le bouleversement de l'univers "primitif" et ses conséquences méthodologiques. Ils sont plus sensibles aux déchirements, à l'hétérogénéité, aux mouvements de dé-structuration et de re-structuration des sociétés traditionnelles aujourd'hui en voie de transformation » (Balandier 1959 : 19).

### **L'anthropologie française, entre crise de croissance et crise de conscience<sup>37</sup>**

Ces « sociétés bouleversées » sont des « terres nouvelles » (Lévi-Strauss 1956b : 179) pour l'ethnologie française qui remettent au cimetière des concepts tout autant la notion de primitif que « la

notion d'archaïsme », enterrée par Lévi-Strauss dans son article du même titre en 1952. Ce sont de nouvelles interrogations qui structurent la curiosité ethnologique : « cet ordre de recherches a soumis les concepts de structure et de fonction à l'épreuve de l'histoire et de la dynamique qui fait que les sociétés "préservées" sont aujourd'hui des sociétés introuvables » (Balandier 1958 : 110). Pour tous les ethnologues, l'aspiration est la même : que leurs conclusions soient « valables pour toutes les sociétés humaines, depuis la grande ville moderne jusqu'à la plus petite tribu mélanésienne » (Lévi-Strauss 1985 [1954] : 413), selon la formule percutante de Lévi-Strauss que cite Balandier (1959 : 17). À la différence des années 1930, la discipline ne souhaite plus se réduire à une ethnologie de sauvetage – qu'elle reste sur d'autres terrains –, elle n'est pas uniquement une vaste entreprise de constitution des archives (matérielles, culturelles, linguistiques) de l'humanité « primitive » qu'il faudrait inventorier avant qu'il ne soit trop tard : « les anthropologues s'efforcent [...] d'appliquer leurs techniques à l'étude des sociétés modernes. C'est pour eux le meilleur moyen de faire reconnaître l'originalité de leur discipline » (Balandier 1958 : 111). Mercier abonde dans le même sens et refuse d'y voir une ethnologie au rabais, moins digne qu'une autre : « il a fallu, à la fin, admettre aussi comme étude valable celle des sociétés en état de crise, et essayer de dégager la signification et les conséquences de ces crises » (Mercier 1951 : 22). Des africanistes font leur *aggiornamento*, estimant que la leçon vaut pour toute la discipline. Balandier remarque que, à la différence des anthropologues anglophones, « les chercheurs français, par contre, ont manifesté longtemps un manque d'intérêt, puis une sorte de répulsion intellectuelle pour cet ordre de préoccupations. Le caractère "impur" des phénomènes, la diversité et l'instabilité des dynamismes en cause, l'aspect pathologique de certaines des sociétés affectées par le "culture contact" semblent avoir découragé leur curiosité – lorsqu'elle s'est révélée » (Balandier 1960 : 450). L'explication n'est pas que scientifique, elle serait tout autant idéologique, politique. Défenseur des indépendances africaines (ce qui lui valut d'être expulsé de Guinée), ami d'intellectuels et d'hommes politiques africains comme Alioune Diop, Madeira Keita, Balandier ne craint pas la polémique et attribue ce manque d'intérêt, cet évitement, à un refus, « (inconsciemment le plus souvent) d'évoquer la situation concrète particulière à ces sociétés », qui les auraient contraints à se confronter à la situation coloniale, « à la société coloniale à laquelle ils participent » :

Ils s'en sont rapportés à des systèmes moins compromettants, la « civilisation occidentale » et les « civilisations primitives », ou se sont limités à des problèmes restreints pour lesquels ils ont suggéré des solutions à effets restreints ; et c'est par refus de se soumettre à cette dernière attitude, qu'ils croient inévitable et utile à la

seule société coloniale, que certains anthropologues n'acceptent pas de donner à leur discipline le caractère de science « appliquée » (Balandier 1951 : 77).

Tout autant que les interminables débats sur la notion fétiche et polysémique de structure qui font florès dans maints articles et colloques (et qui donnent lieu à des divergences affichées entre les gurvitchiens et Lévi-Strauss), les concepts d'acculturation, de *culture contact* sont sur toutes les lèvres et sous la plume de très nombreux ethnologues qui, pour la plupart, découvrent après la guerre la vaste littérature que leur ont consacrée leurs collègues anthropologues culturels étatsuniens et anthropologues sociaux britanniques depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle – mais ignorent plutôt les études et recherches latino-américaines. Résonant avec la philosophie, la sociologie et la psychologie, les travaux étatsuniens du courant Culture et Personnalité, sur la personnalité de base et, dans une moindre mesure sur le « caractère national », sont aussi discutés et plus ou moins appropriés par les universitaires français (Fruteau de Laclos, Raulin dans ce volume) – Lévi-Strauss cachant à peine son scepticisme sur les « aventureuses entreprises » de Margaret Mead sur cette « sorte de technique de détermination à distance, exclusive de toute observation directe, des moteurs secrets d'une civilisation » et de son caractère national (Lévi-Strauss 1953 : 117). C'est donc outre-Atlantique mais, surtout, outre-Manche qu'ils vont chercher un appui stratégique, la légitimation de leur démarche par des choix de lectures sélectifs, en cherchant la bonne distance critique avec une littérature dont ils ne partagent pas tous les attendus ou conclusions mais qui a la force de la précédence (Beuvier, Bondaz dans le volume 2). Fort de son expérience brésilienne et de son excellente connaissance internationale de ce champ (Capone dans le volume 2), Bastide y consacre un cours pour les étudiants à la Sorbonne, « Introduction à l'étude des interpénétrations des civilisations ». Le contact culturel serait désintégrateur, destructeur, il est « conçu comme désorganisateur, déstabilisant, pathologique » (Copans 2001 : 37). Métraux souligne qu'« un prix trop élevé est payé par ces peuples à l'introduction de l'industrialisation » et que « l'impact de la mécanisation produit un nivellement par le bas épouvantable » (Métraux 1953 : 884 et 885). En le voyant comme un processus conflictuel, créateur de nouvelles logiques, dynamique, dans la lignée de Max Gluckman, il s'agit pour Balandier et Mercier d'observer et rendre compte des réalités africaines en décomposition pour certaines, en recomposition pour d'autres, que ce soit dans le monde rural ou urbain.

La question indigène risque-t-elle de devenir une question sociale et économique donc un problème politique ? Il semble que, confrontés au changement brutal affectant les cultures qu'ils

étudient, les ethnologues des années 1950 raisonnent comme les sociologues de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, au moment de la révolution industrielle qui venait percuter les structures traditionnelles de la société française. « Il serait socialement désastreux que l'équilibre humain fût perturbé : la politique, l'industrie, le commerce, l'administration drainent un flux humain ; le mélange des hommes entraîne celui des sangs, des coutumes, des idées. Ces masses en voie de prolétarianisation, coupées de leurs racines terriennes, séparées de leurs milieux traditionnels, posent l'un des problèmes majeurs du nouveau monde indigène. [...] Industrialisées, les techniques prolétarisent les hommes ; mécanisées, elles contribuent à hâter la désacralisation de la société indigène » (Leroi-Gourhan & Poirier 1953 : 979). Pour l'ethnologue, la situation historique actuelle constitue un laboratoire d'étude du changement social :

[...] l'ethnologue [...] dispose [...] de conditions expérimentales d'observation [...]. Ces sociétés attardées sont toutes en train de s'équiper, de se transformer, de se constituer en nations, de se transfigurer en sociétés techniquement supérieures. Il y a là une véritable expérience qui est réalisée sous nos yeux, et, cette expérimentation sociale que les sociologues ont eu tant de mal à concevoir pendant longtemps, elle existe maintenant dans certaines régions du monde, en Afrique ou en Asie. C'est en cela que l'apport de l'ethnologue peut être d'un puissant intérêt (Balandier 1956 : 127).

D'un bord opposé à celui de Balandier ou de Leiris sur l'échiquier politique de la question coloniale, André Leroi-Gourhan et Jean Poirier, dans *Ethnologie de l'Union française*, objectivent avec clarté les craintes de la puissance coloniale dans le mandat qu'elle confie à la science et à l'ethnologie en particulier, craintes recouvertes d'un « enthousiasme planificateur » (L'Estoile 2017 : 887) propre à l'après-guerre et aux derniers feux de l'impérialisme (Cooper 2004). Elles sont l'un des moteurs puissants de l'« utopie moderniste », de ce moment d'« utopie de la colonisation technique » qu'ont vécu nombre d'ethnologues, dont Balandier lui-même (L'Estoile 2017 : 887 et 864). Le registre sémantique mobilisé est à cet égard révélateur et fait de cet ouvrage un sismographe des raisons officielles de l'ethnologie appliquée, ici plus science de gouvernement qu'elle ne l'aura jamais été dans les faits, entre clinique sociale et une impossible ingénierie sociale, vœu pieu irréaliste sitôt énoncé dans ces termes et pour une ambition politique loin d'être partagée par tous les ethnologues :

La confrontation de deux sociétés de cultures toutes différentes pose de très graves problèmes. [...] L'ethnologie des contacts culturels devra donc dégager, pour chaque société, sa possibilité d'adaptation, mesurer à l'avance les conséquences d'une

éventuelle implantation d'industries, de nouvelles méthodes de culture, et préparer l'évolution politique. Trop d'erreurs ont été commises – souvent avec la meilleure foi du monde – tant au point de vue de la mise en valeur matérielle que de la politisation des masses : il faut éviter les dangers de la prolétarisation, de la détribalisation et de la vaste désintégration sociale qui menace les peuples « non évolués » au contact des peuples colonisateurs. C'est donc l'ethnologie qui dégagera les données de l'« acculturation » des sociétés indigènes. L'acculturation a la même portée, sur le plan spirituel, que la « mise en valeur » sur le plan matériel ; elle n'est pas autre chose, en son principe, que la mise en valeur spirituelle des sociétés « non évoluées » (Leroi-Gourhan & Mercier 1953 : 960).

Ce sont ces populations restées à l'écart des techniques et des sciences européennes qu'il s'agira de doter de tous les moyens sanitaires, scolaires, économiques, qui leur font défaut. Pour ces sociétés, l'acculturation revêt tout son sens qui est exactement « acheminement vers la civilisation ». L'acculturation a donc pour but de tirer les peuples en stagnation de leur isolement culturel, de les faire accéder à la vie internationale et de les faire participer par des méthodes d'éducation appropriées à ce vaste ensemble des relations spirituelles inter-culturelles – c'est-à-dire extérieures et supérieures aux civilisations particulières – qu'on appelle la civilisation. Ce processus comporte un certain nombre de dangers : c'est précisément l'une des fonctions majeures de l'ethnologie que de rassembler les éléments qui permettront de vaincre ces difficultés (*ibid.* : 961).

Dans cette conception de l'acculturation, hétérodoxe, comme mise en valeur *spirituelle* affleurent également le catholicisme social de Leroi-Gourhan et son positionnement scientifique original lui faisant porter une attention aiguë au milieu technique dans lequel baigne l'homme en société, qui rendrait le progrès technique « chose inévitable », ainsi qu'il l'explique au parterre du Cercle catholique Rerum Ecclesiae lors d'une conférence délivrée en juillet 1950. Les sollicitations d'ethnologie appliquée affecteraient bien l'ethos de l'ethnologue, ses missions : « il apparaît maintenant qu'un des rôles de l'ethnologue est celui d'un agent de l'acculturation, d'un agent de transmission, entre les étapes de civilisation », estime Leroi-Gourhan (cité *in* Soulier 2018 : 312), afin de faire accéder les peuples indigènes à la vie internationale.

Cette accession des populations autochtones à la « vie internationale » ne saurait être une aspiration à laquelle peut être sensible Lévi-Strauss, pourtant secrétaire général du Conseil international des sciences sociales de l'Unesco, de 1953 à 1961 (Stoczkowski 2008 ; Loyer 2015 : 392-396). Il « exhorte [...] à ne pas se laisser duper par des formules creuses comme celle de civilisation

mondiale. Non seulement celle-ci n'existe pas dans les faits, mais sa notion implique une contradiction dans les termes. La diversité est un fait de civilisation au même titre que l'unité » (Lévi-Strauss 2020 [1955] : 151). L'année de sa prise de fonction, il admit tenter « modestement », aux Nations Unies, de participer à la construction d'une société internationale, pour faire entendre la voix de sa discipline : « on parle beaucoup de l'anthropologie dans nos programmes mais la reconnaissance de son importance se fait du bout des lèvres. [...] Je continue néanmoins à penser que cette reconnaissance internationale est importante dans la mesure où elle sensibilise les gens à la culture. En Europe, nous ne sommes pas suffisamment sensibles à la culture dans son sens anthropologique » (Lévi-Strauss *in* Tax 1953 : 355, ma trad.). Même si, plus tard, il le minorera, Lévi-Strauss a bien participé à ce « moment de croyance dans la Science comme levier universel de la connaissance » (Loyer 2015 : 387 ; Debaene dans ce volume), fût-ce en renversant les topoï unes-ciens pour faire entendre le point de vue de l'anthropologie telle qu'il l'appréhende, comme une « solution constructive, puisqu'elle fonde, sur les mêmes principes, deux attitudes apparemment contradictoires : le respect envers des sociétés très différentes de la nôtre, et la participation active aux efforts de transformation de notre propre société » (Lévi-Strauss 1985 [1956] : 394). C'est aussi la position d'Alfred Métraux, à l'avant-poste de cette gouvernance mondiale sur les grands défis socio-éducatifs, les programmes de développement auxquels est confrontée une humanité globalisée. Son ambition est tout aussi mesurée : « en proclamant l'importance de la culture, en soulignant le danger de prêcher la science et l'industrialisation à tout crin, les anthropologues rendent un service remarqué aux Nations Unies » (Métraux 1953 : 893). Par exemple, l'accès à « l'hygiène et à l'alphabétisation ne sont pas en soi seuls une source de bonheur et de prospérité », tempère-t-il (*ibid.* : 885).

Serait-ce là le nœud gordien de l'ethnologie appliquée : sacrifier la diversité culturelle, son respect, sur l'autel du développement socio-économique à l'occidentale ? Plus profondément, se pose dans toute son acuité et sa complexité la question de l'uniformisation culturelle du monde, dilemme existentiel pour de nombreux ethnologues, pris au piège des impensés des postulats épistémologiques à la racine de l'entreprise ethnographique (l'ethnologie de sauvetage, la recherche de la pureté et de l'intégrité culturelles, la hantise du changement qui détruirait des sociétés harmonieuses, etc.), pris aussi entre les derniers feux d'une quête devenue impossible et les premiers feux d'une modernisation voulue, revendiquée, par de nombreux États-nations multiethniques, multiculturels, dont ceux nouvellement indépendants ou qui vont le devenir à la fin de la décennie. Avec des horizons politiques différents, certains ethnologues l'acceptent,

d'autres s'y refuseraient presque ou s'interrogent sur sa signification anthropologique. Si Griaule finit par abandonner « l'idée de sociétés africaines immuables, [il] les perçoit toujours comme des civilisations millénaires incapables d'absorber des changements violents et de maîtriser leur propre évolution sans l'aide d'Européens formés à l'ethnologie », il ne conçoit pas de procéder autrement que par « dosage discret, à une administration homéopathique de notre culture » (Jolly 2019 : 23).

Lévi-Strauss s'intéresse de longue date à la question de « la place des peuples primitifs dans le monde d'après-guerre », intitulé de son cours en 1943 à l'École libre des hautes études, à New York, dans lequel il procède à une « forte remise en cause du modèle colonial » (Loyer 2015 : 321), scrutant les problèmes du contact culturel en régime colonial qui l'ont amené à lire et discuter, contrer, les anthropologues britanniques, Malinowski en particulier. Cela rejoint sa vision politique pour la France dans le monde d'après-guerre, qu'il consigne dans un rapport (resté inédit) dès février 1943 pour une réunion du Peace Aims Group Council of Foreign Relations, pensant que « chaque colonie "prête pour l'indépendance" devrait se la voir accorder » (il pense à l'Indochine, Madagascar) et que, en ce qui concerne le Maghreb, la pleine citoyenneté devrait être octroyée aux sujets musulmans dans une perspective politique fédéraliste (Loyer 2015 : 297). On connaît la plaquette *Race et Histoire* de Lévi-Strauss, publiée en 1952 sous l'égide de l'Unesco dans le cadre de son programme de lutte contre les préjugés raciaux et de sa collection sur la question raciale, tous deux pilotés par Métraux qui sollicite fortement les biologistes et généticiens, les anthropologues sociaux et physiques, les psychologues (Maurel 2007 ; Stoczkowski 2008 : 23-41 ; Loyer 2015 : 23-41 ; Conklin 2021). La façon dont la question est posée ne lui convient pas. Dans sa « petite philosophie de l'histoire à l'usage des fonctionnaires internationaux », Lévi-Strauss veut dépasser la résolution « par la négative [du] problème de l'inégalité des *races* humaines » et se pencher surtout « sur celui de l'inégalité – ou de la diversité – des *cultures* humaines » (Lévi-Strauss 2020 [1955] : 140). « Défenseur ardent d'un pluralisme qui reste le principal moteur du progrès », Lévi-Strauss livre « la *première* tentative entreprise pour permettre une compréhension réelle (et non feinte) des inégalités (ou différences) culturelles et des rapports entre cultures » (Balandier 1953 : 505). « En dépit des apparences modestes, [c'est] l'un des textes les plus remarquables de la littérature "anthropologique" », estime Balandier (*ibid.* : 502) qui y trouve exprimée une préoccupation anthropologique majeure mettant en perspective l'histoire des civilisations et leur moteur, les notions de progrès et d'histoire, récusant l'ethnocentrisme, introduisant un relativisme culturel heuristique.

Quelques années plus tard, en octobre 1961, dans une prise de position tout aussi ferme et creusant la même veine d'une mise à distance des catégories de pensée occidentales, toujours pour le cénacle unescien, Lévi-Strauss s'en prend cette fois au totem de l'idéologie développementaliste dans une communication prononcée lors d'une table ronde sur les prémisses sociales de l'industrialisation. Cette question avait déjà donné lieu en 1954 à une conférence internationale importante (« Aspects sociaux de l'industrialisation et de l'urbanisation de l'Afrique subsaharienne ») sous l'égide de l'Unesco, présidée par l'anthropologue britannique Daryll Forde à laquelle avaient participé Balandier et Mercier. Lévi-Strauss historicise le concept et le dépouille de son vernis techniciste pour rappeler, en lecteur de Marx, qu'elle est « une fonction, et un résultat indirect, de la condition de sociétés dites “primitives” ou, plus exactement, du rapport historique entre elles et l'Occident » (Lévi-Strauss 1996 [1961] : 367). Il en fait de même pour la notion de développement, « une propriété spécifique de la civilisation occidentale » qui s'est repue de « sociétés préalablement saccagées pour que le développement puisse naître et croître sur leurs débris » (*ibid.* : 367 et 369). Lévi-Strauss se livre à un exercice de lucidité historique implacable qui, à la manière de Balandier dix ans plus tôt dans son essai sur la situation coloniale – notion qu'il fait sienne, comme Balandier l'avait lui-même retravaillée en l'empruntant à Octave Mannoni –, dévoile la relation de pouvoir et la violence au principe même de ces processus conjoints de l'industrialisation en Occident et du développement du capitalisme (logiquement postérieur à la colonisation) qui se sont forgés dans une relation qui « ne peut être conçue dans l'abstrait. Il n'est pas possible de négliger qu'elle s'est manifestée de façon concrète, depuis plusieurs siècles, par la violence, l'oppression et l'extermination. De ce point de vue aussi, le développement n'est pas matière à pure spéculation. L'analyse qu'on peut en faire, les solutions qu'on peut en proposer, doivent nécessairement tenir compte de conditions historiques irréversibles, et d'un climat moral qui forment ce qu'on pourrait appeler la “charge dynamique” de la *situation coloniale* » (*ibid.* : 369, mes ital.):

Le régime capitaliste consiste dans le traitement des peuples de l'Occident comme l'Occident l'avait fait précédemment des populations indigènes. Pour Marx, le rapport entre le capitaliste et le prolétaire n'est donc qu'un cas particulier du rapport entre le colonisateur et le colonisé. [...] les sociétés que nous appelons aujourd'hui « sous-développées » ne sont pas telles de leur propre fait, et on aurait tort de les concevoir comme extérieures au développement occidental ou restées indifférentes devant lui. En vérité, ce sont ces sociétés qui, par leur destruction directe ou indirecte entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, ont rendu possible le développement du monde occidental. Le développement lui-même, et ses exigences avides, les ont faites telles

que ce développement les découvre aujourd'hui. Il ne s'agit donc pas d'une prise de contact entre deux procès qui se seraient poursuivis chacun dans l'isolement. Le rapport d'étrangeté entre les sociétés dites sous-développées et la civilisation mécanique, consiste surtout dans le fait qu'en elles, cette civilisation mécanique retrouve son propre produit, ou, plus précisément, la contrepartie des destructions qu'elle a commises dans leur sein pour instaurer sa propre réalité (*ibid.* : 367-368).

Lévi-Strauss déploie ici, comme dans d'autres articles, une attaque en règle du « "système unilatéral" de la civilisation occidentale dans son ensemble et [du] dogme du progrès » et de son corollaire, le développement (Debaene 2019b : 42). Avant de passer en revue, en anthropologue, les trois sources de résistance au développement des sociétés autochtones (la volonté d'unité, le respect de la nature, le refus d'un devenir historique), il rejette vigoureusement la définition du développement avancée par Malinowski comme « "résultat d'un impact de culture plus haute et active sur une culture plus simple et plus passive". La simplicité et la passivité ne sont pas des propriétés intrinsèques des cultures en question, mais le résultat de l'action du développement, à ses débuts, sur elle : une situation créée par la brutalité, la rapine et la violence sans lesquelles les conditions historiques de ce même développement n'eussent pas été réunies » (Lévi-Strauss 1996 [1961] : 369).

Si, adaptée à certains contextes, elle peut être une technique sociale, pourvoyeuse d'information technique et d'expertise (pour reprendre le vocabulaire de Balandier et Mercier), l'anthropologie dispose d'autres outils heuristiques et méthodologiques qui invitent au décentrement, au relativisme culturel, à la mise en perspective critique des idéaux occidentaux, à lutter contre l'ethnocentrisme universalisant – ce serait, en quelque sorte, les deux facettes du visage public de l'ethnologie. Lévi-Strauss suggère qu'il existe une autre façon de pratiquer l'ethnologie appliquée, moins dépendante des desiderata des puissances coloniales ou des injonctions au développement affichées par les nouvelles nations, plus proche de l'humanisme ethnologique, arpentant un champ de recherche en friche, très prometteur, celui des ethnosciences (dont André-Georges Haudricourt est un pionnier en France, suivi par Jacques Barrau qui enseignera à Yale et en France)<sup>38</sup> :

Un des plus grands services que l'on puisse rendre à de jeunes États, trop âprement sollicités par leur incorporation récente à la vie politique et à l'activité économique internationales, consiste dans la sauvegarde, au bénéfice des futures générations, des connaissances traditionnelles que les groupes humains qui les composent, ont

entretenues, et continuent d'entretenir, avec le milieu. Ces connaissances ne sont pas seulement les éléments d'un style de vie où s'enracine, pour chaque société, la forme d'humanisme qui lui est propre ; elles offrent souvent une valeur scientifique et pratique.

L'ethnologie a donc un rôle à jouer, à côté des sciences naturelles, et en collaboration avec elles. Les recherches minéralogiques, botaniques et zoologiques peuvent être incomparablement enrichies, et acquérir une signification humaine et morale, en s'adjoignant une ethno-minéralogie, une ethno-botanique, une ethno-zoologie, c'est-à-dire une série d'investigations portant sur la connaissance traditionnelle des espèces naturelles (souvent en avance sur la connaissance scientifique), les croyances que les hommes entretiennent à leur sujet, et sur la façon dont ils utilisent l'expérience sensible, pour construire une philosophie de l'univers.

L'ethnologie n'ignore pas ce genre de recherches, mais elle ne leur a pas accordé la place qu'elles méritent. Pourtant [...], elles offrent d'immenses avantages, accrochant l'enquête ethnologique à la vie et aux conditions locales, la situant sur un terrain où *l'informateur ne se sent pas en état d'infériorité*, faisant progresser simultanément la connaissance de l'homme et celle du milieu, contribuant, enfin, à la formation d'une *recherche scientifique d'inspiration nationale* (Lévi-Strauss 1960 : 6-7, mes ital.).

## Leçons africaines

Bien plus que la question de la relation aux informateurs – tout du moins dans cette décennie –, celle de la relation aux représentants et aux élites des sociétés prises traditionnellement comme objets d'étude par les anthropologues, se pose avec acuité dans les années 1950 par les implications qu'elle soulève dans le positionnement et l'exercice pratique de la discipline, à un moment historique empreint de fortes revendications culturelles, anticolonialistes et indépendantistes qui bouleversent les hiérarchies établies, au moment où s'affirme la volonté de non-alignement des pays siégeant à la conférence de Bandung qui cherchent leur propre voie et veulent faire entendre leurs voix sans porte-parole pour ventriloquer à leur place. Les ethnologues français travaillant à l'Unesco sont aux premières loges pour constater cette évolution et entendre leur défiance, en particulier émanant de l'Afrique, leurs collègues britanniques connaissant cette situation depuis les années 1930 (L'Estoile 1997). Celle-ci interroge les ethnologues qui se « découvrent » dans une relation de pouvoir avec leurs objets de savoir qui ne souhaitent plus l'être, s'affirment comme sujets tandis que « responsables à leurs yeux, de leur sort, nous leur apparaissions inévitablement comme

des *agents* » (Lévi-Strauss 1961: 16). Elle les touche d'autant plus que, depuis sa fondation institutionnelle en 1925, l'ethnologie française se pense comme la science qui œuvre à une meilleure connaissance, scientifique et humaniste, à la valorisation des sociétés et cultures lointaines, « exotiques », traditionnelles ; que, discipline marginale, elle s'était assignée unilatéralement pour mission de constituer les archives de l'humanité et témoigner de leur richesse culturelle et matérielle, de documenter et restituer la diversité des façons d'être au monde et leurs logiques, loin des épithètes péjoratives ou dépréciatives à la racine des préjugés. Pour les élites autochtones, politiques comme intellectuelles, leurs revendications sont également liées à la question raciale, aux relations interraciales, aux ressorts du racisme et ses préjugés, autant de sujets qui s'imposent difficilement comme thèmes de recherche légitimes dans la communauté anthropologique française, à la différence de la sensibilité des anthropologues britanniques et étatsuniens à ces questions, dans des configurations politiques différentes (Conklin 2021) – et ce, malgré la réceptivité à ce sujet de Balandier (pensons à son percutant et bref article « Erreurs noires » de 1948), Bastide (Peixoto dans le volume 2), Leiris, Lévi-Strauss ou encore Soustelle (qui en constate les ravages en Algérie pendant son année au gouvernorat général, en 1955). Comparées à celles des autres essais de la collection « La question raciale devant la science moderne » de l'Unesco dirigée par Métraux, rédigés avec un souci pédagogique affirmé par des *social scientists* étatsuniens en pointe sur la question de la psychologie des relations interraciales, les ventes (aux États-Unis, dans une version anglaise, et en France) de *Race et Civilisation* de Leiris et *Race et Histoire* de Lévi-Strauss sont décevantes et confidentielles, analyse Éric de Dampierre (chargé de mission auprès de Métraux), avec un ratio de un à cinq. Cela démontrerait tout autant le faible intérêt du lectorat français pour ce sujet qui n'a pas encore émergé ni comme un problème social ni comme un objet construit scientifiquement – Métraux pointe l'« étonnante ignorance des Français en matière de race » (Métraux 1978 : 361) – que, selon Dampierre, le peu d'empressement du monde de l'édition français à tenter de développer un secteur dynamique dédié aux sciences sociales (Conklin 2021 : 123).

Les anciens peuples colonisés « craignent que, sous le couvert d'une vision anthropologique de l'histoire humaine, on n'essaye de faire passer pour une *diversité* souhaitable ce qui leur apparaît, à eux, comme une insupportable *inégalité* », interprète Lévi-Strauss (1961: 16). Des peuples « manifestent une intolérance croissante vis-à-vis des enquêtes ethnographiques. On connaît des cas où des musées régionaux, dits d'« ethnographie », furent débaptisés, ne pouvant

plus être tolérés que travestis en “Musées des Arts et Traditions populaire” », constate-t-il encore depuis sa tour de vigie de l’Unesco (*ibid.*):

Les universités des jeunes États qui ont récemment accédé à l’indépendance sont fort accueillantes pour les économistes, les psychologues, les sociologues ; on ne saurait dire que les anthropologues y soient également choyés. Tout se passe donc comme si l’anthropologie était sur le point de succomber à une conjuration [...] [des peuples] bien vivants et en plein essor démographique lui opposent un refus d’ordre psychologique et moral (*ibid.*).

La prise de conscience semble d’autant plus vive que les ethnologues sont de proches interlocuteurs pour les intellectuels et artistes noirs, francophones ou non, la majorité provenant néanmoins des colonies françaises – citons les relations intellectuelles, amicales ou professionnelles entre Balandier et Alioune Diop (son « instituteur de la vie africaine »), Leiris et Césaire, Métraux et plusieurs intellectuels et peintres haïtiens, Bastide et Pierre Verger avec l’intelligentia noire transatlantique au Brésil et en Afrique, de Germaine Dieterlen avec Amadou Hampâté Bâ, etc. Le contexte intellectuel parisien sensible au combat anticolonialiste explique aussi cette réceptivité, bordée par les préfaces au grand retentissement de Jean-Paul Sartre : « Orphée noir » pour l’*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Senghor (1948), pour le *Portrait du colonisé* précédé du *Portrait du colonisateur* d’Albert Memmi (1957) et *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon (1961), en plus de son soutien à *Présence africaine*. Les ethnologues côtoient les intellectuels noirs sur leur terrain, à Paris dans divers cercles (dont « Rencontre avec l’Europe », *Présence africaine*, *Les Temps modernes*, mais aussi à l’Unesco, au musée de l’Homme), dans leurs cours et séminaires. De nombreux ethnologues ont entouré puis accompagné la naissance de la revue *Présence africaine* créée par Alioune Diop en 1947 ou y tiennent la plume dans ses premières années (au premier rang desquels Balandier, très engagé au début de la revue, Mercier, Rivet et Leiris au comité de patronage, Métraux, Bastide, Paulme, Griaule, Dieterlen, Jacqueline Delange, Jean-Claude Pauvert, Herskovits, etc.), rassemblant un numéro comme Métraux en 1951 (« Haïti. Poètes noirs ») ou Pierre Naville en 1952 sur « Le travail en Afrique noire » – le volume collectif international que préparait Pierre Verger sur les Afro-Américains sera finalement publié dans les mémoires de l’IFAN en 1953 (Ciarcia 2020). La revue est citée comme étant dans le périmètre de l’ethnologie dans le *French bibliographical digest* piloté par Lévi-Strauss en 1956. Dans le prolongement et en débat avec le mouvement de la négritude impulsé par Paulette Nardal, Césaire, Senghor et Damas dans l’entre-deux-guerres, *Présence africaine* est aussi une tribune, une

maison d'édition et une librairie (Frioux-Salgas 2009), une revue carrefour pour les intellectuels noirs provenant des diverses colonies françaises pour faire entendre leurs aspirations tout à la fois politiques et littéraires anticoloniales – plusieurs auteurs noirs francophones ayant entretenu un compagnonnage complexe, plus ou moins étroit, avec l'écriture ethnologique (Debaene 2019a). À double tranchant (valorisation des cultures « exotiques » vs essentialisation), la fréquentation de la littérature ethnologique fut tout aussi importante dans la formation intellectuelle de certains d'entre eux, dont Senghor, Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas, Paul Hazoumé, Fily Dabo Sissoko (Debaene 2013). Pour la génération formée à Paris dans l'entre-deux-guerres, « la cure de désintoxication commença [...] sur les bancs des Facultés » (Rabemananjara 1956 : 27). Senghor est, par exemple, un condisciple de Soustelle à l'École normale supérieure et à l'Institut d'ethnologie, ils visitèrent ensemble l'Exposition coloniale de 1931 (Laurière 2019 : 117).

Si les ethnologues africanistes ne forment pas un bloc uni<sup>39</sup>, loin de là, il en va de même des intellectuels noirs qui présentent des différences et piochent de façon sélective dans la bibliothèque ethnologique de quoi armer leurs combats idéologiques, tous situés politiquement, historiquement et géographiquement et pouvant considérablement varier de l'un à l'autre. Quelques-uns recourent à l'ethnologie qui vient charpenter leur « réhabilitation de la civilisation africaine [...] considérée comme l'un des arguments mobilisateurs de la lutte pour la libération nationale » (Tai 2010 : 222). Prenant la parole au premier Congrès international des écrivains et artistes noirs organisé à Paris, en 1956, l'ethnologue haïtien Emmanuel Paul, dans sa communication sur « L'ethnologie et les cultures noires », vilipende des auteurs anciens, relève des changements notables survenus depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle et note que, actuellement, « cette discipline à eux aussi [les écrivains noirs], offre la possibilité de donner une base scientifique à leur lutte idéologique qui portera leurs peuples à prendre conscience de leur position et à avoir foi en leur destin » (Paul 1956 : 152). Il cite de façon élogieuse les tenants de l'ethnologie catholique comme les pères Schmidt, Trilles, Le Roy qui « démontreraient » que le monothéisme n'est pas l'apanage de l'Europe mais trouve son origine dans les sociétés africaines ; le père Tempels et sa philosophie bantoue, Marcel Griaule dialoguant avec Ogotemméli. Ce sont ces mêmes auteurs, coupables d'essentialiser les cultures africaines selon des critères européocentrés, qui sont éreintés par Aimé Césaire dans son *Discours sur le colonialisme* comme « ethnographes métaphysiciens et dogonneux, théologiens farfelus et belges » (Césaire 1955 : 31). Il dénie toute possibilité au métissage culturel, toute viabilité à un véritable contact des cultures qu'interdirait de fait la

violence de la situation coloniale (Véron 2021 : 315) – en cela Césaire jette à l’encan toute la littérature anthropologique sur l’acculturation et le « contact culturel », très en vogue et qu’il connaît. Il ne faut pas oublier que le premier titre choisi par Césaire pour son pamphlet était « L’impossible contact » (*ibid.* : 316).

Au second Congrès, à Rome en 1959, E. Paul, dans une optique politique noiriste propre à Haïti, affirme que « l’ethnologie s’est donc révélée en Haïti une science de combat. Elle nous a permis de nous défendre et de résister à toute tentative d’absorption totale » : « ayant compris que notre culture et notre histoire pouvaient nous servir de boucliers, ces écrivains se sont mis à les interroger, et grâce à l’instrument de l’ethnologie ils nous ont montré leur beauté et leur originalité en nous portant à nous y replier pour nous fortifier » (Paul 1959 : 240). Soupçonneux vis-à-vis des flatteries qui cantonnent les Noirs du côté « des qualités propres au non-adulte [...] de l’artiste, du poète, du danseur, de l’athlète, du boxeur », Jacques Rabemananjara reconnaît, circonspect, que « quelques ethnologues se sont bien exercés à dissiper l’équivoque » malgré les préjugés tenaces, à montrer que les Africains étaient « civilisés jusqu’à la moelle des os », pour paraphraser l’ethnologue allemand Leo Frobenius lu par Senghor (Rabemananjara 1956 : 24, 23 et 25).

Dans sa défense du Lévi-Strauss de *Race et histoire* contre Roger Caillois (Loyer 2015 : 400-409), Césaire ironise sur ce dernier qui se désole « de la grande trahison de l’ethnographie occidentale, laquelle, depuis quelque temps, avec une détérioration déplorable du sens de ses responsabilités, s’ingénie à mettre en doute la supériorité omnilatérale de la civilisation occidentale sur les civilisations exotiques » (Césaire 1955 : 59). Cette défense ne vaut pas pour autant quitus pour toutes les facettes de la pratique ethnologique. Faisant référence à un récent dossier du *Courrier de l’Unesco* consacré à l’assistance technique qui citait Margaret Mead en février 1956, Césaire, cohérent avec son idéal communiste, en prend le contrepied et remet la situation coloniale au centre du jeu : l’œuvre de civilisation ne pourra pas passer par l’assistance technique et encore moins par l’ethnologie appliquée :

Tout cela est certainement pétri de bonnes intentions. Mais il faut en prendre son parti : il n’y a pas une mauvaise colonisation qui détruit les civilisations indigènes et attente à la « santé morale des colonisés », et une autre colonisation, une colonisation éclairée, une colonisation appuyée sur l’ethnographie qui intégrerait harmonieusement, et sans risque pour la « santé morale des colonisés » des éléments culturels du colonisateur dans le corps des civilisations indigènes. Il faut

en prendre son pari : les temps de la colonisation ne se conjuguent pas avec les verbes de l'idylle » (Césaire 1956 : 197).

Considéré depuis une perspective antiraciste et anticolonialiste, le bien-fondé de l'existence même de musées ethnographiques distincts des musées des beaux-arts peut poser problème, comme le suggère le film d'Alain Resnais et Chris Marker, commandé par Présence africaine, *Les statues meurent aussi* (1953), censuré pendant une dizaine d'années. Dans son *Discours contre le colonialisme*, Césaire défend à Caillois de s'enorgueillir de ces musées : « il eût mieux valu, à tout prendre, n'avoir pas eu besoin de les ouvrir ; [...] il eût mieux valu les [les civilisations extra-européennes] laisser se développer et s'accomplir que de nous en donner à admirer, dûment étiquetés, les membres épars, les membres morts » (Césaire 1955 : 65). Les « contemporains même frottés de littérature ethnographique » (*ibid.* : 66) ne sont pas pour autant, de facto, exempts de tout mépris vis-à-vis de ce que représentent et véhiculent ces artefacts. Dans son examen introspectif des conditions d'exercice du métier d'ethnographe en régime colonial et de leurs implications scientifiques, politiques et éthiques – dont l'un des facteurs déclenchants est son récent séjour en Martinique, en 1948, à l'occasion des cérémonies autour du centenaire de l'abolition de l'esclavage, où sa relation amicale à Césaire se fait plus étroite, avant un second voyage en 1952 à l'initiative de l'Unesco (Véron 2021 : 317-325) – Leiris voit dans l'acte de la collecte ethnographique une raison supplémentaire d'engagement envers les sociétés colonisées :

Dans le cas au moins des objets religieux ou des objets d'art transportés dans un musée métropolitain, quelle que soit la façon dont on indemnise ceux qui en étaient les détenteurs, c'est une part du patrimoine culturel de tout un groupe social qui se trouve ainsi enlevée à ses véritables ayants droit, et il est clair que cette partie du travail qui consiste à rassembler des collections – s'il est permis d'y voir autre chose qu'une pure et simple spoliation (vu l'intérêt scientifique qu'elle présente et du fait que, dans les musées, les objets ont chance de se mieux conserver qu'en demeurant sur place) – se range du moins parmi les agissements de l'ethnographe qui lui créent des devoirs propres vis-à-vis de la société étudiée (Leiris 1988 [1950] : 86).

Outre la génération des intellectuels noirs acteurs du mouvement de la négritude ou évoluant dans l'orbite de Présence africaine, une nouvelle génération d'étudiants en provenance des colonies, plus nombreuse que la précédente, se forme dans la France de l'Union française. Du point de vue métropolitain, l'enjeu est d'importance et porte un nom : on parle des « évolués » pour les désigner – ils semblent préoccuper la puissance publique quasiment autant qu'en leur temps les

métis dans les colonies (Leroi-Gourhan & Poirier 1953 : 986-990). Très attentive à cette question, l'Unesco finance des recherches internationales sur la formation des élites africaines de demain qui associent des ethnologues : Claude Tardits au Dahomey et Paul Mercier au Sénégal y participent pour l'Afrique francophone ; une enquête sur les étudiants africains présents en France est confiée à Roger Bastide en 1954. Citant le préambule de la Constitution du 27 octobre 1946 proclamant l'Union française (alinéa 18 : « La France entend conduire les peuples dont elle a pris la charge à la liberté de s'administrer eux-mêmes et de gérer démocratiquement leurs propres affaires »), ce dernier souligne la « tragique équivoque pesant sur la notion même d'élite (les métropolitains songeant à la formation de "relais de l'intelligence" entre les cadres supérieurs blancs et la masse indigène, ou, tout au plus, à une élite de collaboration, les Africains envisageant, au contraire, une élite de remplacement) » (Bastide 1956a : 496-497). « L'Africain oppose donc déjà à la définition métropolitaine une autre définition, celle de la prise de conscience de ses responsabilités vis-à-vis de l'avenir de l'Afrique (ou, parfois, d'un territoire africain) » (*ibid.* : 498). Faute d'une prise de conscience par la France « d'une association sans arrière-pensée » avec ses anciennes colonies, qui implique qu'elle devra très prochainement faire toute sa place dans ses rangs aux « élites indigènes aux leviers de commande des territoires d'outre-mer » – ce qui serait logiquement « l'une des lignes de force essentielles de l'évolution actuelle » –, Leroi-Gourhan et Poirier présentent de graves difficultés, en rappelant « la tragique erreur commise à propos de l'Indochine, au cours de l'entre-deux-guerres » : « l'amertume causée par des déceptions trop nombreuses a probablement coûté très cher ; l'injustice s'est doublée d'un mauvais calcul » (Leroi-Gourhan & Poirier 1953 : 977). De fait, Bastide notera que « ce sont les plus assimilés qui ont été les leaders de l'indépendance » en Afrique (Bastide 1960 : 117).

Jean Poirier au Centre national des étudiants de la France d'outre-mer, Roger Bastide, Germaine Dieterlen, Denise Paulme, Georges Balandier, Germaine Tillion ont ainsi parmi leur auditoire des étudiants africains. Selon Poirier, « l'évolué a pris conscience de son originalité, aidé en cela par les données des sciences humaines » ; « l'élite indigène comprend la portée des recherches ethnologiques » (Leroi-Gourhan & Poirier 1953 : 989 et 990, n. 1). Venant de créer le Centre d'études maghrébines à la VI<sup>e</sup> section de l'EPHE avec Jacques Berque, Germaine Tillion, appuyée par Raymond Aron, sollicite en 1958 le soutien de la Fondation Ford pour « soutenir financièrement des étudiants algériens désireux de poursuivre leur doctorat en France », soulignant qu'il est important que l'université française puisse accueillir les élites nord-africaines et représenter un contrepoids au bloc communiste, argument auquel ne peut qu'être sensible une fondation

étatsunienne (Tournès 2013 : 353). Tillion obtient un financement pour son centre et pour des dizaines de doctorants. Le séminaire de Bastide du samedi matin est fidèlement suivi par Métraux (il lui a confié l'enquête de l'Unesco) qui l'évoque régulièrement dans ses carnets. Les échanges avec les étudiants africains semblent suivis, les marques de défiance ne manquant pas de surgir. Les ethnologues sont bousculés dans leur position d'autorité scientifique et leur posture d'expertise : « aussi certains traitent-ils les ethnographes de mystificateurs. J'ai souvent entendu ce reproche dans la bouche des étudiants africains. Ils veulent voir dans ce conservatisme la preuve du colonialisme déguisé du savant, le but étant de maintenir les populations dépendantes dans un état d'infériorité par rapport aux populations occidentales » (Bastide 1956b : 154). Cette mise en accusation favorise la réflexivité des ethnologues, conduits à s'interroger sur les impensés de leur démarche scientifique et les malentendus provoqués par une méthode heuristique, comparative, de compréhension holiste des sociétés, sur la relation de pouvoir asymétrique qui préside à leurs travaux. Ayant présent à l'esprit sa récente lecture de *Tristes Tropiques*, Bastide évoque « la tragique problématique » de l'ethnologue et avance que ce « "conservatisme" est une attitude scientifique et que loin d'être une mystification, il constitue la plus douloureuse des servitudes » (*ibid.*). Dans une discussion avec Métraux, Lévi-Strauss relevait « l'antinomie des ethnographes critiques de leur civilisation et admirateurs d'institutions qu'ils rejettent lorsqu'ils les trouvent dans d'autres cultures » (Métraux 1978 : 517). En février 1954, consécutif, il fait entériner le changement d'intitulé de sa chaire occupée à la V<sup>e</sup> section qui, de « Religions des peuples non civilisés » devient « Religions comparées des peuples sans écriture » :

Par un signe des temps auquel nous ne pouvions être insensible, il arriva dès notre première année d'enseignement que des exposés, faits par nous-même ou des chercheurs au retour d'une mission, appelassent des remarques, des commentaires ou des critiques venant d'auditeurs d'outre-mer, pressés de faire connaître qu'ils appartenaient eux-mêmes à la population dont on avait parlé, et qu'ils n'étaient pas d'accord avec telle ou telle interprétation. Dans ces conditions, il eût été paradoxal de cultiver une collaboration aussi précieuse à l'ombre d'un intitulé attribuant à des « peuples non civilisés » les religions dont on pratiquait l'étude (Lévi-Strauss 1996 [1968] : 78).

Sans se traduire dans les faits, sinon de façon marginale (Jézéquel 2007 et 2011, Nguyen Phuong Ngoc 2012), la participation d'ethnologues « indigènes » formés et diplômés, fait partie d'un hypothétique horizon scientifique souhaitable – non plus, donc, cantonnés au rôle subalterne de « techniciens indigènes » ou d'informateurs, mais d'auteurs, comme l'espérait Mauss dans

l'entre-deux-guerres (Mauss 1967 : 210). Les ethnologues des années 1930 ne concevaient pas une auctorialité intégralement dévolue à leurs collaborateurs autochtones (Debaene 2019a). La situation dans les années 1950 diffère encore très peu mais, par les enjeux qu'elle engage pour l'Union française, elle acquiert une tout autre dimension : « La coopération active d'ethnologues issus des différents peuples sera l'étape prochaine de la recherche, la science pourra alors confronter des matériaux plus complets, créer un courant d'échanges intellectuels, réaliser entre des hommes aussi différents que les Océaniens, les Noirs d'Afrique, les peuples d'Extrême-Orient et nous une véritable symbiose, comparable à l'union intellectuelle qui, pendant les siècles du Moyen Âge et de la Renaissance, a permis aux différents peuples de l'Europe occidentale de forger la culture dans laquelle nous vivons encore » (Leroi-Gourhan & Poirier 1953 : 24). La situation politique ayant radicalement changé en 1960 avec les indépendances africaines, Lévi-Strauss pousse la question dans ses ultimes retranchements en envisageant l'éventualité d'une anthropologie symétrique :

Suffirait-il [...] pour dissiper la méfiance des peuples jadis promis à l'observation des anthropologues, de poser en principe que, désormais nos enquêtes ne se feront plus à sens unique ? Et notre science retrouverait-elle ses assises si, des ethnologues africains ou mélanésien venaient, en échange de la liberté qui nous serait conservée, faire chez nous ce que, naguère, nous faisons seuls chez eux ? Cette réciprocité serait souhaitable, car elle profiterait d'abord à notre science [...]. Mais il ne faut pas se faire d'illusion : elle ne résoudrait pas le problème, car la solution proposée ne tient pas compte des motivations profondes, sous-jacentes au refus qu'opposent, à l'anthropologie, les anciens peuples colonisés (Lévi-Strauss 1961 : 16).

L'émergence publique de divers courants afrocentrés et afrocentristes<sup>40</sup> impulsés, entre autres, par Alioune Diop, Cheikh Anta Diop, qui viennent contester l'hégémonie politique, culturelle et scientifique occidentale, et proposent des récits historiques alternatifs, met mal à l'aise des ethnologues aussi différents que Rivet (troublé par la poésie de Césaire dans son *Cahier d'un retour au pays natal*, appropriée par les intellectuels haïtiens [Laurière 2008 : 621-622]), Bastide ou le tandem Leroi-Gourhan/Jean Poirier. Observant le milieu étudiant noir parisien, Bastide constate le décalage entre l'exaltation de la pensée et du passé africains qui connaît un certain retentissement auprès d'eux, et la modernité africaine qu'observent sur le terrain les ethnologues basés dans les Centrifans :

L'Africain se trouve donc à la fois dans un état de rébellion et de conservatisme lui aussi, avec cette différence qu'il est en rébellion et dans une attitude conservatrice

vis-à-vis de sa propre société. Il ne doit donc pas non plus chercher l'âge d'or, ni dans un passé archaïque, qu'il ne pourra retrouver dans cette Afrique si chargée de strates historiques imbriquées dans le désordre du présent – ni dans l'Occident des machines qui le tente, bien qu'il le condamne parfois (Bastide 1956b : 155).

Si Leroi-Gourhan et Poirier affirment que le développement de la recherche en « histoire aidera les sociétés indigènes à affirmer leur personnalité », qu'« elle les dotera d'un passé authentique qui leur appartiendra en propre » comme une sorte de « patrimoine moral, lequel sera de nature à faire partiellement échec au dangereux complexe d'infériorité », ils ne cautionnent pas « les mouvements récents d'allure pan-négriste, ou même certaines propagandes locales, [qui] décrivent, sans respect pour la mesure, les grands “empires” noirs des savanes, et n'hésitent pas à les comparer à l'Empire espagnol ou au royaume français des mêmes époques » (Leroi-Gourhan & Poirier 1953 : 911). Lecteurs des intellectuels noirs, ils pointent ce qui les séparerait de la démarche ethnologique lorsque le contact culturel est appréhendé comme « un simple “asservissement intellectuel” » et non un processus dynamique, ou lorsque la description de « l'africaniste européen » par Cheikh Anta Diop ne prend pas en considération « les études récentes de Lebeuf, Mercier, Balandier et d'autres, cherchant au contraire à noter l'évolution récente, les conditions d'acculturation – travaux fondés sur le présent et ouverts sur l'avenir. La “renaissance africaine” dont parle l'auteur sera facilitée par la recherche ethnologique » (*ibid.* : 990, n. 1).

Chez Marcel Griaule, la stigmatisation des « évolués » se comprend en regard de son apologie d'une africanité traditionnelle pure recoupant la défense de la chasse gardée de son statut d'expert ethnologue : « il les accuse d'imiter grossièrement les Européens, souligne leur ignorance des traditions africaines et en conclut qu'ils sont désormais plus blancs que noirs » (Jolly 2019 : 25). La façon dont il discrédite un intellectuel soudanais qui l'interpelle à la fin d'une conférence qu'il donne en septembre 1951 à Genève est révélatrice de son positionnement (Tai 2011 : 213-217 ; L'Estoile 1997 ; Jolly 2019). N'étant pas « allé au Bois sacré [,] il n'est plus un Noir » (cité *in* Tai 2011 : 215). Ce n'est pas l'avis de Leiris qui, un an auparavant, prenait l'exact contrepied de cette position : « alléguer [...] que de tels peuples, dont la culture nous apparaît comme plus pure, sont (mettons) des Africains plus authentiques que les autres regardés comme frelatés est un jugement de valeur sensiblement équivalent à celui qui consisterait à tenir (disons) les paysans bretons pour des Français plus authentiques que les habitants des grandes villes » (Leiris 1988 [1950] : 102-103). D'un point de vue ethnographique et de la sociologie de la connaissance anthropologique, c'est une « erreur [...] de laisser de côté les gens sur qui l'emprise de la civilisation occidentale se fait plus

fortement sentir : ceux des villes, par exemple, ceux qu'on désigne, selon la classe sociale à laquelle ils appartiennent, sous ce nom fâcheux d'« évolués » et sous celui, guère moins désagréable, de « détribalisés » (*ibid.* : 105).

Il n'est nullement paradoxal [...] d'affirmer au contraire que, parmi les Africains (puisque j'ai choisi cet exemple), les plus intéressants du point de vue humain seraient plutôt ces « évolués » dont les yeux s'ouvrent sur les choses d'une manière nouvelle et que c'est parmi ces gens (regardés, trop souvent, par suite d'une généralisation abusive, comme de simples imitateurs avides de considération ou de places) qu'on rencontre les Africains, par définition, les plus authentiques, c'est-à-dire ceux qui, ayant une pleine conscience de ce qu'est leur condition d'hommes de couleur colonisés et supportant de plus en plus malaisément l'oppression capitaliste introduite par les Européens, se sont fait les promoteurs de l'émancipation, pour eux-mêmes et pour ceux qui sont leurs frères moins encore par la race que par la condition (*ibid.* : 103).

Roger Bastide espère, lui aussi, un élargissement des domaines d'intérêt des ethnologues, qui serait favorisé cette fois par la méthode du « détour américain » (1960 : 122), théorisée par Pierre Verger à partir de ses propres recherches transatlantiques (*Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne côte des esclaves en Afrique*, 1957) qui démontrent que l'océan Atlantique n'est pas une frontière étanche mais constitue bien un espace de circulations voire une machine à remonter le temps sur certains aspects culturels – ce que Bastide appelle des « conserves culturelles ». « Il faut lire les livres sur les Afro-Américains pour trouver des chemins neufs dans l'étude du monde africain » (*ibid.* : 116) – il formulera la même recommandation aux américanistes une petite décennie plus tard, dirigeant un numéro spécial du *Journal de la société des américanistes*, en 1969, consacré à un sujet qui ne constitue pas « une voie de garage, mais une voie vers de nouvelles découvertes » (*ibid.* : 120 ; Capone dans le volume 2). Les Amériques noires sont à la croisée des mondes européen, africain, américain ; leur étude ethnographique est riche d'enseignements pour la discipline et permet un renouvellement d'une partie de ses cadres interprétatifs et théoriques par l'examen de situations ethnographiques complexes ressortissant à différentes logiques. Bastide suggère qu'elles pourraient également inspirer une africanisation de la politique de développement<sup>41</sup> :

[...] la décolonisation pose un certain nombre de problèmes, dont le plus important me paraît être celui du mariage de la civilisation occidentale et la tradition ethnique : or ces problèmes se sont posés aux noirs américains et ils les ont résolus d'une façon

intéressante, ce qui fait que l'Amérique noire offre un modèle dont l'étude peut apporter une contribution de valeur à une planification du développement économique et sociale de l'Afrique contemporaine dans le respect des valeurs ancestrales (Bastide 1960 : 117).

Au début des années 1950, « molécule sociale » de ces Amériques noires, « Haïti et les choses d'Haïti sont à l'ordre du jour » grâce à la littérature, la peinture, la danse, la célébrité du vodou, l'ethnologie (Lévi-Strauss 1950 : 7). À ceux qui savent la comprendre, Haïti offre une leçon anthropologique :

[...] parce que la culture haïtienne est un syncrétisme, elle offre un terrain privilégié pour l'étude de ces phénomènes de collaboration entre traditions différentes où se trouve le seul espoir d'une vie meilleure et plus libre pour des peuples longtemps humiliés, et, pour les autres, de la découverte d'une humanité plus dense et plus complète. En un mot, un nouvel humanisme [...] qui associerait tous les hommes dans la commune jouissance de ressources matérielles encore déniées aux uns, et de richesses spirituelles qu'il n'est pas interdit aux autres de chercher à retrouver sous la conduite de leurs frères (Lévi-Strauss 1950 : 11).

La leçon ne vaut pas que pour l'anthropologie, cette science devenue « à la mode » dont on attendrait « des raisons de vivre et d'espérer » (Lévi-Strauss 1961 : 13). La civilisation occidentale « renaît partout "créole" : elle se charge, en se répandant, d'éléments moraux et matériels qui lui étaient étrangers, et avec lesquels elle doit dorénavant compter. De ce fait, les problèmes anthropologiques cessent d'appartenir à une spécialité, ils ne sont plus réservés aux savants et aux explorateurs : de la façon la plus directe et la plus immédiate, ils sont devenus l'affaire des citoyens » (*ibid.* : 14). Cette citoyenneté à laquelle accèdent des pans entiers de l'humanité au cours de la décennie, avec le mouvement des indépendances et des décolonisations, annoncerait l'avènement d'un « humanisme démocratique », le plus achevé parce que coextensif à l'humanité entière et qu'il rabote l'exceptionnalité occidentale (Lévi-Strauss 1956c : 386). Elle rejoint l'aspiration profonde des ethnologues de bâtir un humanisme généralisé, pluraliste, un humanisme ethnologique – le terme est plus que jamais d'actualité depuis son usage sartrien, revendiqué en 1946, et il ne semble pas encore galvaudé ni dérisoire dans ces années 1950. Par-delà les rivalités – vigoureuses, les querelles d'autorité – énergiques, les débats et les désaccords – nourris, cette aspiration demeure alors un idéal, un terrain d'entente qui cimente la profession des ethnologues.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abadie Daniel *et al.* (dir.), 1988. *Les Années 50*, Paris, Éditions du Centre Pompidou.
- Alexandre Pierre, 1979. « Chère Denise.... », *Cahiers d'études africaines*, 73-76, p. 3-7.
- Amselle Jean-Loup & Emmanuelle Sibeud (dir.), 1998. *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie: l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- Amselle Jean-Loup, 2001. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- Balandier Georges, 1948. « Erreurs noires », *Présence africaine*, 3, p. 392-404.
- Balandier Georges, 1951. « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, p. 44-79.
- Balandier Georges, 1953. « Le hasard et les civilisations », *Les Cahiers du Sud*, 1<sup>er</sup> mai, n° 319, p. 501-506.
- Balandier Georges, 1955. « France. Revue de l'ethnologie en 1952-1954 », *Yearbook of Anthropology*, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, p. 525-540.
- Balandier Georges, 1956. « L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 21, p. 114-127.
- Balandier Georges, 1958. « Sociologie, ethnologie et ethnographie », in Georges Gurvitch (dir.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, t. I, p. 99-113.
- Balandier Georges, 1959. « Tendances de l'ethnologie française (I) », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXVII, p. 11-23.
- Balandier Georges, 1960. « Dynamique des relations extérieures des sociétés "archaïques" », in Georges Gurvitch (dir.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, t. II, p. 446-462.
- Balandier Georges, Steinmetz George & Gisèle Sapiro, 2010. « Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 185, p. 44-61.
- Barbe Noël & Jean-François-Bert, 2011. *Penser le concret. André Leroi-Gourhan, André-Georges Haudricourt, Charles Parain*, Paris, Creaphis Éditions.
- Bastide Roger, 1956a. « Les étudiants africains en France », *Bulletin international des sciences sociales*, n° spécial « Les élites africaines », 3, p. 496-499.

- Bastide Roger, 1956b. « Lévi-Strauss ou l'ethnologue "à la recherche du temps perdu" », *Présence africaine*, 7, p. 150-155.
- Bastide Roger, 1960. « À propos de quelques livres récents sur les Afro-Américains », *Cahiers d'études africaines*, 1 (4), p. 115-124.
- Benfoughal Tatiana, Fishman Olga & Heiki Valk (dir.), 2017. *Missions du Musée de l'Homme en Estonie: Boris Vildé et Léonide Zouroff au Setomaa (1937-1938)*, Paris, Publications scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle.
- Bernot Lucien, 1951. « Préparation et prise de contact avec le terrain de la recherche », *Bulletin du Centre de formations aux recherches ethnologiques*, 1, p. 15-18.
- Bernot Lucien, 1992. « Lucien Bernot, ethnographe », *Lettre de l'Afrase*, 27, p. 7-13.
- Bernot Lucien & René Blancart, 1995 [1953]. *Nouvelle un village français*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- Bert Jean-François, 2012a. *Marcel Mauss, Henri Hubert et la sociologie des religions. Penser et écrire à deux*, Paris, La Cause des Livres.
- Bert Jean-François, 2012b. *Latelier de Marcel Mauss*, Paris, CNRS Éditions.
- Bert Jean-François, 2015. « À propos de la lettre de Mariel Jean-Bruhnes Delamarre à André-Georges Haudricourt du 20 juin 1948 », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 27, p. 179-186.
- Blanc Guillaume, 2010. *Au commencement de la Résistance. Du côté du musée de l'Homme 1940-1941*, Paris, Seuil.
- Blanc Julien, 2011. « Du côté du musée de l'Homme: nouvelles approches de la Résistance pionnière en zone occupée », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 242, p. 51-72.
- Blanckaert Claude (dir.), 2001. *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860-1940)*, Paris, L'Harmattan.
- Blanckaert Claude (dir.), 2015. *Le Musée de l'Homme. Histoire d'un musée-laboratoire*, Paris, MNHN/Artlys.
- Blanco Giuseppe & Frédéric Fruteau de Laclos (dir.), 2016. *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne.

- Bovier François, Margel Serge, Papakonstantis Achilleas & Sylvain Portmann (dir.), 2019. « Cinéma ethnographique », *Décadrages*, n° spécial.
- Brelet Claudine, 1995. *Anthropologie de l'Onu: utopie et fondation*, Paris, L'Harmattan.
- Buob Baptiste & Damien Mottier (dir.), 2020. « Savant cinéma. Lieux, itinéraires, expérimentations et réalisations autour de 1945 », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° spécial, 39.
- Césaire Aimé, 1955. *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine.
- Césaire Aimé, 1956. « Culture et colonisation », *Présence africaine*, VIII-IX-X, p. 190-205.
- Charle Christophe & Laurent Jeanpierre (dir.), 2016. *La vie intellectuelle en France. II. De 1914 à nos jours*, Paris, Seuil.
- Chandivert Arnaud, 2015. « André Varagnac et les contraintes de l'histoire. La trajectoire tourmentée d'un folkloriste après-guerre », *Ethnologie Française*, 45 (1), p. 167-174.
- Chandivert Arnaud, 2022. « Lutttes de définition autour de la notion de folklore: Van Gennep, Saintyves, Varagnac (1910-1950) », in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris : <https://www.berose.fr/article2715.html>.
- Christophe Jacqueline, Boëll Denis-Michel & Régis Meyran (dir.), 2009. *Du folklore à l'ethnologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Ciarcia Gaetano, 2003. *De la mémoire ethnographique. Lexotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'EHESS, « Cahiers de L'Homme ».
- Ciarcia Gaetano, 2020. « Des flux historiques et des reflux ethnologiques. Effets de réception de deux études de Bernard Maupoil et Pierre Verger (Dahomey, 1943-1953) », *Journal des africanistes*, 90-1, p. 80-113.
- Clifford James, 1996. *Malaise dans la culture: l'ethnographie, la littérature et l'art au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts.
- Conklin Alice, 2015. *Exposer l'humanité. Race, ethnologie et empire en France (1850-1950)*, Paris, Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle.
- Conklin Alice, 2021. « 'Nothing is less universal than the Idea of Race'. Alfred Métraux, American Social Science and Unesco's anti-racist campaign in 1950s Paris », *Durkheimian Studies*, n° 1, p. 107-132.

- Cooper Frederick, 2004. *Décolonisation et travail en Afrique. L'Afrique britannique et française 1935-1960*, Paris, Karthala-Sephis.
- Copans Jean, 2001. « “La situation coloniale” de Georges Balandier : notion conjoncturelle ou modèle sociologique et historique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 110, p. 31-52.
- Copans Jean, 2011. « L'Afrique noire comme paradigme fondateur des sciences sociales françaises et francophones du développement (1920-2010) », *Ethnologie française*, 3, p. 405-414.
- Copans Jean, 2014. *Georges Balandier. Un anthropologue en première ligne*, Paris, PUF.
- Copans Jean, 2017. « Georges Balandier et Paul Mercier ou le cheminement gémellaire des inventeurs de l'africanisme nouveau de l'après-guerre (1946-1957-1976) », *Cargo*, p. 6-7.
- Copans Jean, 2021. « Postface : la difficile archéologie sociologique du Dakar des années 1950 », in Paul Mercier, *Dakar dans les années 1950*, Paris, Éditions du CTHS, p. 187-317.
- Coquet Michèle, 2014. *Un destin contrarié. La mission Rivière-Tillion dans l'Aurès (1935-1936)*, Les Carnets de Bérose n° 6, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie : <https://www.berose.fr/article596.html>.
- Debaene Vincent, 2010. *Ladieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard.
- Debaene Vincent, 2013. « Les écrivains contre l'ethnologie ? Ethnographie, ethnologie et littérature d'Afrique et des Antilles, 1921-1948 », *Romanic Review*, 104 (3-4), p. 353-374.
- Debaene Vincent, 2019a. « De l'informateur à l'auteur ? Ethnographie indigène et littérature », in Christine Laurière & André Mary (dir.), *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose n° 11, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, pp. 290-329 : <https://www.berose.fr/article1675.html>.
- Debaene Vincent, 2019b. « Préface » in Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale zéro*, Paris, Seuil, p. 7-51.
- Delpuech André, Laurière Christine & Carine Peltier-Caroff (dir.), 2017. *Les Années folles de l'ethnographie. Trocadéro 28-37*, Paris, Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle.
- Demeulenaere Élise, 2017. « L'anthropologie au-delà de l'anthropos », in Guillaume Blanc, Élise

- Demeulenaere & Wolf Feuerhahn (dir.), *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, Paris, Éditions de la Sorbonne : <https://books.openedition.org/psorbonne/84330>.
- Demeulenaere Élise, 2021. « Anthropology beyond Anthropos: A Historical Insight into French Contributions to Environmental Anthropology », in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris : <https://www.berose.fr/article2529.html>.
- Descamps Christian (dir.), 1989. *Les Enjeux philosophiques des années 50*, Paris, Éditions du Centre Pompidou.
- Dias Nélia, 1991. *Le musée d'ethnographie du Trocadéro (1978-1908). Anthropologie et muséologie en France*, Paris, Éditions du CNRS.
- Dieterlen Germaine, 1959. « Tendances de l'ethnologie française (II) », *Cahiers internationaux de sociologie*, XXVII, p. 23-26.
- Drouard Alain, 1982. « Réflexions sur une chronologie : le développement des sciences sociales en France de 1945 à la fin des années soixante », *Revue française de sociologie*, 23-1, p. 55-85.
- Dupaigne Bernard, 2017. *Histoire du musée de l'Homme. De la naissance à la maturité (1880-1972)*, Paris, Sépia.
- Enriquez Eugène, 1958. « De la sociologie coloniale à la sociologie de la colonisation et des pays sous-développés : l'œuvre de Georges Balandier », *Critique*, n° 134, p. 640-651.
- Fabre Daniel & Christine Laurière (dir.), 2018. *Arnold Van Gennep. Du folklore à l'ethnographie*, Paris, Éditions du CTHS.
- Faure Christian, 1989. *Le projet culturel de Vichy*, Paris, Éditions du CNRS, Presses universitaires de Lyon.
- Fournier Marcel, 1994. *Marcel Mauss*, Paris, Fayard.
- Fournier Marcel, 2023. *La Maison des sciences de l'homme de Paris. Une utopie braudélienne réalisée 1963-2005*, Paris, Éditions de la MSH.
- Franck Bernard, 1994. « Lucien Bernot (1993-1994): nécrologie », *Annuaire du Collège de France 1993-1994*, p. 89-93.
- Frioux-Salgas Sarah (coord.), 2009. « Présence africaine. Les conditions noires : une généalogie des discours », *Gradhiva*, numéro spécial 10.

- Gaillard Gérard, 1989. « Chronique de la recherche ethnologique dans son rapport au Centre national de la recherche scientifique 1925-1980 », *Cahiers pour l'histoire du CNRS*, 3, p. 85-125.
- Gaillard Gérard, 1990. *Répertoire de l'ethnologie française 1950-1970*, Paris, Éditions du CNRS.
- Gaillard Gérard, 2017. « Georges Balandier », *Journal des anthropologues*, n° 148-149, p. 9-24.
- Gaillard Gérard, 2018. « Hommage à Jacques Lombard (1926-2017). Une figure de l'africanisme français d'Après-guerre », *Cahiers d'études africaines*, 229, p. 7-23.
- Gaillard Gérard, 2023. *Françoise Héritier, une biographie*, Paris, Odile Jacob.
- Gil-Riaño Sebastian, 2023. *The remnants of race science. Unesco and economic development in the global South*, New York, Columbia University Press.
- Gérard Brice, 2014. *Histoire de l'ethnomusicologie en France (1929-1961)*, Paris, L'Harmattan.
- Gorgus Nina, 2003. *Le magicien des vitrines*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Griaule Marcel *et al.*, 2015. *Cahier Dakar-Djibouti*, édition établie, présentée et annotée par Éric Jolly et Marianne Lemaire, Éditions Les Cahiers.
- Griaule Marcel, 2017. « Note sur le développement des disciplines ethnologiques en France », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 30, p. 141-149.
- Grossi Miriam Pillar, Motta Antonio & Julie Antoinette Cavignac, 2006. *Antropologia francesa no sécula XX*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.
- Hartweg Raoul, 1952. « L'évolution des idées sur l'homme considérée comme une idée biologique », *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques*, 4, p. 10-13.
- Henley Paul, 2020. *L'aventure du réel. Jean Rouch et la pratique du cinéma ethnographique*, Rennes, Presse universitaires de Rennes.
- Hirsch Thomas, 2013. « Un "Flammarion" pour l'ethnologie ? Lévy-Bruhl, le terrain, l'ethnologie », *Genèses*, 90, p. 105-132.
- Hirsch Thomas, 2017. « "I'm the whole show". Marcel Mauss professeur à l'Institut d'ethnologie », in André Delpuech, Christine Laurière & Carine Peltier-Caroff (dir.), *Les Années folles de l'ethnographie. Trocadéro 28-37*, Paris, Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle, p. 341-404.

- Hogenhuis Anne, 2009. *Des savants dans la résistance. Boris Vildé et le réseau de résistance du musée de l'Homme*, Paris, Éditions du CNRS.
- Jamin Jean, 2014. *Le cercueil de Queequeg. Mission Dakar-Djibouti, mai 1931 - février 1933*, Paris, Béroser - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, « Les Carnets de Béroser » n° 2 : <https://www.berose.fr/articles593.html>.
- Jamin Jean, 2015. « L'ethnologue devant le colonialisme », in Agnès de la Beaumelle, Marie-Laure Bernadac & Denis Hollier (dir.), *Leiris & Co*, Paris, Gallimard, Centre Pompidou-Metz, p. 254-257.
- Jean-Brunhes Delamarre Mariel, 2015. « Sur les soutenance de thèse de Claude Lévi-Strauss et Pierre Métais. Lettre de Mariel Jean-Brunhes Delamarre à André-Georges Haudricourt (20 juin 1948) » (annotée par Jean-François Bert), *Revue d'histoire des sciences humaines*, 27, p. 171-177.
- Jézéquel Jean-Hervé, 2007. « *Voices of their own?* African participation in the production of colonial knowledge in French West Africa », in Helen Tilley and Robert Gordon (dir.), *Ordering Africa: Anthropology, European imperialism and the politics of knowledge*, Manchester, Manchester University Press, p. 145-172.
- Jézéquel Jean-Hervé, 2011. « Les professionnels africains de la recherche dans l'État colonial tardif. Le personnel local de l'Institut français d'Afrique noire entre 1938 et 1960 », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 24, p. 35-60.
- Jolly Éric, 2014. *Démasquer la société dogon. Sahara-Soudan, janvier-avril 1935*, Paris, Béroser - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, « Les Carnets de Béroser » n° 4 : <https://www.berose.fr/article592.html>.
- Jolly Éric, 2019. « Ethnologie de sauvegarde et politique coloniale : les engagements de Marcel Griaule », *Journal des africanistes*, n° 89-1, p. 6-31.
- Keck Frédéric, 2008. *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS Éditions.
- Laurière Christine, 2005. « D'une île à l'autre. Alfred Métraux en Haïti », *Gradhiva*, 1, p. 181-207.
- Laurière Christine, 2008. *Paul Rivet, le savant et le politique*, Paris, Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle.
- Laurière Christine, 2014. *L'Odyssée pascuane. Mission Métraux-Lavachery, Île de Pâques, 1934-1935*, Paris, Béroser - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, « Les Carnets de Béroser » n° 3 : <https://www.berose.fr/article594.html>.

- Laurière Christine (dir.), 2015a. 1913. *La recomposition de la science de l'homme*, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, « Les Carnets de Bérose » n° 7: <https://www.berose.fr/article675.html>.
- Laurière Christine, 2015b. « 1938-1949: un musée sous tensions », in Claude Blanckaert (dir.), *Le Musée de l'Homme. Histoire d'un musée laboratoire*, Paris, Artlys, p. 46-77 [Publié dans une version longue sous le titre « Le jeune musée de l'Homme à l'épreuve de la guerre et de l'Occupation (1938-1949) »., 2019, in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*: <https://www.berose.fr/article1681.html>].
- Laurière Christine, 2017a. « Refonder l'ethnologie française sous l'Occupation », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 30, p. 151-169.
- Laurière Christine, 2017b. « L'épreuve du feu des futurs maîtres de l'ethnologie », in André Delpuech, Christine Laurière & Carine Peltier-Caroff (dir.), *Les Années folles de l'ethnographie. Trocadéro 28-37*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, p. 405-447.
- Laurière Christine, 2021. « La Société des américanistes de Paris (1895-): ombres et lumières de l'américanisme français », in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris: <https://www.berose.fr/article2400.html>.
- Laurière Christine & André Mary (dir.), 2019. *Ethnologues en situations coloniales*, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, « Les Carnets de Bérose » n° 11: <https://www.berose.fr/article1675.html>.
- Lebovics Hermann, 1992. *True France. The wars over cultural identity 1940-1945*, Ithaca, Londres, Cornell University Press.
- Le Bras Gabriel, 2020 [1946]. « L'essor actuel des sciences humaines », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 27, p. 211-234.
- Leiris Michel, 1988 [1950]. « L'ethnologue devant le colonialisme », in *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- Leiris Michel, 1996. *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, « Quarto », édition établie, présentée et annotée par Jean Jamin.
- Leiris Michel, 2014. *L'Âge d'homme précédé de L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », édition publiée sous la direction de Denis Hollier, avec la collaboration de Francis Marmande et Catherine Maubon.

- Lemaire Marianne, 2014. *Celles qui passent sans se rallier. La mission Paulme-Lifchitz, janvier-octobre 1935*, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, « Les Carnets de Bérose » n° 5 : <https://www.berose.fr/articles595.html>.
- Lemaire Marianne, 2015. « La mission Lucas », in Agnès de la Beaumelle, Marie-Laure Bernadac & Denis Hollier (dir.), *Leiris & Co*, Paris, Gallimard, Centre Pompidou-Metz, p. 212.
- Leroi-Gourhan André, 1945. « Leçon d'ouverture du cours d'ethnologie coloniale », *Les Études rhodaniennes*, 20 (1-2), p. 25-35.
- Leroi-Gourhan André, 1948. « Ethnologie et géographie », *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, 1, p. 14-19.
- Leroi-Gourhan, André, 1951. « Formation et recherche », *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques*, 1, p. 1-4.
- Leroi-Gourhan, André, 1952. « Sur la position scientifique de l'ethnologie », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 142, p. 506-518.
- Leroi-Gourhan André, 1953a. « Qu'est-ce que c'est... l'ethnologie ? », *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques*, 5, p. 1-7.
- Leroi-Gourhan André, 1953b. « France », in William L. Thomas & Anna M. Pikelis (dir.), *Directory of Anthropological Institutions*, New York, Wenner Gren Foundation for anthropological research, p. 141-151.
- Leroi-Gourhan André, 1955. « Où en est l'ethnologie? », in *La science peut-elle former l'homme ?* Paris, Fayard, « Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français », 12, p. 141-146.
- Leroi-Gourhan André, 1982. *Les Racines du monde. Entretiens avec Claude-Henri Roquet*, Paris, Belfond.
- Leroi-Gourhan André & Jean Poirier, 1953. *Ethnologie de l'Union française*, Paris, PUF, t. I avec la collaboration d'André-Georges Haudricourt, t. II avec celle de Georges Condominas.
- L'Estoile Benoît de, 1997. « Au nom des "vrais Africains" », *Terrain*, 28, p. 87-102.
- L'Estoile Benoît de, 2007. *Le goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*, Paris, Flammarion.
- L'Estoile Benoît de, 2017. « Enquêter en "situation coloniale". Politique de la population, gouvernamentalité modernisatrice et "sociologie engagée" en Afrique équatoriale française », *Cahiers d'études africaines*, 228, p. 863-919.

- Lévi-Strauss Claude, 1940-1948. « Opler (Morris E.), *An Apache life-way*; Goodwin (Grenville), *The social organization of the western Apache* », *L'Année sociologique*, t. I, p. 333-336.
- Lévi-Strauss Claude, 1950. « Préface », in Katherine Dunham, *Danses d'Haïti*, Paris, Fasquelle Éditeur, p. 7-11.
- Lévi-Strauss Claude, 1953. « Panorama de l'ethnologie (1950-1952) », *Diogenes*, 2, p. 96-123.
- Lévi-Strauss Claude, 1956a. *French Bibliographical Digest. Science. Anthropology. Part II; Ethnology and Social Anthropology*, New York, The cultural division of the French Embassy.
- Lévi-Strauss Claude, 1956b. « G. Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires* », *Revue française de science politique*, 6 (1), p. 177-179.
- Lévi-Strauss Claude, 1956c. « Message », *Présence Africaine*, VIII-IX-X, p. 385-387.
- Lévi-Strauss Claude, 1960. « Méthode et conditions de la recherche ethnologique en Asie », in *Actes du Colloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines en Asie*, Paris, Fondation Singer Polignac, p. 1-8.
- Lévi-Strauss Claude, 1961. « La crise moderne de l'anthropologie », *Courrier de l'Unesco*, n° 11, p. 12-17.
- Lévi-Strauss Claude, 1961-1962. « I. Religions comparées des peuples sans écriture. 1960 », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, p. 40-42.
- Lévi-Strauss Claude, 1984a. « Discours de M. Lévi-Strauss », in *Discours de réception de M. Jacques Soustelle à l'Académie française et réponse de M. Jean Dutourd*, Paris, Flammarion, p. 103-113.
- Lévi-Strauss Claude, 1984b. *Paroles données*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1984c [1959-1960]. « L'avenir de l'ethnologie (année 1959-1960) », in *Paroles données*, Paris, Plon, p. 19-36.
- Lévi-Strauss Claude, 1985 [1954]. « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 402-443.
- Lévi-Strauss Claude, 1985 [1956]. « Postface au chapitre XV », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 379-401.
- Lévi-Strauss Claude, 1995. « Pour la réédition de Nouville », in Lucien Bernot et René Blancart, *Nouville, un village français*, Paris, Éditions des archives contemporaines, p. I-III.

- Lévi-Strauss Claude, 1996 [1961]. « Les discontinuités culturelles et le développement économique et social », in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, p. 365-376.
- Lévi-Strauss Claude, 1996 [1968]. « Religions comparées des peuples sans écriture », in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, p. 77-85.
- Lévi-Strauss Claude, 2008. *Œuvres*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », édition de Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé et Martin Rueff; préface de Vincent Debaene.
- Lévi-Strauss Claude, 2020 [1955]. « Diogène couché », *Cités*, n° 81, p. 137-168 [première édition dans *Les Temps modernes*].
- Lévy Paul, 1978. « Maurice Leenhardt », *Journal de la Société des océanistes*, 58-59, p. 49-50.
- Longchambon Henri [rapport rédigé par Fernand Braudel], 1958. « Les sciences sociales en France. Un bilan, un programme », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13-1, p. 94-109.
- Loyer Emmanuelle, 2015. *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion.
- Mary André, 2019a. « Face au colonialisme, en situation: l'ethnologue Leiris et le sociologue Balandier », in Christine Laurière & André Mary (dir.), *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose n° 11, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, p. 18-44 : <https://www.berose.fr/article1687.html>.
- Mary André, 2019b. « La tournée africaine de Maurice Leenhardt (1922-1923): le dilemme de la condition missionnaire », in Gaetano Ciarcia & André Mary (dir.), *Ethnologie en situation missionnaire*, Les Carnets de Bérose n° 12, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, p. 279-325 : <https://www.berose.fr/article1802.html>.
- Maget Marcel, 1993. « À propos du Musée des Arts et Traditions populaires de sa création à la Libération (1935-1944) », *Genèses*, n° 1, p. 90-107.
- Maurel Chloé, 2007. « La question des races. Le programme de l'Unesco », *Gradhiva*, n° 5 [en ligne].
- Mauss Marcel 1967 [1947]. *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.
- Mazon Brigitte, 1988. *Aux origines de l'École des hautes études en sciences sociales. Le rôle du mécénat américain (1920-1960)*, Paris, Les éditions du Cerf.
- Mbodj Mohamed, Copans Jean, van Binsbergen Wim, Fauvelle-Aymar François-Xavier & Stephen Howe, 2000. « Autour d'un livre. Howe (Stephen), *Afrocentrism. Mythical Past and Imagined*

- Homes ; Chrétien Jean-Pierre, Fauvelle-Aymar François-Xavier & Claude-Hélène Perrot (dir.) *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique* », *Politique africaine*, 79, p. 165-191.
- Mercier Paul, 1951. *Les tâches de la sociologie*, Dakar, IFAN, coll. « Initiations africaines ».
- Mercier Paul, 1960. « Compénétration de méthodes ethnologiques et sociologiques », in Georges Gurvitch (dir.), *Traité de sociologie*, t. II, Paris, PUF, p. 434-445.
- Mercier Paul, 2021. *Dakar dans les années 1950*, édité et postfacé par Jean Copans, avant-propos de Jean-Luc Bonniol, Paris, Éditions du CTHS.
- Merleau-Ponty Maurice, 1960 [1959]. « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes*, Paris, Gallimard, p. 143-157.
- Mendelson Michael, 1958. « Some presents trends of social anthropology in France », *The British Journal of Sociology*, 9-3, p. 251-270.
- Métraux Alfred, 1953. « Applied Anthropology in government: United Nations », in Alfred Kroeber (dir.), *Anthropology today. An encyclopedic inventory*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Métraux Alfred, 1978. *Itinéraires 1 (1935-1953). Carnets de notes et journaux de voyage*, compilation, introduction et notes par André-Marcel d'Ans, Paris, Payot.
- Meyran Régis, 2009. *Le mythe de l'identité nationale*, Paris, Berg International Éditeurs.
- Naepels Michel & Christine Salomon (dir.), 2007. *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Nguyen Phuong Ngoc, 2012. *À l'origine de l'anthropologie au Vietnam. Recherche sur les auteurs de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence.
- Paul Emmanuel C., 1956. « L'ethnologie et les cultures noires », *Présence africaine*, VIII-IX-X, p. 143-153.
- Paul Emmanuel C., 1959. « Tâches et responsabilité de l'ethnologie », *Présence africaine*, XXVII-XXVIII, p. 237-243.
- Paulme Denise, 1979. « Quelques souvenirs », *Cahiers d'études africaines*, 19 (73-76), p. 9-17.
- Paulme Denise & Deborah Lifchitz, 2015. *Lettres de Sanga*, éditées par Marianne Lemaire, Paris, CNRS Éditions.

- Passeron Jean-Claude, 2003. « Mort d'un ami, disparition d'un penseur », *Revue européenne des sciences sociales*, XLI-125, p. 77-124.
- Piault Marc-Henri, 2001. « Avant-propos. Germaine Dieterlen et la "parole claire" », *Journal de la société des africanistes*, « Les empreintes du renard pâle », 71-1, p. 7-16.
- Piriou Anne & Emmanuelle Sibeud (dir.), 1997. *Lafricanisme en question*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Pouillon François, 2019. « Jacques Berque: les miroirs brisés de la colonisation » in Christine Laurière & André Mary (dir.), *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose n° 11, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, p. 80-108 : <https://www.berose.fr/article1693.html>.
- Rabemananjara Jacques, 1956. « L'Europe et nous », *Présence africaine*, VIII-IX-X, p. 20-28.
- Raulin Anne, 2001. *Anthropologie urbaine*, Paris, Colin.
- Reynaud-Paligot Carole, 2006. *La République raciale. Paradigme racial et idéologie républicaine, 1860-1930*, Paris, PUF.
- Reynaud-Paligot Carole, 2007. *Race, racisme et antiracisme dans les années 30*, Paris, PUF.
- Rouch Jean, 1979. « Le renard fou et le maître pâle », in *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, p. 3-24.
- Salmon Gildas, 2013. *Les structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, PUF.
- Segalen Martine, 2005. *Vie d'un musée, 1937-2005*, Paris, Stock.
- Segalen Martine, 2018. « La señora des études amazoniennes: biographie de Simone Dreyfus-Gamelon », in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris : <https://www.berose.fr/article1445.html>
- Sibeud Emmanuelle, 2002. *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France 1878-1930*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Singaravélou Pierre, 1999. *L'École française d'Extrême-Orient ou l'institution des marges (1898-1956). Essai d'histoire sociale et politique de la science coloniale*, Paris, L'Harmattan.
- Simon Dylan, 2019. « La sociologie en débat. Sur la soutenance de thèse de Chombart de Lauwe », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 34, p. 261-281.

- Simon Jean-François, Paillard Bernard & Laurent Le Gall (dir.), 2010. *En France rurale. Les enquêtes interdisciplinaires depuis les années 1960*, Presses universitaires de Rennes, Éditions du Centre de recherche bretonne et celtique.
- Stoczkowski Wiktor, 2008. *Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss*, Paris, Hermann.
- Soulier Philippe, 2018. *André Leroi-Gourhan (1911-1986). Une vie*, Paris, CNRS Éditions.
- Soustelle Jacques, 1962. *Lespérance trahie (1958-1961)*, Paris, Éditions de l'Alma.
- Tai Li-Chuan, 2010. *L'anthropologie française entre sciences coloniales et décolonisation (1880-1960)*, Paris, Publications de la Société française d'histoire d'outre-mer.
- Tardits Claude, 1952. « Nouvelles des uns et des autres », *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques*, 3, p. 19.
- Tardits Claude, 1953. « Note sur la formation des ethnologues aux États-Unis », *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques*, 6, p. 9-13.
- Tardits Claude, 1985. « Le Worso. Mélanges offerts à Marguerite Dupire », *Journal des africanistes*, 55 (1-2), p. 5-11.
- Tax Sol, Eiseley Loren C., Rouse Irving & Carl F. Voegelin, 1953. *An appraisal of Anthropology Today, International Symposium on Anthropology*, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Chicago, the University of Chicago Press.
- Taylor Anne-Christine 1984. « L'américanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie ? », in Britta Rupp-Eisenreich (dir.), *Histoire de l'anthropologie*, Klincksieck, Paris, p. 213-233.
- Taylor Anne-Christine, 1996. « Une ethnologie sans primitifs. Questions sur l'américanisme des basses terres », in Serge Gruzinski & Nathan Wachtel (dir.), *L'expérience américaine*, Paris, Éditions Recherches sur les civilisations, Éditions de l'EHESS, p. 623-642.
- Taylor Anne-Christine, 2004. « Don Quichotte en Amérique. Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie américaniste », in Michel Izard (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Cahiers de l'Herne, p. 92-98.
- Tournès Ludovic, 2013. *Sciences de l'homme et politique. Les fondations philanthropiques américaines en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Classiques Garnier.
- Trépiéd, Benoît & Eric Wittersheim, 2019. « Une anthropologie au service de la réforme coloniale. Jean Guiart et l'Union française dans le Pacifique (1947-1957) », in Christine Laurière & André

Mary (dir.), *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose n° 11, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, p. 259-289 : <https://www.berose.fr/article1707.html>

Véron Kora, 2021. *Aimé Césaire*, Paris, Seuil.

Zerilli Filippo, 1998. *Il lato oscuro dell'etnologia*, Rome, CISU.

Zonabend Françoise, 1995. « Nouville après Nouville », in Lucien Bernot & René Blancart, *Nouville un village français*, Paris, Éditions des archives contemporaines, p. V-XXI.

## NOTES

1. <sup>▲</sup> Journal d'Alfred Métraux, inédit, 25 octobre 1954 pour la première citation et 19 octobre 1955 pour les deux suivantes (archives privées).

2. <sup>▲</sup> Pour une première appréhension artistique, historique et intellectuelle de cette décennie, voir Abadie & al. 1988, Descamps 1989, Blanco & Fruteau de Laclos 2016, Charle & Jeanpierre 2016.

3. <sup>▲</sup> Lettre de Claude Lévi-Strauss à Lita Osmundsen, février 1966, ma traduction (Bibliothèque Claude Lévi-Strauss du Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France, Fonds Lévi-Strauss, FLAS.S4.07.02.004).

4. <sup>▲</sup> Sur l'histoire de l'ethnologie française du premier XX<sup>e</sup> siècle, sans prétendre à l'exhaustivité et en citant essentiellement les ouvrages dans l'ordre croissant de leur parution : Dias 1991 ; Lebovics 1992 ; Fournier 1994 ; Leiris 1996 ; Clifford 1996 ; Piriou & Sibeud 1997 ; Amselle & Sibeud 1998 ; Zerilli 1998 ; Singaravérou 1999 ; Blanckaert 2001 ; Sibeud 2002 ; Gorgus 2003 ; Segalen 2005 ; Grossi, Motta & Cavignac 2006 ; Reynaud-Paligot 2006 et 2007 ; L'Estoile 2007 ; Naepels & Salomon 2007 ; Keck 2008 ; Laurière 2008 ; Lévi-Strauss 2008 ; Christophe, Boëll & Meyran 2009 ; Meyran 2009 ; Debaene 2010 ; Tai 2010 ; Barbe & Bert 2011 ; Nguyen 2012 ; Bert 2012a et 2012b ; Leiris 2014 ; Coquet 2014 ; Gérard 2014 ; Jamin 2014 ; Jolly 2014 ; Laurière 2014 ; Lemaire 2014 ; Blanckaert 2015 ; Griaule & al. 2015 ; Loyer 2015 ; Paulme & Lifchitz 2015 ; Lemaire 2015 ; Laurière 2015a et 2015b ; Conklin 2015 ; Dupaigne 2017 ; Benfoughal, Fishman & Valk 2017 ; Fabre & Laurière 2018 ; Delpuech, Laurière & Peltier-Caroff 2017 ; Soulier 2018.

5. <sup>▲</sup> Voir Balandier 1955 et 1959, Lévi-Strauss 1953 et 1956a, Mendelson 1958, Gaillard 1990 (la rubrique IX/Publications).

6. <sup>▲</sup> Sur un autre aspect de la carrière de Jean Poirier, voir Guerlain dans ce volume.

7. <sup>▲</sup> Voir aussi l'article de Devevey dans ce volume.

8. <sup>▲</sup> Allocution de Paul Rivet en février 1945, au musée de l'Homme, lors de la commémoration de l'exécution de Vildé et Levitsky, page 3 (Archives de la bibliothèque centrale du Muséum national d'histoire naturelle (BCM), fonds Paul Rivet, 2 AP 1). Sur le réseau de résistance du musée de l'Homme, voir Blanc 2010, Hogenhuis 2009.

9. <sup>▲</sup> Evelyne Lot, « La Libération de Paris vue du Musée de l'Homme », p. 13 (témoignage dactylographié de 16 p.) (Archives BCM, Ms MH25). Evelyne Lot est la belle-sœur de Boris Vildé, future épouse de Roger Falck, et future titulaire de la chaire des religions de l'Eurasie septentrionale et de l'Arctique à la V<sup>e</sup> section de l'EPHE en 1963, à la suggestion de Lévi-Strauss.

10. <sup>△</sup> Voir, aux Archives nationales (AN), le dossier d'épuration de Marcel Griaule (F1716806) et de Jean-Paul Lebeuf (F1716834).
11. <sup>△</sup> Audition de Jean-Paul Lebeuf devant le conseil d'enquête supérieur du ministère de l'Éducation nationale, 19 décembre 1944 (AN, F1716834).
12. <sup>△</sup> « XXV<sup>e</sup> anniversaire du Musée de l'Homme », communiqué de presse, 1953 (archives BCM, 2 AM 1 C4c).
13. <sup>△</sup> Pour une première orientation bibliographique, voir également Bovier & al. 2019, Henley 2020, Buob & Mottier 2020.
14. <sup>△</sup> Voir, aux Archives nationales, les dossiers d'épuration d'André Varagnac (F1716975) et de Georges Henri Rivière (F1716946). Sur l'activité du musée national des Arts et Traditions populaires et la controverse liée à la période vichyste, voir Faure 1989 et la réponse de Maget 1993 ; Segalen 2005 ; Chandivert 2015 ; Christophe, Boëll & Meyran 2009 ; Gorgus 2003. Pour une mise en perspective historique, voir aussi Chandivert 2022.
15. <sup>△</sup> « Isac Chiva. Entretien avec Christian Bromberger et Alain Morel », collection « L'Ethnologie en héritage », n° 1, *Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie* : <https://www.berose.fr/article2093.html>.
16. <sup>△</sup> Lettre de Claude Lévi-Strauss à Paul Rivet, 4 juin 1947 (Archives BCM, fonds Rivet, 2 AP 1 C11f).
17. <sup>△</sup> Lettre de Claude Lévi-Strauss à Paul Rivet, 6 décembre 1943.
18. <sup>△</sup> Lettre de Claude Lévi-Strauss à Paul Rivet, 16 décembre 1943.
19. <sup>△</sup> Lettre d'André Leroi-Gourhan à Paul Rivet, 20 décembre 1947, pour toutes les citations (Archives BCM, fonds Rivet, 2 AP 1 C11e).
20. <sup>△</sup> Lettre de Jacques Soustelle à Claude Lévi-Strauss, 8 janvier 1950 (Bibliothèque nationale, département des manuscrits, fonds Claude Lévi-Strauss, NAF 28150 (202), « Correspondance reçue »). Je remercie Emmanuelle Loyer de m'avoir généreusement communiqué ses notes prises dans la correspondance Soustelle.
21. <sup>△</sup> Lettre de Jacques Soustelle à Paul Rivet, 1er novembre 1952 pour toutes les citations (Archives BCM, fonds Rivet, 2 AP 1 C19c).
22. <sup>△</sup> Pour appréhender le paysage institutionnel dans son ensemble, impossible à restituer dans les pages suivantes, voir la mise au point de Leroi-Gourhan 1953b et l'indispensable outil de recherche de Gaillard 1990.
23. <sup>△</sup> Sur la VI<sup>e</sup> section et la création de l'EHESS, voir aussi Mazon 1988, Fournier 2023.
24. <sup>△</sup> Carnets inédits d'Alfred Métraux, 18 juin 1954 (archives privées).
25. <sup>△</sup> Lettre de Claude Lévi-Strauss au directeur général des affaires culturelles et techniques, 19 octobre 1960 (FLAS. A.S1.01.046).
26. <sup>△</sup> Lettre de Claude Lévi-Strauss au directeur général des affaires culturelles et techniques, 19 octobre 1960 (FLAS. A.S1.01.046).
27. <sup>△</sup> Lettre de Claude Lévi-Strauss au directeur adjoint du CNRS, 19 octobre 1960 (FLAS.A.S1.01.047).
28. <sup>△</sup> Lettre de Claude Lévi-Strauss au directeur général des affaires culturelles et techniques, 19 octobre 1960 (FLAS. A.S1.01.046).
29. <sup>△</sup> Lettre de Claude Lévi-Strauss à Arlette Frigout, 2 novembre 1960 (FLAS.A.S1.01.075).

30.▲ Une abondante littérature de témoignages en hommage à cette génération d'ethnologues se trouve aisément dans les revues africanistes et généralistes françaises. Pour un premier repérage, cf. Copans 2011, 2014, 2017, 2021; Gaillard 2017, 2018, 2023, ainsi que les grands entretiens, dans la collection « Ethnologie en héritage », de Françoise Héritier, Emmanuel Terray, Marc Augé, Marc-Henri Piaux, Gilbert Rouget, Michel Izard, et leurs dossiers encyclopédiques associés dans Bérose, qui renvoient à d'autres ressources bibliographiques consultées : <https://www.berose.fr/article2530.html>.

31.▲ Lettre de Claude Lévi-Strauss au directeur général du CNRS, 7 avril 1961 (FLAS.A.S1.01.144).

32.▲ Lettre de Claude Lévi-Strauss à Paul Rivet, 10 septembre 1950.

33.▲ Lucien Bernot, *L'expérience témoin d'Haïti (dernière phase 1950-1953). Rapport final*, 1954 (archives privées).

34.▲ La même année voit également la départementalisation de vieilles colonies comme la Martinique, la Guadeloupe, La Réunion et La Guyane. La Nouvelle-Calédonie devient un Territoire d'Outremer.

35.▲ Le manifeste des 121 sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie, publié le 6 septembre 1960, a été signé par quelques ethnologues : Hélène Balfet, Georges Condominas, Michel Leiris, Simone Dreyfus-Roche, Robert Jaulin. Ils furent plus nombreux pour d'autres pétitions d'une tonalité différente concernant cette guerre (Laurière 2019 : 156-160).

36.▲ Sur la lente évolution de Leiris au sujet du colonialisme, voir Jamin 2015, Lemaire 2015, Mary 2019a.

37.▲ Allusion à une formule utilisée par Lévi-Strauss dans un autre contexte (Lévi-Strauss 1953 : 121).

38.▲ Pour une histoire de ce champ de recherche mis en perspective depuis l'anthropologie française des années 1960 et au-delà, cf. Demeleunaere 2017 et 2021.

39.▲ Pour complexifier encore l'appréhension du champ africaniste, voir Mauuarin dans le volume 2.

40.▲ Pour une familiarisation aux enjeux et débats autour des afrocentrismes d'Alioune Diop et Cheikh Anta Diop, voir la revue de lectures in Mbodj *et al.* 2000 et Amselle 2001.

41.▲ Hors de notre cadre chronologique mais nourri d'une abondante littérature internationale publiée aussi dans les années 1950, il convient de citer *Anthropologie appliquée* de Roger Bastide, publié en 1971, qui recommande qu'un nouveau chapitre de l'anthropologie soit réservé à un art de l'action, l'anthropologie appliquée (et non l'ethnologie, qui correspond à un autre moment du travail scientifique) qui correspondrait à l'*homo aleator et moderator rerum*.

## ANDRÉ LEROI-GOURHAN ET LA FORMATION DES ETHNOLOGUES DE TERRAIN POUR LA FRANCE COLONIALE DE L'APRÈS-GUERRE

*Philippe Soulier*

**D**URANT TOUTE sa vie de chercheur et d'enseignant, André Leroi-Gourhan (1911-1986) eut un parcours scientifique original et diversifié dans ses thèmes tout en étant complémentaire et cohérent dans ses perspectives. Original et diversifié car il passe successivement de la paléontologie et l'anthropologie (avec Raoul Anthony et Georges Papillault) à l'orientalisme à Langues O' (Paul Boyer et Marcel Granet) et au musée Guimet (Jean Buhot), puis à la technologie, l'ethnologie et la muséographie au musée d'ethnographie du Trocadéro, puis au musée de l'Homme (avec Anatole Lewitsky, Paul Rivet et Georges Henri Rivière) et une mission au Japon. À partir d'octobre 1944, il enseigne à sa façon l'ethnologie et la préhistoire, à la faculté des lettres de Lyon (1944-1957), puis à celle de Paris (1956-1968) et, enfin, au Collège de France (1969-1982). Complémentaire et cohérent car il s'agit toujours pour lui de parvenir à définir et décrire l'homme dans son évolution, à partir des traces retrouvées, de leur contexte chronologique et environnemental. Pour cela, il veut ne s'appuyer que sur des manifestations observables et mesurables permettant une démarche expérimentale conduite soit à partir de propositions établies sur des faits soit d'hypothèses qu'il s'agit alors de mettre à l'épreuve des faits.

La décennie de l'après-guerre qui nous concerne ici (1944-1954) a été celle de profonds renouvellements tant institutionnels que générationnels et de méthodes dans la recherche française. Pour ce qui est de Leroi-Gourhan – qui a 33 ans en 1944 –, elle est inédite dans son parcours. Maître de conférences en ethnologie coloniale à Lyon, il donne également des cours de technologie à l'Institut d'ethnologie à Paris. Directeur adjoint du musée de l'Homme de 1946 à 1951 (Dupaigne 2017: 217-237), il pourra y héberger ses deux centres du CNRS : le Centre de recherches et de documentation en préhistoire (CRDP) et le Centre de formation à la recherche en ethnologie (CFRE). À Lyon, il va chercher à mettre à profit ses travaux antérieurs en technologie dans le cadre de la situation coloniale, de l'empire à l'Union française<sup>1</sup>. C'est pourquoi, avant de détailler les caractéristiques

originales de son activité de formateur en ethnologie, il est nécessaire de rappeler où en sont ses réflexions sur la technologie en 1944 (Schlanger 2023).

## **Leroi-Gourhan, entre sociologie et technologie (1936-1946)**

### ***L'Encyclopédie française***

C'est à l'occasion de sa contribution au tome VII de l'*Encyclopédie française* consacrée à « L'Espèce humaine » et dirigée par Paul Rivet, qu'il livre sa première ébauche de systématisation sur ce qui deviendra le pivot essentiel de ses travaux : la technologie (Leroi-Gourhan 1936). Il précise qu'elle « est l'étude [...] des procédés qui [...] permettent [à l'homme] d'utiliser les matériaux mis à sa disposition par le milieu physique ». Dès ce moment, ayant l'ambition de bâtir un modèle universel – c'est-à-dire une grille d'analyse utilisable par tous, en tout lieu et pour toute période – capable d'exprimer l'interaction des hommes et de leurs milieux par celle de l'action des hommes sur leurs milieux, il essaie d'en systématiser les grandes catégories. Dans ce cadre largement englobant, postulant que « la forme d'un instrument dans tous les temps et sous tous les climats est conditionnée par la matière à traiter et par le résultat que l'on désire en obtenir », il avertit en conséquence que si « la classification adoptée [...] pour les techniques générales est mécaniquement logique, elle n'est ni chronologique, ni rigoureusement morphologique ». C'est pourquoi, elle ressortirait davantage aux disciplines scientifiques et mécaniques qu'humaines et sociologiques.

Dans ce premier essai de 1936, après avoir réduit à deux principes essentiels les vecteurs d'action sur la matière (les percussions et leur extension par le feu), et illustré sur une planche une première ébauche de sa lecture de l'action universelle de l'homme sur les matières, il subdivise celles-ci selon leur état matériel (solides stables, semi-plastiques, plastiques, souples et fluides) en illustrant ces catégories par des exemples puisés dans l'usage des armes.

### ***Le Japon, une mission décisive (mars 1937-mai 1939)***

Alors que ce volume VII de l'*Encyclopédie française* vient tout juste de paraître, il se voit offrir la possibilité d'une mission d'étude de deux ans au Japon. Il va y effectuer sa première (et seule) grande enquête de terrain en ethnologie, ce qui lui donne l'occasion de poursuivre la construction d'une méthode de travail pour prolonger ses travaux. Dès les premières semaines de sa mission, il

cherche à exploiter systématiquement la documentation qui commence à s'accumuler. Il en organise le classement dans des fichiers et répertoires créés sur la base des *Instructions sommaires*<sup>2</sup> ainsi que des notes prises aux cours de Marcel Mauss, le tout dans l'esprit de ses propres essais pour *l'Encyclopédie française*.

Au retour de mission, il organise une partie de ses données pour rédiger sa thèse de lettres, *Archéologie du Pacifique Nord* (Leroi-Gourhan 1946), sélectionnant une série d'objets parmi les plus utilitaires et représentés sur l'ensemble de la zone d'étude, considérant que ce sont « les techniques les plus matérielles qui doivent être le plus aisément décelables, puisque ces techniques apportent ce qui est le plus important dans la vie humaine : le moyen d'améliorer la prise de l'homme sur son milieu » (*ibid.* : 5). Par la cartographie thématique de ses données, il va formuler des propositions sur les aires de répartition de chacun d'entre eux, et sur leurs rapports d'association ou d'exclusion. Cela lui permet alors d'identifier des aires culturelles, de l'Asie à l'Amérique, et de proposer ensuite des itinéraires empruntés par les objets et leurs transformations. Cette étude particulière est l'occasion pour lui de mettre en avant les principes de méthode qui doivent être communs à toute recherche : s'appuyer sur une grande rigueur méthodologique dont les « moyens peuvent et doivent être ceux des sciences exactes : recherche et classification » (*ibid.* : 514).

### ***La technologie des années 1940***

De 1941 à 1943, simultanément à la rédaction d'*Archéologie du Pacifique Nord*, exposé pragmatique et particulier, il s'attelle à celle d'*Évolution et techniques*, ouvrage théorique et général, qu'il présente ainsi au CNRS dont il est alors boursier :

Ces deux volumes proposent à la fois un cadre systématique à la Technologie comparée et l'exploitation historique et philosophique des documents livrés par la vie matérielle de l'Homme et c'est dans ce but que j'ai entrepris la définition des activités techniques, espérant introduire un jour dans l'ethnologie des méthodes comparables, sur un plan différent, à celles de la critique des textes<sup>3</sup>.

Dans cette perspective, poursuivant ce qu'il avait ébauché en 1936, il va systématiser son travail en partant des matières premières et des actions des hommes sur celles-ci, dans l'ambition explicite de refonder totalement la classification des techniques, non pour elle-même, mais bien pour aller plus loin dans la compréhension des sociétés dans leurs rapports entre elles autant

qu'avec leur environnement. Comme pour marquer encore plus l'originalité de sa proposition, il avertit que cette approche technologique doit s'accompagner de prérequis scientifiques indispensables dans la mesure où « une séparation se produit dans ce qu'on nommait "l'ethnographie" : la sociologie reste aux disciplines littéraires, la technologie entraîne l'étude de la vie matérielle vers les disciplines scientifiques » (Leroi-Gourhan 1952a : 507). Par leur différence fondamentale d'approche et de matériaux, ces prérequis complètent les explications à caractère sociologique, apportant ainsi un volet supplémentaire à l'ethnologie générale.

### **Enseigner à Lyon (1944-1957)**

À la rentrée universitaire 1944-1945, Leroi-Gourhan bénéficie d'un poste de maître de conférences à Lyon pour y enseigner « l'ethnologie coloniale » (Soulier 2005, 2009) (ill. 1 & 2). Ce poste – non adossé à une chaire – est créé à l'initiative de Marcel Griaule et financé directement par le ministère des Colonies en vue de former les futurs ethnologues envoyés en mission dans les territoires de l'empire. Il s'agissait du premier poste institué en province après la création, en 1941, de la chaire, universitaire, de professeur d'ethnologie générale, occupée en Sorbonne par Marcel Griaule, alors secrétaire général de l'Institut d'ethnologie. Sa leçon inaugurale de décembre 1944 va tracer le programme, à la fois ethnologique et colonial, qu'il imagine pouvoir réaliser (Leroi-Gourhan 1945).

### ***Les cours généraux***

Fidèle à sa propre conception de l'ethnologie, le contenu des cours va de l'anthropologie physique, actuelle et fossile – replacée dans le cadre chrono-culturel du Quaternaire –, à l'ethnologie proprement dite, appliquée aux colonies. Par celle-ci, il faut comprendre l'étude ethnologique (c'est-à-dire linguistique, coutumière, esthétique, sociologique, juridique, économique, religieuse, etc.) des peuples des territoires qui, dans l'immédiat après-guerre, passent du statut de colonies de l'empire français à celui de pays associés en tant que membres de l'Union française. Il faut ajouter, comme contribuant à son enseignement, les bénéfices de sa formation initiale en anthropologie physique et de ses connaissances en langues et civilisations orientales (russe, chinois et japonais). C'est ainsi que nombre de ses cours reprennent ceux sur l'Extrême-Orient qu'il a lui-même suivis avant la guerre. Désirant également inscrire son enseignement dans des exercices pratiques plus techniques, il prolonge avec ses étudiants sa pratique personnelle de constitution de fichiers, les initie à la bibliographie et aux techniques documentaires – dont il

avait bénéficié lors de ses stages de formation au métier de bibliothécaire à la ville de Paris (bibliothèque Forney) avant la guerre –, aux techniques de prises de note, de collecte et d'enregistrement ou de prise de mesures, à l'organisation des systèmes descriptifs, l'identification des matériaux, la conservation des objets au musée, etc.

L'enseignement général d'ethnologie que donne Leroi-Gourhan est décliné en deux volets de part et d'autre d'un tronc commun qui recouvre un vaste champ disciplinaire autant que chronologique : de la préhistoire et la protohistoire à l'émergence des sociétés actuelles. Ce tronc commun est traité de manière universelle et la France métropolitaine n'y est pas centrale. Le premier volet, dédié à la « psychologie de la vie sociale », aborde quatre thèmes concernant les « aspects techno-économiques de la vie sociale » : « les fondements corporels du comportement technique » ; « le comportement du technicien » ; « l'interprétation du technique et du social » et « le complexe techno-socio-économique et personnalité de base ». On peut constater qu'il s'agit de thèmes dans lesquels la composante technique est centrale, où la « psychologie » est centrée sur les aspects techno-économiques. Les références bibliographiques données aux étudiants en « psychologie sociale » par Leroi-Gourhan sont, outre les deux volumes de son *Évolution et techniques*, qui viennent de sortir, un ouvrage de l'anthropologue étatsunien Melville Herskovits, spécialiste des questions de contact et d'acculturation, *Les bases de l'anthropologie culturelle* (1952). Le second volet comprend l'étude de l'homme biologique en soi (crâne, cerveau et main), homme fossile comme homme actuel, les travaux de la préhistorienne africaniste Henriette Alimen étant donnés comme référence (Alimen 1950).

D'autre part, son enseignement dispose de matières complémentaires dispensées par quelques collaborateurs, notamment Georges Granai en linguistique, G. Bidet en muséographie, Jean Poirier en ethnologie du droit, ou l'étudiant en médecine Louis Moline pour l'assister en anthropométrie. C'est sur ce fond que Leroi-Gourhan prend en charge la grosse poignée d'étudiants qui suivent ses cours à partir de sa première rentrée, et qui comptent aussi bien des inscrits au certificat d'ethnologie option « lettres » ou « sciences » que des « auditeurs libres »<sup>4</sup>.

### ***Les différentes perspectives de l'approche ethnologique***

Il est utile, pour comprendre le sens des enseignements de Leroi-Gourhan dans le champ général de l'ethnologie (rappelons que, depuis 1936, il conçoit l'ethnologie non pas comme une discipline

en soi mais comme un complexe scientifique composite), de rappeler quels sont pour lui les rapports entre la démarche ethnologique d'une part et les domaines de la technologie, sociologie ou géographie d'autre part.

### *Sociologie et technologie*

Dans la première année de parution de *L'Année sociologique* après la guerre, Leroi-Gourhan livre un article qui replace ses travaux dans la mouvance de ceux de Mauss en mettant en relief les rapports entre ethnologie, sociologie et technologie pour la compréhension des hommes et des populations. Prenant acte des évolutions historiques récentes de l'approche technologique, il souligne d'emblée que « c'est une tâche difficile que de faire le bilan d'une discipline sans passé et de situer la technologie comparée dans les sciences de l'Homme » (Leroi-Gourhan 1949b). Pour autant, même « sans passé », cette discipline a pour lui des racines, d'abord chez Friedrich Ratzel (les prémisses) puis Mauss (les premières structurations). Chacun doit les développer et les enrichir comme lui-même le fait à partir de Mauss. Il incitera ses étudiants à en faire autant dans leurs propres travaux de recherche, tout en faisant la critique des matériaux qu'ils utilisent. Il insiste sur le fait que celle-ci « exige que l'effort se développe simultanément sur trois voies : la systématique, la critique interne des documents, l'étude de l'évolution historique. Chacune d'entre elles progresse à mesure que se débroussent les deux autres ; dans leur ensemble, elles suffisent largement aux pérégrinations d'un spécialiste et la technologie est destinée à constituer une discipline en soi, et non une discipline d'appoint » (*ibid.* : 767).

Il développe ensuite trois points :

1. La systématique, à réviser sans cesse, comme il l'a fait lui-même de ses premiers essais dans l'*Encyclopédie française* (1936) jusqu'à *Évolution et techniques* (1943-1945).
2. Ensuite, la critique des documents techniques, qui est « la compréhension interne de nos témoins » et « suppose un appareil scientifique considérable pour la description objective de l'objet dans sa forme et dans sa fonction [...]. Cela suppose une terminologie immense et précise » (*ibid.* : 768). Établissant une similitude avec la rigueur descriptive et de caractérisation spécifique en usage dans les sciences naturelles, il insiste sur la nécessaire formation technique de ceux qui veulent se lancer dans la description rigoureuse des objets.
3. Une articulation entre l'Histoire humaine et celle de la technologie. À l'instar des évolutions internes perceptibles dans l'étude des sciences de la nature, et récusant par là la priorité à

une approche descriptive statique (faisant ainsi référence aux discours réducteurs d'une histoire factuelle et événementielle), il considère que les dimensions techniques des populations sont à prendre en compte dans leur dynamique historique propre dans la mesure où l'ethnologie « tend, non formellement à l'histoire des États et des Hommes, mais à la mise en situations successives du complexe humain » (*ibid.* : 769).

C'est pourquoi il enseigne que, si dans un premier temps la recherche des « origines » apparaissait centrale, est venue ensuite en réaction une période où les ethnologues ont plutôt travaillé sur des « moments historiques isolés », sans liens dynamiques entre eux. Maintenant, il lui semble important de prendre en compte la perspective historique critique de l'évolution des techniques. Cependant, comme les témoignages oraux, voire écrits, manquent singulièrement pour donner un contexte aux outils anciens, il ne reste plus que l'analyse technique elle-même pour les renseigner ; et celle-ci doit être l'affaire de spécialistes. De plus, il élargit le champ d'investigation et précise que « ceci vaut non seulement pour les outils, mais pour tous les objets puisque leur signification se partage entre l'usage technique et le sens social qu'ils possèdent ou ont possédé » (*ibid.* : 770).

Reprenant encore une fois sa comparaison entre sciences de l'homme et sciences de la nature, il estime que les objets se situent dans une interface, contraignant à les envisager de manière spécifique. De cette confrontation entre les différentes approches, il tire la conclusion qu'elles se complètent de manière indispensable et concourent, ensemble, à cerner les sociétés étudiées :

Il n'est pas moins indispensable à celui qui étudie l'outil d'aller à la rencontre de l'homme qui l'utilise, qu'il est nécessaire à celui qui met l'individu en société de tenir avec sécurité les témoins matériels qui l'entourent (*ibid.* : 772).

### *Géographie, ethnologie, technologie*

Par ailleurs, la perspective géographique tient une place importante dans ce programme, Leroi-Gourhan renvoyant par exemple les étudiants aux publications de Max Sorre (1947-1952), géographe et biologiste, continuateur de Vidal de la Blache. Rappelons également qu'avec Pierre Deffontaines et Mariel Jean-Brunhes Delamarre, Leroi-Gourhan codirige alors l'éphémère *Revue d'ethnologie et de géographie humaine* (4 livraisons en 1948-1949). Leroi-Gourhan en avait précisé le

contenu et l'ambition dans une perspective transgressant encore une fois les horizons disciplinaires habituels :

Lorsque, avec Pierre Deffontaines, nous avons créé cette revue, nous n'avons pas envisagé la fusion de deux plans qui peuvent prétendre à une égale efficacité, mais leur juxtaposition. Plus peut-être qu'à l'ethnologie ou à la géographie, nous avons pensé à l'élément « espace » et à l'élément « homme » qui sont communs à une foule de disciplines, et nous croyons qu'une publication ouverte à tous ceux qui, dans leur spécialité, touchent à ces deux facteurs, peut et doit vivre (Leroi-Gourhan 1948 : 14).

Vient ensuite la définition du programme proposé, aussi simple dans sa formulation que particulièrement ambitieux dans son objectif :

Parce que la géographie humaine est la science la plus proche de la nôtre, il fallait qu'un jour l'union se fasse ; cette union mettra sans doute en relief les différences de point de vue qui donnent une existence légitime à chacune des disciplines, nous n'avons rien fait pour les atténuer en créant un hybride, nous entendons converser en travaillant côte à côte à la même table (*ibid.* : 19).

Ce rapprochement disciplinaire n'était cependant pas de leur seul fait, puisque par exemple, en 1947, la section « Sciences humaines » de l'Association des travailleurs scientifiques (A.T.S.)<sup>5</sup>, présidée par André-Georges Haudricourt, donne des communications mensuelles à l'Institut de géographie (191, rue Saint-Jacques à Paris), dont celles de Guy Stresser-Péan (« Géographie humaine et Ethnologie »), Charles Parain (« Aspects sociaux de l'histoire rurale ») et André-Georges Haudricourt lui-même (« La subordination des caractères dans les classements en géographie humaine et en ethnologie »). Pour sa part, bien que ne partageant pas l'approche matérialiste de ses collègues communistes, Leroi-Gourhan y participe avec une conférence sur « la technologie », son thème de prédilection s'il en est.

Signalons enfin que Leroi-Gourhan remplace Aimé Perpillou à partir de 1950 pour ses cours de géographie humaine à l'Institut d'ethnologie. Il va occuper ce poste durant plusieurs années au cours desquelles il développe un enseignement de la géographie fortement teinté d'ethnologie, et spécialement de technologie. L'introduction placée en tête du photocopié du cours est révélatrice des imbrications et recouvrements qu'il met en œuvre :

Si la délimitation des domaines respectifs de la géographie humaine et de l'ethnologie est délicate et oppose depuis vingt à trente ans ethnologie et géographie, c'est

parce qu'on ne saurait sans absurdité marquer une frontière entre les faits observés. La frontière est plutôt dans l'attitude des uns et des autres, pour qui les mêmes termes ne signifient pas exactement la même chose (Leroi-Gourhan 1952b : 2).

### ***Les centres du CNRS (CRDP et CFRE), des outils pour la recherche et la formation***

Enseignant simultanément à Paris et à Lyon des matières parfois identiques, il ressent rapidement la nécessité de s'organiser, à la fois pour mieux gérer son temps, et pour mieux faire profiter ses étudiants de la diversité des formations qu'il compte leur prodiguer. Il va combiner les effets d'une opportunité institutionnelle – la dynamique de renouvellement au sein du CNRS comme de l'Institut d'ethnologie – et d'un besoin de se confronter au terrain et pas seulement en salle de cours pour des disciplines – l'ethnologie et l'archéologie – qu'il ne conçoit pas sans une pratique soutenue. Par ailleurs, voulant que ses étudiants puissent bénéficier de débouchés professionnels en fin de cursus, mais aussi que les lieux et institutions qui auront à les recruter en tirent profit, il va mettre sur pied une formation finalisée, théorique et pratique qui, prenant la suite des premières années d'initiation, corresponde autant aux nécessités de la recherche qu'aux besoins de la société.

À Lyon comme à Paris, par le biais d'une telle ethnologie agissante, appuyée sur sa perspective technologique, il s'agit pour Leroi-Gourhan d'accompagner les sociétés dans un monde en pleine transformation technique, économique et sociale rapide, en France comme dans ses colonies. Or, après la guerre, le contexte de l'enseignement et de la présentation de l'ethnologie au musée de l'Homme est la résultante de deux influences : d'une part la situation coloniale de la France, matérialisée par le statut même de l'Institut d'ethnologie dont les subsides dépendent largement des gouverneurs aux colonies, et d'autre part une volonté pédagogique dans l'aménagement des salles et des vitrines, confrontant de manière didactique les modes de vie quotidiens, domestiques et artisanaux, les coutumes techniques et les savoir-faire des populations – plutôt que sélectionnant des objets retenus essentiellement pour leur esthétisme ou l'émotion qu'ils pourraient dégager chez le visiteur occidental.

### ***Avant la lettre (1945-1948), des objectifs généraux***

Dans ces années de l'immédiat après-guerre, Leroi-Gourhan est dans une dynamique volontariste de promotion de la recherche française en ethnologie et archéologie, voulant la mettre à niveau par

rapport à des compétences qu'il peut constater dans d'autres pays, que ce soit l'Angleterre, les États-Unis d'Amérique ou l'URSS. Au-delà des cours qu'il dispense, s'il veut apporter sa contribution personnelle aux questions de l'enseignement de l'ethnologie, c'est sous l'angle de la formation pratique et du perfectionnement, plus que de la seule formation théorique et initiale. Plutôt que de proposer des formations déjà dispensées par ailleurs – que ce soit à l'université, à l'Institut d'ethnologie, à l'EPHE voire à l'École nationale supérieure de l'administration coloniale –, il organise des stages de terrain, destinés aux étudiants déjà qualifiés ou déjà expérimentés, qu'ils soient titulaires d'une licence en lettres (ou en sciences à partir de 1946 et en droit à partir de 1949), voire ayant une pratique reconnue du territoire colonial et désirant se former en ethnologie.

La position qu'il assume à la direction adjointe du musée de l'Homme à partir de 1946 en assurant l'intérim de Jacques Soustelle lui offre enfin l'opportunité de la mettre réellement en place<sup>6</sup>. Et pour cela, il peut mettre à profit les relations personnelles et institutionnelles que cette fonction de direction lui procure avec le CNRS (près de 35 agents du CNRS travaillent alors au musée), l'Office de la recherche scientifique coloniale (futur ORSTOM, organisme avec qui l'Institut d'ethnologie est lié depuis sa création par le ministère des Colonies en 1925 et avec qui Leroi-Gourhan est en relation pour son enseignement à Lyon), la direction des relations culturelles du ministère des Affaires étrangères, et enfin la direction des monuments historiques du ministère de l'Éducation nationale, avec qui il entretient des relations directes en tant que responsable d'opérations archéologiques (ill. 3 & 4) et membre du Comité technique de la recherche archéologique en France (CTRAF).

Avant même que ses demandes d'ouverture d'un centre de recherche – s'inscrivant dans la mouvance du développement des structures au CNRS (Guthleben 2009) – soient avalisées, il en met sur pied l'organisation pratique sur le terrain. Pour atteindre ses objectifs, Leroi-Gourhan s'appuie sur quatre axes qu'il conçoit comme un tout – documentation, formation, recherche et service – base constitutive des équipes qu'il organise d'abord de manière informelle dès 1945. Dès les premiers mois de pratique sur le terrain, il sollicite le CNRS pour officialiser ses activités et rédige en ce sens un « Projet pour la création d'un centre de documentation et de recherches pré-historiques ». Il ne s'agit alors pas tant de réaliser tous les travaux de laboratoires nécessaires – bien d'autres structures sont à même de le faire – mais de servir de centre de ressources et d'apprentissage des méthodes essentielles, ainsi qu'éventuellement d'aiguiller vers d'autres laboratoires pour des travaux plus spécifiques.

C'est ainsi que, fin 1947, Leroi-Gourhan prononce devant le « comité » du CNRS un véritable plaidoyer pour cette création, établissant le lien entre l'apprentissage des pratiques archéologiques en préhistoire en France et les activités que les stagiaires auraient à exercer ensuite outre-mer. En effet, dans sa conception, « l'archéologie est l'ethnologie du passé », et dans le cadre de leurs futurs travaux dans les territoires de l'Union française, ils auraient non seulement besoin de savoir travailler sur le terrain, mais aussi de prélever et conditionner les vestiges et objets les plus divers pour les envoyer ensuite aux musées. D'où la nécessité d'un apprentissage sur ces deux niveaux dans une structure commune dont l'officialisation bénéficierait de l'appui de plusieurs institutions :

Ce travail, qui compléterait celui du bureau de la documentation des Monuments historiques, ne servirait la cause commune que dans la parfaite coordination de la Direction des Monuments historiques, de l'École du Louvre, du Centre national de la recherche scientifique, du Muséum d'histoire naturelle, de l'Université et de la Société de préhistoire française<sup>7</sup>.

### ***Former à l'ethnologie par le terrain***

Nous avons vu que le programme de formation que Leroi-Gourhan entend développer est tourné vers le terrain et l'extérieur, vers la manipulation des pièces et les séries de référence pour comparaison. En outre, même si les ethnologues professionnels se retrouvent ensuite généralement seuls sur le terrain, il veut développer leur regard critique par des enquêtes à mener en équipe. Que l'on se destine à partir dans les colonies ou que l'on reste sur le territoire métropolitain, que l'on soit ethnologue ou préhistorien, futur professionnel ou non, l'essentiel pour Leroi-Gourhan consiste à former des chercheurs et techniciens qualifiés qui seront en mesure d'élaborer et mener à bien un programme sur le terrain, et pouvoir au moins faire tous les gestes nécessaires à la collecte raisonnée, et matériellement fiable, d'informations, de données et d'objets.

Sa première enquête de terrain proprement ethnologique se déroule sur une semaine en mai 1947 dans un village de potiers à La Borne (commune d'Henrichement, Cher), et regroupe une vingtaine d'étudiants. Ce travail ayant été réalisé sous la responsabilité du Musée des Arts et Traditions populaires<sup>8</sup> dirigé par Rivière et Marcel Maget, c'est ce musée qui sera chargé des publications rendant compte des résultats. Le succès est rapide et correspond visiblement à un besoin car, dès l'année universitaire suivante<sup>9</sup>, il peut annoncer 30 candidats, 15 stagiaires et

9 lauréats aux examens de sortie (« le nombre des candidats pour cette année a été de 30, et il a fallu procéder à une réduction sensible pour rester dans les limites des recrutements prévus »). L'année suivante, et cela avant même la parution d'un décret officialisant sa démarche, son rapport d'activité dénombre, de 1946 à 1948, 30 inscriptions de chercheurs, conservateurs de musée, stagiaires ou boursiers sélectionnés, que ce soit en France ou à l'étranger. Ensuite, sur une centaine de candidatures, il n'en retient qu'une quinzaine par an, d'où sortiront deux ou trois « enquêteurs professionnels » en ethnologie. Les premiers stagiaires (1946-1948) vont d'ailleurs bien souvent devenir de nouveaux collaborateurs et chercheurs professionnels en ethnologie.

Cependant, si le CNRS répond positivement à cette demande, cela se concrétise en revanche par la création de deux centres distincts, l'un de formation spécialisée en ethnologie (CFRE), l'autre orienté vers la documentation technique en préhistoire (CRDP). Quoi qu'il en soit, l'année 1948 est décisive car les équipes et les travaux que Leroi-Gourhan met en place depuis deux ans voient leur reconnaissance établie par deux décrets du CNRS.

Le CFRE est officiellement créé par une délibération du directoire du CNRS, sur proposition conjointe du directeur de l'Architecture<sup>10</sup>, suivie de l'arrêté le 2 janvier 1948 dont l'article 2 stipule :

Le Centre de formation aux recherches ethnologiques a pour but de compléter par un enseignement pratique, par des cours de spécialisation et par des stages, la formation théorique que possède un certain nombre de chercheurs débutants, en particulier les titulaires du Certificat supérieur d'ethnologie.

Le CRDP, quant à lui, l'est par l'arrêté du 22 février de la même année. Ses missions sont également précisées dans son article 2 :

- collaborer à créer et maintenir les liens entre les préhistoriens de France et de l'Union française et les spécialistes qui touchent à la Préhistoire ;
- concourir aux travaux des chercheurs isolés en mettant à leur disposition des moyens scientifiques (documentation, collections, services d'identification) ;
- coordonner les travaux des centres de formation locaux en leur proposant un programme minimum pour la préparation des techniciens ;
- assurer aux découvertes importantes le concours de toutes les compétences et de tous les moyens nécessaires.

### *Le CFRE, première vague (1946-1948)*

Dès l'été 1948, bien que Leroi-Gourhan y soit présent, c'est cependant Hélène Balfet, sa fidèle collaboratrice depuis 1946, qui expose au CISAE (Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques) de Bruxelles les activités de formation à la recherche du CFRE (Balfet 1960). Elle précise que les promotions sont limitées à une quinzaine de stagiaires pour que l'encadrement puisse se faire de manière individuelle. Cet enseignement se déroule tout au long de l'année avec des cours dans chacune des branches de l'ethnologie telle que la conçoit Leroi-Gourhan (« anthropologie, pré-histoire, technologie, sociologie et linguistique »), ce qui permet aux stagiaires d'accéder à un ensemble de connaissances fondamentales, quelles que soient leurs propres spécialités. L'ambition de cet enseignement de perfectionnement vise à être autant pratique (apprentissage des techniques d'enquête envers des populations vivantes et organisation des observations recueillies) que théorique (compréhension des relations entre disciplines et approche comparatiste).

Les stagiaires sont affectés, pour une première partie de leur travail, à un département du musée de l'Homme pour lequel ils réalisent, seuls, « l'étude descriptive d'une collection ». En fin d'année, ils effectuent un stage de terrain sous forme de travail collectif étayé par une série d'enquêtes précises, l'objectif étant « d'expérimenter ce que peut faire, en un temps relativement court, une équipe importante travaillant sur un même sujet, en plusieurs groupes homogènes répartis chez des informateurs différents ». S'agissant des travaux de fin de cycle, le lieu et le thème de l'enquête ne sont dévoilés aux stagiaires qu'au dernier moment, ce qui implique un long temps de préparation de la part de Leroi-Gourhan et de l'encadrement de manière à pouvoir fournir aux stagiaires toute la documentation nécessaire pour qu'ils soient immédiatement opérationnels<sup>11</sup>. Sous sa direction, ces stages de terrain en équipe donnent lieu en fin de parcours à un mémoire individuel.

Ces épreuves finales complètent plus qu'elles ne valident cours et stage, car « ce ne sont pas des examens sanctionnant un certain nombre de connaissances, mais des épreuves aussi peu théoriques que possible, montrant dans quelle mesure le stagiaire est apte au travail sur le terrain et en laboratoire ». Il s'agit explicitement d'une formation pratique d'application, complémentaire des formations initiales acquises antérieurement auprès des différentes institutions de l'enseignement supérieur.

### *La notion de symbiose appliquée à la colonisation (1949)*

Nous avons vu que les questions de rapports entre ethnologie et technologie chez Leroi-Gourhan dans ces années 1940 sont étayées par ses recherches sur les contacts entre populations (*Pacifique Nord*), et les questions de milieux intérieurs et extérieurs (*Évolution et techniques*), dont les rapports conditionnent notamment les évolutions, échanges et emprunts. Il observe que les rapprochements opérés entre certains groupes humains conduisent à ce qu'il appelle la « symbiose » technico-culturelle, caractérisant « deux groupes culturels distincts, dont une ou plusieurs parties vitales de l'économie sont fondées sur des échanges réguliers ». Concept qu'il va développer en plusieurs occasions, que ce soit en faisant référence à son expérience japonaise ou aux conditions des politiques coloniales alors en vigueur et directement liées au sujet de ses cours. Cependant, cette situation de « symbiose » dépasse les simples emprunts ponctuels, mutuels ou non, liés à quelques aspects particuliers dans l'un ou l'autre groupe. Il s'agit en effet finalement de domaines économiquement et socialement vitaux pour les deux groupes (Soulie 2018 : 179-190).

Il distingue alors deux modalités de symbiose, selon qu'elles sont limitées ou non à la sphère économique. Dans le premier cas, il n'y a « pas d'interférence dans l'organisation économique, sociale ou religieuse ». Dans le deuxième, en revanche, celui de la colonisation, il y a une « assimilation économique qui se fait entre le peuple colonisateur et le peuple colonisé ».

Il en tire des conclusions révélatrices sur le changement qualitatif qu'implique cette nouvelle nature de liens qui s'avèrent dès lors profondément dissymétriques et lourds de conséquences sur l'évolution culturelle générale des groupes humains concernés :

Il semble que cette symbiose d'échange entre deux groupes décalés culturellement et dont l'un va, selon toute vraisemblance, disparaître ou être assimilé par l'autre, soit l'un des moteurs essentiels de l'expansion civilisatrice. C'est par conséquent un phénomène de base dans l'évolution ethnique (Leroi-Gourhan 1949a).

Il constate que cette « expansion civilisatrice » est même d'autant plus forte et rapide dans la forme « colonisatrice » que les besoins seraient réciproques et équilibrés « à la fois par le désir qu'a le groupe le plus fort de niveler en quelque sorte la culture du voisin pour l'assimiler et par le désir que possède le groupe colonisé de se mettre à niveau »... Dans cet exposé des rapports économiques et sociaux, ces deux « désirs » se retrouveraient ainsi théoriquement « équilibrés » sur un même plan, y compris dans le cadre des expansions coloniales ! (Soulie 2009).

### *Le CFRE, école d'application coloniale et ses enjeux géopolitiques*

Fort de son expérience et de ses réflexions sur les rapports matériels entre populations, mais aussi de ses premières campagnes de terrain et de sa position à la direction du musée de l'Homme, et dans cette dynamique qui commence à se mettre en place, Leroi-Gourhan veut aussi bien montrer à un large public ce qu'il entend par « ethnologie », que souligner la place capitale du musée de l'Homme dans la formation des ethnologues. Son objectif est alors de convaincre du bien-fondé des principes de la formation des ethnologues qui devraient œuvrer à une meilleure intégration des populations de l'Union française dans un contexte colonial pleinement assumé. Il le fait au cours d'une conférence de presse qu'il tient à Paris le 16 mars 1949<sup>12</sup>, d'où sont extraites les citations qui suivent.

Partant d'une définition large de l'ethnologie – « l'étude de l'homme dans son physique, dans son comportement passé et dans son comportement actuel » –, il distingue tout d'abord deux volets de recherche, « pure » et « appliquée », en insistant sur le fait que la recherche pure est proprement fondamentale (elle va de l'anthropologie à la préhistoire, des « techniques de la vie matérielle de l'homme » à « son comportement physiologique ou religieux ») car elle constitue la base indispensable des applications possibles de l'ethnologie. Et il précise en outre que ces applications sont essentiellement valables pour les populations les plus « évoluées » et non les plus « primitives » ou « archaïques », objets d'étude « traditionnels » de l'investigation anthropologique telle qu'elle est généralement conçue dans l'imaginaire de chacun. Or, ces « peuples évolués » sont précisément ceux qui relèvent de l'Union française car « il est certain qu'on ne peut mettre sur le même pied les Australiens, les Pygmées de la forêt africaine et, d'autre part, les Vietnamiens, les Noirs du Soudan<sup>13</sup>, les Arabes d'Afrique du Nord ou les Kabyles »<sup>14</sup>.

C'est pourquoi les formations du CFRE dispensées dans le cadre du musée de l'Homme sont spécialement consacrées à ces territoires et à ces populations, à la fois « évoluées » et en situation de dépendance coloniale. Par son action, il lui semble urgent de former des ethnologues qui, par une réelle compétence vis-à-vis des hommes et des terrains les plus divers de l'Union française, puissent éclairer au mieux tous les coloniaux qui ont des responsabilités dans ces pays : administrateurs, entrepreneurs voire missionnaires.

Les exemples de terrains d'enquête de lauréats du CFRE qu'il donne à cette occasion sont révélateurs des objectifs : « notion de propriété en Afrique équatoriale française », « droit coutumier

chez les Moï d'Indochine », « transhumances en Mauritanie et gestion des terres agricoles », ou encore « recherche de plantes oléagineuses particulièrement productives ». Plus encore, il signale une enquête très importante sur l'éducation des jeunes au Cameroun, enquête destinée à déterminer les moyens de « conduire les populations noires à une réelle compréhension des problèmes qui nous préoccupent ». Pour chacun de ces exemples, il précise les avantages directs qu'en peuvent tirer non seulement l'administration coloniale, mais aussi les populations autochtones d'outre-mer à qui il s'agit de « donner [...] des transitions vivables entre l'état où elles se trouvent et l'état où nous sommes ». On voit que le propos est ici, sans ambiguïté, celui d'une acculturation en faveur du pays colonisateur, et « que le travail de l'ethnologue n'est pas uniquement un travail de recherches de laboratoire sans bénéfice réel ».

Le fait que les personnes formées puissent trouver un emploi est pour lui plus qu'une satisfaction car cela « suffit à montrer l'utilité d'un tel organisme et la réputation qu'il a pu acquérir aux colonies et à l'étranger en un temps très court ». Se plaçant du point de vue qui est le sien depuis 1946, il « n'hésite pas à dire que le meilleur de l'activité du musée de l'Homme, en ces trois années, a été le résultat obtenu dans ce Centre ». Cette appréciation est renforcée par le fait que « la Suisse, la Belgique et la Hongrie étudient actuellement la création de centres similaires ».

Bien que cette conférence de presse soit d'abord consacrée à l'ethnologie telle qu'elle peut s'appliquer aux pays de l'Union française, Leroi-Gourhan, fort des résultats obtenus en matière de premiers recrutements<sup>15</sup>, envisage également un développement vers la métropole car « la France est un champ neuf pour l'ethnologie ». Il compte ainsi compléter par des enquêtes prospectives analysant les évolutions sociétales à venir, les réalisations du MNATP qui, elles, s'attachent plutôt à « tout ce que l'ethnologie française peut encore contenir de choses anciennes ». Cependant, si ce centre a vocation à professionnaliser les ethnologues, c'est encore avant tout dans le cadre colonial français, alors en pleine mutation.

### *Le CFRE, deuxième vague (1948-1951)*

Au début des années 1950, pendant lesquelles Leroi-Gourhan renforce le positionnement du CFRE, de nouvelles règles administratives sont imposées par le CNRS. En effet, en septembre 1951, un courrier relatif aux « centres d'études et services extérieurs dont [il] assure directement la gestion » annonce des changements pour le CFRE car, au vu de son faible effectif en personnels du CNRS, son rattachement ne serait plus justifié<sup>16</sup>. Pour autant, Leroi-Gourhan est assuré de pouvoir continuer

à solliciter des subventions et conservera le personnel affecté, de même que le matériel. En 1952, il va donc faire une demande de subvention de fonctionnement pour une étude des « structures économiques et sociales d'un village », en insistant sur le caractère original et indispensable du stage, le seul qui mette en contact direct avec le terrain les futurs chercheurs car « la base du travail sera technologique (bilan des activités matérielles et des relations économiques) et destinée à dégager les insertions de l'organisation sociale dans le dispositif socio-économique ».

Si la réponse à sa demande est favorable, elle est cependant accompagnée, de la part de la direction du CNRS, d'une précision quant à l'utilisation des crédits<sup>17</sup>: « Je vous précise que cette somme vous est accordée pour une enquête scientifique menée par les jeunes gens qui travaillent auprès de vous et non pour des travaux pratiques d'étudiants ». Ce qui correspond finalement bien à l'activité du CFRE car celui-ci ne concerne que des personnes ayant terminé leur cursus universitaire. Sur la période, les lieux de stages se déroulent à Agon (en 1958), dans la Manche, un village de pêcheurs ; Saint-Benoît (1949) et Saint-Senoux (1950), dans l'Ille-et-Vilaine, villages d'éleveurs ; Conflans-Sainte-Honorine (1951), dans les Yvelines, ville-port de bateliers de la Basse-Seine. À partir de 1953, il ne demandera d'ailleurs plus de subvention pour des « stages », mais pour des « enquêtes ». De plus, pour 1954, il considère nécessaire de repreciser que sa demande, qui correspond cette année-là à une première prospection dans un village normand, est destinée à des travaux qui « n'interfèrent pas avec ceux du Musée des Arts et Traditions populaires car ils portent non sur le milieu traditionnel mais sur les problèmes d'intégration socio-techno-économiques de collectivités saisies dans leur activité actuelle ».

### *Le CFRE, troisième vague (1951-1956)*

Dans la mouvance de ces changements et après les expériences de formation des premières années, telles que Balfet les avait présentées à Bruxelles, Leroi-Gourhan estime que pour être en conformité avec les évolutions de la société, il faut un renforcement de la participation directe et collective à la formation pour et par la recherche au CFRE. Il en détaille les quatre étapes annuelles : des exposés collectifs autour de grands thèmes généraux, des stages individuels dans un département du musée de l'Homme (sur une année universitaire, 6 heures par semaine), des enquêtes de terrain individuelles – dites « de février », conclues par un mémoire de quinze pages sur un « sujet de terrain » choisi par le stagiaire et rédigé seul de décembre à février – et enfin, comme auparavant, un stage final et collectif de terrain de quelques jours dans un village français. Les stages ont lieu à Pierrefitte-sur-Sauldre (Loir-et-Cher), village de petits cultivateurs solognots, en 1952 et 1953 ; à Saint-Martin-au-Bosc

(Seine-Maritime), village d'ouvriers ruraux de Picardie, en 1954 ; à Songeons, chef-lieu de canton de l'Oise, en 1955 ; à Pouzy-Mesangy (Allier), en 1956. Il conserve ainsi le principe d'une alternance de travaux collectifs et de phases individuelles pour que les stagiaires soient polyvalents et perçoivent la différence de nature, et de résultats, entre ces deux modalités.

Au premier rang des travaux individuels figurent les « enquêtes de février ». Pour en tirer lui-même des enseignements et les dépasser, Leroi-Gourhan analyse ce qui ressort des dossiers remis après chaque enquête, et en souligne parfois les insuffisances de fond, lorsque les sujets ne sont pas traités de manière « ethnologique » mais selon une seule facette particulière. C'est l'occasion de rappeler le caractère composite de l'ethnologie avec le couplage indispensable entre technique et social, à combiner à égalité après les fondements de l'étude de tout groupement humain que sont pour lui l'anthropologie physique et la linguistique.

Le stage final, lui, est toujours structuré par la répartition de mini-groupes de stagiaires par sujet d'étude, des réunions du soir avec exposés de l'équipe de direction voire d'intervenants locaux, puis enfin un travail des groupes pour en tirer profit. Ensuite, les corrections de chacune de ces épreuves (mémoires et rapports) sont également collectives et croisées, avec de 2 à 6 correcteurs selon les sujets. D'une manière générale, il accorde beaucoup d'importance à la formation par la critique collective, ce qui permet « l'échange des matériaux que chacun a pu rassembler en dehors de son travail personnel et pour accroître encore la solidarité dans le travail. Chaque groupe procède ensuite à la répartition définitive de ses matériaux de telle manière que chacun, pour son sujet, dispose de la totalité de ce qui a été recueilli par la collectivité » (Leroi-Gourhan 1951b). La dynamique entre collectif et individuel est parachevée au moment de la rédaction du mémoire, chacun devant cette fois-ci, exploiter seul et au mieux pour son sujet les données collectées ou échangées collectivement. Tout ceci montre la volonté de Leroi-Gourhan de promouvoir le travail d'équipe autant que la critique systématique des documents élaborés.

Il va d'ailleurs tenter de renforcer ces collaborations internes avec la création d'un « bulletin de liaison » entre stagiaires et ethnologues en poste.

### *Les Bulletins du CFRE (1951-1953)*

Au début des années 1950, Leroi-Gourhan considère que le CFRE est suffisamment arrivé à maturité pour qu'il envisage nécessaire la publication d'un bulletin interne ([ill. 5](#) / [ill. 6](#) / [ill. 7](#)). Cette

expression papier correspond, pour lui, à un changement d'époque, obligeant de passer du stade des recherches individuelles cherchant à définir un champ d'étude et des monographies établies après de longues années de terrain solitaire, ou presque, au stade des travaux collectifs susceptibles d'applications. Édités en interne, ces bulletins sont destinés aux stagiaires, à l'encadrement et aux institutions concernées. Malheureusement, seules 6 livraisons vont paraître de janvier 1951 à juin 1953, soit trois années universitaires.

Sous une couverture reproduisant une illustration tirée d'un dossier d'enquête<sup>18</sup>, ces bulletins donnent des informations sur le centre et ses anciens stagiaires, sur les opérations en cours, mais publient aussi des notes et contributions thématiques de Leroi-Gourhan lui-même, soit un article général sur la situation de l'ethnologie ou les fondements de la formation au CFRE, soit sur un point précis (batellerie, expression graphique, etc.). Il livre ainsi, au fil des mois, des clefs pour comprendre son implication active dans les dynamiques de la formation. De la même manière, tout au long de ces six livraisons, on peut découvrir le fonctionnement et le contenu de ces recherches collectives, chaque contribution étant signée autant par les membres de l'équipe encadrante que par certains « stagiaires avancés » : Hélène Balfet, Lucien Bernot, Georges Condominas, Georges Granai, Jean Guiart, Raoul Hartweg, André-Georges Haudricourt, Jean Poirier, Jean Rouch, etc.<sup>19</sup>.

Sont tour à tour abordés le ou les thèmes forts de l'année – traités parfois sous forme de colloque –, l'état des enquêtes de terrain, la vie des stagiaires et l'agenda des rendez-vous collectifs, etc. Parmi les thèmes débattus, on peut relever aussi bien « la mort des minorités et les causes de l'extinction des groupes archaïques<sup>20</sup> » que « les tests psychométriques comme méthodes de recherche ethnologique<sup>21</sup> » ou « climatologie et préhistoire<sup>22</sup> », « linguistique<sup>23</sup> », « criminalité et ethnologie<sup>24</sup> », voire « la formation des ethnologues à l'étranger<sup>25</sup> »... Parfois, des collaborateurs extérieurs sont présents dans ces pages, comme Jacques Lacan<sup>26</sup>, à l'occasion d'un colloque sur la « notion d'autrui<sup>27</sup> », ou l'architecte Robert Auzelle<sup>28</sup> sur l'urbanisme<sup>29</sup>.

Certaines enquêtes sont conduites en partenariat, comme celle de Lucien Bernot et René Blancard sur le même petit village de moins de 600 habitants<sup>30</sup> où ils se sont concentrés sur les aspects concernant d'une part la petite enfance et d'autre part l'attitude vis-à-vis des étrangers. Il s'agit d'une enquête commanditée par l'Unesco à l'EPHE (VI<sup>e</sup> section, celle à laquelle appartient Lévi-Strauss) et associant un ethnologue (Bernot) à un psychologue (Blancard), celui-ci faisant notamment passer des tests psycho-techniques (Raven) ou projectifs (Rorschach et TAT<sup>31</sup>) aux

habitants. Bernot, de son côté, établissait des fiches sur chaque individu, notant notamment les caractéristiques socio-professionnelles, les filiations, les intérêts et activités de loisir, aussi bien que les temps passés avec chacun ou leur degré d'acceptation de l'enquête et des enquêteurs !

D'autres ont été emblématiques et sont à signaler, comme celle menée dans le milieu de la batellerie à Conflans-Sainte-Honorine, dans laquelle Leroi-Gourhan montre l'intérêt particulier d'une enquête collective... mais aussi l'intensité du travail que cela induit. Après l'énumération des sujets traités par les stagiaires et des intervenants divers (professionnels à Conflans ou encadrants du CFRE), il développe dans un long historique les derniers siècles de l'organisation batelière, croisant conditions économiques, contraintes techniques et structuration familiale, ainsi qu'une confrontation entre les traditions régionales de la batellerie et les milieux ruraux des mêmes régions. Pour le siècle précédent, le plus marquant, il pointe l'impact important du développement concurrentiel du rail. Il montre également en quoi technologie (des bateaux ou des organisations) et sociologie (individuelle et collective) sont réciproquement dépendantes. Il en ressort un particularisme économique et sociologique du milieu de la batellerie au point

qu'une étude d'ethnologie économique serait susceptible de faire ressortir dans le milieu batelier une liaison capital-profit très différente de celle du milieu paysan ou artisanal et une structure dont la balance s'établit avec des modalités particulières (Leroi-Gourhan 1952c : 4).

Autant d'exemples montrant l'implication de Leroi-Gourhan dans une observation ethnologique contemporaine d'une France tournée vers le futur.

Ces formations suscitent à leur tour de nouvelles pistes de travail par « retour d'expérience » et c'est à la suite de la lecture des rapports de stage que Leroi-Gourhan souligne l'importance d'avoir une expression graphique pour accompagner le texte... pratique qui n'est pas enseignée à l'université. Pour mettre à profit ces graphiques, il souligne que non seulement il faut les maîtriser, mais aussi qu'il est nécessaire essayer d'en imaginer de nouveaux, originaux, en lien avec les nouvelles problématiques de la recherche et lisibles par tous<sup>32</sup>. Il souligne également qu'il ne faut cependant pas se laisser abuser par la « magie des graphiques » et qu'il faut savoir préférer les nuances de l'écriture à une fausse objectivité de courbes ou graphiques qui seraient établis sur des données imprécises. En revanche, finalement,

ce qui est indispensable, c'est de sentir que l'écriture est parfaitement impuissante à

satisfaire tous les besoins de l'expression ethnologique et qu'une part importante du caractère personnel d'un travail peut tenir aux efforts qui sont faits pour découvrir des moyens d'expression (Leroi-Gourhan 1952d : 3).

Que ce soit par l'enquête, son écriture ou son rendu graphique, il insiste sur l'importance des démarches et solutions originales, expression d'un travail personnel, sur lequel sera finalement noté le stagiaire. Et le choix des illustrations de couvertures du bulletin montre bien la grande diversité de ces choix.

Ces quelques exemples font voir l'étendue des approches abordées, la priorité de Leroi-Gourhan étant de montrer la nécessité logique de joindre formation et recherche au-delà de l'enseignement théorique du « premier échelon universitaire » car l'ethnologie a une vocation utilitaire. Il avance d'ailleurs que le CFRE serait

né au moment où l'on a pu réaliser avec acuité la place conférée à l'ethnologie dans l'économie mentale de la société, au seuil d'un monde que chacun sent nouveau, quelque [sic] soit sa forme future, monde où la compréhension profonde de la totalité des hommes est antécédente à tout effort de réalisation d'un idéal social (Leroi-Gourhan 1951a : 1).

Cette manière de présenter une prise de conscience sociale et politique relève plus de l'utopie que de la réalité, mais c'est une manière de montrer qu'il veut, ici encore, changer en profondeur l'état des choses.

Cet impératif du terrain, rempli avec les enquêtes collectives de fin d'année, répond pour lui à une finalité applicative des travaux ethnologiques. Il s'agit avant tout de « faire valoir une discipline dont nous sentons tous l'utilité immédiate ». Il considère à ce titre que

la signification réelle de notre discipline, [...] est de rendre témoignage, devant notre civilisation, de la part que tous les hommes ont prise dans l'édifice commun, [...] et de servir, parce que nous sommes les seuls à pouvoir le faire, d'expression à la pensée et aux besoins d'hommes sans le concours desquels l'humanisme dans son sens le plus élevé comme dans ses réalités matérielles resterait une abstraction (*ibid.* : 4).

Cette dimension humaniste imprègne l'ensemble de sa pédagogie, comme d'ailleurs il pourra le développer au début des années 1950 à l'occasion d'un ouvrage collectif publié conjointement avec Jean Poirier.

Il y indique en effet l'impact culturel profond que pourrait (voire devrait !) avoir une ethnologie bien comprise pour l'humanité dans son entier, et il se plaît à imaginer pour l'avenir une compréhension mutuelle et équilibrée entre peuples. Dès lors, il serait possible d'imaginer que

la coopération active de la part d'ethnologues issus des différents peuples sera l'étape prochaine de la recherche, la science pourra alors confronter des matériaux plus complets, créer un courant d'échanges intellectuels, réaliser entre des hommes aussi différents que les Océaniens, les Noirs d'Afrique, les peuples d'Extrême-Orient et nous une véritable symbiose, comparable à l'union intellectuelle qui, pendant les siècles du Moyen Âge et de la Renaissance, a permis aux différents peuples de l'Europe occidentale de forger la culture dans laquelle nous vivons encore (Leroi-Gourhan & Poirier 1953a : 23-24 voir aussi 1953b).

Cette « symbiose culturelle » imaginée sur la base d'emprunts mutuels de nature intellectuelle et spirituelle, et non d'assimilation technique ou économique vitales, pourrait alors être équilibrée entre chaque partie. Il est remarquable de constater à quel point il imagine là un lien fort et volontaire avec les populations dites « indigènes » et l'effet en retour sur la population métropolitaine, dans une perspective équilibrée d'évolution mutuelle et réciproque. Mais il se rendra vite compte du caractère utopique de cette hypothèse dans laquelle il imagine une évolution du métier d'ethnologue, accessible « aux autres », un idéal loin des réalités de terrain du moment.

### *1953, un bilan amer*

En effet, l'année même de la publication de cet ouvrage collectif, *Ethnologie de l'Union française* (ill. 8), au terme de près de dix années de CFRE, au cours desquelles il s'est attaché à montrer l'importance d'une perspective qui ne néglige pas les applications concrètes possibles pour les populations étudiées, une réelle exaspération monte chez Leroi-Gourhan. Se replaçant dans le contexte colonial de l'époque, il revendique toujours une ethnologie volontariste et utilitaire, seul moyen selon lui non seulement d'obtenir une reconnaissance institutionnelle, éventuellement pourvoyeuse de postes et de crédits, mais aussi de faire œuvre. Il s'agirait presque, au vu de l'urgence des situations, de mettre en place une « ethnologie de sauvetage » au profit des peuples colonisés. Il s'attend sinon à voir l'ethnologie sombrer et s'enliser dans des études sans fin, certes intéressantes pour leurs auteurs,

mais dont les résultats ne seraient éventuellement perceptibles qu'une ou deux générations plus tard, c'est-à-dire trop tard par rapport à la disparition rapide des sociétés et groupes humains concernés.

Il considère que l'ambition du CFRE, établie au lendemain de la guerre, était de refonder les recherches et les études en ethnologie grâce à une professionnalisation. La première étape – celle du recrutement d'un premier ensemble de chercheurs – lui semble avoir été atteinte avec un total de 164 personnes, parmi lesquelles les préhistoriens (37), les sociologues et socio-technologues (57) et les anthropologues (25) forment l'essentiel. Pour autant, resterait à démontrer leur utilité réelle. C'est pourquoi, en des termes caustiques, il veut moins se pencher sur une « définition valable et définitive de l'ethnologie à l'usage des familles hésitantes et des organismes de recherche réticents », que bien soulever la question de savoir à quoi sert l'ethnologie, voire « à quoi servent les ethnologues ? » (Leroi-Gourhan 1953b : 2-4).

Il souligne que nombre des anciens du CFRE ont agi en ce sens et « ont apporté la démonstration nécessaire : on peut faire de l'ethnologie applicable et utile sans déchoir, sans perdre même un atome de sa qualité scientifique ». C'est pourquoi il considère qu'

il faudrait être totalement aveugle pour ne pas comprendre que ce qu'on nous demande c'est une expression simple et claire des liaisons qui existent entre les différentes parties de la société vivante et une expression des mouvements que cette vie implique : une ethnologie précise dans sa localisation sur le terrain mais extensive et dynamique (*ibid.* : 3).

Il s'agit plus pour lui de « former trois ethnologues orientés vers les travaux de compréhension immédiate » que de délivrer un certificat d'ethnologie à cent stagiaires dont les travaux futurs « convergent vers un point de synthèse situé vers le xxv<sup>e</sup> siècle ». Avec ce texte incisif, il semble vouloir « réveiller » la conscience des ethnologues, quel que soit leur statut.

Pour relancer une dynamique collective en ce sens, il diffuse un questionnaire destiné à toutes les personnes concernées, étudiants, stagiaires et professionnels en mission. Ce questionnaire, récapitulant les impératifs et les objectifs d'un « plan de recherches collectives » est joint à cette livraison du *Bulletin du CFRE*, avec un commentaire incitatif (Leroi-Gourhan 1953c : 5-8). Il y affirme deux points essentiels : travailler en équipe pluridisciplinaire ; travailler avec une finalité de

terrain, en rapport avec les besoins réels et en tenant compte des demandes institutionnelles de l'administration et de l'économie (coloniales sans les nommer).

### *Que faire du CFRE ?*

Quelques mois plus tard, n'ayant reçu qu'un petit tiers de réponses, Leroi-Gourhan paraît bien désabusé, même si

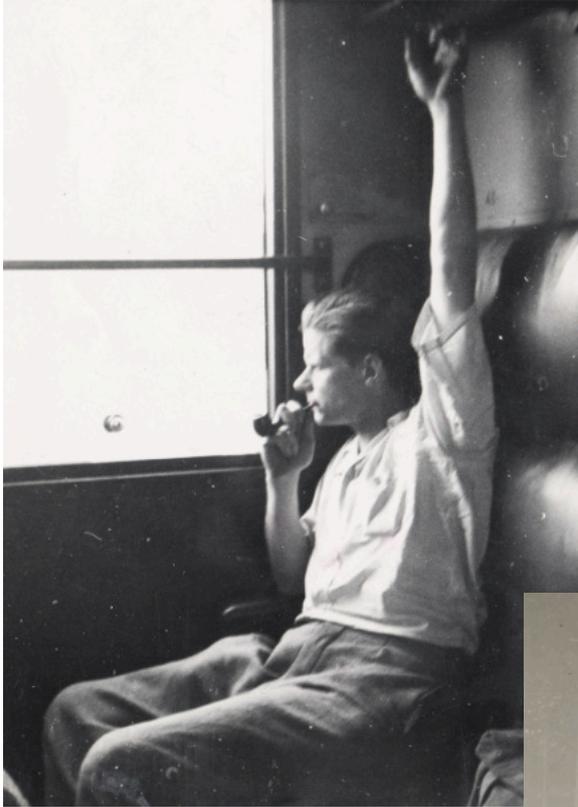
les premiers résultats sont unanimement en faveur d'une ethnologie qui n'oublie pas qu'elle peut servir et sauf quelques exceptions qui s'expliquent par le caractère des travaux de certains d'entre nous, ces résultats sont formellement orientés vers la nécessité du travail d'équipe (Leroi-Gourhan 1953d : 4).

Pour poursuivre, il propose d'établir un lien entre tous par l'intermédiaire du *Bulletin* (proposition de sujets communs, discussions et diffusion des éléments de réponses), suivi ensuite par la rédaction d'articles ciblés, « et l'ensemble serait publié comme "Matériaux pour l'étude de ...", sans assaisonnement théorique », précise-t-il. S'il reste pessimiste quant au taux de réponses à ses propositions, il ne se décourage pas pour autant et sait garder une ironie mordante quand il écrit qu'il sait « que répondre à un questionnaire peut exiger un effort parfois considérable ». En effet, il ne veut

pas croire que tous ceux qui se sont abstenus se considèrent comme en dehors des questions soulevées. Si même il en était ainsi on pourrait travailler déjà très utilement car il n'est nécessaire ni d'être très nombreux ni de formuler des projets grandioses pour rompre l'inertie (*ibid.*).

Il n'empêche que ce sera le dernier des bulletins de liaison du CFRE et qu'il va devoir prendre acte de cette situation pour les prochaines années de son enseignement à Lyon et des stages du CFRE. Il cherche à enseigner en faculté des sciences et soutient pour cela en 1954 une thèse de mécanique paléontologique<sup>33</sup>. Durant les quelques années suivantes, bien qu'en continuant à organiser ses stages (ill. 9), enquêtes et enseignements à Lyon et à l'Institut d'ethnologie, il ne publie plus d'articles en ethnologie hors du cadre particulier des débats du Centre catholique des intellectuels français<sup>34</sup> (CCIF)... Après 1956, avec son arrivée en Sorbonne, il continue ses cours à l'Institut d'ethnologie et édite une série de photocopiés qui ouvrent une nouvelle phase. Ses enseignements en ethnologie changeront alors de modalités, notamment avec l'apport de ses nouveaux collègues parisiens (Aron, Bastide, Piveteau, etc.).

Mais surtout il s'orientera de plus en plus vers d'autres horizons, essentiellement en préhistoire, et particulièrement en essais de déchiffrement de l'art pariétal franco-cantabrique, ce qui en fera rapidement un des spécialistes mondiaux des religions de la préhistoire. Mais ceci est une autre histoire.



**Illustration 1** ▲ – André Leroi-Gourhan dans le train entre Lyon et Paris.

Cliché H. Balfet.

**Illustration 2** ▲ – Leroi-Gourhan dans son bureau à l'université de Lyon, quai Claude Bernard.

Cliché H. Balfet.





**Illustration 3** <sup>△</sup>  
Leroi-Gourhan  
sur le terrain  
archéologique.

Départ de Lyon  
pour le chantier des Furtins.

Fonds Leroi-Gourhan,  
Archives CNRS-Nanterre.

**Illustration 4** <sup>△</sup>  
Leroi-Gourhan  
sur le terrain  
archéologique.

Explications devant une  
coupe à la Senétrière  
(Mâcon).

Fonds Leroi-Gourhan,  
Archives CNRS-Nanterre.



Centre National de la Recherche Scientifique

# CENTRE de FORMATION aux Recherches Ethnologiques

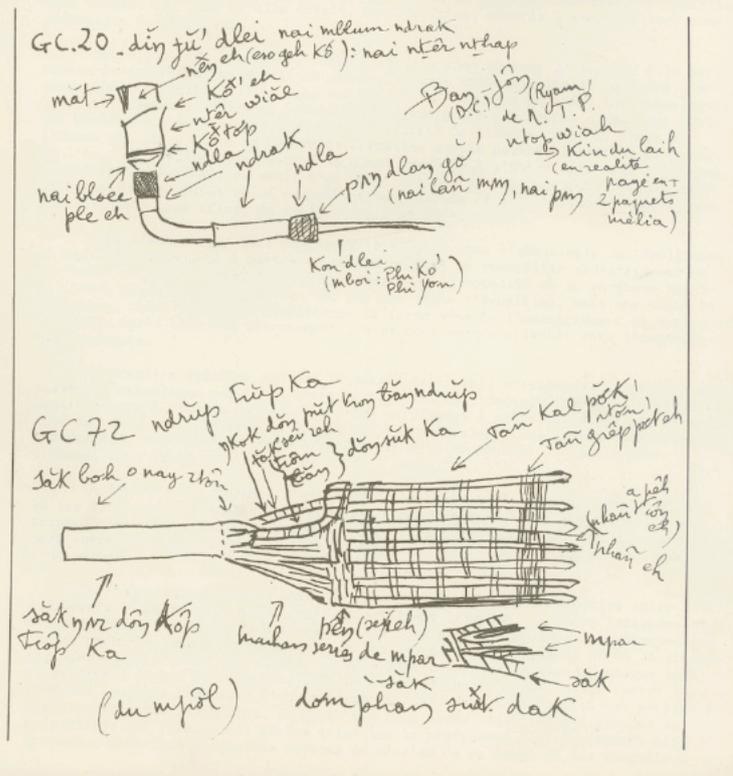
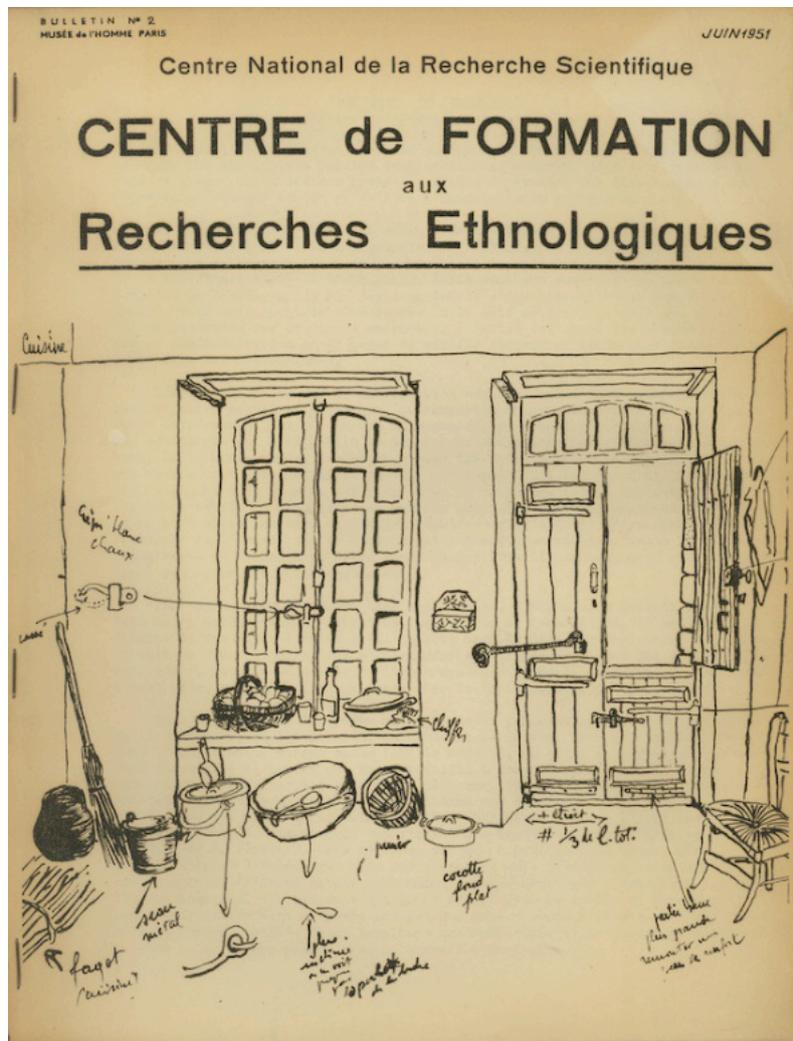


Illustration 5 ▲ – Couverture du Bulletin du CFRE n° 1.

Dessins et notes de Georges Condominas chez les Mngong Gar.



**Illustration 6** – Couverture du Bulletin du CFRE n° 2.

Dessins extraits des croquis de travail de Guy de Beauchêne au cours d'une enquête sur l'habitation à Saint-Senoux (Ille-et-Vilaine).

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique.

# CENTRE de FORMATION

aux

## Recherches Ethnologiques

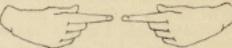
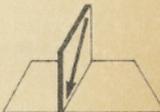
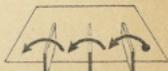
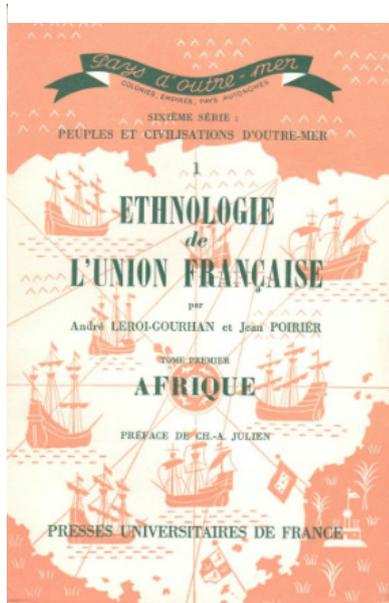
Geste	Sujet	P	Association	Position	Mouvement
25	2	P	"...liée aux autres études."		
26	3	P	"...vous faire étudier ces choses..." (mouvement fait au-dessus d'un livre ouvert sur une table)	 les mains restent jointes	
27	3	P	"...restreindre l'étude..." (mouvement fait par deux mains qui restent accolées dans cette position)		
28	3	P	"...s'il y avait division..."		
29	3	P	(mouvement rythmique)		

Illustration 7  $\Delta$  – Couverture du Bulletin du CFRE, n° 3.

Feuillet extrait de l'enquête de Robert Cresswell sur « le geste manuel dans le langage ».



**Illustration 8** ▲ – Couverture d'*Ethnologie de l'Union française*, 1953.



Parmi ceux qu'il a été possible de reconnaître: à gauche: Hélène Balfet avec Leroi-Courhan derrière (avec la pipe); au premier rang: Danièle Lavallée au milieu, en jupe blanche, et Béatrice Debroize (épouse Schmider) à droite, en jupe sombre; au deuxième rang à droite: Robert Cresswell, portant des lunettes.

Fonds Leroi-Gourhan,  
Archives CNRS-Nanterre.

**Illustration 9** ▲ – La promotion 1958-1959 du CFRE sur le terrain de stage.

## BIBLIOGRAPHIE

- Alimen Henriette, 1950. *Atlas de préhistoire*, Paris, Boubée.
- Balfet Hélène, 1960. « Le centre de formation aux recherches ethnologiques du Musée de l'Homme, Paris », *3<sup>e</sup> Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, 1948, Bruxelles, p. 10-11.
- Bernot Lucien, 1951. « Préparation et prise de contact avec le terrain de la recherche, recherches en France », *Bulletin du CFRE*, 1, janvier, p. 15-18.
- Bernot Lucien & René Blancard, 1953. *Nouvelle, un village français*, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, t. 57.
- Bert Jean-François, 2017. *Une histoire de la fiche érudite*, Paris, Presses de l'ENSSIB.
- Dupaigne Bernard, 2017. *Histoire du musée de l'Homme, de la naissance à la maturité (1880-1972)*, Paris, Sépia.
- Guthleben Denis, 2009. *Histoire du CNRS de 1939 à nos jours*, Paris, Armand Colin.
- Herskovits Melville, 1952. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1952 (1<sup>re</sup> édition en 1948).
- Leroi-Gourhan André, 1936. « L'homme et la nature », *Encyclopédie française. T. VII L'espèce humaine. Section A, Formes élémentaires de l'activité humaine*, Paris, Comité de l'Encyclopédie française édition, p. 10-3 à 10-16 et 12-1 à 12-4.
- Leroi-Gourhan André, 1945. « Leçon d'ouverture du cours d'ethnologie coloniale », *Les études rhodaniennes, Revue de géographie régionale*, 20/1-2, p. 25-35.
- Leroi-Gourhan André, 1946. *Archéologie du Pacifique Nord*, Paris, Muséum national d'histoire naturelle, coll. « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », 47.
- Leroi-Gourhan André, 1948. « Ethnologie et géographie », *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, 1, p. 14-19, 7 fig.
- Leroi-Gourhan André, 1949a. *Initiation aux recherches de la symbiose technique (Ainous et Japonais)*, Paris, Centre d'études sociologiques, 42 p. [cours photocopié]
- Leroi-Gourhan André, 1949b. « Note sur les rapports de la technologie et de la sociologie », *L'Année sociologique (1940-1948)*, p.766-772 [Ce texte a été republicé in Marcel Mauss, *Techniques*,

*technologie et civilisation, édition et présentation de Nathan Schlanger, coll. « Quadrige », PUF, 2012, p.431-439.]*

Leroi-Gourhan André, 1951a. « Formation et recherche », *Bulletin du CFRE*, 1, janvier 1951, p. 1-4.

Leroi-Gourhan André, 1951b. « Enquêtes de février », *Bulletin du CFRE*, 2, juin, p.1-2.

Leroi-Gourhan André, 1952a. « Sur la position scientifique de l'ethnologie », *Revue philosophique*. PUF, octobre-décembre, p. 506-518. [Communication donnée au Congrès international de philosophie de Rome en 1946 sur l'intitulé : « Les fondements philosophiques de la technologie comparée ».]

Leroi-Gourhan André, 1952b. « Introduction », *Cours de géographie humaine*, Paris, Institut d'ethnologie, p.2.

Leroi-Gourhan André, 1952c. « À propos de l'enquête sur la batellerie », *Bulletin du CFRE*, 3, janvier, p.1-5.

Leroi-Gourhan André, 1952d. « Moyens d'expression graphique », *Bulletin du CFRE*, 4, juillet, p. 1-3.

Leroi-Gourhan André, 1953a. « France » [Organization of research], in W.L. Thomas Jr. & A. M. Pikelis (dir.), *International directory of anthropological institutions*, New York, Wenner Gren foundation for anthropological research, p. 141-151.

Leroi-Gourhan André, 1953b. « Qu'est-ce que c'est ... l'ethnologie ? », *Bulletin du CFRE*, 5, janvier, p. 2-4.

Leroi-Gourhan André, 1953c. « Appendice sur le plan de recherches collectives », *Bulletin du CFRE*, 5, janvier, p. 5-8.

Leroi-Gourhan André, 1953d. « Au sujet du questionnaire », *Bulletin du CFRE*, 6, juin, p. 4.

Leroi-Gourhan André & Jean Poirier, 1953a. *Ethnologie de l'Union française (territoires extérieurs), tome premier: Afrique*, PUF.

Leroi-Gourhan André & Jean Poirier, 1953b. *Ethnologie de l'Union française (territoires extérieurs), tome second: Asie, Océanie, Amérique*, PUF.

Salkowsky G., 2014. *L'impensable syndicalisme; Ingénieurs, cadres, techniciens: des identités en mutation*, Montreuil, Institut d'histoire sociale, CGT-UGICT.

Schlanger Nathan, 2023. *L'invention de la technologie, une histoire intellectuelle avec André Leroi-Gourhan*, PUF.

Segalen Martine, 2005. *Vie d'un musée (1937-2005)*, Paris, Stock.

Sorre Maximilien, 1947-1952. *Les fondements de la géographie humaine*, Paris, Colin.

Soulier Philippe, 2003. « André Leroi-Gourhan et l'anatomie humaine : de la craniologie à la fouille des sépultures », in « Sens dessus dessous, la recherche en préhistoire, Mélanges offerts à Claude Masset et Jean Leclerc », *Revue archéologique de Picardie*, p. 33-50.

Soulier Philippe, 2005. « André Leroi-Gourhan enseignant à Lyon (1944-1956) : de l'ethnologie coloniale à l'ethnologie préhistorique », *150 ans de Préhistoire autour de Lyon*, Hors-série n° 3 des *Cahiers scientifiques du Muséum de Lyon*, p. 43-56.

Soulier Philippe, 2009. « André Leroi-Gourhan et la question coloniale », in Pierre Rouillard (dir.), *Portraits de migrants, portraits de colons I*, Colloques de la Maison René Ginouvès, 5, p. 115-125.

Soulier Philippe, 2018. *André Leroi-Gourhan, une vie (1911-1986)*, CNRS Éditions, 646 p.

## ANNEXE

### Bibliographie d'André Leroi-Gourhan sur l'ethnologie entre 1943 et 1957

1943

*Évolution et techniques. I, L'Homme et la matière*. Paris, Albin Michel, coll. « Sciences d'aujourd'hui », 367 p., 577 fig.

1945

« Leçon d'ouverture du cours d'ethnologie coloniale ». *Les études rhodaniennes, Revue de géographie régionale*, 20/1-2, p. 25-35 (réimprimé dans *Pages françaises. Revue des relations culturelles*, 1946, 11).

*Évolution et techniques. II, Milieu et techniques*. Paris, Albin Michel, coll. « Sciences d'aujourd'hui », 512 p., 622 fig.

1946

« Symbolique du vêtement japonais », *Rythmes du Monde*, 4, p. 31-40, 2 pl.

*Archéologie du Pacifique-Nord : matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique*. Paris, Institut d'ethnologie, coll. « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », 47, 542 p., 1148 fig. [Thèse principale de doctorat ès lettres, Paris, juin 1944.]

1947

*Les explorateurs célèbres*. A. Leroi-Gourhan (dir.), Genève, Mazenod, coll. « La Galerie des hommes célèbres », 307 p., 70 pl., 10, cartes (3<sup>e</sup> édition : 1965). Psychologie de l'explorateur, p. 7-12 ; Frobischer, p. 236-237, Amundsen; p. 254-257.

*Initiation aux recherches sur la structure sociale des sociétés*, Paris, Centre d'études sociologiques (cours polycopié).

« Calendrier des fêtes populaires », *Rythmes du Monde*, 2, p. 38-43.

1948

« Ethnologie et géographie », *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, 1, p. 14-19, 7 fig.

« Premier congrès international du film d'ethnologie et de géographie humaine (Paris, 4-28 décembre 1947) et création d'un bureau international », *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, 2, p. 107.

« Cinéma et sciences humaines. Le film ethnologique existe-t-il ? », *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, 3, p. 42-50, 8 fig.

« Les étapes de la colonisation sibérienne », *Chemins du Monde*, 5, p. 205-210.

1949

« Le problème des rapports anciens entre l'Asie et l'Amérique », *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, 4, p. 79-83, 1 fig.

« Le musée de l'Homme est un monde à découvrir », *La Voix des Parents*, 18, p. 5.

« Le rôle de l'ethnologie dans l'Union française et l'activité du musée de l'Homme depuis la Libération », *Cahiers français d'information, revue de Défense nationale*, avril, 130, p. 18-20.

*Initiation aux recherches de la symbiose technique (Ainous et Japonais)*, Paris, Centre d'études sociologiques, 42 p. [cours polycopié]

« Les paysans de l'Union française », in *L'habitat rural et l'équipement agricole*. Catalogue de l'exposition de Lyon, octobre 1949. Lyon, Éditions P. Bissuel, p. 34-40, 6 fig.

« Note sur les rapports de la technologie et de la sociologie », *L'Année sociologique*, 3<sup>e</sup> série, t.2 (1940-1948), p. 766-772.

#### 1950

*Les races. 1/ Europe et Asie*, Paris, La Documentation française (*La Documentation photographique*, 45), 24 pl., 4 cartes.

*Les races. 2/ Afrique, Océanie, Amérique*, Paris, La Documentation française (*La Documentation photographique*, 46), 24 pl., 4 cartes.

« Civilisation matérielle et vie spirituelle », *Rythmes du Monde*, 3, p. 38-45.

#### 1951

« Note pour une histoire des aciers », *Technique et civilisation*, vol. 2, fasc. 7, p. 4-11, 15 fig.

« Les caractères ethniques », *L'Éducation nationale*, Paris 31-5, p. 3-4.

« Formation et recherche », *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques*, 1, p. 1-4.

« Enquêtes de février », *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques*, 2, p. 1-3.

« De l'habitat traditionnel aux "bidonvilles" », in *L'habitat autochtone dans les villes de l'Afrique intertropicale*, Servir outre-mer, Notes documentaires du Secrétariat social d'Outre-Mer, 7, juin 1951, p. 1-7 et 14-21.

« La technique et le progrès humain », *Les Nouvelles Littéraires*, 7 juin 1951, p. 5, 1 fig.

#### 1952

« Sur la position scientifique de l'ethnologie », *Revue philosophique*, PUF, Octobre-décembre, p. 506-518.

« À propos de l'enquête sur la batellerie », *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques*, n° 3, p. 1-4.

« Moyens d'expression graphique », *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques*, 4, p. 1-3.

« Préface » à : *Explorations outre-mer*, collectif, La Documentation française, 221 p., ill., p. 7-11.

1953

« Origine et diffusion de la connaissance scientifique », *Structure et évolution des techniques*, Paris, *Publication documentaire*, 1 - *Revue S.E.T.*, n° 33-34, p. 1-16.

« Qu'est-ce que c'est... l'ethnologie? », *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques*, n° 5, p. 1-5.

« Ethnologie et esthétique », *Le Disque vert*, 1, p. 70-73.

« France [Organization of research] », in W.L. Thomas Jr. & A.M. Pikelis (ed.), *International directory of anthropological institutions*, New York, Wenner Gren foundation for anthropological research, p. 141-151.

*En codirection*

Leroi-Gourhan A. & Jean Poirier, avec la collaboration de André-Georges Haudricourt, *Ethnologie de l'Union française (territoires extérieurs)*, tome premier: *Afrique*, PUF, 477 p., 5 cartes, 10 pl. H.-T.

Leroi-Gourhan A. & Jean Poirier, avec la collaboration de André-Georges Haudricourt & Georges Condominas, *Ethnologie de l'Union française (territoires extérieurs)*, tome second: *Asie, Océanie, Amérique*, PUF, 506 p., 7 cartes.

1954

« Christianisme, sociologie et social », *Rythmes du Monde*, 2, nouvelle série, 3-4, p. 201-209.

« Un peuple étrange : les Aïnous », *Terre des Jeunes*, 122, p. 8-9, 5 photos.

« L'éveil de la plastique, universalité du style primitif », in Pierre Francastel (dir.), *Les sculpteurs célèbres*, p. 15-18, 4 pl. H.-T. Coll. « Galerie des hommes célèbres », Éditions d'art Mazenod à Genève.

Compte rendu de lecture de : « *Société, traditions et technologie*, compte rendu d'enquêtes dirigées par Margaret Mead sous les auspices de la Fédération mondiale pour la santé mentale. Paris, Unesco, 1953, 407 p. », *Rythmes du Monde*, 28<sup>e</sup> année, t. II, 3-4, p.287.

Compte rendu de lecture de : « J. de Castro, *Géopolitique de la faim*, Paris, Les Éditions ouvrières,

1952, 331 p. », *Rythmes du Monde*, 28<sup>e</sup> année, t. II, 3-4, p. 288.

Compte rendu de lecture de : « Hubert d'Hérouville, *Le marché mondial des céréales*, Paris, PUF, 1953 », *Rythmes du Monde*, 28<sup>e</sup> année, t. II, 3-4, p. 288.

1955

Leroi-Gourhan A. et P. Deffontaines, « Avant-propos », in A.-G. Haudricourt & M. Jean-Brunhes Delamarre, *L'homme et la charrue à travers le monde*, Paris, Gallimard, coll. « Géographie humaine », vol. 55, p. 8-9.

« Où en est l'ethnologie ? » in *La science peut-elle former l'homme ?* Paris, Fayard, *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, 12, p. 141-146.

1956

Leroi-Gourhan A. (dir.), « Race et mœurs » in *Encyclopédie Clartés. IV bis. L'Homme*. Paris, Éditions techniques [Les cultures actuelles, la vie esthétique : 4860 (12 pages), les domaines de l'esthétique : 4870 (13 pages)].

*Cours de technologie*, 1955-56. Paris, Institut d'ethnologie, 47 p. [cours photocopié.]

1957

« Technique et société chez l'animal et chez l'homme », in *Originalité biologique de l'homme*, Paris, Fayard, *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, 18, p. 11-27.

« Les professions ethnologiques », *Bulletin des groupes d'études d'ethnologie*, 2, p. 1-3.

*Ethnologie des sociétés primitives. Les Bochimans*, Paris, Centre de photocopie de la F.G.E.L. - Groupe des étudiants en sociologie, année 1956-1957, 23 p. [Notes de cours revues par le professeur, photocopié.]

*Ethnologie du Japon*, Paris, Centre de photocopie de la F.G.E.L. - Groupe des étudiants en sociologie, année 1956-1957, 22 p. [Notes de cours revues par le professeur, photocopié.]

*Ethnologie préhistorique*, Paris, Centre de photocopie de la F.G.E.L. - Groupe des étudiants en sociologie, année 1956-1957, 17p. [Notes de cours revues par le professeur, photocopié.]

*Ethnologie des sociétés agricoles*, 2 fascicules, Paris, Centre de photocopie de la F.G.E.L. - Groupe des étu-

dians en sociologie, année 1956-1957, 21 p. [Notes de cours revues par le professeur, photocopié.]

*Initiation à la recherche ethnologique. Comment se sont constituées les sciences de l'homme ?* Paris, Centre de polycopie de la F.G.E.L. - Groupe des étudiants en sociologie, année 1956-1957 [Notes de cours revues par le professeur, photocopié.]

*Initiation à la recherche ethnologique. Grandes lignes d'un plan de description ethnologique*, Paris, Centre de polycopie de la F.G.E.L. - Groupe des étudiants en sociologie [Notes de cours revues par le professeur, photocopié.]

## NOTES

1. <sup>▲</sup> L'Union française est une des conséquences de la deuxième Constitution française, votée le 21 septembre 1946 après l'échec de la première au référendum du 5 mai 1946. Élément clef de la Quatrième République, elle est l'outil institutionnel de la nouvelle organisation coloniale de la France.

2. <sup>▲</sup> *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques*, Musée d'ethnographie du Trocadéro et mission scientifique Dakar-Djibouti, Paris, Musée du Trocadéro, 1931. Sur la constitution de ce fichier, largement utilisé et mis au point au Japon, voir Bert 2017, Leroi-Gourhan & Schlanger 2023 : 105-109.

3. <sup>▲</sup> André Leroi-Gourhan, *Rapports annuels d'activités CNRS 1942-1943 et 1943-1944*. Archives centrales du CNRS.

4. <sup>▲</sup> Entretiens avec Nicole Chavaillon (mars 2001) et Jean Combier (mai 2004), qui assistèrent tous les deux aux cours à Lyon.

5. <sup>▲</sup> LATS préfigure ce qui deviendra notamment le SNTRS-CGT et le SNCS. Cf. M. Pinault, « De l'Association des travailleurs scientifiques au Syndicat national de la recherche scientifique, l'émergence d'un syndicalisme des chercheurs », Colloque Syndicats et associations, Université Paris I, nov. 2004 ; G. Salkowsky, *L'impensable syndicalisme, Ingénieurs, cadres, techniciens : des identités en mutation*, Montreuil, Institut d'histoire sociale, CGT-UGICT, 2014.

6. <sup>▲</sup> Registres des délibérations du conseil et du comité directeur de l'Institut d'ethnologie (archives centrales du MNHN, cotes 2AM2A et 2AM2B).

7. <sup>▲</sup> André Leroi-Gourhan, « Rapport », 1<sup>er</sup> décembre 1946 ou 1947 (date peu lisible sur l'original) (Archives nationales, archives du CNRS, « CRDP 1947 »).

8. <sup>▲</sup> Segalen 2005. À partir de l'année suivante, le CFRE étant reconnu par le CNRS, il sera directement responsable de la publication de ses enquêtes.

9. <sup>▲</sup> Compte rendu du Conseil de l'Institut d'ethnologie du 18/12/47.

10. <sup>▲</sup> En 1948, le CNRS et la direction de l'architecture dépendent tous les deux du ministère de l'Éducation nationale. Le conseil de direction du CFRE est présidé par Lucien Febvre, les membres en sont : Combes, P. Rivet, M. Griaule, P. Lévy, Deny, Th. Monod et P. Mus. La première réunion de son conseil de direction est convoquée au musée de l'Homme le samedi 3 juillet suivant (Archives nationales, Archives centrales du CNRS, cote 198002-84, art. 218, dossier « CFRE »).

- 11.△ Rapport sur les travaux de l'année 1947-1948 (archives MAE-Nanterre, fonds Leroi-Gourhan).
- 12.△ Leroi-Gourhan (1949) – « Le rôle de l'ethnologie dans l'Union française et l'activité du Musée de l'Homme depuis la Libération », *Cahiers français d'information, revue de Défense nationale*, avril, 130, p. 18-20. (Conférence de presse tenue le 16 mars 1949 au Service des conférences, 16 rue Lord Byron, Paris, 8<sup>e</sup>).
- 13.△ Il s'agit du Soudan français, correspondant approximativement à l'actuel Mali.
- 14.△ Du strict point de vue de la « hiérarchie culturelle » qu'il aborde ici, il aurait également pu mentionner certaines populations d'autres pays comme ceux colonisés par les Britanniques, les Hollandais ou les Allemands, etc., mais il s'agit alors, dans cette conférence de presse, d'argumenter en faveur des relations établies et à renforcer dans le cadre de la seule Union française !
- 15.△ Leroi-Gourhan précise que sur cent étudiants annuels, quinze sont retenus comme « stagiaires » participant aux enquêtes de terrain du CFRE, et trois deviennent ensuite « enquêteurs professionnels », employés par le CNRS, l'ORSTOM, l'EFOM, l'EFEO, l'IFAN, etc.
- 16.△ Courrier CNRS du 7 septembre 1951, signé Duploux, faisant suite à la réunion du directoire du 26 juin 1951 (archives MAE-Nanterre, fonds Leroi-Gourhan).
- 17.△ Courrier CNRS du 2 septembre 1952, c'est-à-dire à l'issue du stage de juin.
- 18.△ Couvertures des bulletins du CFRE :
- N° 1, janvier 1951 : dessins extraits des notes prises sur le terrain par Georges Condominas chez les Mnong Gar du Vietnam sud-central.
  - N° 2, juin 1951 : dessins extraits des croquis de travail réalisés sur le terrain par Guy de Beauchêne au cours d'une enquête sur l'habitation à Saint-Senoux (Ille-et-Vilaine).
  - N° 3, janvier 1952 : feuillet extrait de l'enquête de Robert Cresswell sur « le geste manuel dans le langage ».
  - N° 4, juillet 1952 : fragment de la carte au 5/1000 (*sic*) d'Arcy-sur-Cure exécutée par l'IGN pour la mise en place des documents géologiques et spéléologiques.
  - N° 5, janvier 1953 : plan d'un souk du Haut-Atlas extrait de l'article de Georges Granai.
  - N° 6, juin 1953 : plan de la circulation à l'intérieur des exploitations agricoles dans la commune de Pierrefitte-sur-Sauldre (Loir-et-Cher), extrait de l'enquête préliminaire de Cresswell en mai 1952.
- 19.△ En 1953, il publie une liste des enseignants du CFRE et de leur enseignement : A. Leroi-Gourhan, directeur et « technologie et méthodes de recherches » ; James-Louis Baudet, « géologie et stratigraphie préhistorique » ; G. Bidet, « muséologie » ; Bernard Champault, « préhistoire » ; Georges Granai, Pierre Grapin, Pierre Métais, Jean Poirier, « sociologie » ; Raoul Hartweg, « anthropologie physique » ; André-Georges Haudricourt, « linguistique » ; Roger Humbert, « cartographie et dessin » ; Jean Rouch, « techniques cinématographiques et de l'image » ; Georges Tendron, « photographie » (Leroi-Gourhan 1953).
- 20.△ Jean Poirier, *Bulletin CFRE* n° 1 (p. 6-7 et p. 12-13).
- 21.△ J. Fournier, *Bulletin CFRE* n° 2 (p. 3-4).
- 22.△ *Bulletin CFRE* n° 2 (p. 5-18 : James Baudet, C. Villiers de la Noüe, Claire Jacobson, Thérèse Josien).
- 23.△ André-Georges Haudricourt, *bulletin CFRE* n° 3 (p. 8-9).
- 24.△ Pierre Grapin, *Bulletin CFRE* n° 3 (p. 9-11).

25. ▲ *Bulletin CFRE* n° 6 (p. 5-25 : Jean Guiart, C. Tardits, J.-L. Pelos, C. Degoffe, Démétrios Loucatos).
26. ▲ Jacques Lacan (1901-1981), psychanalyste, notamment influencé par la lecture des *Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss (sa thèse en 1948). Il commence ses propres « séminaires » à partir de 1953.
27. ▲ Colloque CFRE publié dans le bulletin n° 4 (p. 13-24) avec des contributions de Pierre Grapin, Ch. Pidoux, Lacan et Claude Pairault.
28. ▲ Robert Auzelle (1913-1983), architecte urbaniste, professeur à l'Institut d'urbanisme de l'université de Paris.
29. ▲ *Bulletin CFRE* n° 6 (p. 1-3) avec une introduction d'André Leroi-Gourhan.
30. ▲ Bernot 1951. Cette enquête a ensuite été exploitée dans le cadre d'une publication commune (Bernot & Blancard 1953).
31. ▲ TAT : Thematic Apperception Test (test projectif utilisé par les psychologues cliniciens).
32. ▲ Ce qui renvoie à ses propres essais de représentations graphiques pour les mesures craniométriques, des Eskimo aux Burgondes de Lyon-Saint-Laurent. Voir Soulier 2003.
33. ▲ André Leroi-Gourhan, « Les tracés d'équilibre mécanique du crâne des vertébrés terrestres », thèse principale de doctorat ès sciences, soutenue devant un jury composé de Jean Piveteau, Pierre-Paul Grassé et Charles Devillers.
34. ▲ Les rapports de Leroi-Gourhan au catholicisme sont déterminants, que ce soit dans l'analyse des forces sociales, des rapports entre pays colonisés et pays colonisateurs, ou pour l'anthropogénèse. Dès son arrivée à Lyon, il est en contact avec nombre d'institutions religieuses, notamment jésuites, et participe aux réunions du *Cercle Rerum Ecclesiae*, issu de l'Encyclique de Pie XI en 1926 consacrée à l'évangélisation des peuples non chrétiens et à la promotion d'Églises autonomes. Après 1954 et la soutenance de sa thèse de sciences en paléontologie, tout en restant dans la mouvance catholique, il change aussi bien de thème d'intervention que de lieu de débat en se tournant vers le Centre catholique des intellectuels français.

« UN ORDRE A ÉTÉ SUBSTITUÉ À UN AUTRE. »  
Les années 1950 de Claude Lévi-Strauss

*Vincent Debaene*

**D**ANS LES biographies, mais d'abord dans la reconstruction que Claude Lévi-Strauss propose de sa propre histoire, les années 1950 constituent la décennie charnière : auparavant, l'existence est faite d'événements et d'aventures, elle est perçue rétrospectivement comme antérieure à l'œuvre qu'elle prépare ; ensuite, le récit biographique semble se confondre avec celui de la carrière. Jusqu'à la publication des *Structures élémentaires de la parenté* en 1949, la narration se compose de circonstances extérieures et de leur réappropriation par l'individu Lévi-Strauss (l'enfance, les études, le terrain, la guerre et l'exil) ; après l'élection au Collège de France en 1959, l'œuvre publiée impose sa chronologie et sa scansion au récit : *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage* en 1962, les quatre tomes des *Mythologiques* en 1964, 1966, 1968 et 1971, puis les « petites » *Mythologiques* (*La Voie des masques*, *La Potière jalouse*, *Histoire de Lynx* en 1975, 1985 et 1991). Les lieux ne changent plus – la rue des Marronniers, le Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France – ; des voyages, bien sûr, mais professionnels et indexés sur l'œuvre en cours, avec une seule petite (et relative) excentricité : l'élection à l'Académie française en 1973.

Ce caractère pivot des années 1950 est un fait subjectif ; c'est aussi un fait objectif : pour reconstituer les quarante premières années de la vie de Lévi-Strauss, il faut se référer aux correspondances, aux carnets de terrain, aux archives familiales, aux traces que laisse tout individu dans l'appareil administratif qui l'enserme ; en revanche, concernant les cinquante dernières années de sa vie, les historiens sont écrasés par la masse d'informations : à la fois l'œuvre publiée et l'accumulation des archives professionnelles et institutionnelles. Pour le biographe, le premier moment requiert des talents d'enquêteur, des recoupements, la recherche d'indices et de traces ; au

contraire, le second moment requiert de se déprendre d'un récit déjà constitué par la séquence chronologique et sa publicité (ou requiert en tout cas une dénaturalisation de cette séquence).

Entre les deux moments, donc, cette décennie malaisée à saisir que sont les années 1950, sorte de boîte noire ou de tunnel : le Lévi-Strauss qui y entre est en plein désarroi professionnel et personnel ; il soutenu sa thèse sur les « structures élémentaires de la parenté » en juin 1948, devant un jury qui, de toute évidence, n'y a pas compris grand-chose, à l'exception peut-être de Benveniste ; il vient d'échouer au Collège de France à deux reprises (à la fin de 1949, puis à la fin de 1950), et poursuit sa carrière de maître de recherches au CNRS, dans une relative relégation à la fois financière et intellectuelle ; il doute de la possibilité de pouvoir passer, comme il se le promettait, de l'étude des structures élémentaires de la parenté à celle des structures complexes ; sa vie privée est en crise, il est sur le point de se séparer de sa femme alors que leur jeune fils a trois ans ; il a besoin d'argent, il entreprend des démarches auprès de Drouot pour mettre en vente la collection d'arts primitifs qu'il avait constituée pendant la guerre (la vente aura lieu en juin 1951), et il accepte des « besognes mercenaires pour l'Unesco », selon une formule employée dans une lettre à Jakobson (Jakobson & Lévi-Strauss 2018 : 141), comme la rédaction d'une brochure sur les rapports entre race et histoire. Voilà le Lévi-Strauss du début des années 1950.

Le Lévi-Strauss qui sort de ce « tunnel » des années 1950 est triomphant : il vient d'être élu à une chaire d'« anthropologie sociale » au Collège de France ; avec le succès de *Tristes Tropiques*, paru en 1955, il commence à jouir d'une grande aura dans le monde intellectuel français (et non plus seulement dans le monde spécialisé des sciences sociales internationales ou américaines) ; le magazine *Elle* lui a consacré un article qui le présente comme « l'homme de France le plus intelligent » (Loyer 2015 : 440) ; il a déménagé, il s'est remarié, il a eu un second fils né en 1957 ; il s'apprête à fonder le Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France ; après des années de recherche, il a trouvé un éditeur pour la revue *L'Homme* dont le premier numéro va paraître en 1961.

La difficulté, si on pose le problème de la sorte, c'est qu'on risque de reproduire à l'échelle d'une décennie – les années 1950 – le biais finaliste qui marque fatalement toute biographie intellectuelle. Lorsqu'on dispose du point d'arrivée – le Lévi-Strauss « triomphant » de 1960 –, il est très tentant de relire les dix années qui précèdent comme une série de déplacements intellectuels et

institutionnels auxquels, rétrospectivement, on donne une valeur de cause. C'est la perspective de la sociologie du champ. Il est facile en effet de relire la trajectoire de Lévi-Strauss entre 1950 et 1959 comme une combinaison entre des évolutions collectives et une somme de petites décisions individuelles adaptées aux circonstances qui, naturellement, conduisent à la position magistrale acquise en 1960 : Lévi-Strauss est nommé directeur d'études à la cinquième section de l'École pratique des hautes études, celle des « sciences religieuses », en 1953, ce qui le conduit à abandonner opportunément les questions de parenté sur lesquelles il était, de toute façon, dans une impasse, pour se pencher sur les mythes ; les divisions du champ intellectuel français et un effet générationnel vont le placer momentanément du côté des *Temps Modernes* – Simone de Beauvoir y recense les *Structures élémentaires de la parenté* ; c'est dans *Les Temps Modernes* que Lévi-Strauss répond aux attaques de Roger Caillois contre *Race et Histoire* par l'article « Diogène Couché » (mars 1955) – ; il va donc bénéficier provisoirement de l'élan et du « capital symbolique » de l'existentialisme sartrien, suffisamment pour profiter de son prestige et acquérir un certificat de modernité, avant de s'en éloigner ; le succès de *Tristes Tropiques* – que, dit-il, il n'aurait jamais songé à écrire s'il avait été engagé dans la compétition universitaire – lui garantit une audience et une notoriété que son travail spécialisé n'avait pas pu lui donner. Et on peut multiplier les raisonnements analogues : tout événement, toute circonstance des années 1950, peuvent être relus rétrospectivement comme un pas sur cette route, une pierre ajoutée à l'édifice.

Ce type d'analyse est souvent très plaisant ; la petite histoire s'y mêle à la grande ; la moindre anecdote peut s'intégrer sans dommage au grand récit ; le passé y acquiert une lisibilité et une nécessité qui satisfont l'esprit du lecteur, rassuré de voir que son présent a ses raisons. Mais cette forme du récit historique demeure marquée par un finalisme qui lui ôte presque toute vertu explicative ; c'est ce qu'on appelle en pédagogie un « sujet fermé » : « Vous montrerez comment Claude Lévi-Strauss a conquis la position dominante qu'il occupe en 1960 en accumulant suffisamment de capital symbolique dans un champ des sciences sociales alors en pleine mutation<sup>1</sup>... » Notons, au passage, que ces remarques ne nous éloignent pas tant que cela de la réflexion de Lévi-Strauss : ce biais finaliste et sa dénonciation sont au cœur de la discussion de la philosophie sartrienne au chapitre IX de *La Pensée sauvage*. La succession diachronique ne porte pas en elle sa propre intelligibilité, explique Lévi-Strauss – ce qui engage aussi une hiérarchie des modes d'analyse : « [...] loin que la recherche de l'intelligibilité aboutisse à l'histoire comme à son point d'arrivée, c'est l'histoire qui sert de point de départ pour toute quête de l'intelligibilité » (Lévi-Strauss 2008 : 841).

Au rebours de telles facilités, il importe donc de se reporter au contenu des œuvres. « Un ordre a été substitué à un autre. » Telle est la formule employée par Lévi-Strauss pour qualifier sa perception du présent en 1955. On la trouve dans l'un des plus beaux passages de *Tristes Tropiques*, à la toute fin de la première partie du livre :

[...] il me semble pourtant que le trouble liquide commence à reposer. Des formes évanescentes se précisent, la confusion se dissipe lentement. Que s'est-il donc passé, sinon la fuite des années ? En roulant mes souvenirs dans son flux, l'oubli a fait plus que les user et les ensevelir. Le profond édifice qu'il a construit de ces fragments propose à mes pas un équilibre plus stable, un dessin plus clair à ma vue. Un ordre a été substitué à un autre. [...] Les arêtes s'amenuisent, des pans entiers s'effondrent ; les temps et les lieux se heurtent, se juxtaposent ou s'inversent, comme les sédiments disloqués par les tremblements d'une écorce vieillie. Tel détail, infime et ancien, jaillit comme un pic ; tandis que des couches entières de mon passé s'affaissent sans laisser de trace. Des événements sans rapport apparent, provenant de périodes et de régions hétéroclites, glissent les uns sur les autres et soudain s'immobilisent en un semblant de castel dont un architecte plus sage que mon histoire eût médité les plans. [...] il a fallu vingt années d'oubli pour m'amener au tête-à-tête avec une expérience ancienne dont une poursuite aussi longue que la terre m'avait jadis refusé le sens et ravi l'intimité (Lévi-Strauss 2008 : 32-33).

La métaphore géologique doit nous retenir ; elle indique qu'il faut concevoir cette transformation non comme un basculement, mais plutôt comme une modification tectonique, un ensemble congruent de déplacements d'importance variable et qui peuvent relever d'ordres différents mais qui contribuent à une nouvelle configuration à la fois personnelle et intellectuelle, à la fois psychologique et théorique.

Il faut donc renoncer à isoler un plan – sociologique, psychologique, ou même théorique – qui aurait valeur causale, renoncer à identifier un facteur « déclencheur », mais tâcher plutôt de saisir cette reconfiguration dans le présent de ses opérations, sans recourir aux notions fallacieuses de « transition » ou de « période charnière ». Pour Claude Lévi-Strauss, la période 1953-1957 est marquée en particulier par deux chantiers contemporains : la rédaction de *Tristes Tropiques* qui l'occupe d'octobre 1954 à mars 1955, puis la composition du recueil *Anthropologie structurale* qu'on ne peut pas dater aussi précisément, mais dont on sait qu'il envoie le manuscrit à Plon au printemps ou au début de l'été de 1957 (Loyer 2015 : 456). L'analyse de ces deux chantiers montre qu'ils

contribuent à une réorientation de son travail, réorientation sans doute inconsciente (et non pas « stratégique », comme on se plaît à le dire lorsqu'on cède à une forme de sociologisme vulgaire), en tout cas non thématifiée et marquée par un double mouvement : d'une part, l'intégration de son histoire personnelle, en tant que savant juif, dans une histoire entropique, à l'échelle de l'humanité conçue comme espèce ; d'autre part, l'abandon d'une réflexion politique progressiste et « planiste », qui avait occupé les deux premières décennies de sa vie intellectuelle. Le paysage ou l'arrière-plan de cette réorientation est un processus dont l'absence dans l'anthropologie de Lévi-Strauss est un fait remarquable et remarqué : la fin programmée et progressivement avérée des empires coloniaux britannique et français, autrement dit la décolonisation. Enfin, si cette réorientation est décisive, c'est qu'elle s'articule – selon des rapports de causalité indémêlables mais congruents – à un changement interne au structuralisme : une nouvelle conception du symbole, qui fait passer au second plan la question de l'intégration sociale (préoccupation au cœur des *Structures élémentaires de la parenté*) au profit d'une logique des variations<sup>2</sup>.

### **L'écriture de *Tristes tropiques***

*Tristes Tropiques* est composé en cinq mois entre octobre 1954 et mars 1955. Ce que la quatrième de couverture présente comme une « autobiographie intellectuelle » considère en fait surtout les cinq années de la vie de Lévi-Strauss au cours desquelles sa carrière et son existence ont basculé, en se concentrant tout particulièrement sur les deux expéditions qu'il a menées au Brésil en 1935-1936 et en 1938. L'ouvrage compte neuf parties, mais seules la première et la dernière sont ancrées dans le présent de l'écriture, les années 1950. Entre ces deux bornes, les parties II à VIII proposent un développement grossièrement chronologique, depuis le coup de téléphone de Célestin Bouglé à l'automne 1934, qui propose au jeune agrégé de philosophie un poste au Brésil, jusqu'à la liquidation de la seconde expédition sur les bords de l'Amazone en janvier 1939 – les trois derniers chapitres de la quatrième partie, « La terre et les hommes », qui comparent les « tropiques vacants » brésiliens aux « tropiques bondés » de l'Asie du Sud (visités en 1950), constituent la seule entorse importante à ce principe de continuité chronologique.

En dépit de cette linéarité relative, il importe néanmoins de se souvenir que *Tristes Tropiques* n'est pas un récit d'expédition au sens strict : c'est un travail de remémoration et de réorganisation de l'expérience passée qui prend place quinze ans (et une guerre mondiale) après les faits racontés.

Ce travail est surdéterminé par le modèle proustien, au sens précis où l'ouvrage superpose deux modes de composition. D'une part, un parcours linéaire qui suit la chronologie et la succession des étapes ; dans cette perspective, le récit suit un modèle initiatique, celui d'une quête qui, comme chez Proust, se révèle fondamentalement décevante : une plongée jusqu'« à l'extrême pointe de la sauvagerie », avec au bout du parcours, le double échec auprès des Nambikwara puis des Mundé : « [...] j'avais cherché une société [...] [je] trouvai seulement des hommes » ; « [...] aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher, non les comprendre » (Lévi-Strauss 2008 : 320, 349). D'autre part, une réorganisation de l'expérience passée, qui est structurée non par la chronologie mais par le jeu des correspondances sensibles et des analogies. Autant qu'un récit de quête, *Tristes Tropiques* est une gigantesque marqueterie qui associe et articule des fragments d'expériences séparés dans l'espace et le temps. La succession linéaire des chapitres et des étapes est redoublée, en quelque sorte, par une fièvre analogique, elle aussi très proustienne : Porto Esperança, lugubre port fluvial du Mato Grosso, fait surgir l'image de Fire Island, qui est elle-même conçue comme une « Venise à l'envers » qui serait située au large de Long Island (*ibid.* : 152) ; les demeures bororo, à la fois monumentales et fragiles, conduisent à l'évocation des habitations kuki, souples et soyeuses, ces dernières relevant elles-mêmes de techniques qu'on ne connaît en Europe que sous forme miniature, « par des expressions naines », faites pour être « assujetties à l'homme » : on passe ainsi des huttes bororo aux maisons tupi aux « chapeaux de nos femmes » (*ibid.* : 206).

On notera que, presque toujours, l'association trouve son origine dans une sensation : l'arrivée en Amérique est évoquée par le biais de ces « odeurs germaines » que sont celle du « fumo de rolo, feuilles de tabac fermentées et roulées en cordes » et celle du « piment exotique fraîchement éventré » (*ibid.* : 64) ; la description des miels nambikwara conduit à une réflexion sur l'étagement des saveurs des vins de Bourgogne ; la musique religieuse des mêmes Nambikwara évoque les audaces de Stravinski dans *Le Sacre du printemps*, etc. Autrement dit – et c'est là le véritable objet du livre de 1955 –, le récit, vingt ans après les expéditions, est l'occasion d'une première expérience de la logique des sensations qui sera explorée dans *La Pensée sauvage*. En écrivant *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss expérimente de façon précisément *sauvage* cette « science du concret » qui met en ordre le monde en articulant les propriétés sensibles des éléments naturels.

Ce mode de composition où « les temps et les lieux se heurtent » est à la fois la conséquence d'une technique et d'une situation psychologique. La technique, c'est celle du patchwork que

Lévi-Strauss adopte dans *Tristes Tropiques*, allant jusqu'à littéralement coller sur le dactylogramme des morceaux prérédigés qu'il raboute ensemble. Mais cette technique répond elle-même à une situation psychologique et symbolique : Lévi-Strauss au début des années 1950 « reconstruit sa vie », comme il le dit dans ses entretiens avec Didier Éribon (Éribon & Lévi-Strauss 1991 : 76) : il éprouve la nécessité à la fois d'une liquidation et d'un recommencement, et l'écriture de *Tristes Tropiques* va lui donner l'occasion d'intégrer tous les « odds and ends » – selon une expression anglaise qu'il affectionnait – de sa vie passée dans un récit où ils vont, tant bien que mal, trouver leur place : projet de roman, projet de pièce de théâtre, morceaux des carnets de terrain qui n'avaient jusque-là pas trouvé de destination, articles écrits en français, mais publiés uniquement en portugais dans une version tronquée, notes de voyage prises lors de la mission au Pakistan pour l'Unesco en 1950, souvenirs de la guerre, etc. Il est important de percevoir la puissance de cette détermination qui ne relève pas d'abord d'une stratégie ou d'un désir de carrière ; l'écriture de *Tristes Tropiques* en cinq mois témoigne certes d'une grande force de caractère mais d'abord d'une crise psychique profonde.

On peut ainsi considérer que l'écriture de *Tristes Tropiques*, entendue à la fois comme processus psychique de remémoration et comme processus formel de recomposition, a été la condition de possibilité de la deuxième partie de l'œuvre de Lévi-Strauss. Le récit reconfigure une expérience initialement vécue comme un échec par le biais d'une « logique du sensible » d'abord découverte en soi – intelligibilité « ajusté[e] au niveau de la perception et de l'imagination », qui repose sur « l'organisation et [...] l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible » (Lévi-Strauss 2008 : 575-576) –, logique du sensible qui sera au principe à la fois des spéculations de *La Pensée sauvage* et des analyses des *Mythologiques*. Autrement dit, le récit convertit – après « quinze années d'oubli » dit Lévi-Strauss – une « impression de vide » (*ibid.* : 349) en une puissance de pensée et de réflexion et, plus précisément, il convertit une rencontre manquée avec l'altérité exotique en possibilité de comparaison interculturelle. Cela ne signifie pas, bien entendu, que le structuralisme ne serait pas advenu sans cela : l'invention du structuralisme relève d'abord d'une histoire savante globale, collective et européenne, qui touche différentes disciplines et les articulent entre elles – folklore, anthropologie, linguistique, psychanalyse (Salmon 2013b) – mais la trajectoire de Lévi-Strauss illustre la prise en charge de cette révolution de la pensée par une individualité et une histoire singulières.

## La composition d'*Anthropologie structurale*

Il y a dans le projet d'*Anthropologie structurale* le même désir de liquidation que dans l'écriture de *Tristes Tropiques*. Même si la généalogie du livre est moins documentée, on peut facilement faire la liste des écrits dont Lévi-Strauss dispose en 1956 pour constituer ce recueil dont il a l'idée depuis le début des années 1950<sup>3</sup>. Dans la brève préface de l'ouvrage, il note :

On trouvera [ici] réunis dix-sept des quelque cent textes écrits depuis bientôt trente ans. Certains se sont perdus ; d'autres peuvent avantageusement rester dans l'oubli. Parmi ceux qui m'ont paru moins indignes de subsister, j'ai fait un choix, écartant les travaux dont le caractère est purement ethnographique et descriptif et d'autres, à portée théorique, mais dont la substance s'est trouvée incorporée à mon livre *Tristes Tropiques*. Deux textes sont publiés ici pour la première fois (chap. V et XVI) et joints à quinze autres, qui me semblent propres à éclairer la méthode structurale en anthropologie (Lévi-Strauss 1958 : 10).

Cette présentation rappelle donc qu'*Anthropologie structurale* est le résultat d'un travail de sélection, et elle justifie un certain nombre d'exclusions – notamment celle des nombreux articles d'ethnographie sud-américaine –, mais elle n'explique pas tout.

Notons d'abord que le livre est un ensemble très composé : ce n'est pas un recueil chronologique, mais un véritable manifeste du structuralisme, soigneusement architecturé, qui propose une réflexion progressive, depuis le niveau le plus fondamental où se manifeste l'organisation structurale des faits sociaux (« Langage et parenté ») jusqu'à la place concrète que doit occuper l'ethnologie à la fois au sein des sciences sociales et dans l'enseignement moderne (« Problèmes de méthode et d'enseignement »). On pourrait croire que ce caractère de manifeste a conduit Lévi-Strauss à écarter les textes de jeunesse pour privilégier des travaux récents et théoriquement plus fermes, mais c'est inexact : certains des articles retenus sont parmi les plus anciens qu'il ait écrits. En revanche, un examen scrupuleux montre que la sélection à laquelle il procède éclipse un aspect essentiel de sa réflexion des années 1940 : sa dimension proprement politique.

Que cette dimension soit demeurée inaperçue est en partie une conséquence du récit biographique que Lévi-Strauss construit lui-même, notamment à partir des années 1970 et 1980.

Mais l'image – qui s'impose alors – de l'anthropologue mélancolique et retiré du monde, voué à l'étude des civilisations disparues, est en fait une construction tardive. Même les travaux des historiens qui, dans les années 1980 et 1990, ont redécouvert ses engagements de jeunesse et son passé de militant socialiste n'ont pas radicalement modifié cette perception, Lévi-Strauss continuant à dater la fin de sa « carrière » politique de son échec aux élections cantonales de Mont-de-Marsan en 1932 – avant, donc, son départ pour le Brésil qui aurait marqué le début de sa carrière d'ethnologue. Ainsi se seraient succédé l'engagement politique (les jeunesses socialistes) et la philosophie, puis la sociologie, et finalement, l'ethnologie. Pourtant une lecture attentive des textes des années 1940 montre que, loin d'avoir abandonné ses « illusions politiques » au moment d'entrer dans l'âge d'homme, Lévi-Strauss a activement participé à la préparation de l'après-guerre, à la fois au sein de réseaux intellectuels internationaux et au sein de l'École libre des hautes études. Comme l'a montré Emmanuelle Loyer, il prend une part active aux discussions sur le statut de cette antenne francophone de la New School for Social Research qui l'accueille à New York et sur le soutien à apporter ou non au général de Gaulle (Loyer 2005 : 205-244). Cette intervention sera d'ailleurs sanctionnée par un retour très précoce en France – alors qu'il est encore très difficile pour les Français réfugiés aux États-Unis de revenir au pays –, puis par une nomination à la tête des services culturels de l'ambassade de France, poste qu'il occupera pendant plus de deux ans, du printemps 1945 à la fin de 1947.

Plus tard, Lévi-Strauss ne cessera de minorer son activité diplomatique, mais en réalité, entre 1941 et 1950, il a espéré une ré-articulation entre réflexion politique et réflexion sociologique, sur un mode pas si différent du socialisme de sa jeunesse. Il suffit de lire le vigoureux mémorandum de 1942 sur « la France et ses colonies » destiné à Jacques Maritain qu'Emmanuelle Loyer a retrouvé dans les archives de ce dernier (Loyer 2015 : 294-295). Ce texte est un indice parmi d'autres, qui montre que, sous la double influence des sciences sociales américaines et des circonstances de l'exil, Lévi-Strauss a pendant un temps rêvé d'une position de sociologue en conseiller du législateur, contribuant par son expertise à une double réinvention : réinvention de la démocratie et réinvention des relations internationales (Jeanpierre 2002). En cela, il rejoignait du reste une tradition sociologique qui, à l'exemple de Comte après la Révolution ou de Durkheim après la guerre franco-prussienne, s'assignait pour buts à la fois l'étude du phénomène social et la refondation de la société française après des temps troublés. Les articles « Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud », « Social and psychological aspects

of chieftainship » et « La politique étrangère d'une société primitive », écrits à New York entre 1943 et 1947, en sont d'excellents exemples<sup>4</sup>. Dans ces textes, les observations ethnographiques de première main sont mises au service d'une réflexion sur les relations avec l'étranger et sur le rapport des individus au corps social, alors que le modèle de l'État-nation est en crise, que la voie fédéraliste semble inévitable (à l'exemple des États-Unis et de l'URSS, mais aussi du Brésil ou du Mexique) et que les notions de « citoyenneté sociale » et d'État-providence sont élaborées et présentées comme les nouveaux modes d'articulation à la collectivité dans les démocraties de masse. En relisant ces articles, on s'aperçoit en outre que la théorie de l'échange, qui est mobilisée dans *Les Structures élémentaires de la parenté* d'abord pour sa fécondité heuristique et sa capacité à rendre compte de situations extrêmement variées, était riche de résonances politiques aux implications très concrètes.

Or ce sont précisément ces textes que Lévi-Strauss ne retient pas lorsqu'il prépare *Anthropologie structurale*. Autrement dit, le recueil de 1958 consacre théoriquement et éditorialement l'opération réalisée par l'écriture de *Tristes Tropiques*, à savoir la dissociation entre le domaine de la connaissance des écarts différentiels et la course d'une histoire entropique qui voue l'humanité à sa perte – histoire qu'il semble désormais illusoire de prétendre orienter par une réflexion sociologique ou politique. Car telle est fondamentalement la réorientation des années 1950 : une disjonction entre l'ordre logique et l'ordre historique. Pour mettre en évidence l'intelligibilité immanente aux différents éléments donnés à la perception, il faut expulser l'histoire, ou plus exactement, il faut la reverser du côté de la contingence et de la dispersion. C'est une réflexion que Lévi-Strauss applique du reste à sa propre trajectoire : l'architecte qui a « médité les plans » du « castel » construit par la remémoration est « plus sage que [son] histoire » (Lévi-Strauss 2008 : 32).

Un épisode a joué un rôle essentiel dans cette réorientation : le séjour en Inde et au Pakistan à l'automne 1950. Cette épreuve d'une Asie du Sud en pleine décolonisation, où se combinent revendications nationales, prosélytisme religieux, massacres et déplacements massifs de population, est absolument traumatisante pour Lévi-Strauss. Elle va le conduire à intégrer son propre itinéraire – celui d'un savant juif, consacré professeur d'université à vingt-sept ans et avant-garde de la civilisation occidentale au Brésil, avant de devenir brutalement « gibier de camp de concentration » (*ibid.* : 10) – dans une série de catastrophes caractéristiques de la modernité qu'il rapportera dès lors, avec une constance jamais démentie, à un humanisme occidental hérité

de la Renaissance et tenu pour responsable de « l'expulsion de fractions chaque fois plus prochaines de l'humanité » hors d'elle-même (Lévi-Strauss 2007 : 35). C'est donc au retour de l'Asie du Sud en 1950 que pour Lévi-Strauss les expériences récentes de la fuite et de l'exil *s'ordonnent*, ce que révèle la comparaison entre les passages consacrés aux marchés et villes bondés de l'Asie du Sud, d'une part, et à la fuite du « gibier de camp de concentration » sur le *Capitaine-Paul-Lemerle* en février 1941, d'autre part. Ce sont en effet les mêmes métaphores organiques du grouillement, de l'infection, de l'animalisation qui disent à la fois la fuite sur le « bateau crasseux et bondé » et l'effroi devant les *coolie lines* de la banlieue de Calcutta où l'architecture procède « d'une conception de la vie humaine ramenée à l'exercice de ses seules fonctions d'excrétion » (Lévi-Strauss 2008 : 14, 117). Et à propos du moderne caravansérail de Calcutta, l'analogie devient explicite :

[...] on me fait admirer les rigoles d'écoulement et les prises d'eau : dès que la cargaison humaine s'est éveillée et qu'on l'a envoyée se prosterner, implorant la guérison de ses chancres et de ses ulcères, de ses suintements et de ses plaies, on lave tout à grande eau avec des lances, et les étals rafraîchis sont prêts à recevoir un nouvel arrivage ; jamais sans doute – *sauf dans les camps de concentration* – on n'a confondu à tel point des humains avec de la viande de boucherie (Lévi-Strauss 2008 : 116-117, je souligne).

C'est aussi à cette époque que Lévi-Strauss compare l'ethnologue au personnage de Lazare, Lazare le ressuscité qui est, au début des années 1950, l'allégorie majeure mobilisée pour évoquer la figure du survivant de retour des camps de concentration et d'extermination<sup>5</sup>.

Telle est donc la bifurcation, à la fois intérieure et idéologique : l'ordre logique que l'anthropologue va désormais s'attacher à mettre au jour doit être retrouvé contre l'histoire, en tout cas contre l'histoire telle qu'elle se joue à présent à l'échelle planétaire. Sans doute existe-t-il d'autres échelles historiques pertinentes ; elles seront du reste employées pour comprendre les évolutions concomitantes de sociétés voisines dans les « grandes » puis les « petites » *Mythologiques* (on peut penser par exemple à la reconstitution de la circulation des cuivres et des masques chez les Indiens de la côte nord-ouest dans *La Voie des masques*) ; sans doute même qu'à de telles échelles, une action politique efficace demeure concevable. Mais ce n'est pas le cas à l'échelle désormais mondiale d'une modernité industrielle qui emporte tout sur son passage, et qui ne laisse d'autre choix aux anciens peuples colonisés que d'en réclamer leur part. Les victimes de cette course dévoratrice, ce sont les « petites sociétés traditionnelles, [autrefois] protégées par leur isolement des ravages de la civilisation, [et qui] n'avaient d'autre ambition que de vivre à l'écart » (Éribon & Lévi-Strauss 1991 : 256),

formes symboliques et sociales vouées à l'annihilation et à la dispersion, et dont on ne peut plus recueillir que des fragments.

Dès lors, deux ordres de réflexion distincts sont perceptibles dans le travail de Lévi-Strauss : d'un côté, la quête d'intelligibilité à partir des vestiges qui surnagent hors d'une histoire catastrophique – quête dont le principe est donné dans *La Pensée sauvage* et dont le résultat occupera les quatre tomes des *Mythologiques*, qui s'appuient sur les mythes et tout ce que la collecte ethnographique a pu recueillir comme témoignages des usages anciens, antérieurs à la Conquête. De l'autre, les considérations, souvent très sombres, qui prennent pour objet l'espèce humaine dans son ensemble et la rapportent à son environnement ainsi qu'à l'ensemble du vivant. Lévi-Strauss ne renonce pas à la réflexion politique, mais il la déplace, et se ménage un espace pour une exploration qui va désormais l'occuper tout entier, celle d'un ordre logique que seule l'analyse structurale peut faire apparaître :

La deuxième loi de la thermodynamique ne s'applique pas au champ des opérations mythiques : les procès y sont réversibles et l'information qu'ils véhiculent ne se dégrade pas ; elle passe simplement à l'état latent. Mais elle demeure toujours récupérable, et c'est le rôle de l'analyse structurale, par-delà le désordre apparent des phénomènes, de restaurer cet ordre sous-jacent (Lévi-Strauss 1971 : 190).

## **Du premier au second structuralisme**

Un tel déplacement n'est cependant possible qu'au prix d'un infléchissement interne au structuralisme. Lévi-Strauss dans les années 1940 imaginait pour l'anthropologue un rôle d'expert et de conseiller du législateur, puis il renonce à ce rêve, mais cet abandon n'est pas simplement un phénomène idéologique ou même psychologique, conséquence de ce que, dans plusieurs entretiens, il présente comme une désillusion devant les évolutions politiques nationales (une IV<sup>e</sup> République qui n'a pas su couper les ponts avec la III<sup>e</sup>) et internationales (la généralisation des revendications nationalistes contre l'idéal fédéraliste qui était le sien dès les années 1930). Ou plus exactement cette dimension négative, réactive, s'accompagne d'une dimension positive, car c'est bien le rapport de l'anthropologue à ses objets qui est en jeu ici. Or ce rapport n'est pas simplement modifié par décret ou sous le coup des déceptions successives ; il est repensé et théoriquement refondé. Encore une fois, l'ordre des causalités est indémêlable et sans doute faut-il même renoncer

à l'idée d'un enchaînement causal, mais si on est fondé à parler de bifurcation, si, véritablement, « un ordre a été substitué à un autre », c'est que cette redistribution qui s'opère au cours des années 1950 comporte une composante proprement théorique qui orientera toute la suite de l'œuvre de Lévi-Strauss. S'y joue le passage d'un premier à un second structuralisme, qu'on pourrait qualifier d'intégral, et dont les piliers seront les notions de logique concrète et de transformation.

Comme le montre avec force Gildas Salmon, le changement d'objet – l'abandon de la parenté pour les mythes alors qu'il est nommé directeur d'études à la section de « sciences religieuses » de l'École pratique des hautes études – oblige en effet Lévi-Strauss à réviser les principes qui avaient guidé l'élaboration des *Structures élémentaires de la parenté* car en passant de l'une aux autres, « il se tourne vers des phénomènes qui n'offrent guère de prise à la problématique de l'intégration sociale » (Salmon 2013a : 115). L'hypothèse « fonctionnelle » qui présidait au grand livre de 1949 – à savoir que les systèmes de parenté sont comparables entre eux car ils constituent autant de réponses à un unique problème (« faire exister la société en instaurant entre les familles biologiques des liens sociologiques d'alliance ») – n'est plus applicable, non pas parce que les mythes ne servent à rien, mais parce qu'« il n'est pas possible de les classer à partir de la manière dont ils rempliraient une fonction sociale précise » (*ibid.* : 114, 115). Du reste, plusieurs articles du début des années 1950 (les futurs chapitres VI, VII et VIII d'*Anthropologie structurale*) traitaient déjà de la difficulté d'interpréter les structures sociales du Brésil central en termes fonctionnels, et de la façon dont les organisations bororo ou timbira ne pouvaient être simplement appréhendées comme des réalisations locales confirmant la théorie de la réciprocité.

Or face à cette difficulté, Lévi-Strauss ne renonce pas au projet comparatiste qui était le sien, au contraire, mais il en repense les bases, s'affranchissant notamment de la notion d'échange symbolique, héritée de Marcel Mauss. En revanche, il n'abandonne nullement la référence à la linguistique (déjà centrale dans le premier structuralisme<sup>6</sup>) mais il la déplace et la radicalise en quelque sorte, en faisant de « la théorie saussurienne du signe le fondement d'un comparatisme proprement structural » (*ibid.* : 116). Il s'agira à présent de comprendre les mythes non en les faisant apparaître comme un corpus de récits variés répondant à un petit nombre de fonctions, mais en reconstituant les variations et les écarts qui les séparent les uns des autres au sein d'un système de sens reconstitué de proche en proche – autrement dit de « transpos[er] l'enseignement de Saussure du niveau des signes à celui des textes », le principe de la théorie de la valeur consistant à poser qu'un signe « ne se définit pas par ses caractéristiques internes, mais par la place qu'il

occupe dans le système de la langue : son contenu ne peut être déterminé que par opposition avec les autres signes » (*ibid.* : 119). Cette attention aux substitutions et à la logique des transformations – concept essentiel de ce structuralisme intégral que Lévi-Strauss développe à partir des années 1960 (Maniglier 2005) et qui est aujourd’hui au cœur du renouveau structuraliste de l’anthropologie (Debaene 2013) – n’est pas une manière d’affiner la compréhension du mythe, mais bien d’en déterminer le contenu ; il s’agit de faire de la comparaison le principe et la base de l’interprétation, et non l’inverse. Comme l’a écrit Jocelyn Benoist commentant cette évolution qu’il nomme le « dernier pas » du structuralisme (et dont il repère la première formulation dans le chapitre V d’*Anthropologie structurale*, daté de 1956) :

Le caractère structural du langage [...] n’est plus simplement un trait formel de la mise en œuvre du matériel linguistique, mais devient un aspect même du « contenu » de ce qui est dit : ici, c’est le *sens* même qui est articulé de façon structurale. [...] L’important ici n’est pas quelque fonction « allégorique » que ce soit du mythe (que le roi soit le père, etc.), l’important, c’est le fait que le mythe [ou plus précisément le groupe de mythes] mette en œuvre *son propre système d’oppositions et s’explique par lui* (Benoist 2008 : 62).

Mais ce « dernier pas » repose sur un double mouvement : il combine, en même temps qu’un emprunt à Saussure (une méthode comparative conçue sur le modèle de la théorie de la valeur), une remise en cause de l’hypothèse de l’arbitraire du signe, principe essentiel « qui a joué dans les sciences des langues un rôle considérable » mais qui apparaît à présent comme « un moment de la pensée linguistique » :

Le caractère arbitraire du signe linguistique n’est [...] que provisoire. Le signe une fois créé, sa vocation se précise, d’une part en fonction de la structure naturelle du cerveau de l’autre par rapport à l’ensemble des autres signes, c’est-à-dire de l’univers de la langue, qui tend naturellement au système (Lévi-Strauss 1958 : 104, 108).

Cette « réinterprétation du niveau phonématique » (Benoist 2008 : 60), exprimée ici de façon encore rudimentaire, constitue une réorientation essentielle qui sépare définitivement le structuralisme du « comparatisme fonctionnel » (Salmon 2013a : 121) et de ce que Lévi-Strauss désignera lui-même comme le « formalisme » dans l’article décisif qu’est « La structure et la forme », la discussion de la *Morphologie du conte* de Propp, parue en 1960 et qui deviendra le chapitre VIII d’*Anthropologie structurale II*. En effet, cet article montre qu’il n’est pas nécessaire, et qu’il est même

erroné, de poser qu'un mythe fabrique du sens à partir d'un « niveau » de non-sens à la façon dont la langue fabrique du sens à partir des phonèmes, ces entités minimales qui n'ont pas de sens en elles-mêmes. Le mythe, explique Lévi-Strauss (mais c'est vrai tout aussi bien des autres productions de la pensée symbolique notamment des classifications), crée du sens à partir de *signes*, c'est-à-dire de réalités à la fois sensibles et intelligibles, qui d'une part sont *déjà* des mises en relation et qui d'autre part, existent *réellement*, concrètement. Cette dimension concrète, matérielle du structuralisme sera au cœur de *La Pensée sauvage* :

À l'inverse du formalisme, le structuralisme refuse d'opposer le concret à l'abstrait, et de reconnaître au second une valeur privilégiée. La forme se définit par opposition à une matière qui lui est étrangère ; mais la structure n'a pas de contenu distinct : elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel (Lévi-Strauss 1996 : 139).

« Il n'y a pas de relations nécessaires à l'étage du vocabulaire » écrivait Lévi-Strauss en 1945 (Lévi-Strauss 1958 : 44) : les relations constitutives du sens se jouent à l'étage infra-signifiant des phonèmes. Mais quinze ans plus tard, au terme de l'inscription du mythe dans un système de variations et d'écarts, il peut écrire : « On comprend qu'il n'y ait rien dans les contes et les mythes qui puisse rester étranger, et comme rebelle à la structure. Même le vocabulaire, c'est-à-dire le contenu, y apparaît dépouillé de ce caractère de "nature naturante" dont on s'autorise, à tort peut-être, pour y voir quelque chose qui se fait, de façon imprévisible et contingente » (Lévi-Strauss 1996 : 172). « Propp a découvert – et c'est sa gloire – que le contenu des contes était *permutable* ; il en a trop souvent conclu qu'il était *arbitraire* » (*ibid.* : 161).

Cette redéfinition du structuralisme comme logique des variations constitue à la fois une extension et une fondation : une extension parce que « par rapport à des formations de part en part symboliques comme les mythes (et non plus simplement qui font usage du symbolique), [celui-ci] exerce son efficace à tous les niveaux » (Benoist 2008 : 63) ; une fondation parce que c'est cette convertibilité des systémativités entre elles qui assure que « l'objet de l'anthropologie donne prise à la méthode employée pour le saisir » (Salmon 2013b : 13). Dès lors que la pensée mythique travaille avec des signes, c'est-à-dire des réalités « à mi-chemin du sensible et de l'intelligible », et que ses productions (mythes, usages, rites...) constituent des systèmes, alors d'une part, il n'y a plus à redouter que la rationalité savante trahisse les modes de pensée qu'elle étudie puisque ceux-ci ne se distinguent de la pensée scientifique que par leurs objets et non par leurs opérations (des signes

et non des concepts, des symboles « incarnés » et non des symboles formels); d'autre part la logique de ces modes de pensée est à rechercher dans les choses mêmes: la structure n'est pas extérieure au réel; elle est un ordre du réel, constitué par des relations entre des éléments concrets; elle est « le contenu même », comme l'écrit Lévi-Strauss. Par ces deux côtés, faire de la pensée symbolique l'objet de l'anthropologie prémunit cette dernière contre le risque de projection.

De là, l'unité du projet intellectuel qui englobe *La Pensée sauvage* et les *Mythologiques*: « [...] la thèse que la pensée sauvage opère au moyen de signes, et non de concepts, n'est pas dissociable de la démarche comparative mise en place avec la notion de transformation [...]. Logique concrète et transformations sont les deux faces d'une même réalité, deux manières de désigner les mêmes opérations selon qu'on les aborde d'un point de vue comparatiste ou d'un point de vue psychologique » (Salmon 2013b: 13-14). Mais cette réorientation affecte le statut du discours anthropologique: situé dans un plan d'immanence avec son objet et homogène à lui en quelque sorte (« ce livre sur les mythes est [...], à sa façon, un mythe » [Lévi-Strauss 1964: 20]), il n'a pas de privilège de principe sur les formes de pensée qu'il étudie. Le premier structuralisme, plus fonctionnel et plus sociologique, était congruent avec le projet d'une application politique: on pouvait s'inspirer de ses conclusions pour penser l'organisation d'une société donnée et réformer ses institutions. Les leçons politiques que l'on pourra tirer du second structuralisme se situeront à un autre niveau: réinscription de l'humanité dans son « milieu »; articulation des mondes humain et non humain; rapports entre contrainte et liberté (Lévi-Strauss 1983). La possibilité d'une action politique ne disparaît pas (Maniglier 2008); seulement, elle ne relève plus de l'application rationnelle d'un savoir constitué sur le corps social, mais d'une décision prise par une liberté toujours concrète et historique (et non principielle et subjective), dont l'exercice et les droits sont limités par son intégration dans l'ensemble du vivant.

Sartre disait que la révolution de 1848 avait « cass[é] la vie de Flaubert en deux » (Sartre 1988: 444). Rien de tel ici: nul événement situable et datable dont les résonances auraient conduit à une réforme intégrale du sujet par lui-même. Mais au cours des années 1950, quelque chose s'est passé qui, rétrospectivement, semble bien partager l'existence de Lévi-Strauss en deux. Annotant au début des années 2000 une lettre à ses parents de septembre 1942, dans laquelle il faisait état d'un projet de livre politique, il écrit laconiquement: « Aucun souvenir. » (Lévi Strauss 2015: 559.) Il est vain, et probablement infidèle à la réalité, de « psychologiser » cette bifurcation intérieure – radicale au point de lui rendre son propre passé étranger –, mais elle éclaire d'un jour nouveau

cette « dissolution du sujet » qui, de *Tristes Tropiques* aux « petites *Mythologiques* » en passant par le « finale » de *L'Homme nu*, sera à présent si fréquemment invoquée par Lévi-Strauss (Keck 2004, 2013), dissolution qu'il faut sans doute d'abord lire non pas comme un élément de doctrine ou un article de foi, mais comme un sentiment vécu, enraciné dans une expérience qui aura prouvé qu'on peut effectivement devenir un autre.

## BIBLIOGRAPHIE

Benoist Jocelyn, 2008. « Le “dernier pas” du structuralisme : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique », *Philosophie*, 3, n° 98, p. 54-70.

Debaene Vincent, 2008. Notice de *Tristes Tropiques*, in Claude Lévi-Strauss, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 1675-1721.

Debaene Vincent, 2013. « Claude Lévi-Strauss aujourd'hui », *Europe*, n° 1005-1006, p. 11-36.

Debaene Vincent, 2019a. « Le contexte : pour et contre. Études littéraires et anthropologie », *Littérature* (Armand Colin), n° 194, juin, p. 94-104

Debaene Vincent, 2019b. Préface à Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale zéro*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle », p. 7-51.

Éribon Didier & Claude Lévi-Strauss, 1991. *De près et de loin ; suivi d'un entretien inédit « Deux ans après »*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Odile Jacob ».

Jakobson Roman & Claude Lévi-Strauss, 2018. *Correspondance, 1942-1982*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle ».

Jeanpierre Laurent, 2002. « La politique culturelle française aux États-Unis de 1940 à 1947 », in Alain Dubosclard et al. (dir.), *Entre rayonnement et réciprocité. Contributions à l'histoire de la diplomatie culturelle*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 85-116.

Keck Frédéric, 2004. « La dissolution du sujet dans le finale de *L'Homme nu* », in Michel Izard (dir.), *Cahiers de l'Herne : Claude Lévi-Strauss*, Paris, Éditions de L'Herne, p. 236-243.

Keck Frédéric, 2013. « Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss », *Archives de philosophie*, 3, t. 76, p. 375-392.

Lévi-Strauss Claude, 1958. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

- Lévi-Strauss Claude, 1964. *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1971. *L'Homme nu. Mythologiques IV*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1983. *Le Regard éloigné*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1996 [1973]. *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon,
- Lévi-Strauss Claude, 2007. « Communication de M. Claude Lévi-Strauss, à l'occasion du 60<sup>e</sup> anniversaire de l'Unesco, le 16 novembre 2005 », in *Actes du colloque: 60 ans d'histoire de l'Unesco [novembre 2005]*, Unesco, p. 16-18.
- Lévi-Strauss Claude, 2008. *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- Lévi-Strauss Claude, 2015. « *Chers tous deux* ». *Lettres à ses parents (1931-1942)*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle ».
- Lévi-Strauss Claude, 2019. *Anthropologie structurale zéro*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle ».
- Loyer Emmanuelle, 2005. *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil (1940-1947)*, Paris, Hachette, coll. « Littératures ».
- Loyer Emmanuelle, 2015. *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes biographies ».
- Maniglier Patrice, 2005. « Des us et des signes. Lévi-Strauss, philosophie pratique », *Revue de métaphysique et de morale*, 1, p. 89-108.
- Maniglier Patrice, 2008. « La condition symbolique », *Philosophie*, 3, n° 98, p. 37-53.
- Salmon Gildas, 2013a. « Symbole et signe dans l'anthropologie structurale: les deux théories lévi-straussiennes de la culture », *Europe*, n° 1005-1006, p. 110-121.
- Salmon Gildas, 2013b. *Les Structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques ».
- Sartre Jean-Paul, 1988 [1972]. *L'Idiot de la famille*, t. III., nouvelle éd. revue et complétée, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie ».

## NOTES

1. <sup>△</sup> Sur cette question, voir Debaene 2019a.

2. <sup>△</sup> Dans les pages qui suivent, je reprends, d'une façon synthétique et orientée par le questionnement sur « les années 1950 », les analyses développées, d'une part, dans l'appareil critique de *Tristes Tropiques* pour l'édition du livre dans la Bibliothèque de la Pléiade (Debaene 2008), d'autre part, dans la préface à *Anthropologie structurale zéro* (Debaene 2019b). Dans les faits, cette préface est d'ailleurs postérieure à l'exposé donné lors du colloque à l'origine du présent ouvrage, colloque qui a constitué un jalon important de ma réflexion. Comme on le verra, ma description du versant théorique de ce tournant des années 1950 (le changement dans la conception du symbole) est très directement inspirée des travaux de Gildas Salmon (notamment Salmon 2013a et Salmon 2013b).

3. <sup>△</sup> « J'y pensais depuis longtemps et avant d'écrire *Tristes tropiques*, j'avais apporté le livre ou plutôt le projet de livre chez Gallimard. Brice Parain qui m'a reçu, l'a refusé. Il m'a dit : votre pensée n'est pas mûre » (Éribon & Lévi-Strauss 1991 : 100).

4. <sup>△</sup> Respectivement : *Renaissance*, vol. I, nos 1-2, 1943, p. 122-139 ; *Transactions of the New York Academy of Sciences*, vol. VII, 1944, p. 16-32 ; *Politique étrangère*, 1949, n° 2, p. 139-152. Repris dans Lévi-Strauss 2019, respectivement chapitres VII, VIII et X.

5. <sup>△</sup> Sur tous ces points, voir ma préface à *Anthropologie structurale zéro* (Debaene 2019b).

6. <sup>△</sup> Voir notamment « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie » (1945), qui deviendra le deuxième chapitre d'*Anthropologie structurale*.

## LE CARREFOUR DU « SACRÉ SAUVAGE » ET LES COURTS-CIRCUITS DE LA PENSÉE

*André Mary*

### Un sacré dans tous ses états

**S**UR CE créneau des années 1950, je retiendrai par affinité et par filiation de recherche le fil rouge du sacré. Je ne brosse pas un état des lieux qui supposerait de remonter aux « choses sacrées » de Durkheim et Mauss, mais propose plutôt quelques repères d'un « choix d'objet » situé en matière de recherche, telle l'esquisse d'une généalogie personnelle du mot et des choses sur cette décennie, avec ses rencontres inattendues et ses bifurcations. Un sacré pris dans les mailles du symbolique et du religieux, quelque part entre l'art et la religion, les translogiques de l'anthropologue et les vertiges de l'altérité mystique.

Ce « sacré sacré », pour reprendre le jeu de mots illustrant la réflexivité du terme, fonctionne dans le champ sociologique des années 1950 comme un « objet polémique » (au sens de Bachelard) : c'est un objet commun mais clivant, toujours controversé, embrayeur de communication autant que sujet de division. Le « sacré sauvage » est le titre d'une conférence de Roger Bastide à Genève en 1973, titre repris par Henri Desroche pour un recueil d'articles (Bastide 1975), une marque d'amitié plus significative que le contenu sémantique et conceptuel de l'expression. Le sacré de la « pensée sauvage », le mana de Lévi-Strauss, circule de fait comme un signifiant « flottant » dans le champ des sciences sociales et transcende les frontières disciplinaires (linguistique, sociologique, psychologique).

Le sacré, surtout dans son rapport au symbolique et au religieux, est dans les années 1950 un objet qui donne à penser, notamment aux philosophes, penseurs de l'universel. Comme le soutient Maurice Merleau-Ponty dans les *Cahiers internationaux de sociologie* en 1951, en écho au dialogue

entre Edmund Husserl et Henri Lévy-Bruhl, le philosophe ne peut plus prétendre à l'accès immédiat à un « universel de simple réflexion » ; il ne peut se passer désormais de l'expérience anthropologique et notamment des leçons de Lévi-Strauss. Néanmoins ce que nous apprend la « pensée sauvage » du mythe, selon les termes du philosophe, c'est que « ce qu'il y a de numineux dans le mana tient à l'essence du symbolisme » (Merleau-Ponty 1951 : 149). Cette fidélité à la question de l'essence du symbole, qui plus est en référence au « numineux » de Rudolf Otto (1929 [1917]), n'est pas le langage de rupture de l'anthropologie structurale – le consensus se fait, comme souvent, dans le malentendu.

Pour le professeur de la Sorbonne Georges Gurvitch, directeur des *Cahiers internationaux de sociologie*, le sacré s'offre comme un paradigme du « phénomène social total », autre terme et mot sacré de la tribu des socio-anthropologues des années 1950. Selon Gurvitch, le sacré est une catégorie affective et active autant qu'une ressource cognitive de sens. Il implique tous les « paliers en profondeur » de la réalité et de l'expérience humaine, et relève autant du sentiment, de l'émotion que de « l'intellect ». On peut mettre en exergue de l'éclatement de la catégorie « Le sacré dans la vie quotidienne » de Michel Leiris. Cet écrit qui date de 1938 est solidaire du moment critique du fameux Collège de sociologie qui entendait se consacrer, dans l'esprit de Georges Bataille, sous le nom de *sociologie sacrée*, à « l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ses manifestations où se fait jour la présence active du sacré<sup>1</sup> ». La dimension prophétique, discrètement subversive du texte de Leiris, peut être lue a posteriori comme un défi pour la logique structurale de l'intellect, en même temps qu'elle illustre (structuraliste sans le dire) un usage systématique de l'inversion autant que de la dialectique de l'ambivalence.

Le sacré effervescent, extra-ordinaire, de Durkheim laisse place au sacré immanent et intime, attaché aux objets et aux lieux ordinaires, aux mots et aux images des personnes de l'environnement proche, et à la matrice primitive de l'enfance. La ritualité scrupuleuse de la mort et des funérailles est vue par le regard de l'enfance. L'intérêt se déplace du sacré collectif, communautaire et communiel, au sacré clandestin, le sacré de l'entre-soi et même le sacré à soi (« mon sacré à moi » dit Leiris<sup>2</sup>). Mais le surnaturel reste en arrière-fond : « Quelque chose que, somme toute, je ne conçois guère autrement que marqué, d'une manière ou d'une autre, par le surnaturel » (Leiris 2016 : 34) Et le sacré gauche est bien là, le sacré violent, transgressif, sacrificiel, tout comme le « sentiment d'horreur impuissante » évoqué par Bataille<sup>3</sup>, et ses autres compagnons de l'aventure de la « sociologie sacrée » du Collège.

Le sacré des années 1950 nous parle du moment critique de l'après-guerre, du retour des colonies, mais aussi du vent des îles. C'est le sacré sauvage de la transe, des corps qui transpirent, de la possession charnelle et sensuelle. Le sacré ordinaire de Leiris nous parle de l'entre-soi familial et intime, de la chambre, du salon, des « lieux d'aisance », mais aussi du sacré coloré de l'ailleurs, ce mélange ironique de familiarité et d'exotisme, ce zébrage des couleurs contrastées, associé chez lui à l'archaïsme et paradoxalement au « syncrétisme » (Leiris 1992 : 76-77). Le sacré « sans gêne » et « désinvolte » des Bororos offre également un contraste déconcertant et enthousiaste au jeune agrégé apprenti ethnologue Claude Lévi-Strauss, qui découvre la vie rituelle d'un peuple « aussi profondément religieux » (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 2008 [1955] : 222-223). Aveu surprenant du vécu refoulé de la frustration d'une religiosité de l'enfance coupée de la vie profane chez ce petit-fils de rabbin, et d'un sacré de respect qui manquait « précisément de cette chaleur humaine qui eût été une condition préalable de sa perception comme sacré » (*ibid.* : 222).

Dans le temps de l'après-guerre, remonte aussi la cohabitation troublante du souvenir de la violence de la guerre et de l'irruption de la fête transgressive. Caillois réédite *L'Homme et le sacré*, paru initialement en 1939, à son retour d'Argentine, et précisément réédité en 1949-1950, avec les compléments sur le sacré de transgression et « le vertige de la guerre » (Caillois 1950 : 4), qui viennent s'ajouter au sexe et au jeu. L'effervescence du religieux archaïque, primaire, refait surface dans les préoccupations anthropologiques avec les chamanismes amérindiens (Alfred Métraux), les possessions afro-brésiliennes (Bastide) et haïtiennes (Leiris), les prophétismes et messianismes africains, océaniques et américains (Georges Balandier, Jean Guiart, Desroche). Le « sacré sauvage », le sacré instituant, créatif, subversif, par opposition au sacré institué ou domestique des religions établies, se réactive au cœur même des sociétés chrétiennes de la vieille Europe, au sud de l'Italie catholique, avec la Tarentule (De Martino 1966 [1955]), et témoigne pour les anthropologues de la persistance et des récurrences d'un sacré de transgression.

Le sacré se retrouve finalement sans surprise au cœur (ou au sommet) de la confrontation entre les deux projets d'anthropologie « totale » des années 1950 : l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss et l'anthropologie plurielle, dynamique et dialectique de Gurvitch et de ses élèves de la Sorbonne (Bastide, Jean Cazeneuve, Jean Duvignaud, Balandier). Le magistère que la philosophie entend exercer sur les sciences humaines et notamment l'anthropologie dans le « moment des années 1960 » a pu conduire à l'élection et la consécration de Lévi-Strauss comme la figure de référence de l'anthropologie<sup>4</sup>. Mais, dans les années incertaines de 1950 où il n'existe pas encore

de cursus académique pour la discipline, c'est toute une génération de philosophes ou d'écrivains qui se sont « convertis » à l'ethnologie réinvestie comme anthropologie (Jacques Soustelle, Caillois, Bastide, et autres<sup>5</sup>). Les dix années qui maintiennent Lévi Strauss à distance de la chaire du Collège de France, ouvrent, pour lui comme pour les autres, un temps d'échanges fait d'oppositions et de querelles, sur le fond de filiations ambivalentes et de ruptures marquées. Les oppositions discriminantes qui structurent le champ philosophique de l'après-guerre (marxisme, existentialisme, phénoménologie) sont loin de se retrouver telles quelles dans les clivages de l'anthropologie. Si, pour Lévi-Strauss, le mana contient tous les paradoxes du « signifiant zéro » qui rend possible le surgissement inédit d'un système de sens permettant miraculeusement de tout dire, pour Gurvitch, il incarne « un phénomène psychique total », combinant des relations individuelles, interindividuelles et collectives dans un « nous ». Au « machin truc » de Lévi-Strauss, répondent les métaphores du magma volcanique de Gurvitch pour évoquer « le tout indécomposable qu'est la source de la vie sociale, du jaillissement de l'effort collectif, la fontaine permanente de ses fluctuations et de ses ébullitions, qui ne tarit jamais » (Gurvitch 1963a [1950] : 17).

### **Gurvitch et Lévi-Strauss : une anthropologie « totale » clivée**

La querelle légendaire entre Gurvitch et Lévi-Strauss a fini par effacer le lien originaire des trajectoires des deux figures de la sociologie française profondément affectées par leur exil américain. L'un et l'autre, il est vrai, ont largement contribué à la construction de ce qu'on a pu appeler le privilège « épistémologique » de l'exilé (Jeanpierre 2004). Gurvitch se présente dans son « itinéraire intellectuel » comme un exilé structurel (un « juif errant ») de longue date, pire, comme « l'exclu de la horde », celui qui est toujours « à contre-courant », « en décalage par rapport à la mode » et, surtout, comme le « traître » : « les sociologues me considèrent comme “un philosophe qui s'est trompé de porte”, et les philosophes me regardent comme un “traître” qui a depuis longtemps changé de camp » (Gurvitch 1966 : 12). Entre temps, l'exilé russe ayant participé à la révolution de 1917 s'est mué en un universitaire transfuge, de Saint-Pétersbourg à Prague, puis à Paris, en passant par Strasbourg. La nationalité française obtenue en 1929 lui permit en effet de succéder en 1935 à Maurice Halbwachs comme professeur à Strasbourg (Balandier 1972 : 6-7).

En 1940, il est invité à rejoindre les États-Unis grâce aux relations nouées de longue date avec la New School for Social Research à New York et il participe à la fondation de l'École libre des

hautes études (ELHE). Son réseau est celui des migrants universitaires allemands et russes, installés aux États-Unis, spécialistes de la sociologie juridique mais aussi des études de psychologie sociale des minorités. C'est dans ce monde d'exilés européens et « américains » qu'il va croiser et faire la connaissance de Claude Lévi-Strauss qui, de son côté, se retrouve dans le monde juif newyorkais comme un poisson dans l'eau, multipliant les invitations et cultivant les relations. Entre le Professeur d'Université de France, héritier de la philosophie allemande et de la sociologie française, l'érudit du droit social et de la sociologie américaine, et le jeune agrégé de philosophie jouant de l'aura de son « terrain brésilien », homme de salon et amateur d'art, mais aussi auteur de quelques articles brillants sur la parenté remarquables par les ethnologues américanistes, passant sa vie savante dans les bibliothèques, passionné et fasciné par la pensée des modèles et la formalisation des structures, l'écart est abyssal sinon viscéral. Dans sa biographie de Lévi-Strauss, Emmanuelle Loyer souligne l'insertion remarquable et incontestable de Lévi-Strauss dans le réseau des grands de l'anthropologie étatsunienne (Franz Boas, Robert Lowie, etc.) par l'intermédiaire de Paul Rivet et Alfred Métraux (Loyer 2015 : 263). Il faut souligner la relation d'amitié et d'admiration que noue d'emblée Lévi-Strauss avec cet autre « Juif russe anti-fasciste », lui aussi exilé errant, qu'est Roman Jakobson : « une sorte de frère aîné tonitruant, un mentor, un modèle intellectuel qui suscite chez son cadet une admiration immédiate et jamais déçue » (Loyer 2015 : 291). Le grand homme de la tribu pour Lévi-Strauss, c'est Jakobson. Pour autant, Gurvitch, comme en témoigne la revue qu'il dirige alors en association avec l'Institut de sociologie qu'il fonde, n'en dispose pas moins d'une large reconnaissance de la part de ses contributeurs étatsuniens : Pitirim Sorokin, Talcott Parsons, Robert Merton, et autres juristes dont Hans Kelsen.

Reste que c'est bien au sein de l'ELHE et de la New School, en 1942-1943, que le Professeur Gurvitch va se retrouver à donner des cours de philosophie et de sociologie aux côtés de Lévi-Strauss et d'autres (*ibid.* : 289), et même se convertir à l'empirie, et à l'intérêt des enquêtes socio-statistiques à l'américaine. De cette cohabitation et collaboration naît la participation à des revues communes. Sans surprise, sur la sollicitation de Gurvitch, Lévi-Strauss contribue à l'ouvrage collectif *Sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*. On ne peut donc parler de « conflit » ni de « guerre » dans cette rencontre franco-américaine. Dans *De près et de loin*, Lévi-Strauss note d'ailleurs : « on s'entendait plutôt bien » et avoue ne pas comprendre l'acrimonie qui s'est emparée de Gurvitch à partir de leurs retrouvailles en France (*ibid.* : 102). On a pu souligner à quel point Lévi-Strauss dressait à l'époque un portrait plutôt gratifiant de l'œuvre de Gurvitch, même si la promotion qu'il en fait en

1945 comme « penseur d'un pluralisme ontologique » (référence à sa théorie des « paliers en profondeur de la réalité sociale ») peut faire sourire aujourd'hui le monde de l'anthropologie (Loyer 2015 : 367). Ses fidèles disciples « de la Sorbonne » (Balandier, Cazeneuve, Bastide) reprendront pourtant l'esprit de *La vocation actuelle de la sociologie* (1950) et les promesses du pluralisme dynamique et créateur de la fonction symbolique (Le Goff 2012).

### **Sociologie et anthropologie : un espace de dialogue, une arène d'affrontements**

La « commande » de la fameuse Introduction à Mauss à l'initiative de Gurvitch peut passer a posteriori pour une « énigme de l'érudition sociologique » (Loyer 2015 : 367). Mais cet événement éditorial s'inscrit bel et bien dans la continuité des relations de collaboration entre les deux hommes, même s'il fut la source d'un profond malentendu et d'un différend majeur sur le fond. D'abord, il faut rappeler que ce n'est pas Lévi-Strauss qui « publie », comme on peut le lire parfois, cette introduction, et encore moins le recueil, réédité régulièrement sous la direction et les suggestions de complément de Gurvitch jusqu'à sa mort (en décembre 1965<sup>6</sup>). De même, le scénario d'un Gurvitch irascible (éditeur et responsable de collection) invitant Lévi-Strauss à lui expédier dans un délai de trois semaines une introduction à un recueil de textes présélectionnés, sans concertation<sup>7</sup>, pour l'ouvrage des PUF, n'est guère crédible. En réalité, le texte de Lévi-Strauss a d'abord été soumis à la revue des *Cahiers internationaux de sociologie*, dirigée par Gurvitch, et d'ailleurs publié parallèlement en version quelque peu raccourcie dans cette revue la même année 1950<sup>8</sup>.

La version de Victor Karady (1968 : III) suggérant un « compromis laborieux » aussi bien sur le choix des textes que sur la préface et son doublon, témoigne d'une coopération dialoguée et négociée entre les deux hommes, et non d'une ignorance réciproque qui aurait conduit au malentendu de « l'interprétation très personnelle » dénoncée par Gurvitch. D'ailleurs le texte raccourci des *Cahiers internationaux de sociologie* procède à quelques raboutages et élagages qui n'ont rien de scandaleux (des passages érudits, longs et laborieux) et qui ne portent aucune atteinte aux thèses les plus audacieuses et novatrices de Lévi-Strauss dans sa relecture de Mauss. Interprétation « très personnelle » sans doute, selon le mot discret et respectueux de Gurvitch, ou capture d'héritage ? Il n'est pas indifférent que le texte de cette introduction considérée par son auteur comme fondatrice de l'anthropologie structurale, et perçu par Gurvitch comme une captation de l'héritage de Mauss, ait pu être soumis et paraître parallèlement (pour l'essentiel) dans la revue des

*Cahiers internationaux de sociologie*, et repris, sur la proposition de Gurvitch, en introduction d'un recueil intitulé : « Sociologie et anthropologie ». Difficile de se montrer plus conciliant dans cette phase de recomposition disciplinaire des années 1950 et parler de « désapprobation » (Lévi-Strauss & Eribon 1988 : 103) serait inapproprié au regard du sort réservé à cette « interprétation très personnelle » pour reprendre les termes de Gurvitch.

Faut-il rappeler que Lévi-Strauss va mettre dix ans à être recruté au Collège de France, après des échecs, et que dans ces années 1950 il est loin d'être « Professeur au Collège de France » (comme indiqué en page intérieure des rééditions de l'introduction) ? Il est dans l'arène comme les autres, ménageant ses perspectives de candidature en sachant que le Professeur responsable qu'est Gurvitch est le maître du jeu. Les débats lancés par ce texte phare, sans doute le plus important et le plus significatif de 1950 pour l'anthropologie, sont loin d'être épuisés. C'est un texte qui, comme l'avoue lui-même Vincent Descombes (Descombes 1980 ; 2008), reste équivoque, notamment sur la référence au fameux signifiant ou phonème zéro de l'ami Jakobson, et surtout sur les gloses de l'autre ami Lacan quant au rôle de la « case vide » dans le fonctionnement de l'ordre symbolique, qui cultivent l'énigme<sup>2</sup>.

Rappelons les éléments de consensus sur l'héritage maussien pour mieux comprendre le différend majeur. La lecture de la notion maussienne de « phénomène social total » dans sa dimension « émique » ou « indigène », et surtout dans sa dimension psychologique ou psychique, se retrouve pleinement dans l'enseignement de Gurvitch qui parle de « phénomènes psychiques totaux » (Gurvitch 1963a : 17). La critique des incompréhensions par Lévi-Strauss de la valeur globale et analytique, heuristique et inductive que véhicule la notion de structure sera reprise par tous les gurvitchiens (Bastide, Cazeneuve, Balandier) notamment au regard de la distance entre la structure comme modèle et le vécu concret, historique, des sujets.

Les gurvitchiens à la suite de Bastide, et du Maître qui se pense comme le pape de la structure (Gurvitch 1955a), seront les animateurs des principaux colloques sur la notion de structure dont le colloque de l'Unesco de janvier 1959 coordonné par Bastide, *Sens et usage du terme structure dans les sciences humaines et sociales* (Bastide 1962a). Claude Lévi-Strauss n'est pas en reste et participera lui-même en compagnie de ses collègues de l'École pratique des hautes études (EPHE) à la critique des dérives de la formalisation logique et linguistique ou de la mathématisation de la notion de « structure ». Au cœur de la polémique avec ses détracteurs et des désaccords marqués avec

Gurvitch, Lévi-Strauss rappellera non sans ironie : « Aussi éloignées l'une de l'autre que puissent être la pensée de M. Gurvitch et la mienne, il leur arrive parfois de se croiser » (Lévi-Strauss 1958). Bel exemple dans sa leçon inaugurale au Collège de France (5 janvier 1960), où le souci des « paliers en profondeur de la réalité » cher à Gurvitch refait surface, pour rappeler que « la notion de totalité [le phénomène social total] est moins importante que la manière très particulière dont Mauss la conçoit : feuilletée, pourrait-on dire, et formée d'une multitude de plans distincts et accolés ». Appréhendée dans l'expérience, « quand se mettent en branle la totalité de la société et de ses institutions [...] elle consiste finalement dans le réseau des interrelations fonctionnelles entre tous ces plans » (Lévi-Strauss 1973 : 15). La nécessité de croiser les « pratiques de la psychologie et de la sociologie » forme le credo d'une anthropologie dynamique commune : « C'est en considérant le tout dans son ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui » (Mauss 1950 : 275).

Gurvitch se plaît à souligner l'échec des tentatives de formalisation et de mathématisation dont Lévi-Strauss a pu rêver<sup>10</sup>. Dans sa contribution au colloque sur *Sens et usages du terme structure*, Lévi-Strauss se fait très modeste dans son titre : « Les limites de la notion de structure en ethnologie » (Lévi-Strauss 1962c : 40-45), et dans son propos : « Je n'entends certes pas récuser la notion de processus, ni l'importance des interprétations dynamiques [...] Même les sciences de l'homme ont leurs relations d'incertitude », un aveu que Gurvitch ne manque pas de reprendre dans *la Vocation actuelle de la sociologie* (Gurvitch 1963a [1950] : 423). Entre structure et dialectique, les deux grands paradigmes de l'époque qui se retrouvent dans tous les titres, le dialogue n'est jamais rompu<sup>11</sup>. Au-delà de l'adversité entre les personnes, on peut même parler d'un « couple épistémologique », dans le langage du champ scientifique cher à l'*homo academicus* de Bourdieu (Bourdieu 1984).

### **Retour sur la magie, la religion et le sacré « irréductible »**

Au-delà du bréviaire des erreurs commises ou même possibles sur la notion de structure sociale selon lui (1955a : 420-421) et en parallèle à l'introduction à Mauss (ce qui peut expliquer bien des choses), Gurvitch publie entre autres dans *La Vocation actuelle de la sociologie*, un chapitre IX sur « La magie, la religion et le Droit » (Gurvitch 1963b : 59-174), où la distance par rapport aux analyses et thèses de son collègue de l'EPHE sur la magie et la religion<sup>12</sup> est clairement marquée. Même s'il ne

cesse d'invalider la portée des écrits de Lévi-Strauss, il les lit, et continuera à les lire, article par article (comme le fera Bastide), ce qui n'est manifestement pas le cas de Lévi-Strauss qui « comprend de moins en moins » les élucubrations de ce théoricien de Gurvitch (Lévi-Strauss 1958, chap. XVI, inédit de 1956). Mais les grands débats sur les paradigmes et les concepts de la sociologie et de l'anthropologie du tournant des années 1950 ne doivent pas occulter le retour sur le religieux et le sacré qui les nourrit très largement et qui a sa source entre autres dans un « effet de lieu » et de « discipline » universitaire<sup>13</sup>. L'ancrage (ou le raccrochage) institutionnel des enseignants et chercheurs de retour d'exil est essentiel dans cette période autant que l'osmose entre les institutions entretenue par la mobilité des chercheurs. L'inscription des séminaires en ce lieu exceptionnel qu'est l'École pratique des hautes études et les échanges qu'il suscite n'empêchent nullement que les cours des uns des autres se déroulent dans les salles de la Sorbonne ; le fameux escalier E est un carrefour. Que dire du don d'ubiquité des grands qui, comme Gurvitch, peuvent faire autorité tout à la fois à la Sorbonne, au CNRS, et à l'EPHE, sinon au Collège de France ?

Nommé à l'EPHE à la chaire « Religions des peuples non civilisés<sup>14</sup> » fondée par Mauss et occupée de 1941 à 1950 par Maurice Leenhardt, Lévi-Strauss, spécialiste des « structures de la parenté », est conduit par ses charges de séminaire à s'interroger sur le fait que l'anthropologie se soit détachée de l'étude des faits religieux alors qu'elle était au centre de l'œuvre des grands fondateurs (Tylor, Frazer, Durkheim). Dans une sorte d'entre-deux qui coïncide avec son statut « en double » de directeur d'études à l'EPHE et de directeur cumulant à la VI<sup>e</sup> section des « sciences religieuses<sup>15</sup> », désormais libéré du CNRS et du musée de l'Homme, il se retrouve dans l'obligation d'assumer des enseignements dont les thèmes touchent de près à la religion, à la sorcellerie et à la magie, aux rituels funéraires, des thèmes qui étaient au cœur des leçons de ses prédécesseurs mais qu'il n'avait fait que croiser sur le terrain. Il succède en fait à Leenhardt officiellement en 1950-1951, mais dès 1948 et 1949, l'époque où il publie sur « Magie et Religion », il fait déjà quelques séminaires à l'EPHE sur ces sujets (Bertholet 2003 : 199). Son premier cours dans la chaire de l'EPHE porte sur la « visite des âmes » et les relations entre les vivants et les morts, une analyse qui vient compléter les articles sur la société bororo, et qui sera reprise dans le chapitre XXIII de *Tristes Tropiques* [1955]. Il est significatif que dans son premier article d'ethnologie savante consacré aux Indiens bororo [1936], les cérémonies funéraires très riches et fascinantes auxquelles il a pu assister étaient explicitement mises à l'écart : « Nous laissons complètement de côté tout ce qui se rapporte au pouvoir spirituel et à la vie religieuse<sup>16</sup>. » Le volume *Anthropologie structurale*, édité en 1958, consacre ses deux premières parties aux thèmes du langage, de la parenté et de l'organisation

sociale, mais comporte, dans la plus pure tradition monographique, une partie sur « Magie et Religion » qui reprend ses contributions antérieures.

C'est au cours de la même période, en 1950, que Gurvitch, professeur de sociologie à la Sorbonne depuis 1949, se voit attribuer une chaire à l'École pratique des hautes études avec la complicité de Gabriel Le Bras, directeur de la section Sciences religieuses (Balandier 1972 : 9). Il reprend dans les séminaires de sa direction d'études tout le débat sur « Magie et Religion » (un débat dont Mauss s'était quelque peu retiré ou écarté) avec le souci extrême de faire la différence entre le mana « immanent » des anthropologues et un sacré « transcendant » irréductible. Ses autorités ethnographiques sont les classiques de Durkheim et Mauss, renouvelées par celles de ses collègues, de Lévy-Bruhl à Leenhardt, avec un retour aux intuitions premières de Bergson, dans un clin d'œil partagé entre philosophes avec Lévi-Strauss qui opérera le même retour « intuitionniste » dans *Le Totémisme aujourd'hui* (Lévi-Strauss 1962b : 41).

Deux remarques au sujet de l'opposition marquée aux thèses de Lévi-Strauss sur l'enjeu du « sacré irréductible », un enjeu qui sera régulièrement reformulé et enrichi dans les éditions successives de *La Vocation actuelle de la sociologie*, en prenant en compte les articles de Lévi-Strauss. La magie pour Gurvitch n'a rien à voir avec les spéculations frazéiennes et la psychologie individuelle de l'intellect : « La magie est un état de la conscience collective et c'est une psychologie collective non intellectualiste qui doit servir de point de départ pour la compréhension du phénomène de la magie » (Gurvitch 1963a [1950] : 73). L'évidence de la « catégorie affective » du sacré (crainte et angoisse) ne peut conduire à ignorer l'existence d'une force supérieure, transcendante, une transcendance « irréductible », qui ne peut être rabattue sur le mana « magique » et sa matérialité rituelle. Mauss et Henri Hubert sont ici mobilisés, en partie contre Durkheim, pour marquer l'hétérogénéité et l'irréductibilité de la force surnaturelle transcendante ou religieuse et de la force surnaturelle immanente ou magique (*ibid.* : 77).

Le souci structural des écarts significatifs entre un mana magique, non sacré, et un mana religieux surnaturel, est omniprésent chez Gurvitch, parce que cet écart conduit à mieux éclairer selon lui « leur dialectique ». La leçon est toujours la même : l'opposition structurante « donne seule la possibilité de décrire et de dévoiler leur action concomitante sur la constitution de ces mêmes phénomènes, qui se révèle comme une dialectique de complémentarité, de polarisation, et surtout d'implication mutuelle entre les deux termes » (*ibid.* : 174). Ce catéchisme dialectique

gurvitchien se retrouvera chez ses « fils » spirituels : Bastide, Balandier, Cazeneuve<sup>17</sup>, mais n'est pas à ce point étranger aux analyses de Lévi-Strauss notamment sur les relations entre totémisme (principe d'équivalence) et sacrifice religieux (schème généalogique) développées dans *la Pensée sauvage* (Lévi-Strauss 1962a).

Leenhardt, à la suite de Lévy-Bruhl, joue un rôle majeur dans la pensée de Gurvitch sur les relations distinctes et complémentaires du religieux et du sacré magique au sens durkheimien<sup>18</sup>. Pour l'essentiel, Leenhardt, que Gurvitch appelait « le Jean-Baptiste de l'Ethnologie et de la Sociologie de demain » (Gurvitch 1955b), est pris dans les mailles du triple héritage de Durkheim, Mauss et Lévy-Bruhl concernant la catégorie « affective » du sacré, avec ses associations d'images et ses « participations », et néanmoins l'écart entre magie individuelle et religion collective. Dans les cours que Leenhardt donne à partir de 1937 sur « La religion des peuples archaïques actuels<sup>19</sup> » et en 1939-1940 à l'EPHE sur « La personne mélanésienne et la temporalité<sup>20</sup> », il apparaît que le sacré durkheimien substantiel, inspiré du mana polynésien, avec son pouvoir, son effervescence et sa contagiosité, est trop large pour tenir lieu du religieux en tant que tel car il dissout la place de la « personne » et du moi individué qui est essentielle à l'émergence d'une « vraie religion » fondée sur la foi personnelle en un Dieu. Comme il le souligne dans ses explications sur le mana et la magie et dans son approche comparée du sacrifice et de la communion : « Ce qui est en jeu c'est la personne elle-même [...] la communion religieuse de la personne seule assure la "pérennité communielle" au-delà du "mouvement affectif" de la foule. Ce qui importe c'est la réunification des deux éléments de la personne primitive, celui qui fusionne avec l'effervescence collective, et celui qui s'isole par l'individuation » (Leenhardt 1948a : 68). Pour Leenhardt, en bon protestant, pas de religion authentique sans primauté de la personne (divine ou humaine), et donc accès à un sacré « transcendantal » plus que transcendant, constitutif de la personne individuée et condition de son salut<sup>21</sup>. Gurvitch retient cette leçon de Leenhardt reprise dans *Do Kamo* : « où il est montré que le Mana est une espèce de vie circulante, pénétrante, consubstantielle avec la réalité empirique et n'ayant en elle-même rien de religieux » (Gurvitch 1963b [1950] : 93).

La fidélité de Gurvitch à l'héritage de Mauss est cependant surtout marquée par le retour sur les fondements et sources juridiques du « sacer », l'ancrage du sacré et de la magie dans les procédures juridiques : le serment, la foi jurée, selon son collègue Georges Davy. C'est là que se joue le grand écart entre le sociologue du droit social et l'anthropologue des systèmes symboliques de classification.

## **Le sacré « machin truc » : le geste épistémologique de la désacralisation du sacré**

L'entreprise savante et intellectuelle de Lévi-Strauss se préoccupe à vrai dire peu des écarts et hiérarchies entre le sacré et le mana, entre le surnaturel et la magie. En retenant essentiellement le déficit de sens qui est l'envers structurel du principe qui veut que le monde n'ait pu signifier que d'un seul coup, il ignore comme on l'a fortement souligné le pouvoir et la volonté de puissance sinon le désir qui se focalisent sur ces choses sacrées<sup>22</sup>. Le mana « machin truc<sup>23</sup> », la version de sens commun de l'hypothèse savante du « phonème zéro », signifiant flottant ou valeur symbolique indéterminée (Lévi-Strauss 1950: X), porte atteinte, au cœur de l'héritage de la pensée anthropologique, à toutes les complaisances vis-à-vis d'un sacré transcendant et surtout substantiel (les fameuses « choses sacrées<sup>24</sup> »). C'est en même temps le cordon ombilical avec le « point de vue indigène », les concessions aux catégories indigènes du sacré, qui est ici en question, et l'esprit de la chose, le mana comme le hau, participe de ce « quelque chose », mais n'explique rien<sup>25</sup>.

Les théologies indigènes du sacré, celle des païens polynésiens ou indiens, comme celle du catholicisme, ne sont pas niées ou éradiquées – pas question de pratiquer la « table rase » : elles sont seulement remises à leur place, ou mises entre parenthèses, comme « expression ou réflexion subjective de l'exigence d'une totalité non perçue » (Lévi-Strauss 1950b: XLVI). On peut, dans les années 1950, assimiler le « geste épistémologique » de Lévi-Strauss à une entreprise d'« exorcisme du sacré », selon les termes de Bastide, ou à une désacralisation du sacré à la manière de Leiris et autres. Mais la « désacralisation » de Leiris, Bataille, ou Caillois, a pour envers la conversion à une « sociologie sacrée », pendant inversé de la « sociologie religieuse » de l'héritage de Mauss qui garde un lien ombilical avec « le surnaturel ». La « déprivation » que les philosophes vont s'empresser de projeter dans le « signifiant zéro », sur le mode lacanien de la « place vide<sup>26</sup> », du « manque du manque », est encore trop proche du sacré de transgression ou d'un manque actif, privatif, qui ne relève pas des préoccupations ou de la sensibilité de Lévi-Strauss à cette époque. Faut-il préciser que parler « du symbolique », là encore sous l'influence de Lacan, c'est réintroduire une pensée essentialiste qui est un contresens par rapport à la manière dont Lévi-Strauss pense la fonction symbolique ?

À leur façon, des penseurs « spiritualistes » comme René Guénon ou même Roger Caillois, réagiront en 1938-1939 aux provocations « ordinaires » de Leiris sur la prétention à vouloir essayer de décrire, sinon d'expliquer, « l'origine même de l'idée du “sacré” en assimilant celui-ci aux objets

quelconques qui peuvent paraître plus ou moins étranges ou mystérieux à l'imagination d'un enfant, fût-ce simplement un poêle, un revolver ou... un chapeau haut de forme, c'est là pousser la caricature ou la parodie encore plus loin qu'un esprit seulement "normal" ne pourrait le croire possible », s'exclame René Guénon dans sa revue *Études traditionnelles* (oct. 1938) (cité par Hollier 2003 : 1641).

Pour Lévi-Strauss débarquant dans le monde des sciences religieuses de l'EPHE, la source du mal qui a vampirisé l'anthropologie des religions est cette « phénoménologie verbeuse » (Lévi-Strauss 1950b : XLVI), avatar du numineux ou du Tout autre à la manière de Rudolf Otto qui est en fait le refuge des historiens des religions. Sous couvert de phénoménologie religieuse, ce parti pris de la « pensée confuse » cherche à faire reconnaître « l'homo religiosus » comme une essence de l'humanité<sup>27</sup>. On n'a pas suffisamment remarqué que cette « phénoménologie religieuse » que pourfend Lévi-Strauss en 1950 est portée dans le cercle de l'EPHE par Maurice Leenhardt et ses écrits sur l'ethnologie de la parole et les formes de la conscience mythique. Comme en témoigne *Do Kamo* (1947), Leenhardt est proche de la filiation qu'incarnent dans ces années Gerard Van der Leuw mais aussi le néo-kantien Ernst Cassirer pour lequel la conscience mythique est si l'on peut dire « transcendante<sup>28</sup> ». Les réserves de Leenhardt (et même son « hostilité déclarée » selon Loyer 2015 : 360) vis-à-vis d'un Lévi-Strauss prenant sa « chair(e) » à l'EPHE s'expliquent entre autres par le défi intellectuel et la capture anthropologique que représente la réduction des « formes de la conscience mythique » et de la parole sacrée, qui plus est sur le terrain mélanésien qui est celui de Leenhardt, à des mécanismes psychiques et des astuces linguistiques.

Bastide fait remarquer que Lévi-Strauss ne citait jamais son collègue Leenhardt (il ne cite pas plus Bastide), trop éloigné de sa pensée. Réussir le tour de force, dans des articles majeurs sur « Le sorcier et sa magie » (1949, publié dans *Les temps modernes*), et « L'efficacité symbolique » (1949, publié dans la *Revue de l'Histoire des religions*, repris dans *Anthropologie structurale*, 1958), qui s'appuient sur des données d'expérience de son ethnographie brésilienne et mettent en parallèle la cure psychanalytique et la cure chamanistique, de ne jamais citer Bastide qui, il est vrai, l'a remplacé en 1938 à São Paulo, puis est devenu son collègue à l'EPHE, et publie justement en 1950 un livre sur *Sociologie et Psychanalyse*, c'est quand même plus que de l'ignorance... Parmi les motifs de distanciation vis-à-vis des intérêts anthropologiques de Bastide, Lévi-Strauss témoignera du malaise que lui inspirent le mysticisme noir et les cultes africains, une source d'incompréhension

ressentie également par rapport à son ami Métraux qui travaillait sur les Indiens mais avait une vraie passion pour l'Afrique<sup>29</sup>.

La confrontation à laquelle se livre Bastide dans « La pensée obscure et confuse », publiée dans la revue de Leenhardt *Le Monde non chrétien*, constitue en partie une défense et une réhabilitation empathique de l'ethnologie de Leenhardt, son compatriote cévenole et, comme lui, protestant. En même temps, Bastide situe bien l'enjeu épistémologique de cette confrontation entre deux ethnologies opposées et sans doute complémentaires, dont les cheminements et les modes de compréhension sont complètement inversés. L'exemple du totémisme cher à Leenhardt permet de marquer l'écart entre le « totémisme idée » ou « essence » ou « nature simple » (au sens cartésien) ou encore « forme des formes », et le totémisme mélanésien fait de chair, de sang, de sexe, d'odeur et de chaleur humide que Leenhardt « revivifie » par la parole. « Ainsi conclut Bastide, Lévi-Strauss pour montrer les formes, les détache de la matière<sup>30</sup>. Leenhardt nous montre la palpitation de ces formes dans la matière, c'est-à-dire les formes dans leur état confus et obscur... » (Bastide 1993 [1965]: 132). Ce n'est pas par hasard que Bastide, retrouvant les émotions et les accents du sacré de Leiris, s'efforce de réveiller chez l'auteur proustien de *Tristes Tropiques* les souvenirs communs d'enfance et de vacances dans les Cévennes par contraste avec les ombres secrètes du couloir du sanctuaire où son oncle parlait du mont Sinaï.

Dans ses développements sur la pensée « à l'état sauvage », qu'il retrouve dans l'art, Lévi-Strauss renoue avec les cheminements d'une pensée incarnée et même « engluée » dans les images qui ne relève nullement de l'affectivité mais transcende la distinction du réel et de l'imaginaire: « Ce qui nous apparaît donc comme engluement est la marque d'une pensée qui prend tout bonnement au sérieux les mots dont elle se sert, alors que dans des circonstances comparables, il ne s'agit pour nous que de "jeux" de mots » (Lévi-Strauss 2008: 843). Leenhardt se serait retrouvé dans cette logique de la pensée mythique qui cohabite pour lui avec la rationalité au cœur de la modernité.

### **Le symbolique transcendantal, sans transcendance**

Le recours à l'hypothèse « technique » du « phonème zéro » avec ses versions indigènes a donc une portée qui dépasse l'emprunt disciplinaire à la linguistique. C'est une rupture scientifique radicale d'habitus, en même temps que l'appel à un style de pensée expérimentale procédant par hypothèse

et par modèle. Le ton de la lettre à Jakobson sur le phonème zéro, en mars 1950, dit tout de son état d'esprit: « Je propose une nouvelle théorie du “mana” très inspirée de la phonologie. Je fais du “mana” une valeur symbolique zéro n'ayant aucune signification symbolique propre, mais ayant pour rôle de marquer que, dans une telle occasion ou pour tel objet particulier d'une classe, il y a plus de signification présente que n'en comporte la relation normale entre signifiant et signifié. En somme, quelque chose comme votre “phonème” en français que je cite dans le texte » (cité par Loyer 2015 : 369). Le style et la forme de ce « jeu de poker », de cet exercice de logique ou d'algèbre d'un « barbare » de la linguistique jakobsonienne, est un vrai choc pour des pensées nourries de la tradition de l'herméneutique des expériences du sacré: le sacré existentiel ou expérientiel des phénoménologues passe à la trappe.

Entre la fonction symbolique et les formes de la conscience, l'enjeu est transcendantal, y compris pour le « philosophe » Lévi-Strauss dont les formulations ont pu autoriser certains comme Paul Ricœur à parler, avec le plein accord de Lévi-Strauss, de « transcendantalisme sans sujet », lors d'un échange organisé par la revue *Esprit* en novembre 1963 entre les deux hommes<sup>31</sup>. L'enjeu du sacré comme on l'a dit se dissout dans le symbolique mais il ne s'agit en aucun cas pour Lévi-Strauss de faire une place au monde des symboles symbolisés qui se nourrit de l'ambiguïté et du surplus de sens des symboles sous le couvert du credo phénoménologique de l'irréductibilité du religieux. Le dilemme sera clairement formulé à la fin du *Totémisme aujourd'hui*:

Si l'on prétend constituer la religion en ordre autonome, relevant d'une étude particulière, il faudra la soustraire à ce sort commun des objets de science [qui est d'opérer sur des idées claires ou de s'efforcer de les rendre telles] [...] seules resteront ouvertes les voies d'approche affective – sinon même organique – et sociologique, qui ne font que tourner autour des phénomènes. Inversement, si l'on attribue aux idées religieuses la même valeur qu'à n'importe quel autre système conceptuel, qui est de donner accès aux mécanismes de la pensée, l'anthropologie religieuse sera validée dans ses démarches, mais elle perdra son autonomie (Lévi-Strauss 1962b: 148-149).

Lévi-Strauss s'attaque ici à la « phénoménologie des religions » mais la question posée peut s'étendre à toutes les entreprises de l'histoire des religions qui recherchent dans les archétypes de l'expérience spirituelle de l'humanité les fondements d'un *homo religiosus* ou les signes d'un possible religieux résolument inscrit en l'homme<sup>32</sup>.

Si l'insistance sur les « mécanismes de la pensée » chers à Mauss peut laisser croire à quelque conversion de Lévi-Strauss à une lecture fonctionnaliste du symbolisme, en réalité « le » symbolique pour Lévi-Strauss prend la « place vide » du sacré, et relève du « transcendantal », dans l'esprit des formes a priori de la philosophie kantienne, même s'il s'agit d'un transcendantal anthropologique et historique à la manière de Cassirer. Il s'agit moins des « mécanismes » (donc du comment) que des conditions de possibilité (logiques ou formelles) de l'émergence d'un univers de sens et d'un monde de sens commun<sup>33</sup>. N'en déplaise à Gurvitch, et à bien d'autres, pour Lévi-Strauss l'aspect affectif et émotionnel n'est pas une donnée première, et encore moins « explicative ». Ses conclusions, vingt ans plus tard en 1973, cette fois sur le rituel, dans le « Finale » de *l'Homme nu* (1973 : 608-609), sont totalement en phase avec ses hypothèses sur le mana, comme formation de compromis répondant à l'impasse de la pensée mythologique ou religieuse : « Le rituel n'est pas une réaction à la vie, il est une réaction à ce que la pensée a fait d'elle. Il ne répond directement ni au monde, ni même à l'expérience du monde ; il répond à la façon dont l'homme pense le monde. Ce qu'en définitive le rituel cherche à surmonter n'est pas la résistance du monde mais la résistance, à l'homme, de sa pensée » (*ibid.* : 609). La leçon n'a pas changé : le sentiment ou l'émotion du sacré passe par le vertige de l'intellect et les défis du penser.

### **Du sacré primitif au religieux chamanique et prophétique**

Le sacré sauvage des sociétés australiennes et amérindiennes, sinon africaines, fortement nourri par les écrits des ethno-missionnaires et les spéculations sur l'origine de la religion depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, laisse la place dans les années 1950, aux retours de guerre ou d'exil, au sacré des chamanes, des prophètes et des messies, dont Bastide et Métraux entre autres sont porteurs. L'objet à penser est interrogé sous l'angle de la transgression, du pouvoir spirituel, et de l'efficacité symbolique<sup>34</sup> des cures chamanistiques, jusqu'aux capacités de mobilisation collective des mouvements prophétiques et messianiques. Le sacré retrouvera, y compris pour l'auteur de *Tristes Tropiques*<sup>35</sup>, la chaleur (refoulée) des danses rituelles bororo, les trances de possession du Zar éthiopien (Leiris 1958) font écho à celles du Candomblé de Bahia (1958<sup>36</sup>). C'est tout le rapport à l'objet et à ces trans-réalités qui bascule complètement pour la nouvelle génération des anthropologues. On connaît « l'initiation » de Bastide à Shango, et Balandier se dit d'emblée fasciné par les trances de possession du N'doep, et les visions des nuits de Bwiti.

Cette reconversion anthropologique est paradoxalement inséparable de retrouvailles, moins sur le terrain qu'au Quartier latin, dans les séminaires et les colloques, entre l'EPHE et la Sorbonne. Pendant ces dix années, Lévi-Strauss est devenu un collègue des disciples de Gurvitch, notamment de Bastide revenu, avec des allers-retours, du Brésil<sup>37</sup>, partageant une fidèle amitié avec Métraux, et recevant entre autres dans son séminaire de l'escalier E de la Sorbonne Georges Balandier de retour d'Afrique. Dans ses responsabilités d'enseignement à l'EPHE, le « recalé » du Collège, Maître de recherche au CNRS, pas vraiment intéressé par le professorat en Sorbonne, joue très sérieusement les tuteurs, en compagnie de Leenhardt (ce sont les deux ethnologues du Centre d'études sociologiques), par exemple pour le diplôme d'Henri Desroche sur les Shakers. Ce dernier sera promu directeur d'études à l'EPHE alors même qu'il n'a aucun diplôme universitaire et sera encouragé par Balandier à soutenir une thèse d'État pour pouvoir diriger des thèses notamment sur le développement. Les charges ou les fonctions de directeur d'études à l'EPHE ne sont pas alors censées fournir un statut « professoral ». Bastide comme Balandier sont élus comme « professeurs à la Sorbonne » respectivement en 1956 et 1962.

L'intérêt de Bastide pour les phénomènes d'acculturation « syncrétique », ou l'engagement dont témoigne l'anthropologie dynamique de Balandier et ses nouveaux objets « politico-religieux » suscitent (à la manière de Marcel Griaule) bien des réserves de Lévi-Strauss, notamment sur les logiques de « réinterprétation » des « changements en cours<sup>38</sup> ». Les deux grandes monographies de Bastide (*Les religions africaines au Brésil*, 1960, issue de sa thèse principale soutenue, après vingt ans d'enseignement entre le Brésil et la Sorbonne, en 1957), et Balandier (*Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, 1955) doivent beaucoup à l'enseignement de Gurvitch, à sa pensée « dialectique » conçue comme « dialectisation des concepts » dans l'esprit de Bachelard, à son sens de l'actuel et des changements en cours, et à son attachement au pluralisme des paradigmes. Les *Religions africaines au Brésil* sont nourries de tous les paradigmes gurvitchiens, et notamment de la théorie des « paliers en profondeur ». La notion de « situation coloniale » est clairement lue dans les termes du « phénomène social total » avec la dimension de « phénomène psychique total » qu'y mettait Gurvitch, sans parler de la « réciprocité de perspective », et surtout de la dialectique de l'ambiguïté et de l'ambivalence (*Afrique ambiguë*). Le religieux (syncrétique et prophétique) ou les religions de contrebande (titre d'un ouvrage de Desroche) sont au cœur de ces deux monographies. À sa façon, Henri Desroche, élu à l'EPHE en 1957, sur une chaire sur la coopération, assumera le rôle de l'héritier de Balandier et de Bastide dans le champ de la sociologie des religions en conjuguant l'intérêt pour les prophétismes messianiques et les religions du sacré incorporé (Mary 2020).

## Le dialogue de l'altérité: Eshu ou Legba

Le « sacré sauvage » participe de cette confrontation aux figures religieuses de l'autre proche ou lointain, que Desroche découvre en Afrique ou au Brésil dans son amitié avec Roger Bastide et la paternité de Georges Balandier. L'expression hautement significative de « dialogue de l'altérité » est en fait de Bastide qui rassemble dans cette formule les diverses figures dialectiques de l'alternance, de l'altercation et de l'alternative dans son commentaire des trois derniers livres de son ami Desroche: « Trois livres et un dialogue » (Bastide 1973). Dans sa relation initiatique au religieux messianique, le transit entre l'effervescence religieuse et la transe visionnaire n'implique aucune confusion ou fusion de la nature et des formes de l'expérience du sacré à l'état sauvage, d'un côté celui de la possession incorporée des dieux, et de l'autre celui de l'imaginaire prophétique des attentes et des rebondissements de l'espérance. Bastide opposait l'homme (qu'il incarne) de la mémoire collective des mythes et des techniques du corps qui canalisent la descente des dieux et l'homme de l'imagination créatrice et de ses élans vitaux, celui de la « corde chamanique » qui s'élève dans le ciel pour mieux retrouver une vie intérieure, en soulignant, parlant de Desroche, que « la transe ne l'intéresse vraiment que lorsque la descente des dieux archaïques devient insurrection des Dieux » (*ibid.* : 130).

Bastide a été dans les années 1950, entre sa nomination en 1951 comme directeur d'études à l'EPHE et son élection sur une chaire en Sorbonne en 1959, et dans ses allers et retours entre le Brésil et la France, un véritable « trickster », un animateur des débats sur l'usage du terme ou du concept de structure, organisant (avec l'Unesco) la confrontation, construisant des ponts, suggérant des croisements entre les disciplines (Piaget était dans son jury de thèse). Pas de problème à voir la sociologie intégrer une « anthropologie généralisée », à condition de libérer « l'homme total » du poids de l'intellect. Le cheminement bastidien vise dans un esprit très gurvitchien à assumer pleinement les « courts-circuits de la pensée », les télescopages et les ambivalences qui en résultent, seule voie selon lui de l'ouverture dialectique d'une catégorie de pensée sur l'autre. Et ce génie de l'ambivalence dialectique, il le place sous le signe du Legba des Fon ou de l'Eshu des Yoruba, le dieu des seuils et des carrefours, le « jeteur de ponts », mais aussi le malin génie ou le prince du mal que l'on retrouve au Brésil. Eshu sera au cœur de l'hommage rendu par Bastide à Lévi-Strauss dans son article « Les courts-circuits de la pensée », et le trickster incorporé, si l'on peut dire, accompagne toute sa réflexion sur la rencontre des dieux africains et des saints ou

diabes chrétiens. Dans des termes qui sont pratiquement ceux de Lévi-Strauss sur le défi paradoxal du mana, Bastide déclare :

Il nous est apparu, en étudiant ce que nous avons appelé le dieu intermédiaire, que ce dieu était le produit, sous la forme d'une image, de la réaction de l'homme devant l'activité de son intelligence, une symbolisation de certains aspects de sa raison constituante [...] Nous avons tenté de montrer, dans notre livre sur le Candomblé de Bahia que le dieu intermédiaire était l'image de l'activité dialectique de l'esprit qui est obligé, pour penser le réel, de surmonter les coupures conceptuelles et les classifications rigides des choses : c'est-à-dire si nous passons du cosmologique à l'anthropologique, ce qui est facile puisque l'organisation du cosmos reflète celle de l'esprit, pour faire communiquer les catégories entre elles (Bastide 1970).

Cette figure double du messager divin et du chef des démons incarne le dieu sauvage par excellence, ou le dieu de la pensée sauvage, celui qui court-circuite les systèmes religieux et qui dialectise les catégories.

Au Brésil, Eshu ne provoque pas a priori de transe et n'est pas appelé à posséder les initiés, sinon par divinité interposée. Lorsque Bastide fera le choix de s'initier, c'est, dit-on, Shango qui se manifestera, mais nul doute que le dieu qui a possédé et habité Bastide dans sa vie et surtout sa pensée, c'est Eshu. Cette « initiation » pour voir, qui n'a jamais été comparable à celle d'un Pierre Verger, il en parle de façon significative comme d'une « conversion », une conversion moins religieuse ou spirituelle qu'une mise à l'épreuve de la pensée : « Quand je dis conversion, dans mon expérience, je ne veux pas dire que je me suis converti au polythéisme. Je veux dire que j'ai essayé de changer ma mentalité de façon à comprendre une autre manière de penser » (Bastide 1980). Pour cet homme de culture protestante et fidèle à « l'esprit protestant », la compréhension de la religion afro-américaine passait par l'expérience d'un véritable « court-circuit de la pensée », autrement dit d'une dialectisation de ses catégories.

Comme en retour, lors de l'hommage funéraire à Bastide, Lévi-Strauss choisit pour sa part de revenir sur une version syncrétique du mythe indien de la Dame Plongeon (Lévi-Strauss 1976 : 472-473). Sans se convertir à l'enthousiasme de Bastide pour les créations par syncrétisme, Lévi-Strauss finira par prendre en compte le défi de cette mythologie syncrétique ou « éclectique » exemplaire des Chinook (favorisé par un contexte sociologique d'échanges avéré). Cette contribution entend souligner la pertinence des mises en garde de Bastide sur les analogies faciles entre inconscient

individuel et collectif, et ici entre délire schizoïde et production mythologique. Elle veut illustrer aussi l'ouverture de l'analyse structurale à une approche de la « dialectique » de la mythologie chinook, en termes d'emprunts et de transformations. La leçon structurale des *Mythologiques* est au rendez-vous : tout emprunt s'accompagne de transformations en chaîne, d'inversion thématique, et d'ajustement de la chaîne syntagmatique recomposée.

Bastide a toujours soutenu, dans la fidélité aux vertus de l'ambivalence des êtres et des dieux, illustrée en l'occurrence par la fascination qu'exerce sur Lévi-Strauss l'imaginaire minéral de la pétrification (le monde caillouteux des Cévennes par opposition au surgissement des liquides ou l'évanescence du soleil couchant), qu'il y avait de l'anti-Lévi-Strauss dans l'œuvre de Lévi-Strauss (Bastide 1956 : 152). L'admiration de Bastide pour Lévi-Strauss témoigne d'une ambivalence qui n'a pas besoin d'être soulignée. Les relations de « frères ennemis » des deux fils spirituels de Gurvitch que furent Bastide et Balandier illustrent la même dialectique y compris sur le terrain du sacré.

### **Le travail du sacré et ses restes**

Le retour sur le « travail du sacré » est omniprésent dans les écrits autobiographiques de Balandier, qui s'est distingué sur le terrain des mouvements religieux contemporains comme sociologue du conflit par opposition à l'homme du dialogue et du mariage des cultures qu'incarnerait Bastide. Le retour au sacré des anamnèses du dernier Balandier, celui de *Conjugaisons* (1997), n'entend pas tirer un trait sur les politiques du sacré qui sont au cœur des mouvements « politico-religieux », prophétiques et messianiques, mais son sacré « immémorial » fait signe vers le monde de l'enfance, de la nature et de la forêt primitive ou primaire. C'est surtout « mon sacré » et, comme souvent chez Balandier, le souvenir de l'attachement à Leiris, qui n'a pas fléchi, n'est pas loin. Le paradoxe est que cet immémorial est bel et bien le produit d'un travail avoué de « remémoration » : le sacré « en travail » se revisite par une « astreinte d'écriture », une expérience de confrontation de la pensée avec elle-même, une épreuve de la mémoire confrontée à ses limites. Mais ce sacré « primordial » fait en même temps écho à un « paganisme primitif » qui fait le pont entre l'Europe et l'Afrique. Il est régulièrement placé sous le signe de Legba, rencontré au Bénin. Ce dieu des carrefours, des passages et des messages, est avant tout pour l'anthropologue un dieu de la parole et des médiations.

Balandier a souhaité dans ses dernières volontés que, lors de ses funérailles, soit lu un texte sur Legba : « Legba m'obsède encore. J'ai la certitude de ne pas avoir assimilé le principal de son enseignement » (Balandier 1997 : 82-83). Deux attentes de l'enfance se greffent sur la figure de Legba : « celle d'un messager qui m'éclairerait sur moi-même [...] Mon métier de décrypteur des sociétés et des cultures a peut-être été inconsciemment choisi afin de mettre un terme à cette vaine espérance, afin de dégager dans la longue recherche des messages essentiels que d'autres dévoilent » [...] « Lorsque j'accompagnais ma grand'mère maternelle à la messe alors dite en latin, j'avais le sentiment étrange que cette parole est forte d'être parole, indépendamment des significations qui m'échappaient pour une part. Le sacré la révélait dans sa pure efficience » (*ibid.* : 85). De quoi réconcilier et fondre toutes les liturgies païennes ou catholiques, mais nul doute que les vertus médiatrices de Legba auront permis à Balandier et Bastide de se retrouver pour leur dernier voyage.

Le retour du sacré des restes, un sacré sans religion, est aussi finalement très présent dans les dernières pensées de Lévi-Strauss : de la sacralité de l'évènementiel irremplaçable des archives<sup>39</sup>, traces matérielles du lien généalogique à l'ancestral, équivalent diachronique du mana systémique, à l'œuvre d'art fétiche qui transcende le religieux. C'est aussi dans un retour autobiographique sur ses origines et la médiation des objets intimes de l'enfance, les reliques de l'héritage de sa judéité, par le truchement de son grand-père rabin Isaac Strauss, le fantôme incarné de l'autre de la religiosité bororo, que Lévi-Strauss redécouvre le lien ombilical avec l'œuvre d'art transmuée en chose sacrée par la magie de sa beauté. Comme l'observe Daniel Fabre, prenant acte de ce sacré qui dépasse et déborde ce que la religion met en œuvre : « D'une main, Lévi-Strauss aura dissous la religion dans le symbolique, de l'autre, il récupère le sacré à son propre usage, l'élargissant aux dimensions plurielles de l'expérience esthétique » (Fabre 2012 : 283).

## BIBLIOGRAPHIE

Balandier Georges, 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

Balandier Georges, 1972. *Gurvitch*, Paris, PUF.

Balandier Georges, 1997. *Conjugaisons*, Paris, Fayard.

Bastide Roger, 1950. *Sociologie et psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, Bibliothèque de sociologie contemporaine.

- Bastide Roger, 1956. « Lévi-Strauss ou l'ethnologue à la recherche du temps perdu », Recension de *Tristes Tropiques, Présence africaine*, Paris, n° 7, p. 150-155.
- Bastide Roger, 1958. *Le Candomblé de Bahia (rite Nagô)*, Paris-La Haye, Mouton et Cie.
- Bastide Roger, 1960. *Les religions africaines au Brésil. Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, PUF.
- Bastide Roger (dir.), 1962a. *Sens et usage du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Paris, Mouton.
- Bastide Roger, 1962b. « La nature humaine, le point de vue du sociologue et de l'ethnologue », in *Existence et Nature*, congrès de Montpellier, sept. 1961, Paris, PUF, p. 65-80; repris dans *Bastidiana*, n° 7-8, juillet-déc. 1994, p. 109-122.
- Bastide Roger, 1970. « Le rire et les courts-circuits de la pensée », in *Échanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss*, à l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire, réunis par Jean Pouillon et Pierre Maranda, Paris-La Haye, Mouton, p. 953-963.
- Bastide Roger, 1973. « Trois livres et un dialogue », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 36, p. 125-131.
- Bastide Roger, 1975. *Le sacré sauvage*, Paris, Payot.
- Bastide Roger, 1980. « Conférence sur les phénomènes de participation », *Archives de sciences sociales de la coopération et du développement*, n° 51 (tiré à part).
- Bastide Roger, 2008 [1958]. « Réponse de Roger Bastide à Michel Leiris », *Gradhiva*, n° 7, p. 68-69.
- Bataille Georges, 1973. *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Idées ».
- Bataille Georges, 1979. « La sociologie sacrée et les rapports entre "société", "organisme" et "être" », in Denis Hollier, *Le collège de sociologie*, Gallimard, coll. « Idées », p. 139-163.
- Bertholet Denis, 2003. *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon.
- Bert Jean-François, 2017. « Michel Foucault défenseur de l'ethnologie. "La magie – le fait social total", une leçon inédite des années 1950 », *Zilsel*, n° 2, p. 281-303.
- Bianco Giuseppe & Frédéric Fruteau de Laclos, 2016. *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « La philosophie à l'œuvre ».

- Bourdieu Pierre, 1984. *Homo Academicus*, Paris, Éditions de Minuit.
- Caillois Roger, 1950. *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais ».
- De Martino Ernesto, 1966. *La terre du remords* [« La terra del rimorso »], Paris, Gallimard.
- Descombes Vincent, 1980. « L'équivoque du symbolique », *Cahiers Confrontations*, éditions Aubier, n° 3, p. 77-95, repris avec complément dans *Revue du Mauss*, 2009/2, n° 34, p. 438-466.
- Eliade Mircea, 1974 [1964]. *Traité d'histoire des religions*, Payot.
- Fabre Daniel, 2012. « D'Isaac Strauss à Claude Lévi-Strauss. Le judaïsme comme culture », (conférence EHESS 2008), in Philippe Descola (dir.), *Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle*, Paris, Odile Jacob, p. 267-293.
- Gurvitch Georges, 1955a. « Le concept de structure sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, p. 3-44.
- Gurvitch Georges, 1955b. « Au Centre d'études sociologiques », *Le Monde non chrétien*, janvier-mars, n° 33, p. 107-108.
- Gurvitch Georges, 1962. *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle Bibliothèque scientifique ».
- Gurvitch Georges, 1963a [1950]. *La vocation actuelle de la sociologie*, t. 1, *Vers la sociologie différentielle*, Paris, PUF.
- Gurvitch Georges, 1963b. *La vocation actuelle de la sociologie*, t. II, *Antécédents et perspective*, Paris, PUF, deuxième édition refondue et augmentée.
- Gurvitch Georges, 1966. « Mon itinéraire intellectuel ou l'exclu de la horde », *L'Homme et la société*, 1, p. 3-12.
- Hollier Denis, 1979. *Le collègue de sociologie*, Gallimard, coll. « Idées ».
- Hollier Denis, 2003. « Présentation et notes », in Michel Leiris, *La Règle du jeu*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade ».
- Jamin Jean, 2003. « Présentation et notes » in Michel Leiris, *L'homme sans honneur. Notes pour le sacré dans la vie quotidienne*, Paris, Jean-Michel Place.

- Jeanpierre Laurent, 2004. « Une opposition structurante pour l'anthropologie structurale: Lévi-Strauss contre Gurvitch, la guerre de deux exilés français aux États-Unis », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2, n° 11, p. 13-44.
- Karady Victor, 1968. « Présentation » in Marcel Mauss, *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit.
- Keesing Roger, 1985. « Métaphores conventionnelles et métaphysiques anthropologiques. La problématique de la translation culturelle », *Enquête*, 3, 1996, p. 211-238. Édition numérique: <http://journals.openedition.org/enquete/583> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/enquete.583>. Traduction française d'André Mary.
- L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Bastide*, 1976. Nice, Publications de l'Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 7.
- Leenhardt Maurice, 1937. « La religion des peuples archaïques actuels », in *Histoire générale des religions*, Paris, Quillet, p. 48-80.
- Leenhardt Maurice, 1948a. « La religion des peuples archaïques actuels », in *Histoire générale des religions*, Paris, Quillet, p. 107-139.
- Leenhardt Maurice, 1948b. « Observation de la pensée religieuse d'un peuple océanien et d'un peuple bantou: le canaque de la Nouvelle-Calédonie », in *Histoire générale des religions*, Paris, Quillet, p. 53-68.
- Le Goff Jacques, 2012. *Georges Gurvitch, le pluralisme créateur*, Paris, Michalon Éditions.
- Leiris Michel, 1958. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Librairie Plon, coll. « L'Homme. Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique ».
- Leiris Michel, 1992. *Zébrage*, Gallimard, coll. « Folio essais ».
- Leiris Michel, 2003. *Le sacré dans la vie quotidienne ou l'homme sans honneur*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade »; repris en 2016, dans *Le sacré dans la vie quotidienne*, Éditions Allia.
- Lévi-Strauss Claude, 1947. « La sociologie française », in Georges Gurvitch & Wilbert E. Moore (dir.), *La sociologie au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, t. II, p. 513-545.
- Lévi-Strauss Claude, 1950a. « L'œuvre de Marcel Mauss », *Cahiers internationaux de sociologie*, PUF, vol. VIII, p. 72-112.

- Lévi-Strauss Claude, 1950b. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, avec l'avertissement de Georges Gurvitch, Paris, PUF.
- Lévi-Strauss Claude, 1958. *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1962a. *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1962b. *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.
- Lévi-Strauss Claude, 1962c. « Les limites de la notion de structure en ethnologie », in Roger Bastide (dir.), *Sens et usage du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Paris, Mouton, p. 40-45.
- Lévi-Strauss Claude, 1971. *L'Homme nu*, *Mythologiques IV*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1973. *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1976. « Cosmopolitisme et schizophrénie » in *L'Autre et l'Ailleurs*, *Hommage à Roger Bastide*, Berger-Levrault, p. 469-474.
- Lévi-Strauss Claude, 2008 [1955]. *Tristes Tropiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade ».
- Lévi-Strauss Claude & Didier Eribon, 2009. *De près et de loin*, Paris, Éd. Odile Jacob.
- Loyer Emmanuelle, 2015. *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, coll. « Les Grandes Biographies ».
- Maniglier Patrice (dir.), 2011. *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, coll. « Philosophie française contemporaine ».
- Mary André, 2008. « Henri Desroche : un anthropologue aux Archives », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 141, p. 167-175.
- Mary André, 2012. « Retour aux choses sacrées : emblèmes, empreintes et fétiches », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 159, p. 203-223.
- Mary André, 2019. « Maurice Leenhardt, un ethnologue en mission », *Encyclopédie Béroser*, en ligne, <https://www.berose.fr/article2045.html>.
- Mauss Marcel, 1950. *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » de Claude Lévi-Strauss, avertissement de Georges Gurvitch, Paris, PUF.
- Merleau-Ponty Maurice, 1942. *La Structure du Comportement*, Paris, PUF (1<sup>re</sup> édition).

Merleau-Ponty Maurice, 1951. « Le philosophe et la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. X, p. 50-69; repris dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, NRF/Gallimard, coll. « Idées », 1953 et 1960, p. 112-144.

Otto Rudolf, 1929 [1917]. *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot ».

Ortigue Edmond, 1962. *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne.

Scarpi Paolo, 2015. « Delimitations of the sacred », *Civiltà e Religioni*, n° 2, 16, p. 14-44.

Tarot Camille, 1999. *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique, sociologie et sciences des religions*, Paris, La Découverte/MAUSS.

Tarot Camille, 2008. *Le symbolique et le sacré, théories de la religion*, Paris, Éd. La Découverte, coll. « Textes à l'appui ».

Van der Leeuw Gerard, 1940. *L'homme primitif et la religion. Étude anthropologique*, Paris, Alcan - PUF.

## NOTES

1.▲ Hollier 1979 : 140. La conférence inaugurale de Bataille sur « société, organisme et être », a des accents « communiels » très proches de l'intérêt pour les « communautés électives » et les « associations » chères à Gurvitch.

2.▲ Jean Jamin (2003) fait écho aux prolongements de Colette Peignot : « Le sacré est ce moment infiniment rare où la part éternelle que chaque être porte en soi entre dans la vie, se trouve emportée dans le mouvement universel, intégrée dans ce mouvement, réalisée » (Laure, *Écrits*, Paris, U.G.E., 1978 : 111).

3.▲ « Cette horreur est ambiguë, note Bataille. Sans nul doute, ce qui est sacré attire et possède une valeur incomparable, mais au même instant cela apparaît vertigineusement dangereux pour ce monde clair et profane où l'humanité situe son domaine privilégié » (Bataille 1973 : 48).

4.▲ Sur le moment philosophique des années 1960 voir Maniglier (2011) ; et sur les années 1950, Bianco & Fruteau de Laclos (2016). On retiendra la mise en garde de ces derniers : « Se défier de la clôture du moment, c'est tout simplement refuser qu'on puisse définir des moments, c'est estimer qu'aucune définition de moments n'autorisera jamais à circonscrire par différence des entre-deux moments qui représenteraient des déserts d'idées » (p. 12).

5.▲ Comme le note Roger Caillois en 1949 : « Dans ces conditions, je distinguais à peine l'enseignement que j'allais recevoir, à l'École pratique des hautes études, de Marcel Mauss et de Georges Dumézil, de celui qu'avec Georges Bataille et Michel Leiris, je me hasardais à proposer dans la modeste salle du Collège de sociologie, que nous venions de fonder ensemble » (Caillois 1950 : 3).

- 6.▲ La publication dans la collection Quadrige-PUF de *Marcel Mauss. Sociologie et anthropologie*, tend à effacer complètement pour toutes les générations de lecteurs qui suivent le rôle de « l'éditeur » Gurvitch qui n'apparaît qu'avec l'avertissement de la première édition de 1950, en page intérieure. L'exclu devient cette fois l'oublié de l'histoire.
- 7.▲ Cl. Lévi-Strauss & D. Eribon, *De près et de loin*, Éd. Odile Jacob, 1988, p. 103.
- 8.▲ « L'œuvre de Marcel Mauss » par Claude Lévi-Strauss, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. VIII, 1950a. On a noté qu'un philosophe comme Merleau-Ponty pouvait publier dans ces années 1950 également dans les *Cahiers internationaux de sociologie* sur un sujet aussi délicat que les relations du philosophe et du sociologue.
- 9.▲ La conclusion de l'exégèse bienveillante de V. Descombes, faisant retour vingt ans plus tard sur « l'équivoque du symbolique », est éclairante : « Pour toutes ces raisons, la confrontation des vues sociologiques et des vues psycholinguistiques (dans une version « structurale ») sur le religieux me semble en 2007 une affaire beaucoup plus complexe encore que je ne l'imaginai en 1980 » (Descombes 2008 : 466).
- 10.▲ « Dans tous les cas il faut reconnaître l'échec complet de l'essai tenté par Lévi-Strauss pour définir d'une façon nouvelle le concept de structure sociale, définition qui devait montrer la liaison indispensable de ce concept avec l'ordonnance mathématique des modèles » (Gurvitch 1963 : 422).
- 11.▲ Dans un article consacré à R. Jakobson de 1956, Lévi-Strauss s'efforce de montrer par l'exemple des relations du mythe et du rite, que : « La dialectique structurale ne contredit donc pas le déterminisme historique : elle l'appelle et lui donne un nouvel instrument » (Lévi-Strauss 1958 : 266).
- 12.▲ C'est le titre qui regroupe les articles de Lévi-Strauss remontant aux années 1930 et 1940 dans Lévi-Strauss 1958, chap. IX, « Le sorcier et sa magie. L'efficacité symbolique, la structure du mythe ».
- 13.▲ Bourdieu parle à propos de ce lieu singulier de la VI<sup>e</sup> section de l'EHESS dans les années 1960 d'un « effet d'institution » singulier fondé entre autres sur la réputation internationale et l'accueil de professeurs cumulants (Bourdieu 1984 : 145).
- 14.▲ L'intitulé est transformé en 1954 à l'initiative de Lévi-Strauss en « Religions comparées des peuples sans écriture ».
- 15.▲ Selon Emmanuelle Loyer, il s'agissait là d'un compromis faisant suite aux réticences de Leenhardt à cette élection (Loyer 2015 : 361).
- 16.▲ Cl. Lévi-Strauss : « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens bororo », *Journal de la Société des américanistes*, t. 28, 1936 : 285, en note.
- 17.▲ Pour ces disciples, le meilleur livre de Gurvitch, son testament, est bien *Dialectique et sociologie*, 1962.
- 18.▲ Voir les deux articles de Leenhardt enseignant dans *Histoire générale des religions*, 1937 et 1948a. La catégorie hybride de « peuples archaïques actuels » est la marque de Gurvitch.
- 19.▲ Cette insistance paradoxale sur l'actuel dans l'approche de l'archaïque où l'on reconnaît la marque de Gurvitch se retrouvera jusque dans la « sociologie actuelle » de l'Afrique noire de Balandier (1955) : l'actualité, c'est l'immédiété du présent qui impose de penser « en situation » mais aussi l'accomplissement effectif d'un procès en cours.
- 20.▲ *Annuaire* de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, 1939, p. 5-36 ; 1940-1941 et 1941-1942.
- 21.▲ Difficile d'attribuer ce sens de la transcendance du religieux chez Gurvitch à l'héritage d'une famille russe juive convertie à l'orthodoxie, à l'image de son compatriote Nicolas Berdiaev, ou à la place du mysticisme dans la dialectique sociologique à la manière de Bastide (Le Goff 2012 : 14-15).

22.▲ Voir entre autres Tarot 2008 : 552-553.

23.▲ Lévi-Strauss donne en exemple, en français, les mots « machin » et « truc ». Selon Descombes, en français : un « machin » est une chose innommable, et un « truc » est un tour d'adresse incommunicable, ce qui n'est pas très éloigné du « pouvoir magique » (Descombes 2008 : 443).

24.▲ Voir Mary 2012.

25.▲ Sur la désubstantialisation du mana, et ses surinterprétations métaphysiques, voir Keesing 1985.

26.▲ Sur l'interprétation lacanienne du « phonème zéro » comme « case vide » voir Ortigues 1962 : 18. Dans ses cours, Edmond Ortigues utilisait la métaphore du jeu du taquin où la case vide est ce qui permet matériellement et structurellement que le jeu commence, le « signe de l'absent » ou du tiers médiateur ouvrant le jeu des combinaisons possibles.

27.▲ Lévi-Strauss acceptera néanmoins, dans les années 1960, le dialogue avec la tradition herméneutique portée par Ricœur, qui voit dans l'ambiguïté du sacré ou son ambivalence la source de la richesse inépuisable du surplus de sens des symboles, voir le débat « Autour de *La Pensée sauvage* » publié dans *Esprit* en novembre 1963, republié en janvier 2004 : 109-192.

28.▲ Sur cette filiation qui va de Söderblom à Van der Leuw, en passant par Rudolf Otto, baptisée *Religionsphänomenologie*, par Husserl, voir Paolo Scarpi 2015. On peut rattacher le sacré archétypal de Mircea Eliade, professeur d'histoire des religions à Bucarest, qui donnera entre Paris et Oxford quelques leçons à l'EPHE en 1946 et 1948 (Eliade 1964 : 14), à cette tradition « phénoménologique » du sens du sacré qui selon lui permet d'éviter de sombrer dans l'historicisme (voir la mise au point de Camille Tarot (2008 : 317, 542), qui note que Lévi-Strauss ne mentionne jamais Eliade).

29.▲ Entretien avec Claude Lévi-Strauss, par A. Mary et C. Ravelet dans *Bastidiana* n° 7-8, juillet décembre 1994, p. 55.

30.▲ Cette critique bastidienne du formalisme de l'analyse structurale fait directement écho à la lecture qu'un autre jeune agrégé de philosophie, Michel Foucault, fait de *Do Kamo*, pour sa leçon d'agrégation, sur la parole comme acte sacré, et la magie du verbe, incarné par le chef de clan, cf. Bert 2017 : 292.

31.▲ Bastide parlera même d'un « schématisme transcendantal » (Bastide 1962b : 113), le schème, en bonne orthodoxie kantienne, étant le médiateur entre les formes a priori de la sensibilité et la matière informée. La lecture très kantienne en termes de « raison constituante » que Bastide retient de l'anthropologie des structures de l'esprit humain illustre le rôle incontournable de la Critique kantienne pour toute cette génération d'anthropologues, l'enjeu étant bien, comme pour E. Cassirer, de repenser les formes a priori de la *Critique de la Raison pure* de Kant dans le cadre des apports de l'ethnologie.

32.▲ Sans revenir ici sur une autre querelle de Lévi-Strauss avec Gaillois, ce dernier rappelle lors de la réédition de *L'homme et le sacré* en 1950 : « L'essai fut écrit sous l'influence d'une préoccupation presque exclusive à l'endroit des émotions obscures et impérieuses qui troublent, fascinent ou parfois asservissent le cœur humain et dont le sentiment du sacré n'est pas le moindre » (Gaillois 1950 : 3).

33.▲ Le principe du tout signifiant est constitutif de l'a priori transcendantal comme le souligne Merleau-Ponty (1942 : 185) : « l'a priori est ce qui ne peut être conçu partie par partie et doit être pensé d'un seul coup comme une essence indécomposable... », d'où l'enjeu du déficit de sens ou de signifiant que le mana est censé combler selon l'hypothèse de Lévi Strauss.

34.▲ L'article repris en 1958 dans le chapitre X d'*Anthropologie structurale I* est d'abord publié en 1949 en hommage à Raymond de Saussure, dans la *Revue de l'histoire des religions*, p. 5-27. Sur le fond, l'approche pragmatique de l'efficacité symbolique de la cure chamanistique, qui a fait couler beaucoup d'encre, reste fidèle à la puissance ultime de la forme symbolique investissant une réalité physiologique inchoative et informulée.

35.▲ Lévi-Strauss déclare néanmoins n'avoir jamais eu envie d'assister à des séances du Candomblé, ni encore moins de céder à la transe. Le Brésil noir de Bastide ne l'attire pas.

36.▲ L'échange entre Bastide et Leiris sur le sacré de possession « théâtral » est en même temps significatif du souci des écarts : « [...] le sacré ne peut donner lieu au théâtre que lorsque la foi au sacré commence déjà à se perdre » (Bastide 1958 : 68).

37.▲ Voir l'article de Stefania Capone dans le volume 2.

38.▲ Bastide cite lui-même dans son introduction des *Religions africaines au Brésil* les comptes rendus très critiques de Lévi-Strauss concernant les travaux sur l'acculturation parus dans *L'Année sociologique*, 1940-1948, tome I, p. 335-336. Dans *La Pensée sauvage* (1962 : 311), Lévi-Strauss cite l'effet d'annonce de Balandier d'une science sociale enfin soucieuse de « saisir la société dans sa vie même et dans son devenir » tout en observant sans surprise « une surprenante capacité assimilatrice » du système traditionnel.

39.▲ Cf. Lévi-Strauss, « Les archives sont l'être incarné de l'événementialité », *La Pensée sauvage*, 1962a, p. 321. La pensée religieuse a parfaitement sa place dans *La Pensée sauvage*, comme l'illustrent les analyses du sacrifice, même si elle est assimilée à la mobilisation du schème généalogique jugé intellectuellement plus pauvre ou moins porteur d'intelligibilité que le schème de l'homologie qui est au fondement de la pensée totémique.

## L'ANTHROPOLOGIE CONCERTANTE DE LOUIS DUMONT

*Jean-Claude Galey*

**E**N 1950, Louis Dumont va avoir quarante ans. Rentré en 1945 après cinq ans de captivité en Allemagne, le soutien de Georges Henri Rivière lui permet d'obtenir un poste d'assistant au musée des Arts et Traditions populaires. « Il fallait rattraper le temps perdu », dira-t-il les rares fois où il évoque son passé. La décennie sera féconde, décisive. Aux côtés de Marcel Maget et Lucien Bernot, il participe à la fondation d'une ethnologie de la France contemporaine, avec son étude sur *La Tarasque*, banc d'essai d'une méthode monographique qu'il affinera et complexifiera lors de son premier terrain indien en pays tamoul, en 1949-1950, suivi de deux autres au nord et à l'est de l'Uttar Pradesh en 1958 et 1960. Cette longue imprégnation indienne nourrit les monographies et les premiers textes de fondation de sa pensée anthropologique avec l'Inde, depuis l'Inde, plusieurs étant rédigés, à son retour, en Angleterre. En 1952, succédant à M.N. Srinivas, il est nommé « Lecturer in Indian Sociology » à l'Institut d'anthropologie de l'université d'Oxford que dirige Edward Evans-Pritchard ; il y reste presque trois ans – il y retournera en particulier en 1958, pour prononcer la *Frazer Lecture*. De retour à Paris, il est élu directeur d'études à la VI<sup>e</sup> section de l'EPHE en 1955, après la soutenance de sa thèse, sur la recommandation de Lucien Febvre et Claude Lévi-Strauss. Il crée la même année le Centre d'études de l'Inde, un laboratoire à vocation pluridisciplinaire auquel sont associés Daniel Thorner, Robert Lingat, Lucien Bernot et Madeleine Biarreau. La Maison des sciences de l'homme, dont le projet est sur les rails au milieu des années 1950, et le soutien de Clemens Heller, lui apportent les moyens financiers pour établir une bibliothèque de sciences humaines et sociales spécialisée sur l'Asie du Sud, instrument de travail collectif qu'il lui importe de développer. C'est une période d'une intense activité scientifique, ponctuée par des invitations à des colloques internationaux. En 1957, il fonde avec David Pocock – qui lui a succédé à Oxford – les *Contributions to Indian Sociology*, revue annuelle à internationale. Il propose d'y soumettre l'anthropologie sociale à l'épreuve de l'étude d'une société et d'une culture historiquement porteuses d'une « grande » civilisation et d'en considérer les représentations et les valeurs en relation aux institutions qui les portent.

Autodidacte, venu de loin dans la profession, Dumont est amené très tôt à se défier des mœurs universitaires réalisant qu'elles n'ont de confraternelles que l'apparence, que le champ scientifique est un champ de lutttes. Il lui faudra y imposer sa place. Il se voit d'entrée de jeu confronté aux chasses gardées, aux habitudes savantes, aux lutttes intestines d'un appareil académique clivé, circonspect sinon hostile, devant l'affichage d'un projet anthropologique qui entendait traverser les barrières disciplinaires, transgresser les expertises et réformer les méthodes, escomptant en même temps associer les savoirs érudits à l'expérience du terrain. Elles l'obligent à affronter – en France comme à l'étranger – l'hostilité et les malentendus des indologues et philologues, la surprise des ethnologues qui, les uns et les autres, en dehors de quelques indéfectibles soutiens, lui disputeront sa légitimité. Les divergences avec les anthropologues indianistes viendront plus tard. Spécialistes britanniques de la parenté, survivants du fonctionnalisme, représentants des courants culturels étatsuniens, ou ethnologues français d'obédience marxiste, tous à des titres divers, s'en prendront à ses réalisations par des critiques souvent acerbes. Dumont n'y répondra pas à chaud. Il attendra stoïquement le moment propice pour leur adresser, aux uns et aux autres, des réponses argumentées, parfois sévères, justifiant et explicitant à nouveau ses positions, critiquant en retour les réactions qui lui sont opposées.

Les années 1950 sont une décennie pivot pour Louis Dumont : l'ouvrage est mis sur le métier et il ne cessera de le polir. Il reviendra encore et encore sur ses textes de fondation, présentant et représentant son bilan sans entendre jamais le déposer (1979 : i-xl, 1983a : 136-174).

## **Un témoin embarqué**

Né en 1911 à Salonique, Louis Dumont est le fils unique d'un ingénieur chargé de l'extension de la ligne Salonique-Monastir, à la Compagnie des chemins de fer ottomans<sup>1</sup>. Son père meurt, il n'a pas cinq ans. Il rentre en France avec sa mère au beau milieu de la guerre. Désargentée, celle-ci s'installe avec lui en région parisienne et, pour survivre, tient une petite pension de famille. Ces années d'une enfance solitaire sont assez tristes. Elles entretiendront avec le temps une inquiétude morale et un sentiment de déclassement qui marqueront durablement son adolescence. Après des études secondaires à Paris, au lycée Charlemagne, il s'inscrit en classe préparatoire scientifique au lycée Saint-Louis. Il se heurte progressivement aux volontés et aux attentes d'une mère autoritaire qui n'envisage pour lui d'autre futur que la carrière d'ingénieur civil, comme son père. 1931, la

révolte gronde. Il décide d'arrêter sa scolarité et rompt avec ce qu'il ressent comme les entraves d'un destin subi. À sa majorité, sa mère le met à la porte et lui coupe les vivres. Il ne la reverra plus qu'épisodiquement. Il subvient désormais seul à ses besoins, enchaînant les petits boulots dans des imprimeries et des librairies. La situation politique est alors incertaine et bousculée par les agitations sociales. Il traverse ces années d'existence précaire et rebelle dans un état d'exaltation. Les hasards d'une vie de bohème faite de rencontres, d'attractions et de séductions successives, l'amènent à fréquenter plusieurs cercles d'artistes et d'intellectuels et à se rapprocher des milieux socialistes, de revues et mouvements littéraires et politiques d'avant-garde auprès desquels il cherche sa voie. Il veut choisir son destin, espérant se découvrir une vocation.

En 1930, le professeur de philosophie qui leur était commun lui avait présenté Roger Caillois, alors élève en khâgne au lycée Louis-le-Grand. Entre eux se noue une solide amitié. Leur complicité durera dix ans. Caillois lui fait connaître plusieurs milieux d'avant-garde et l'introduit aux cours de Mauss, au Collège de France et à l'Institut d'ethnologie. C'est pour lui une révélation. De 1933 à 1936, il assiste en différentes occasions aux réunions qu'organisent quelques dissidents du surréalisme : Aragon, Artaud, Desnos, Tzara, les frères Prévert. Il se nourrit de lectures, de poésie, de philosophie, de revues littéraires (*Documents*, *Acéphale*, *Inquisitions*) et de romanciers plus classiques (principalement allemands et russes). Attiré par la quête spirituelle et les convictions idéalistes qui avaient animé le mouvement poétique du Grand Jeu, il rencontre René Daumal dont la passion pour l'Inde et le sanscrit rencontrait celle entretenue par l'enseignement de Mauss. René Daumal lui présente les poètes Pierre Minet et Roger-Gilbert Lecomte, le peintre Josef Sima. Lecomte lui fait lire l'ouvrage de René Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (1929). Quarante-cinq ans plus tard, au cours d'un bref entretien, Dumont mentionnera l'intérêt qu'il avait alors pris à ce livre, sans laisser pour autant supposer que l'ésotérisme mystique de cet ouvrage a exercé une influence sur l'évolution de son travail (Galey 1982 : 6). Il reconnaissait avoir été, dans ses années de jeunesse, impressionné par l'authenticité des aspirations résolument critiques et révoltées qu'incarnait le Grand Jeu. Des commentaires trop hâtifs, confondant lecture et adhésion, brandiront ce souvenir pour assimiler les analyses de Dumont sur la conception de la souveraineté indienne à ceux du théosophe (Guénon) ou d'un théosophe (en général), négligeant le fait qu'elle s'appuyait sur un examen scrupuleux de textes classiques sanscrits, sur une réflexion qui en montrait l'évolution et l'historiographie, et que ce développement argumenté avait été soumis au jugement et à l'approbation de l'indianiste Louis Renou (Dumont 1979 : 351-375,

appendice C). Jusqu'à la guerre, Dumont conservera un lien étroit avec Gilbert-Lecomte dont la radicalité et la personnalité marginale réverbéraient ses propres interrogations. Il s'éloignera par contre de Daumal, rebuté par l'influence croissante exercée sur lui par Alexandre de Salzmann et sa conversion aux doctrines mystiques de Gurdjieff.

Entre 1934-1937, dans le contexte des turbulences sociales et des mouvements de grève, Dumont, encore sans situation stable, se rapproche, avec quelques camarades, du Parti communiste sans néanmoins y adhérer. Enthousiaste, il partage l'espoir suscité par le Front populaire et évoque cette période intellectuelle et politique comme « l'expérience sans recul d'une pure pratique d'existence » (ce sont ses mots). Une amitié complice le lie alors avec le cinéaste Jean Renoir et avec l'acteur-peintre Gaston Modot dont il partage les convictions socialistes. Il les accompagne dans leurs visites des usines en grève. Les nouvelles des grands procès de Moscou et la publication de *Retour d'URSS* (1936) de Gide les éloignent tous les trois un peu plus de l'endoctrinement communiste. Ils ne se mettront jamais au service de la révolution. Ses relations avec les communistes et avec Aragon se détériorent. L'élégance séductrice du poète l'irrite de plus en plus, le rigorisme de la rhétorique doctrinaire qu'il manifeste en soutien aveugle au Parti va à l'encontre de l'humanisme de ses convictions socialistes. Elles provoqueront entre eux une vive altercation. Mélangeant les dates et les lieux, Aragon ne l'oubliera pas, le brocardant plus tard, sans le nommer, comme un étrange « historien » de la Tarasque (Aragon 1972 : 86).

Dumont suit aussi avec attention les activités du Comité de vigilance des intellectuels antifascistes (cofondé et présidé par l'ethnologue Paul Rivet), mais ne se sent pas encore suffisamment prêt pour y participer. Dans le cadre de ses activités à « Ciné-Liberté » (coopérative audiovisuelle du Front populaire), il rédige avec Modot un scénario de film sur la révolution pauliste au Brésil et le confiera à Lévi-Strauss espérant qu'il puisse retenir l'attention de ses contacts auprès des cercles intellectuels de São Paolo. Le projet n'aura pas de suite. Il se rapproche aussi du physicien Georges Ambrosino et du peintre-dessinateur Gaston-Louis Roux avec lesquels il entretiendra toute sa vie des liens étroits. Roux, connu en marge de la revue *Documents*, lui présente Giacometti et Balthus. Ce seront des rencontres fertiles qui l'inspireront et développeront chez lui une attention et une attirance pour les destins singuliers qui s'incarnent dans la création artistique. Tout au long de sa réflexion solitaire de chercheur, Dumont puisera silencieusement ses appuis et ses réconforts auprès des peintres et des écrivains.

Entré par la petite porte au musée des Arts et Traditions populaires (ATP) en 1936 en tant qu'auxiliaire temporaire, fréquentant dès sa création en 1937-38 le musée de l'Homme comme bénévole, Dumont assume aux ATP des tâches de secrétariat, il classe le courrier. Il participe ainsi au climat d'effervescence qui anime toute une jeune génération d'ethnologues, attirés et séduits par le dynamisme d'un Georges Henri Rivière soucieux de s'attacher les collaborations les plus inattendues pour constituer une petite armée de chercheurs mise au service d'une discipline renouvelée. Les énergies et le bouillonnement de ce petit milieu lui serviront d'initiation. Il fait part à Mauss de son intérêt pour l'ethnographie et la culture matérielle. Mauss lui suggère alors de s'inscrire à l'École du Louvre sous la direction d'André Varagnac (élève d'Henri Hubert et proche de Lucien Febvre) pour préparer une thèse sur les survivances celtiques dans l'artisanat populaire. Des divergences de méthode et de personnalité lui font assez vite abandonner cette idée.

Avec Agnès Humbert, il entreprend pour les ATP la rédaction de l'inventaire des collections françaises qui appartenaient à l'ancien musée du Trocadéro, en 1937 (Segalen 2005 : 46). Elle sera reprise pendant la guerre par Suzanne Tardieu, spécialiste du mobilier traditionnel aux ATP et future membre de la RCP Aubrac (rencontrée pendant la préparation de son étude sur la Tarasque, il noue avec elle une profonde affection et l'épousera en secondes noces, en 1978, après le décès de Jenny, épousée avant-guerre). En 1938-1939, il mène une enquête sur le métier de sabotier en Sologne et rédige un manuscrit resté inédit. Participant en juillet 1938 à une mission collective dans le village solognot de Saint-Viâtre, il fait la connaissance de Malinowski venu rencontrer l'équipe. Cette courte visite lui laisse une forte impression. Il évoquera longtemps son humour et sa verve. L'influence de ses commentaires en faveur d'enquêtes prolongées et solitaires l'engage à reprendre son carnet de route et réviser sa manière de pratiquer l'observation de terrain (Weber 2009 : 249, n. 34 ; Segalen 2005 : 32). De retour du Brésil en 1938, Lévi-Strauss lui confie la saisie des fiches d'objets bororo qu'il a ramenés pour le musée de l'Homme. Préparé sous la direction de Mauss, il obtient son certificat d'ethnologie.

Michel Leiris et Roger Caillois l'entraînent aux réunions du Collège de sociologie, qui débutent en 1937. Admiratif les premiers temps, Dumont est sensible, comme eux, à ses ouvertures. La direction initiale de Caillois et de Jules Monnerot qui voulaient en faire un lieu de rencontre entre sociologues, peintres et surréalistes, une machine de guerre contre les idées reçues, lui semble correspondre aux valeurs humanistes de sa propre orientation politique. Il va assister régulièrement aux séances sans y participer directement, réservant son adhésion. Lors

de la conférence qu'y donne Alexandre Kojève sur Hegel, il fait la connaissance de Jean Paulhan et rencontre Georges Bataille, André Masson et Jules Monnerot. Les rapports avec Georges Bataille seront complexes. Sa puissance d'éloquence, sa culture philosophique et ses ambitions retiennent son attention. Elles viennent réactiver certaines aspirations ressenties au contact des acteurs du Grand Jeu. La manière dont Bataille aborde la question du sacré l'interroge : « pourrait-il y avoir une société sans pouvoir spirituel, radicalement distinct du pouvoir temporel ? » (Hollier 1979 : 536). Les discussions animées qu'il apporte à l'héritage hégélien, ses commentaires sur l'interprétation nietzschéenne de la *Phénoménologie de l'esprit* formulée par Kojève, le font réfléchir. Assez vite cependant, l'emprise croissante que Bataille exerce sur le Collège, sa présence énigmatique, ses dérobades et la duplicité de son caractère l'en éloignent. Le nouveau mysticisme agnostique que soutient Bataille ; son goût pour les sociétés secrètes, les confréries et les églises ; ses ambitions pour une recherche qui s'assurerait une maîtrise sur l'histoire, les rapports humains, la société, l'enjoignent à la plus grande prudence. Il n'en comprend, par ailleurs, ni l'angoisse tragique ni les excès poétiques enivrés de jouissance et de démesure transgressive. Le caractère subversif de sa fascination pour la puissance du négatif rebute Dumont.

Attiré, au départ, par le discours radical d'un Collège se voulant une attaque anti-idéaliste et anti-esthétique, Dumont perçoit assez vite les dérives liées aux mésusages d'une pensée qui se veut ethnologique mais tend à se défaire de tout ancrage social et culturel, espérant accéder ainsi aux principes de l'esprit humain dans une expérience pure de toute détermination factuelle et concrète (Debaene 2010 : 261). Proche à l'époque de Monnerot, Dumont partage ses réserves voyant, lui aussi, le Collège toujours plus engagé dans le dévoiement d'une ethnologie spéculative qui se déprendrait du fait social. Dans une lettre à Caillois datée du 22 juin 1938, Mauss avait exprimé son scepticisme à l'égard des activités du Collège, doutant de la capacité d'une philosophie, de surcroît parisienne, à espérer rythmer une vie sociale. Il la voyait artificiellement sacrifier au « déraillement général dont vous êtes victimes [, à] une espèce de philosophie politique entichée d'une vague sentimentalité... ». La mise en garde de Mauss ne sera pas entendue. Au cours de l'année, les relations de Dumont avec le Collège se distendent. Elles s'interrompent définitivement en juillet 1939, au sortir d'une des séances, où plusieurs participants, réunis au sous-sol du café La Boule d'or, place Saint-Michel, sont témoins de propos de Bataille qui, entraîné vers le précipice, exalté par sa fascination pour le mal et la transgression, prophétise la guerre et annonce un bain de sang purificateur. Dumont rompt alors tout contact avec lui et s'éloigne progressivement de Leiris et de Caillois.

## Faire œuvre dans la présence de Mauss

Comme pour tant d'autres jeunes ethnologues, la rencontre de Mauss a été déterminante. Il est d'abord un auditeur régulier à ses cours, un élève auprès d'un maître. Durant les six années qui précéderont la guerre, d'abord admirative et respectueuse, leur relation évolua vers une proximité plus informelle favorisée par la disponibilité et l'attention que Mauss réservait à ses étudiants. Dumont lui conservera un profond attachement, gardant toujours en mémoire l'éblouissement d'un disciple auprès du maître. Sa fréquentation de Mauss provoquera une sorte d'abréaction personnelle que ses années de formation transformeront en une véritable propédeutique. Lorsqu'il parlait de lui, Dumont s'attardait – ce qu'il faisait rarement pour d'autres – à évoquer sa parole pénétrante, ses boutades, ses improvisations déconcertantes, les intuitions percutantes de ses remarques, ses commentaires fusants, les courts-circuits de ses impromptus qui subjuguèrent son auditoire. Aucun de ceux qui fréquentèrent ses cours ne l'ont oublié. S'en réclameront longtemps ceux qui, à sa suite, allaient former toute une première génération d'ethnologues engagés à développer cette science de l'observation, cette sociologie descriptive qu'il s'était attaché à promouvoir (Hirsch 2017 : 348). Avec Mauss, l'anthropologie française atteignait alors son stade expérimental. Elle se voulait un instrument d'enregistrement, à l'écart de toute hypothèse, voué au détail des faits et à un respect du présent. Intellectuellement, Mauss en était le révélateur. Dumont lui consacra une conférence en 1952 à Oxford pour le présenter à ses collègues qui en saisissaient mal l'importance, ne connaissant qu'une partie de son œuvre :

C'était une personne fascinante. Il est impossible de parler du savant sans évoquer, fût-ce en passant, l'homme. C'est probablement le secret de sa popularité auprès de nous, qu'à la différence de tant de maîtres académiques, pour lui la connaissance n'était pas un domaine séparé d'activité : sa vie était devenue connaissance et sa connaissance vie, voilà pourquoi il pouvait exercer, sur certains en tout cas, une influence aussi grande qu'un maître en religion ou en philosophie (Dumont 1972 : 9-10).

De cette période, lui revenait une anecdote dont il tirera un enseignement méthodologique décisif : c'était en 1935 ou 1936, au sortir du séminaire de Mauss. Ce dernier, en compagnie de Dumont et Caillois, se trouve sur la plate-forme d'un autobus descendant le boulevard Saint-Michel : « Tout est là, voyez-vous, leur dit-il à brûle-pourpoint : Regarder le monde qui passe et se regarder passer. » Dumont mentionnera souvent l'impact de cette remarque qui lui fit l'effet

d'une fulguration. Elle lui fait ressentir pour la première fois une aperception sociologique et la possibilité du dualisme méthodologique qui en prépare l'analyse, liant la rencontre du distant et du proche, la relation entre le soi et l'autre : en d'autres termes, instaurant l'exigence d'une mise en perspective de soi par l'autre et de l'autre par soi. C'est dans ce même esprit qu'il faut lire le petit article oublié de Dumont, « L'avion fait pensée » (1947), décrivant ce que l'altitude et la prise de distance permettent d'apprendre, montrant que pour mieux voir, il faut être au-dessus ou en dehors – comme une prise d'écart sans rupture. Cet article ramassait le souvenir de conversations en 1936 avec le cinéaste Jean Renoir, qui avait été nommé, en 1917, chef d'escadrille affecté à la couverture photographique aérienne des zones de combat. L'expérience l'avait marqué. La vision du pilote et du caméraman se complétait pour exprimer ce qu'un regard distancié apportait à la saisie du réel. Cette forme de vision projetée, Dumont l'utilisera plus tard dans la restitution de son observation de la double fête de Madura (1956).

Il ne s'agit donc plus tant de penser *sur* quelque chose que de penser et se penser *avec* elle. Non *en dépit de*, mais *du fait même* de la différence ou de l'altérité inhérente à toute restitution d'intelligibilité. L'observateur fait partie de l'observation. Ce qu'il nous livre est toujours le tableau de quelque chose vu par quelqu'un. Au-delà même d'une expérience où la personne du chercheur est à la fois sujet et objet, le moi singulier qu'elle représente est moins celui d'un individu que celui de toute la culture qu'il charrie avec lui. Prise sous cet angle, la rencontre anthropologique relève d'une confrontation interculturelle induisant par cela même l'exigence d'un examen critique, tenant compte à la fois des hasards de l'observation et de l'interprétation qu'on lui apportait. Mauss en avait précisé le parcours :

Une explication sociologique est terminée lorsque l'on sait quelles sont les choses auxquelles les gens croient et pensent, et qui sont les gens qui pensent et croient à ces choses [...] par rapport à nous qui pensons et croyons cela (Dumont 1986 : 13-15).

Il apportait là une première définition du dualisme méthodologique :

Ou bien le chercheur est prêt à se mettre en cause lui-même dans ses propres représentations pour mieux comprendre l'autre, ou bien il n'est pas disposé à le faire et rapporte par conséquent ce qu'il observe et ce qu'il vit à un système de coordonnées immuables (= l'empirisme) (Dumont 1979 : xvii<sup>2</sup>).

La mise en garde s'applique également aux écritures de l'histoire et aux restitutions cloisonnées de la philologie :

Le présent conserve un avantage sur le passé. Son étude est incomparable pour la mise au jour des relations, configurations ou structures dans le donné social par rapport aux données historiques toujours fragmentaires. Ce qu'elle dégage dans le présent est un système réel et non pas nominal. On peut espérer en trouver quelque chose dans le passé et s'en servir pour la mise en ordre compréhensive de ce qui apparaît souvent entre les mains de l'indologie classique comme une collection purement accidentelle. Cela renverse bien des idées et des présupposés acquis par les philologues que ce sont les textes qui instruisent les faits (Dumont 1979 : xviii-xix).

En outre, identité et altérité ne vont pas sans transformations. Les formes qu'elles manifestent au présent dans des travaux ethnologiques nous renseignent pour éclairer, appuyer et en même temps relativiser celles de l'intemporalité d'une vieille érudition savante. Dans une œuvre prioritairement consacrée à l'étude de textes sanscrits, Madeleine Biardeau s'en inspirera pour enrichir sa mise en perspective d'une actualité. À l'inverse de l'attitude généralement adoptée par l'indologie traditionnelle à l'égard des réalités vivantes, son attention s'attachera à montrer ce que, de son côté, l'éclairage d'une observation directe de sites et de pratiques rituelles cérémonielles actuelles pouvait apporter à une compréhension renouvelée des traités classiques (Biardeau 1981).

Dans un article dédié à la mémoire de Mauss, Maurice Leenhardt rappelait que dès sa leçon inaugurale de 1902, Mauss se proclamait « phénoméniste », exprimant par-là l'exigence de s'en tenir aux faits (Leenhardt 1949 : 20). Dumont, depuis ses premières restitutions empiriques jusqu'aux dernières analyses qu'il allait consacrer à l'étude comparative des idées-valeurs de notre modernité n'y dérogera pas, adoptant, lui aussi, une position phénoménologique, pour donner à la simple description, factuelle comme idéale – et ce, en dehors de toute « prédisposition » – le moyen d'exprimer et d'atteindre une signification échappant souvent à la conscience des acteurs eux-mêmes<sup>3</sup>. Le théorique que vise Dumont n'est, en effet, ni une abstraction, ni une conceptualisation mais une réflexivité. Plutôt que de faire appel à un inconscient – individuel, psychologique ou freudien –, Dumont se concentre au contraire à découvrir la raison collective de son absence, ou mieux, de son informulé. Paraphrasant Valéry disant qu'aucune société ne pourrait supporter

une notion nette de ses conditions d'existence, Dumont précise: « La créature sociale répugne à connaître la société dans laquelle elle vit. » Il en ressort un indicible, un impensé, porteur de sens, déployant au sein d'un même univers une cohérence partagée et ordonnée de représentations, d'institutions, de croyances et de comportements. Dumont le perçoit comme un « inarticulé social » généralisable et potentiellement ouvert à la comparaison (Descombes 1999). Et c'est précisément en phénoménologue et sous cette étiquette qu'il s'attachera, après la fin des années 1960, appuyé sur les leçons indiennes, à poursuivre « une histoire sociale des catégories de l'esprit humain », repérant dans chaque manifestation culturelle et historique la récurrence informulée d'une dimension méta sociale et transcendante. Il la soumettra à l'aune d'un humanisme sociologique dont on lui reprochera le sociocentrisme et l'idéalisme, sans percevoir les préoccupations communes avec les propositions philosophiques de Robin Collingwood<sup>4</sup> (1940) et de Maurice Merleau-Ponty (1947).

À la façon de Mauss, Dumont s'autorisera par la suite la liberté de condenser en formules lapidaires et quelquefois surprenantes, ce vers quoi l'orientait l'ouverture comparative de son travail. Il les prononçait sans s'y attarder lors de digressions, le plus souvent orales, pour conclure un séminaire ou réagir à une question posée, ramassées en énigmatiques condensations livrées à la réflexion de son auditoire :

Il n'est pas d'explication de l'empirique qui ne passe un moment par l'idéologie.

Il y a plus dans la culture que ce qu'en dit l'idéologie.

Les institutions trouvent hors d'elles-mêmes le fondement de l'autorité qu'elles revendiquent.

Tout système dépend d'un principe constitutif qui lui est nécessairement extérieur.

Chaque ordre humain repose sur son au-delà.

On ne peut se débarrasser de toute transcendance.

La transcendance survit à la mort de Dieu.

La religion n'est qu'une province de l'esprit.

La pensée de Mauss n'était jamais absente des aphorismes sociologiques de Dumont, Mauss trouvant peut-être là son plus fidèle disciple...

## **1940-1945. Les années de captivité**

Mobilisé en septembre 1939, il rejoint son régiment, cantonné en Bourgogne à Noyers-sur-Serein et utilise les loisirs que lui laisse « la drôle de guerre » à travailler son allemand et entretenir son sanscrit. Juin 1940, il est fait prisonnier puis déporté en Allemagne. En 1940-1941, il est placé dans une ferme, avant d'être transféré, de 1942 à 1945, dans un stalag proche des quartiers ouvriers d'un faubourg de Hambourg où il travaille en usine. Rivière lui adresse régulièrement du courrier, des colis et du travail<sup>5</sup>. Jenny, sa première épouse d'origine juive, aidée elle aussi par Rivière, lui envoie également depuis Paris des manuels de sanscrit. Il mettra ces années à profit comme il le peut, trouvant le temps et l'énergie de traduire trois ouvrages ethnographiques de romanistes allemands et de les faire parvenir aux ATP (Segalen 2005 : 334 ; Galey 1982 : 23 et 2000b : 211). Ses intérêts, sa détermination, retiennent l'attention des autorités du camp. Elles lui octroient la permission d'aller consulter les bibliothèques de la ville avant de l'autoriser à suivre une leçon hebdomadaire de sanscrit auprès de Walter Schubring, spécialiste renommé du jaïnisme, que la guerre a laissé sans étudiants. Accompagné les premiers temps par une sentinelle, il sera ensuite libre de s'y rendre seul. Il prend alors l'habitude de discuter avec le batelier communiste qui lui fait traverser l'Elbe, trouvant là l'opportunité de conversations informelles pour parler de la situation politique et écouter les commentaires d'un Allemand réfractaire sur les événements en cours. En juillet 1943, il est le témoin direct des bombardements et des incendies de la ville. L'évolution des événements lui font progressivement prendre conscience du proche effondrement hitlérien. Libéré fin mai 1945, il est rapatrié en France.

## **1945-1950. Retour aux musées et premier terrain**

Le 16 août 1944, avant même son retour, Georges Henri Rivière écrit au directeur des Musées nationaux afin de s'assurer qu'après sa longue captivité, Dumont pourra obtenir un poste de chercheur (Segalen 2005 : 81). En 1946, il est nommé assistant des musées nationaux et affecté aux ATP. Il retrouve l'institution et le compagnonnage collégial attendus, fréquente aussi le musée de l'Homme tout proche. Il y fait la connaissance d'André Leroi-Gourhan avec lequel il conservera des liens de confiance. Il retrouve également Denise Paulme, rencontrée avant la guerre chez Mauss. Elle lui présente son mari, André Schaeffner. Entre eux trois s'engage une longue et indéfectible amitié.

Aux ATP, ses activités sont multiples : il renoue avec une activité scientifique collective et avec l'inspiration intellectuelle, l'élan impulsé par son fondateur (Segalen 2005 : 328, 334). Il est chargé de superviser la dernière phase du chantier intellectuel sur le mobilier français, de coordonner la rédaction du catalogue de l'exposition sur la *Bretagne. Art populaire, ethnographie régionale*, qui sera inaugurée en 1951 (Le Gonidec dans le volume 2). Entre 1947 et 1948, il est le responsable éditorial du *Mois d'ethnographie française*, pour lequel il publie 14 comptes rendus, établit une bibliographie de travaux sur la place de l'ethnologie de la France dans les sciences humaines (600 titres jusqu'en 1947, avec index), rédige deux articles consacrés à l'iconographie et au rituel populaire de la Tarasque cérémonielle. À son départ pour l'Inde, il confiera les rênes de la revue à Marie-Louise Tenèze. En dehors de ses activités au musée, Dumont poursuit ses leçons de sanscrit auprès de Louis Renou et de Liliane Silburn, trouve le temps de s'inscrire à l'École des langues orientales et de suivre les cours de tamoul et de hindi qu'y enseigne Pierre Meile.

Il s'ouvre à Dumézil de son attraction pour les dragons indo-européens, dont l'intérêt lui était venu durant les « rêveries » de sa captivité. Sa curiosité avait été éveillée par les séminaires que Mauss consacra au milieu des années 1930 – selon Dumont, d'une manière un peu aventureuse – aux dragons processionnels des Rogations. Bienveillant, Dumézil lui conseille plutôt de se restreindre à un premier travail monographique. Il obtient alors de Rivière les crédits nécessaires pour deux missions de plusieurs semaines, étalées entre l'été 1946 et le printemps 1947 pour mener son enquête ethnographique sur la Tarasque en Provence, à Tarascon. Elles lui permettent d'assister aux préparations et aux célébrations de la fête, de recueillir des témoignages, de consulter les archives paroissiales et régionales. Entre ses missions, il revient à Paris pour inventorier ses matériaux et travailler le large corpus bibliographique. Dans la foulée, il en rédige l'étude, faisant lire le manuscrit à Marcel Maget avant de le soumettre au jugement de Dumézil et à l'approbation de Van Gennep. Tous lui apportent un soutien sans réserve. Jean Paulhan s'y intéresse et recommande sa publication à Leiris qui l'accueille dans la collection « L'espèce humaine » qu'il dirige alors chez Gallimard. L'ouvrage est publié en 1951, à son retour d'Inde.

### **Sociologiser le folklore. *La Tarasque*, banc d'essai d'une méthode monographique**

Avec la parution de cette enquête ethnographique consacrée à l'étude d'une fête locale provençale, Dumont signe sa première monographie. Il la dédicace à la mémoire de Mauss et à celle de

W.H. Rivers. Il y analyse une tradition religieuse dont l'inventaire, circonstancié par une observation directe, s'enrichit d'un descriptif des techniques matérielles liées à la réalisation d'une effigie en bois, d'un répertoire iconographique, d'une prise en compte de sources annexes, nourrie d'une fine recension critique des travaux scientifiques qui lui sont rattachés (plus de 180 références consultées). L'ouvrage s'attache à présenter son matériel ethnographique en adoptant une méthode d'enquête généralement utilisée par l'ethnologie « exotique ». Entendant pour sa part « sociologiser » ce qui n'était alors que « folklore », il se démarque des études passées sur les traditions populaires dont il instruit le procès, leur reprochant leur absence d'empathie, leurs biais interprétatifs et leur tendance à se limiter à des lectures en surplomb. Dès l'abord, Dumont faisait siennes les réserves de Claude Lévi-Strauss adressées à Malinowski :

Jamais la coutume n'est inconséquente, mais pour la comprendre on ne doit pas se borner à considérer son contenu apparent et son expression empirique. Il faut dégager le système de relations dont elle illustre seulement l'aspect superficiel (Lévi-Strauss 1949 : 134).

L'enquête ethnographique débute par un rapport descriptif, essentiellement destiné à l'attention des spécialistes, sans escompter atteindre un plus large public. Une longue introduction s'attache à la description physique, à la construction, à l'entretien et à la réfection de l'effigie du dragon appelée à parcourir la ville. Elle constitue par elle-même une petite monographie sur la culture matérielle, répondant en cela aux attentes prescrites par le musée pour la réalisation d'une fiche d'objet. Cette première mise en place lui permet de mieux saisir les informations, d'approfondir ses premiers contacts et organiser l'observation des célébrations avant de leur ajouter les descriptions secondaires qui en complètent le sens :

Elle se situe dans le travail entrepris par le musée national des Arts et Traditions populaires. En même temps – et si délibérément qu'elle s'oppose aux traitements les plus fréquents – elle prend la suite d'une recherche, ou à tout le moins d'une littérature sur le sujet. Cette littérature est considérable et, dans la mesure où il y a une opposition, il a paru utile de la justifier en détail (Dumont 1951 : 12).

Un examen détaillé de l'iconographie concernant les représentations figurées de l'idole et les illustrations de certaines séquences du rituel lui permettent de résoudre des énigmes que les seules sources littéraires n'avaient pas été en mesure de comprendre, le caractère quelque peu

carnavalesque des manifestations observées en 1946 et 1947 ne conservant plus que quelques-uns des traits organisant les célébrations traditionnelles. Aux côtés du rituel et de la légende, mais en relation avec eux, il existait tout un corpus historique d'illustrations locales populaires. Un manuscrit datant de l'époque révolutionnaire lui ouvrait la voie, complétant en les confortant les traces que retenaient l'iconographie, la statuaire et les peintures populaires. Le déroulement cérémoniel obéit à une logique interne dont les célébrations actuelles ne conservent plus que des traces. Il s'agit d'en découvrir la cohérence interne, non formulée. La participation des habitants de Tarascon, le dérangement et le réarrangement de leur espace urbain durant le temps de la fête, désignent une première piste de réflexion à l'attention de Dumont.

L'ouvrage réalise à la fois un travail d'arpenteur et d'architecte, il se livre à une impressionnante célébration de détails composés. Ses qualités d'analyse empirique le distinguent d'emblée de toutes les autres monographies de son genre. Elles tiennent à une scrupuleuse acuité, soucieuse de réunir et mettre en perspective observation directe et sources secondaires. Sa description, construite, d'une religion populaire locale veille à l'extraire du domaine réservé aux études folkloriques pour l'établir comme un fait social et historique posant les éléments d'une réflexion sociologique. Il en soulignera plus tard les vertus heuristiques, seules susceptibles de faire entendre comment un fait social isolé s'inscrit en réalité en situation, dans un contexte précis, à un endroit et à un moment donné de la vie d'une collectivité. Il est le fait « d'un ensemble local particularisé, spécifiquement situé et daté d'une condition *humaine* » – selon le commentaire que Monnerot lui adressera (Monnerot 1946) et, qu'en bon maussien, Dumont complètera en précisant « le caractère situé et daté de la position de l'observateur ». Son originalité n'échappera pas non plus à Lévi-Strauss qui en louera les qualités :

A monograph exemplary for the rigorous method which is used to study ceremonies and representations which concern the last mythical dragon surviving in popular thought and custom in France (1956: 16).

Une abondante littérature avait déjà été publiée sur ce monstre tarasconnais que la légende décrit dompté et tenu en laisse comme un animal débonnaire, mais qu'une double fête rituelle continuait à montrer chaque année, à la Pentecôte, tout d'abord furieux, renversant tout sur son passage, crachant le feu, menaçant de violents coups de queue ceux qui s'approchaient, semant ainsi la confusion et le désordre dans une ville livrée, le premier jour, aux débordements. À

l'effusion hors contrôle, pendant laquelle les énergies locales se déchaînent dans le spectacle et les courses de rues, succède, le lendemain, la mise au pas figurée par un cortège où défilent les métiers, les corporations et les représentants des différents quartiers de la ville, accompagnant et suivant une bête apaisée. Le 29 juillet, jour de la Sainte-Marthe, on retrouve l'animal promené en procession, attaché en laisse par un ruban que tient une petite fille. C'est alors l'occasion d'une fête votive et patronale assortie de réjouissances et de jeux sans comparaison avec les débordements ludiques des courses de la Pentecôte, chargées de religiosité populaire. Les célébrations de la Sainte-Marthe se distinguent non seulement par la différence d'attitude du monstre mais aussi par le caractère ecclésiastique de la fête qui est une mise en scène froide, réglée, et une appropriation formalisée de la légende.

L'analyse de Dumont s'attache à mettre en évidence une relation passée inaperçue entre des faits reliés. Une première contradiction semble apparaître entre le rite, où la bête se montre à quelque degré bénéfique, et la légende où elle est représentée comme un fléau. L'analyse du rite montre en réalité que les courses de la Tarasque exploitent une ambivalence. Elles libèrent des énergies positives au moyen d'agressions secondaires et brutales. La Sainte, pour sa part, triomphe du monstre en le soumettant : une autorité bénéfique contrôle ainsi, sans le détruire, un pouvoir maléfique au bénéfice d'une réconciliation collective. Lors des effervescences de la Pentecôte, la Sainte est absente ou reste en arrière-plan. La bête concentre en elle-même à la fois le mal et le bien, les faisant jouer de conserve et alterner au cours des deux journées. Une sorte d'anomie anarchique préside à la première ; un réordonnement civil se manifeste dans la seconde. À la Sainte-Marthe, cette opposition se déplace et la contradiction s'exprime par l'affrontement de deux personnages, la bête concentrant les aspects négatifs tandis que la Sainte incarne les aspects positifs. La légende affirme ainsi l'interdépendance de Tarascon vis-à-vis d'un monde porteur de valeurs antiques – les dragons – en même temps que chrétiennes. D'un même mouvement, la légende et le rite révèlent la présence associée de deux niveaux de christianisation : celui d'un jeu local antique où pointe la présence d'une fête paroissiale, celui d'un ordre transcendant à partir d'une liturgie ecclésiastique régionale, à la fois méditerranéenne et romaine. Ce dédoublement est bien connu des historiens des religions. Sans pour autant assimiler le jeu, les courses et les fêtes tarasconnaises à un sacrifice, Dumont ne manque cependant pas d'évoquer (Dumont 1951 : 224) le célèbre article dans lequel Hubert et Mauss montraient qu'il est dans la nature même du mythe d'opposer dramatiquement les deux aspects complémentaires du sacré, ajoutant à propos

de la lutte d'un héros contre un monstre comment « les adversaires mis en présence par le thème du combat sont le produit du dédoublement d'un même génie<sup>6</sup> ». Malfaisante, la Tarasque est un fléau ; « christianisée », elle survit comme une sorte d'effigie porte-bonheur. La double fête serait ainsi le résultat d'un certain devenir historique, un fait rituel préchrétien recouvert d'une légende de christianisation. Dumont s'interroge en se projetant dans l'histoire : la pratique populaire vient-elle s'ajouter à un fond légendaire ? La légende prend-elle au contraire corps dans une pratique populaire préexistante ? Les deux tableaux se partagent-ils une même pensée du sacré ?

Dumont reconnaissait qu'un descriptif, aussi détaillé soit-il, ne peut parvenir seul à une explication convaincante, faute d'avoir mis au jour les relations dont il procède et qui le constitue. Il percevra très vite la nécessité de hausser le niveau d'analyse à un premier degré de construction sociologique. L'examen critique qu'il consacre aux grandes lignes d'approche adoptées par les folkloristes l'aide à préciser sa propre mise en œuvre : empirique par sa méthode d'enquête sur le terrain, elle tient compte des caractères spécifiques qui les distinguent dans un milieu social et religieux particulier. Pour autant, il ne circonscrit pas son analyse des faits provençaux aux méthodes d'une ethnologie habituée à l'étude de sociétés « exotiques » ou « primitives », chacune enclose dans sa singularité. Dumont repère en particulier le rôle joué par l'histoire et les rapports qu'une localité urbaine inscrite dans un environnement régional méditerranéen, entretient avec la civilisation *supérieure*, romaine, ecclésiale et savante. Il va à l'encontre des positions défendues par les écoles folkloristes, les corrigeant en mettant à profit l'enseignement retiré de sa consultation des archives ecclésiales et civiles et de son étude de l'iconographie, de la statuaire et des peintures populaires figurant la Tarasque. Il mobilise un ample corpus documentaire en complément de son observation. Partie d'une observation ethnographique contemporaine, son étude se fait ethno-historique, remontant à la charnière des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles où se retrouve la présence de l'effigie, au XIV<sup>e</sup> siècle pour celle de Sainte-Marthe. La légende aurait-elle donc précédé l'arrivée de la Sainte avec le culte qu'elle préside ? La question reste posée. La Tarasque se révèle un être complexe qui ne se laisse pas ramener à un seul de ses trois états – légendaire, iconographique et rituel –, « comme si une même réalité se projetait sur trois plans orientés différemment [...] nous devinions le jeu d'influences extérieures [...] et, à côté de l'emprunt et du hasard historique, les lois internes d'une réalité vivante » (*ibid.* : 208). En d'autres termes, la ville de Tarascon s'exprime à l'intérieur d'un ensemble plus vaste, celui de la chrétienté méditerranéenne, et dans le même mouvement par référence à ce tout.

La démarche adoptée n'entend donc pas seulement démontrer que la méthode des enquêtes ethnologiques « exotiques » peut s'appliquer à de nouveaux terrains proches. Elle s'adresse, plus directement, aux travaux des écoles folkloristes avec lesquelles elle engage une véritable confrontation épistémologique. Dumont reproche à leurs auteurs de s'être le plus souvent attachés à interpréter hâtivement les informations obtenues. Renseignés par des correspondants locaux sans véritable expérience de terrain, auxquels ils laissent le soin de recueillir les informations et de répondre aux questionnaires, ils s'attachaient à rapporter, sans véritablement les expliquer, des faits perçus comme aberrants ou irrationnels, interprétés à l'aune de leur propre conception du monde, attribuant ainsi aux traditions locales une signification qui leur était étrangère. Autant de facteurs subjectifs qui, tenant plus à la psychologie des chercheurs et aux idées reçues qu'à la réalité des objets étudiés, contribuent à masquer ou à déformer les pratiques et les croyances de la religion populaire. Loin d'être négligeables ou inaccessibles, ces dernières recèlent une rationalité dont l'enseignement ne se livre qu'à condition d'être abordé par l'entremise de ce qu'elles font, se représentent et pensent, par une analyse plus respectueuse de leur cohérence interne :

On verra à quel point l'observation en a souffert, comment les faits ont été sollicités et gauchis. Il fallait donc commencer par essayer de les établir. On s'est ainsi aperçu peu à peu que les choses réputées connues ne l'étaient pas, que les idées exprimées, souvent comme allant de soi et en passant, étaient fondées bien davantage dans la psychologie des auteurs que dans la réalité. Il fallait par conséquent se garder du côté de la subjectivité (Dumont 1951 : 12).

Ici encore, il s'inscrit en déport d'une tendance générale qui négligeait l'importance des différentes séquences et ne retenait pas la cartographie qu'elles dessinaient, une majorité de travaux passant directement de la légende à l'interprétation, considérant le rituel comme un simple reflet de la légende. Les deux tableaux composant le diptyque « rite et légende » ne coïncidant pas, cela avait entraîné des interprétations qui y voyaient une différence de nature et d'origine. Dumont s'attache, au contraire, à considérer ce couple rite/mythe – ou, si l'on préfère, fête/légende – comme un ensemble insécable et cohérent de la réalité biface d'un même système :

Longtemps après l'enquête, les faits soumis à l'élaboration ont continué à imposer leur loi. Il a fallu élaguer des points de vue trop ambitieux, écarter des vues sommaires. En contrepartie, les choses sont devenues de plus en plus cohérentes, des faits inaperçus sont venus silencieusement se mettre à leur place. Ainsi, au point de

contradiction de la volonté interprétative et de la résistance du donné s'est développé peu à peu l'état actuel (*ibid.* : 9).

Des vues très simples, presque immédiates, ne sont apparues que très tard, vraisemblablement parce que des idées secondaires ou artificielles les empêchaient de se faire jour (*ibid.* : 19).

Ces considérations méthodologiques, forgées au feu d'une ethnographie du proche, dénotent une manière de faire et une tonalité de pensée qu'il n'abandonnera plus. Résumons-en quelques acquis :

- La légitimation locale passe par son rattachement à la civilisation dominante.
- La société tarasconnaise s'affirme en se subordonnant à la chrétienté moderne.
- La Tarasque qui donne son nom à la ville fonde l'identité communautaire de ses habitants.
- Les corps de métier rassemblés incarnent l'interdépendance et la complémentarité d'un ordre civil partagé.
- Le cortège des corporations manifeste une variété de pratiques collectives contribuant toutes à la prospérité locale.

Dans la réédition de 1986, Dumont estimera que la publication originale possède un défaut, « qu'elle débouche à l'évidence sur une conclusion abstraite qu'elle n'avait pas à l'époque été en mesure de tirer ». Dumont revisite en quelque sorte son propre terrain ; sa nouvelle préface et une « généralisation tardive » s'emploieront à en compléter les manques. La révision s'appuiera sur la règle formulée par Talcott Parsons selon laquelle la première détermination d'un sous-système se trouve dans la relation au système dont il fait partie. Le caractère hiérarchique de cet ordre, le descriptif de la première édition ne l'avait que confusément pressenti et encore moins conceptualisé – il en soulignera plus explicitement la présence dans cette réédition. Son caractère opératoire s'y imposera aussi rétrospectivement, conséquemment aux leçons que lui procure son expérience indienne. Une reformulation l'accompagne : le complexe d'actions, de représentations et de figurations, que ce livre réunit et compose, illustre le fait qu'un ensemble (ou un sous-ensemble) d'ordre  $n$  ne tient sa cohérence qu'en relation à un ensemble englobant d'ordre  $n+1$  :

[...] double aspect de la relation pour un « tout partiel » comme Tarascon, sa dépendance d'un côté, son affirmation et sa consistance propre de l'autre (Dumont 1986 : 236).

En montrant ce que l'exaltation identitaire d'une configuration locale donne à connaître de son être par son inclusion dans un ordre plus large (la fête tarasconnaise observée en 1946), Dumont repérait à bas bruit, sans être encore en mesure d'en déceler et encore moins d'en formaliser les implications, la présence d'une logique à la fois holiste et hiérarchique dont l'Inde deviendrait le laboratoire. L'étude sur la Tarasque s'est avérée pour lui le banc d'essai réussi d'une méthode monographique originale. Aussi détaillée qu'elle puisse être, Dumont prend conscience des limites de l'approche monographique, qui ne peuvent être dépassées que par une visée comparative (Dumont 1951 : 12). Nous verrons ce qu'il en retiendra pour aborder l'ethnographie d'un culte villageois sud-indien où le couple sexué et bénéfique d'un dieu et d'une déesse scande le calendrier rituel. Plusieurs sources anciennes suggèrent que la Tarasque fut au départ un monstre masculin, apportant un nouvel éclairage sur la complémentarité genrée qui l'aurait originellement associé à la présence féminine de la Sainte. À cette image de couple fonctionnel supposé, le polythéisme tamoul ajoute un dédoublement, le dieu entretenant lui-même la maîtrise d'une cohorte de divinités inférieures et de démons qui participent de sa nature et, en même temps, s'y opposent.

### **1949-1950. L'imprégnation indienne**

En 1948, le projet du terrain en Inde se précise, mais il retarde l'échéance de son départ, ne se sentant pas encore suffisamment préparé. Louis Renou, qui lui a obtenu des crédits, s'impatiente. Lévi-Strauss lui donne à lire les pages du chapitre sur l'Inde de sa thèse sur *Les structures élémentaires de la parenté*, publiée l'année suivante. Dumont part pour Madras et le pays tamoul début 1949. Comme il le dira sobrement lui-même : « C'est le lâcher tout ». Il retournera en Inde à la fin des années 1950. Il visitera brièvement l'Institut de Pondichéry (Sricandane 2016 : 28) et ira en Inde du Nord en 1958 et 1960 pour deux missions, au nord de l'Inde et à l'est de l'Uttar Pradesh, où il ne retrouvera ni l'enthousiasme ni la séduction exercée sur lui par le « sens sociologique inné des Tamouls ». Pour lui, le cœur de la culture indienne bat au Sud.

Ces presque deux années d'enquête en Inde du Sud seront déterminantes dans le développement de sa pensée. Elles lui feront découvrir et éprouver une sorte d'abréaction décisive, concrétisant d'un côté, en leur donnant un plein emploi, les ouvertures et les perceptions intuitives d'un Mauss sociologue et sanscritiste, reformulant, de l'autre, certaines des hypothèses sur la parenté dont Lévi-Strauss lui avait fourni une première clé d'entrée. La leçon indienne

conduira à la mise au jour et la formalisation d'une problématique inédite centrée sur la présence opératoire et les implications de la notion de hiérarchie : une expérience et une expérimentation propédeutiques déterminantes. Elles lui procureront l'ouverture épistémologique lui permettant d'en développer plus tard, comparativement, les vertus heuristiques. La décantation des matériaux de terrain, une première mise en perspective par l'écrit s'effectueront en Angleterre. Le temps passé à Oxford fera son œuvre.

## **1952-1955. Les leçons d'Oxford**

### ***Avec Evans-Pritchard, un structuralisme sociologique en situation***

Apprenant qu'un poste de chargé de conférences s'ouvrait au concours à la School of Oriental and African Studies de Londres, Dumont prend contact avec Christoph von Fürer-Haimendorf, qu'il avait rencontré en Inde, pour savoir s'il pouvait candidater. En réponse, celui-ci lui suggère plutôt de postuler à la position de « Lecturer in Indian Sociology » (chargé de cours-assistant) qui venait de se libérer à l'Institute of Social Anthropology d'Oxford. Sa connaissance du sanscrit joue en sa faveur et lui fait obtenir le poste. À plus d'un titre, les presque trois années passées à Oxford se révéleront, tout comme l'Inde, déterminantes. Elles constituent l'une des périodes les plus heureuses et, à ses yeux, les plus intellectuellement fructueuses de sa vie savante. L'atmosphère de travail, l'environnement confraternel et chaleureux des collègues de l'Institut resteront pour lui incomparables. Dumont y enseigne, côtoyant intensément Godfrey et Pieter Lienhardt, Julian Pitt-Rivers, John Peristiany, Franz Steiner et Raymond Apthorpe, alors jeune doctorant. L'originalité de sa personnalité retient l'humour et l'affection (Apthorpe cité in Singer 2023 : 50-58). La rencontre complice et l'amitié d'Evans-Pritchard s'avèrent particulièrement décisives pour l'élaboration de son travail sur la sous-caste et sur la parenté. Sur ces deux points, elles l'entraînent à reprendre et nuancer la pensée structurale inaugurée par Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires de la parenté*. S'y ajoutent de nombreux échanges et discussions, prolongés au pub à la suite des présentations orales des uns et des autres. Depuis sa Marrett Lecture de 1950, il était clair pour Evans-Pritchard que la structure n'était plus la structure sociale qu'elle était chez Radcliffe-Brown (les *corporate groups*) mais plutôt une réalité mentale, un passage de la fonction à la signification (*From function to Meaning*, Pocock 1961 : 75), remplaçant la régularité de lois encore trop inspirées des sciences de la nature par la reconnaissance d'une pluralité de modèles sociaux à restituer à la

fois dans leur spécificité et leur diversité (Evans-Pritchard 1962 : 3-23), sans prétendre en atteindre des invariants. Dumont en résumera plus tard les implications :

Il ne s'agit pas tant d'étudier l'intégration des groupes dans la société (la cohésion), comme l'ont longtemps cru les fonctionnalistes anglo-saxons et comme le pratique encore toute une sociologie empiriciste que d'étudier l'intégration des idées dans l'esprit (la cohérence) (Dumont 1983a : 171).

L'exemple nuer en est la démonstration. On y trouve bien le principe structural d'une opposition distinctive, mais liée cette fois à des circonstances concrètes, empiriquement observables. Une logique segmentaire fait apparaître, disparaître et se reformer, l'organisation sociale des groupes (la morphologie) en fonction des situations dans lesquelles cette organisation se voit impliquée. Cette logique montre comment des unités de filiation, par une tendance contradictoire de fusion et de fission, se redistribuent en cas de conflit entre les différentes échelles de leurs identités lignagères, pour les mobiliser, recomposées en unités politiques. Une relativité structurale dans laquelle chaque relation est ce qu'elle est en vertu de la place qu'elle occupe dans l'ensemble, selon la situation ou le moment donné (Evans-Pritchard 1962 : 46). Les groupes se forment et se reforment en contexte (*ibid.* : 70-93). Segmentation lignagère et segmentation territoriale répondent au rôle plus ou moins mobilisateur que joue la parenté agnatique dans l'organisation politique des Nuer.

Evans-Pritchard en retire le principe d'une opposition distinctive qu'il tendra, avec le temps, à traduire et à interpréter dans le langage des rivalités politiques : une ambiguïté et une inflexion qui semblent renouer avec l'ancienne collaboration entretenue avec Meyer Fortes pour l'édition d'*African Political Systems* (1940). En choisissant de mettre l'accent sur la dimension territoriale et politique, Evans-Pritchard pouvait laisser croire qu'il souscrivait encore à certains des a priori substantialistes et fonctionnalistes radcliffe-browniens. Dans sa préface à la traduction française des *Nuer*, Dumont remarque à juste titre que « le livre n'a pas été commencé et terminé tout à fait dans le même état d'esprit ».

Le développement débute par une description de l'espace et du temps écologiques de lignées déterminés par le rythme saisonnier d'un mode de subsistance et d'un milieu. Evans-Pritchard concentre son analyse sur le temps structural d'un système territorial où la référence au système lignager n'a plus qu'une importance secondaire, n'entrant qu'indirectement dans des relations

désormais appliquées à mobiliser des solidarités en réponse à des situations de conflit (Dumont 1968 : III-IV). Evans-Pritchard marque avec grande précision la complémentarité d'un temps naturel et d'un temps structural dans laquelle vient s'enchevêtrer une double morphologie qui n'est pas sans rappeler l'essai de Mauss sur les variations saisonnières et la morphologie sociale des Eskimos (Mauss 1905).

L'exemple nuer, et les positions structurales défendues par Evans-Pritchard, incitent Dumont à préciser son analyse de l'organisation sociale et de la parenté tamoules. Elles lui font revoir ce qui oppose, et à la fois relie chez elles, un espace local équistatutaire de relations d'affinité et d'alliance de mariage à la distribution territoriale de différentes unités de filiation et de chefferies aux rangs hiérarchisés. Elles le conduisent également à formuler ce qu'un même processus logique de segmentation vient opérer entre les statuts et les rangs pour ordonner les relations locales intra- et inter-castes<sup>7</sup>. De fait, par l'attention qu'elles réservent à la temporalité et à l'espace, les propositions d'Evans-Pritchard repositionnent et redéfinissent les positions généralisantes de Lévi-Strauss sur l'échange et la réciprocité. L'affaire se joue cette fois sur le clavier d'un structuralisme bien tempéré, historiquement et sociologiquement situé : un structuralisme « en situation ». Elle rejoint en cela certaines des propositions avancées dans les travaux de Talcott Parsons (1937) et Piaget (1968) pour établir « une liaison entre fonction et valeur selon laquelle, dans un contexte social donné, les structures, si inconscientes soient-elles, se traduisent tôt ou tard par des normes ou des règles et des institutions qui s'imposent de façon plus ou moins stable aux individus » (Piaget 1968 : 86).

Vincent Descombes en discutera brillamment les implications (1995, 1996), montrant que ce qui fait défaut au principe d'explication proposé par l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, c'est un contexte historique et social particulier à l'esprit humain. Chaque société est une réalité sociale, culturelle, politique et historique, pas une partie de la nature. La position de Dumont – à cet égard bien durkheimienne et maussienne – est de montrer comment le symbolique s'engendre à partir du social, là où celle de Lévi-Strauss est perçue comme faisant l'inverse. Étudier « l'esprit humain », c'est l'étudier dans « un esprit des lois » (Montesquieu), ou dans « un esprit objectif » (Hegel), pas dans un inconscient structural et cognitif. Le mental ne peut être réduit à un seul mécanisme psychique, et ne s'appréhende qu'à travers des choses et des réalités qui procurent du sens à la vie et à l'action (Descombes 1996 : 59, 261).

Un profond dialogue s'instaure à Oxford entre les deux hommes. Dumont, à l'écoute d'Evans-Pritchard, de neuf ans son aîné, prend la mesure de la double compétence exigée par le comparatisme. La première: respecter et transcrire la géométrie variable d'une morphologie sociale donnée qui s'ajuste et répond aux attentes que lui imposent les événements qu'elle rencontre. La seconde: les interpréter et les traduire dans le langage de l'ethnologue, extérieur à cette société. Dumont n'est pas en reste: il apporte au professeur d'Oxford tout l'enseignement engrangé chez Mauss que ce dernier ne percevait qu'en partie, lui faisant découvrir l'œuvre de Robert Hertz et reconsidérer la lecture britannique de Durkheim héritée de Radcliffe-Brown. Les deux hommes s'accordent sur le dualisme méthodologique, inhérent au travail même de l'anthropologue:

En tant qu'ethnologue, il va vivre chez un peuple primitif et apprend sa façon de vivre. Il apprend à parler la langue (de ces gens), à penser dans leurs concepts, à sentir selon leurs valeurs. Ensuite, il revit cette expérience de façon critique et interprétative, dans les catégories conceptuelles et les valeurs de sa propre culture et dans le langage du corps général de connaissance de sa discipline. En d'autres termes, il traduit d'une culture à l'autre (Evans-Pritchard 1962: 61)<sup>8</sup>.

La « traduction » dont parle Evans-Pritchard n'engage pas encore l'exigence réflexive de l'exercice du métier d'anthropologue, elle n'en perçoit pas tous les attendus. Elle n'en est qu'une première étape. Son effort de transposition se résume à une translation. Le dualisme méthodologique qui devrait gouverner sa démarche critique reste implicite et inabouti. Elle laisse entendre sans les traiter les conséquences du profond questionnement que soulève sa transposition. Le décentrement, la prise de conscience, la mise en perspective auxquels ses destinataires devraient s'attendre en révision de leurs propres catégories n'y sont pas évoqués. Pas plus que ne le sont les risques d'interprétation inhérents aux conditions de l'enquête, aux relations entretenues par le chercheur avec son objet et son milieu d'origine, aux prémisses intellectuelles qui en ont conduit la restitution. La compréhension qu'elle propose s'adresse davantage à un lectorat curieux, peu préparé à entendre la remise en cause implicite qui l'accompagne, qu'elle n'explique que de façon allusive, sans véritablement aborder les ouvertures que sa confrontation entre l'original et le traduit devrait rendre visible et questionner en retour. Elle nous laisse pour ainsi dire au milieu du gué, sans dérouler les effets de la comparaison attendue, ni parvenir à se hausser à la traduction d'un passage à la limite – un passage « à l'intégrale » comme le ferait un mathématicien – qui transcenderait, d'une part, la restitution de deux formes idiomatiquement différentes confrontées

à une même nature du social, sans oublier, de l'autre, le rôle et les positions dialogiques qu'y occupent les interlocuteurs, la sélection des faits empruntés, les transpositions de leur traducteur, les attentes et les résistances des lecteurs qui en seront destinataires. Dès 1897, Mauss en précisait l'attente épistémologique. En 1946, Jules Monnerot, longtemps avant Bourdieu (2003), insistait sur la place particulière et déterminante occupée par le sujet analysant (« the knowing subject ») tout au long de son objet d'enquête :

Monnerot propose en effet une réflexion raisonnée sur les fondements de la position du sociologue dans des termes ouvertement empreints à la phénoménologie heideggérienne et ne cesse d'insister sur le caractère daté et situé de la position de l'observateur. Il invite la sociologie à faire retour sur ses propres conditions de possibilité sans lesquelles il n'est pas de connaissance sociologique envisageable (Monnerot 1946 *in* Debaene 2010 : 263).

En 1955, Lévi-Strauss en avait fait remarquer la difficulté :

L'ethnographe se dédie à l'étude des civilisations et à leur comparaison tout en appartenant à l'une d'elles. Et précisément parce qu'il est pénétré de relativisme culturel, parce qu'il sait que les individus ne sont rien en eux-mêmes, sinon le produit de la culture où ils sont nés, il se soupçonne constamment d'être, non pas l'observateur objectif qu'il voudrait, mais un sujet de culture incapable d'éviter la déformation inhérente à cette situation (Lévi-Strauss 2020 [1955] 164).

Un positionnement, une déformation et un déport dont le dualisme méthodologique de Dumont allait s'emparer pour en faire la raison même du développement réflexif de sa problématique comparative. Formulée et définie sur le tard, il en avait très tôt pressenti l'importance dès ses premières enquêtes de terrain. L'inspiration de son maître, son goût d'étudiant pour les sciences, l'engagèrent à se hausser d'un degré pour complexifier l'interprétation d'une expérience empirique et tenir compte de la position de l'observateur, comme le ferait le protocole expérimental du physicien :

Il ne suffit pas d'adopter, même en les modifiant, des catégories modernes ou occidentales, il faut plutôt subsumer les modes de pensée des deux univers sous des catégories communes, et rechercher des équivalences entre ce qui, chez nous, entre dans certaines catégories et ce qui, ailleurs entre dans d'autres (Mauss 1897 : 31-60 cité *in* Dumont 1968 : X).

### ***Franz Steiner, la mathesis en partage***

Dans les premiers mois de son arrivée à Oxford, Dumont fait la connaissance de l'anthropologue Franz Baermann Steiner. Elle donnera lieu à une trop brève mais très intense relation, Steiner, malade, mourra à la fin de l'année. Voisins en ville, les Dumont dînent avec lui et Iris Murdoch, son épouse. Les rencontres autour de l'Institut seront aussi l'occasion d'échanges fertiles et de longues discussions. Dumont en parlera rarement. Elles lui laisseront néanmoins, chaque fois qu'il les évoquera, un souvenir empreint d'émotion et d'inspiration. Ils partagèrent un enseignement trimestriel. La découverte des intérêts et de l'érudition philosophique de Steiner, sa connaissance de Leibniz, Raymond Lulle et Giordano Bruno l'impressionnaient. Il retira de sa présence un sentiment d'intensité comparable à celui que lui avait laissé la courte visite de Malinowski en Sologne, et à celui, répété, des éblouissements que lui procuraient les improvisations fulgurantes de Mauss. Steiner et lui se découvraient en outre partager des préoccupations et des idéalizations théoriques communes : une même volonté de voir la description empirique amarrée à la comparaison ; une même remise en cause de l'« empiricisme » et du scientisme qui dominaient encore l'anthropologie anglaise ; une même aspiration pour tenter d'établir une science de la méthode qui puisse atteindre un ordre universel accessible à la raison (la *mathesis*). La réflexivité critique qui accompagnera toute la seconde partie de son œuvre lui est en partie redevable – telle une ombre portée, le souvenir de Steiner s'y loge par endroit<sup>2</sup>.

### ***Un structuraliste chez les historiens des religions. AiyeNar, dieu populaire tamoul***

Avec le même soin analytique que pour *La Tarasque*, Dumont procède en 1953 à un premier examen critique des travaux que les historiens des religions ont consacré au polythéisme hindou et aux « déesses mères », déplorant leurs généralisations hâtives et leur ignorance du terrain. Il le fait dans les pages de l'auguste *Journal asiatique*, temple de l'orientalisme français, dans un article incisif défendant la fécondité d'un structuralisme empirique factuel et contextualisé, « Définition structurale d'un dieu populaire tamoul. AiyeNar le maître » (Dumont 1953). Il reproche à cette corporation scientifique une tendance à vouloir isoler chaque dieu et à en lisser les fonctionnalités, négligeant les relations significatives, qu'à leur place respective, ils entretiennent et ordonnent ensemble au sein d'un même ensemble culturel sociologiquement déterminé dont la conscience n'affleure pas nécessairement à l'esprit de ses membres, qui partagent pourtant un même imaginaire, une même cosmologie.

Nous sommes en pays tamoul dans une petite agglomération où les résidents kallar voisinent avec d'autres castes. Un dieu (AiyeNar) et une déesse (Mariamman), du reste indépendants l'un de l'autre dans leurs légendes respectives, se voient associés dans un même cycle annuel de cérémonies. Cette unité de culte dessine une complémentarité de fonctions nécessaires à la prospérité locale du village. AiyeNar, le « Seigneur », le « Maître », y exerce le pouvoir et la violence. Il veille à la protection du terroir et des récoltes, particulièrement au réservoir d'eau qui assure l'irrigation des champs et la culture du riz, principale nourriture des habitants ; il est le gardien de la paix nécessaire à la réalisation des travaux agricoles. Célébrée comme sa parèdre, la déesse Mariamman, la « Dame », déesse de la variole et des épidémies, protège la localité des maladies et de la stérilité. Tous deux ont à voir avec la prospérité, la santé et le bien-être des habitants. La prééminence d'AiyeNar se marque toutefois en ce qu'il résume, contrôle et condense en sa personne, d'une part les valeurs d'un panthéon composé d'autres puissances divines dont il préside le sanctuaire, de l'autre une figure régaliennne auprès d'un conjoint fonctionnel. De son côté, Mariamman incarne à la fois la présence du mal et l'assurance de sa conjuration. L'entité relationnelle rituellement célébrée du couple sexué, mais non marié, sous l'ambivalence même de deux instances divines, trouve sa mesure salvatrice dans l'assurance que leur dévotion apportera abondance et fertilité. Célébré deux fois par an, leur culte a lieu alternativement dans leur temple respectif.

À cette première relation entre AiyeNar et Mariamman, le culte local ajoute un second niveau. AiyeNar se trouve cette fois associé à des puissances inférieures dont le chef Karuppan ou Karuppuçami, dieu noir carnivore accompagné de sa troupe de puissances subordonnées, propitiées par les basses castes. La disposition et la figuration qu'ils occupent dans le sanctuaire d'AiyeNar se manifestent pendant les séquences rituelles qui leur sont offertes. Leur nature démoniaque s'exprime au cours de possessions et par les sacrifices de victimes animales qui leur sont destinées. Karuppan qui siège dans la moitié inférieure du temple mène le jeu, avant de se soumettre à l'autorité d'AiyeNar, n'existant et ne se voyant reconnu qu'à travers la subordination que lui impose AiyeNar, dieu végétarien à la fois proche et opposé à ces puissances inférieures avides de sacrifices sanglants. Il y a opposition entre AiyeNar, dieu pur végétarien, et Karuppan, dieu noir mangeur de viande. La paire constitue une expression concentrée du divin. Elle s'exprime dans la gémellité de la chapelle centrale. Dieu principal du temple, AiyeNar enveloppe la présence des différentes puissances divines qui l'entourent. On tire devant lui un rideau pour le soustraire à la vue des sacrifices sanglants, laissant croire aux observateurs extérieurs que le sacrifice lui a été

offert. Maître et serviteur, AiyeNar et Karuppan s'opposent en même temps qu'ils participent l'un de l'autre. Maître par excellence, AiyeNar commande aux démons quoique n'étant pas l'un d'eux. Il en est le roi, non comme l'un des leurs, mais précisément parce qu'il est leur opposé. Dans cette illustration rituelle, où les dieux et les castes s'organisent pour jouer ensemble les différents niveaux d'un même imaginaire social, Dumont repère une première manifestation du holisme et de la hiérarchie qu'il ne cessera ensuite d'entretenir et d'élaborer dans sa restitution explicative de l'Inde. Un caractère n'existe en quelque sorte que dans sa relation à l'opposé. Cela suppose à la fois une saisie globale et une distinction dans la saisie globale. On croit aux démons en tant qu'ils fondent les dieux supérieurs, on croit aux dieux supérieurs en tant qu'ils fondent les êtres inférieurs, chacun trouvant son être hors de soi. Le déroulement des séquences rituelles rendra en outre manifeste cette dualité ordonnée de puretés relatives et de différents régimes alimentaires : des cuisines séparées, des desservants et officiants distincts, des participations sélectives. À l'opposé, AiyeNar et la Déesse, réunis à l'occasion de leurs fêtes, marquent leur complétude et leur égalité par des offrandes communes et simultanées issues d'une même cuisine et redistribuées ensuite à l'ensemble des participants quelle que soit leur caste. Au rapport strictement fonctionnel qu'il entretient avec la Déesse répond l'association d'AiyeNar, figure de pureté, à ses deux épouses. Selon une caractéristique de la polygamie attendue par sa position régaliennne, l'une est de rang égal au sien, l'autre de rang inférieur.

Cette analyse structurale ouvre ainsi la possibilité d'une description simple où apparaissent immédiatement non seulement des détails mais des principes dont l'essentiel tient à la polarité hiérarchique attachée à tout critère de distinction. La présence d'AiyeNar concentrait « en quelque sorte la religion et l'État à l'échelle du village, tout en gardant valeur locale et particulière » (Dumont 1975 : 110).

### **1955-1960. Un art des commencements**

En 1955, Dumont est élu directeur d'études à la VI<sup>e</sup> section de l'EPHE, la même année que Jean Chesneaux (Vietnam et Chine); Étienne Balazs (Chine); Jacques Berque (Islam et Maghreb); Jacques Gernet (Chine); Vadime Elisséef (Japon, Extrême-Orient). Cette arrivée correspond à la mise en place d'une politique scientifique promue par Fernand Braudel, axée sur les aires culturelles. La place qu'occupe Dumont à l'EPHE est celle d'une forte personnalité au caractère

intransigeant, pugnace et déterminé. Son enseignement accompagne l'édification d'une vaste problématisation. Dans les années 1957-1959, son séminaire de la rue de Varenne réunit un public limité, composé notamment, en dehors de quelques auditeurs libres, des jeunes chercheurs que sont alors Jean-Luc Chambard, Olivier Herrenschmidt, Jean-Paul Latouche et Bernard Pignède. Certains éléments biographiques permettront de saisir la rigueur, la précision et les exigences de ce qu'une pensée doit à la vigilance causée par une inquiétude existentielle. Il faudra y revenir.

La procédure argumentative qu'il engage se lit comme le déroulement d'une réflexion attentive enrichie de lectures et d'échanges avant d'assumer une poursuite plus solitaire. Au lendemain des années indiennes, une problématisation de plus large ampleur le conduira progressivement à s'intéresser à une mise en perspective comparée des valeurs modernes européennes, éclairées au prisme des enseignements retirés par la fréquentation des valeurs d'une altérité lointaine. Nous n'aborderons pas ici ses implications, développées à partir des années 1960. Contentons-nous d'en signaler les premiers vecteurs en rappelant la manière dont l'empirique et le descriptif viennent avec le temps fortifier les premières intuitions dont la teneur phénoménologique, réfléchissant notre actualité, vient éclairer la rationalité. Chaque étape de sa réflexion a sédimenté et compose une sorte de basse continue, logée au plus dissimulé de ses préoccupations personnelles, nourrissant un humanisme sociologique. Une lecture rétrospective de l'œuvre en repère la présence, au fil d'une progression qu'il avouera ne poursuivre qu'avec un profond sentiment d'inachèvement.

Au départ, la démarche dumontienne, majoritairement inductive, ne répond encore à aucune construction théorique préalable. Les premières publications restent proches de l'exercice monographique et de méthodes d'enquête alors très en faveur dans l'anthropologie britannique. Le positionnement n'est pas encore celui d'un auteur affirmé, il se contente de respecter la leçon des faits. L'interprétation surviendra plus tard et n'ouvre encore à aucun moment la problématisation qui, dès la fin des années 1950, introduira une armature interprétative. Cantonnées dans un minutieux descriptif, les premières monographies se limitent à une mise en place des matériaux recueillis. L'ordre de leur restitution laisse cependant entrevoir la lecture et l'empreinte qu'y appose la présence du chercheur. Les *Contributions to Indian Sociology*, *La civilisation indienne et nous* en déploieront l'intentionnalité générale. Rééditions, révisions éditoriales et publications connexes, réalisées des années plus tard, apporteront à l'ethnographie les implications sociologiques qui n'avaient pas été dégagées sur le moment.

La morphologie sociale, concrètement observable, du régime des castes indiennes objective et manifeste une adéquation aux valeurs ontologiques et cosmologiques de la culture dont elles procèdent. Ces dernières ne sont pas de simples concepts idéels ni des idéaux-types, mais les schèmes opérateurs qui président à une articulation générale entre les institutions et les représentations. Les éléments factuels que consignent les premières analyses en illustrent déjà la dimension constitutive. Dumont les utilise pour une modélisation de portée heuristique. Elle deviendra par la suite le vecteur directeur d'une réflexion chaque fois retravaillée par les études de cas qu'elle contextualise. Pour autant, les années 1950 ne répondent à aucun plan préétabli. Les lectures rétrospectives que nous en faisons aujourd'hui ne doivent pas laisser accroire qu'elles aient dès l'origine répondu à une grille constructiviste, là où elles ne sont encore que propédeutiques. Cette mise en perspective, contextualisée, soucieuse des différences, n'entend chez Dumont à aucun moment réduire ou rapporter la diversité de modèles sociaux aux universaux cognitifs d'un même inconscient structural. Contrairement aux régularités qu'avaient inspirées chez Lévi-Strauss les sciences de la nature, Dumont s'attachera à décrire et analyser des modèles mais ne sera jamais à la poursuite d'aucune loi.

Cette problématisation comparative, Dumont ne cessera désormais plus d'y faire référence. Elle lui permet dans un premier temps de repérer sans encore la formaliser la présence de niveaux au sein d'une même configuration culturelle, ce qu'il avait perçu dans la dépendance que la localité de Tarascon entretenait avec les mondes chrétiens régionaux et romains. En Inde, et avec l'aide de l'ethnographie nuer, il allait retrouver des formes opératoires analogues définissant cette fois institutionnellement la morphologie sociale et les systèmes de parenté ordonnant les relations entre castes et sous-castes territorialement et socialement constituées par des règles de consanguinité et d'affinité, de filiation et d'alliance exprimées dans un vocabulaire terminologique et par les prestations et les échanges cérémoniels qu'elles impliquent.

### **Une sous-caste de l'Inde du Sud.**

#### ***Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar (1957)***

De retour à Paris au terme d'une longue mission de dix-huit mois en Inde du sud dans le pays tamoul (de juillet 1949 à novembre 1950), Dumont retrouve ses activités aux ATP et finalise la publication de *La Tarasque*. Il réserve désormais l'essentiel de son attention au matériel considérable

rapporté du terrain. Il en présente dès 1952 les premiers exposés au séminaire de Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1953). De 1952 à 1955, bénéficiant de l'accueil et du « climat sociologique » (ce sont ses mots) de l'Institute of Social Anthropology, il entreprend, depuis Oxford, l'élaboration et la rédaction de son ethnographie auxquelles s'ajoute une charge d'enseignement dont la préparation l'engage à effectuer des recherches documentaires auprès des bibliothèques de la Bodleian et de l'India Office. Elles contribueront à la constitution d'un inventaire systématique d'archives et de publications liées à l'histoire de la civilisation indienne et à la société des castes. Dumont les destine, sans le savoir encore précisément, à problématiser l'armature d'*Homo Hierarchicus*, son ouvrage majeur de synthèse qu'il publiera en 1966, mûri sur plus de dix ans de travail. Les années d'Oxford organisent et composent une expérience ethnographique originale restituée sous la forme d'un impressionnant exercice dont la richesse descriptive et la finesse d'analyse feront date.

Présentée en 1954 comme thèse d'État, publiée en 1957, rééditée en 1992, traduite en anglais en 1986, *Une Sous-Caste* défie encore aujourd'hui bien des réalisations de son genre. On n'en connaît aucune qui se soit astreinte à une discipline d'empirisme comparable. Elle engage en effet « la description la plus complète que nous ayons d'un groupe indien couvrant tous les aspects de la vie sociale, des techniques jusqu'au droit et à la religion » (Dumont 1979: x). Conçue comme une monographie de type classique – format à l'époque déjà presque passé de mode – Dumont craint d'en voir l'argumentaire général mésestimé ou seulement reconnu comme le témoignage d'une ethnographie de sauvetage. Quoique très favorables, les réactions de Srinivas et de Mayer iront dans ce sens. Fürer-Haimendorf saura pourtant en signaler l'originalité et l'importance :

It is unique, for no other account of a caste or sub-caste provides so full and detailed an account... as well as so penetrating an analysis... Scholars of future generations interested in knowing what life in South Indian villages was like in the middle of the XXth century will turn to this book rather than to any other... (Fürer-Haimendorf 1966: 311).

Lévi-Strauss lui reconnaît une véritable avancée théorique :

on saluera le brillant départ d'une véritable école ethnologique française en Inde, qui s'est imposée dans le monde savant, en Angleterre même, sous l'impulsion de M. Louis Dumont [...]. Dans sa thèse [...], M. Dumont s'est proposé d'adapter la formule classique de la monographie aux conditions indiennes; au lieu de s'attaquer, comme presque tous ses prédécesseurs, aux tribus, considérées comme

étrangères à l'hindouisme, M. Dumont a pris la caste comme objet d'étude, en la replaçant dans un contexte pan-indien. Par là même, il s'imposait de relier l'analyse interne, fonctionnelle – dont se contentent trop souvent les ethnologues – à une analyse externe, historique. À travers l'étude intensive d'un groupe, M. Dumont s'efforce d'atteindre certaines institutions fondamentales, communes à l'Inde entière, et saisies dans leur réalité vécue (Lévi-Strauss 1960 : 112).

Tout est dit : au fil de presque 500 pages, l'ouvrage dresse un tableau fouillé d'observations et d'informations, s'attachant dans une première partie à décrire l'immense richesse de la culture matérielle et des techniques, de l'économie, des pratiques et savoir-faire tous menacés. Cette première partie fixe l'état des lieux et campe le décor. Elle présente les multiples aspects d'une vie sociale considérée depuis l'extérieur (Dumont 1992 : 3-128, « Le groupe vu du dehors »). La seconde partie (*ibid.* : 129-314, « L'organisation sociale ») présente une minutieuse description de la résidence, du territoire, de la parenté, des échanges, du pouvoir, de la justice et du droit coutumier tandis que la troisième déroule un examen détaillé des pratiques et des représentations afférentes aux cultes de lignées et du territoire, à l'organisation de leurs dieux et de leurs sanctuaires, à leur clergé, et aux calendriers de leurs cycles rituels (*ibid.* : 315-420, « La religion »). Tout s'y embraye progressivement au fil d'une restitution où institutions, représentations et conduites se conjuguent pour montrer ce à quoi la description d'un petit groupe local permet d'accéder, ce que les détails révèlent des principes. En ouverture, Dumont revient sur le chemin parcouru, reconnaissant ce qu'il devait implicitement à la formation d'indianiste qui avait préparé et guidé certaines des intuitions. En somme, il s'agissait pour lui de faire valoir, à l'appui des faits, la manière toute singulière et spécifique dont une unité sociale, dans son contexte, pouvait manifester la réalité sociologique et vivante du monde des castes, moins attachée à nous renseigner sur quelque chose d'exhaustif, limité à sa réalité particulière, qu'à faire percevoir et ouvrir à travers elle la manifestation d'une expression culturelle dont elle procède :

que la « civilisation » à laquelle la caste participe est présente aussi en son intérieur... Toutes les castes d'une aire culturelle donnée – soit en première approximation l'aire linguistique tamoule – reposent sur des institutions fondamentales communes, qu'il s'agit de découvrir sous les diversités individuelles, et qui constituent, avec le système des castes lui-même, la morphologie sociale de la civilisation considérée (1992 : iii).

Il est impossible de rendre ici, en quelques lignes, justice à la richesse d'un travail où pareil soin du détail vient assurer l'ambition d'une restitution aussi fermement raisonnée : un tour de

force dont je me limiterai à résumer l'armature générale. Au préalable, il faut noter que Dumont a initialement bénéficié des suggestions et des conseils de jésuites de la Mission de Madura – en particulier du dévouement inlassable du R.P. Bazou qui orienta son choix – qui lui communiquèrent leur connaissance directe des Pramalai Kallar. Il exprimera une reconnaissance appuyée pour la dette contractée auprès de plusieurs informateurs kallar, devenus au long de l'enquête de véritables interlocuteurs souvent consultés, toujours écoutés et qui sont nommés : Periyakkarupattevar, son principal informateur (Dumont 1992 : 130, 206) ; Kodangi Mayandi, juriste et prêtre (*ibid.* : 293, 354), sans oublier l'étroite association entretenue avec Muttusami Tevar (*ibid.* : i, v, 309, 375). Ce dernier, compagnon librement associé à l'entreprise, devançait les attentes du chercheur. Il l'assistait avec une intelligence presque innée du social, lui faisant partager et comprendre la parfaite familiarité de son milieu pramalai. Entre Muttusami et Dumont, s'était établie une confiance mutuelle, une sorte de collaboration quotidienne faite de conversations et d'échanges pour discuter des questions qui s'ouvraient tout au long de l'enquête, permettant à Dumont de débattre directement avec l'un des témoins eux-mêmes. Dumont marquait dès son introduction, qu'au vu de l'importance du matériel qui leur était due, directement ou indirectement, les mérites de Muttusami étaient étroitement associés à la réalisation du livre. Il le lui dédiera : « À Muttusami Tevar comme co-auteur de fait et comme représentant du génie sociologique des Tamouls ». Une reconnaissance suffisamment rare dans la profession pour ne pas être rappelée.

On trouve principalement la caste des Kallar dans les districts de Tanjore et de Madura et dans la petite principauté de Pudukkottai dont le raja est lui-même un Kallar. Elle a retenu l'attention des observateurs qui la présentent comme l'une des castes les plus indépendantes de la région, tendant à se ségréguer géographiquement et relativement imperméable à la contagion des modes et des idéaux brahmaniques. Le vol, le cambriolage, l'attaque à main armée sur les routes sont reconnus comme la caractéristique, en quelque sorte la fonction majeure, de la caste et de ses prétentions guerrières (en tamoul, « kallar » signifie voleur). Ils utilisent cette réputation pour s'imposer comme gardiens, exerçant des représailles sur qui prétendrait se passer d'eux. Paysans sédentaires et médiocres agriculteurs sur de pauvres terroirs dont ils ne retirent qu'une partie de leur subsistance, les charges de gardiennage et de surveillance des champs qu'ils assurent auprès d'autres castes leur procurent une source de revenus additionnels, prélevés sur une part de la récolte, au même titre que d'autres ayants-droit tenanciers, journaliers ou artisans. Les Pramalai Kallar forment une section de la caste. Ne se mariant qu'entre eux, ils vivent dans plusieurs divisions territoriales, chacune endogame. Ils n'y résident pas seuls et, comme toute caste ou

sous-caste indienne, recourent aux services spéciaux de castes servantes, artisans, barbiers blanchisseurs et intouchables. Rivalités et querelles perpétuelles caractérisent les relations à l'intérieur de la sous-caste, généralement arbitrées par le conseil d'une assemblée, tantôt locale, tantôt territoriale. Le village lui-même se compose souvent de plusieurs hameaux, c'est-à-dire d'habitats secondaires, dépendants et sans territoire propre. On distinguera donc l'agglomération résidentielle et l'unité territoriale, l'étude se concentrant sur la partie résidentielle de la localité, sans pour autant négliger les relations qu'elle entretient avec le milieu social et politique environnant.

Subdivisée en différentes lignées, la sous-caste des Pramalai reconnaît des distinctions de rangs. Elle est présidée par quatre chefferies héréditaires (les Tevars) dont le prestige se transmet à la fois par la filiation et par la répétition d'alliances matrimoniales. Elles régissent en concertation huit provinces-terroirs (les Nadus) et vingt-quatre villages secondaires (les Upagramans). Chaque Nadu est une adéquation de lignées, de territoires et d'alliés géographiquement et culturellement déterminés. 4 Tevars, 8 Nadus, 24 Upagramans : l'aire d'autorité des Pramalai n'est en réalité qu'une catégorie relative, n'étant jamais dissociée d'un contenu de parenté (*ibid.* : 165). S'ils se considèrent et se revendiquent vis-à-vis de l'extérieur comme un ensemble de même statut, celui-ci cependant ne va pas sans connaître, de l'intérieur, de notables variations où la parenté tient un rôle déterminant. Hors de toute idée de commandement d'un corps uniformément constitué, une forme de hiérarchie trouve ici à s'employer pour rendre compte d'une gradation complexe de dignités lignagères, réservant à la préséance l'ordonnancement des situations relatives à la distribution des honneurs dans un temple. Notion toute relative à son tour, la préséance répond à une logique de rangs entre lignées. Lorsque la préséance du rang se rapporte aux unités que conduit une chefferie, elle cède alors la place à une disposition hiérarchique d'ordre statutaire. Nous trouvons ainsi, d'un côté, une liste de préséances où une identité de statut se voit fondue dans celle des rangs avec, de l'autre, des situations où les rangs se trouvent à l'inverse rangés sous un même statut (*ibid.* : 129-152) : « on lève cette difficulté grâce à une propriété des structures, en postulant que les relations externes et les relations internes ne sont pas par nature différentes ». Source de hiérarchie, le prestige se transmet par l'alliance matrimoniale d'esprit isogamique. La parenté liée à l'alliance s'affirme ainsi comme le principe fondamental de l'organisation politique où la maîtrise territoriale ne se dissocie jamais d'un contenu de parenté. Le territoire se définit au travers d'une paire d'alliés et n'est donc, du point de vue des lignées qu'il

implique, non pas le fait d'un sujet simple mais d'un sujet double mis en relation (*ibid.* : 165). Les agglomérations d'un Nadu considèrent les localités des Upagramans qui la composent sous l'aspect de l'alliance dont la répétition transgénérationnelle tisse de durables solidarités. « Affaire de sentiment aussi où les mêmes individus, réservés et sérieux entre hommes du même village, se retrouvent et se montrent infiniment plus libres dans les villages alliés » (*ibid.* : 175). Cette « physiologie » de l'alliance ne cesse de se manifester dans le réseau répété des prestations cérémonielles : dans les contributions attendues lors du mariage, de la naissance et du deuil ; dans l'aide économique et l'assistance qu'apporte le beau-père pour assurer l'indépendance de son gendre ; dans les obligations de l'oncle maternel et des sœurs mariées du père au moment de la circoncision d'un garçon ; par les cadeaux que l'oncle maternel offre à la puberté d'une fille, son rôle au moment des funérailles où il noue le turban du deuilleur principal et contribue aux dépenses ; sans oublier les versements et prestations de nourritures, de vêtements, qui incombent aux parents croisés, procurés à la sortie de la période du deuil – autant de cadeaux notés et répertoriés pour s'assurer qu'ils soient versés en retour en cas de décès dans la famille des donateurs (*ibid.* : 239, 244, 249-251). À plus d'un titre, la relation d'alliance s'exerce dans un esprit égalitaire très différent en cela des distinctions statutaires qui caractérisent l'ordre des lignées qui y réfléchissent, pour leur compte, l'opposition distinctive et catégorielle des puretés relatives propres à l'échelle générale des êtres et des choses. L'analyse montre alors comment ces variations de pureté habitent les lieux et les temps, agencent la biologie des corps, les types de cuisine, la commensalité et les interdits, s'attachant à définir et à distinguer différents règnes du vivant, s'appliquant également à la nature même des dieux. Débordant le seul régime humain, le pur et l'impur ne distingue que pour mieux les relier différents états d'une longue échelle des êtres inscrits au sein d'une même ontologie. À ce titre, ils qualifient les participations et les séparations à différents modes d'accès au sacré.

Il n'est pas possible d'entrer dans le détail des descriptions consacrées à la vie religieuse où Dumont examine, toujours avec la même précision, la nature et la variété des cultes célébrés par les lignées et les localités. Il suffira de rappeler la manière dont leur inventaire local confirme à quel point morphologie sociale, pratiques rituelles et croyances participent d'un même univers : une société dont les valeurs sont religieuses, une religion incarnée dans une morphologie sociale. Ici déjà, à cette échelle discrète, on repère la manifestation locale d'un ordre culturel englobant. Dans les pratiques religieuses des Pramalai Kallar, ce que nous tendons généralement à nommer le surnaturel est, à nouveau, scindé en deux : une part se trouve dans le non-humain des démons et dans ce qu'incarnent les groupes inférieurs ; une autre, plus significative, dans la nature des castes

supérieures. On y retrouve ainsi un trait désormais bien perçu, déjà identifié avec AiyēNar : la caste mêle les hommes et les dieux ; les réalités matérielles, la créature sociale, les relations entre les hommes et la nature des puissances divines n'entretiennent toutes leur identité que par référence à un niveau supérieur aux leurs. Chacun trouve son être hors de lui-même et transcende son apparente réalité dans la relation qui le constitue avec d'autres, au sein d'une même échelle socio-cosmique du vivant.

### **Une nouvelle théorie sociologique du mariage (1957)**

Rédigée en anglais, présentée au titre de la thèse complémentaire en 1954, cette étude, dédiée à Lévi-Strauss, est publiée dans la collection des « occasional papers » du *Journal of the Royal Anthropological Institute* en 1957 sous le titre « Hierarchy and Marriage Alliance » (Dumont 1957b). Elle analyse les usages et représentations qui organisent les relations de parenté de plusieurs groupes des districts sud du pays tamoul, dans l'Inde du Sud, classées parmi les systèmes dravidiens. La recherche de Dumont trouve son origine dans la discordance entre l'expérience de terrain et une conception courante en anthropologie de la parenté. Une familiarité directe avec le vocabulaire de parenté tamoul, où le mariage occupe une place référentielle, lui en fait percevoir le caractère logique et systématique. Il estime possible de le rapporter à une formule simple. Ce faisant, Dumont allait contredire certaines idées anthropologiques établies le contraignant, comme à son habitude, à discuter les travaux de leurs porte-parole dominants pour s'en déprendre et réviser une généralisation de catégories appartenant précisément au sens commun de nos sociétés. Pour Dumont, le mariage (l'alliance) ne peut être considéré comme un sous-produit d'autres institutions telles que la filiation ou la résidence, mais bien plutôt comme une institution majoritaire dans un domaine de parenté lui-même en relation avec l'esprit général d'une société.

La terminologie des systèmes dravidiens est analogue à celle des systèmes iroquois et il existe une règle positive, prescriptive ou préférentielle du mariage entre cousins croisés, matri- ou patri- latérale selon les cas. De fait, ces systèmes dravidiens qui ne sont associés à aucune inflexion linéaire particulière distinguent terminologiquement affins croisés et consanguins parallèles, épousables ou non épousables, les premiers constituant moins une catégorie – au sens où le sont les donneurs et les preneurs dans les structures élémentaires ou dans l'hypergamie

nord-indienne – qu'une catégorie susceptible de traitements différenciés quand il s'agit du mariage effectif. Voisins dans la hiérarchie des castes, proches dans l'espace, les groupes retenus semblent très homogènes, mais obligent à faire reconnaître une certaine diversité dans ce que l'on considère généralement comme les traits fondamentaux de la parenté. Cette discordance apparente désavouerait le postulat « fonctionnaliste » selon lequel les institutions d'un groupe donné se tiennent toutes, et qu'on ne peut modifier par exemple le mode de filiation sans toucher à la cohérence même de la société.

Dumont entend ici montrer que la contradiction résulte en réalité d'une formalisation inexacte et que l'organisation sociale de ces groupes repose au contraire sur des institutions fondamentales communes développant, ici et là, des formes particulières. Adaptation de la méthode ethnographique aux conditions indiennes, ce travail de première main caractérise des systèmes de parenté dont la terminologie, les pratiques du mariage des cousins croisés et les obligations de prestations cérémonielles, valorisent des relations d'affinité et d'alliance, pour leur donner une dimension diachronique transgénérationnelle. Il montre en outre qu'un groupe ou un sous-groupe de la nature de la caste ne peut être considéré se suffisant à lui-même, constituant en lui-même une société, mais seulement comme une unité segmentaire ou structurale appartenant à un système dont il partage avec d'autres les valeurs. Il n'existe alors que des différences relatives. Les subdivisions n'apparaissent que lorsqu'on en considère l'organisation interne dont la constitution reconduit les principes qui président à ses relations externes. Elles mettent en évidence que la hiérarchie ne se contente pas d'ordonner les relations entre castes et ne s'arrête pas à la limite externe du groupe endogame mais la franchit pour pénétrer la sphère entière de leur organisation interne d'âges et de générations, montrant ainsi que la parenté sud-indienne ne se laisse pas séparer de la caste. L'objet de l'étude s'attache donc moins à la description d'une juxtaposition de groupes singuliers qu'à la mise au jour d'une configuration commune dont ils seraient chacun une expression particulière. L'examen de ces subdivisions établit la présence d'une gradation de statuts associés dans chaque cas à des traits de filiation, de résidence, et à une pratique de mariage et d'échanges prestataires de nature égalitaire. La filiation unilinéaire n'exprime pourtant qu'une partie du modèle commun, l'autre partie touchant à la catégorie de l'affinité. Cette dernière nécessite une révision des conceptions courantes. Dumont la précise et l'étend, la nommant « l'alliance de mariage » ou « l'alliance » (1957b: 9), ouvrant ainsi la possibilité nouvelle d'une description qui sache traduire et relier nombre de traits restés informulés, renouvelant ainsi notre perception des relations entre caste et parenté.

Trois exemples illustrent une tendance inégalement réalisée à la hiérarchisation de subdivisions à partir du groupe endogame. Elles ne sont pas partout de la même nature : des groupes patrilinéaires chez les Pramalai Kallar, des matrilineés chez les Kallar de Paganeri et les Nangudi Vellalar parfois contrariées ou relativisées par des conditions politiques. Ces groupes et leurs subdivisions ont en effet une histoire, leur fonctionnement même conduisant à des distinctions et des ségrégations dans le nombre et l'arrangement de leurs unités constituantes. En général, les groupes ont beaucoup en commun, ils ont le même langage, la même religion, la même culture. Leur vie sociale, leur psychologie « donnent une impression très uniforme, dominée par l'accent sur le prestige et le conflit, l'extrême agressivité de l'individu » (*ibid.* : 24). Querelleurs, procéduriers, meurtriers, ce sont des agriculteurs pauvres et peu instruits, vivant dans un relatif état d'isolement dans certains des terroirs les plus stériles de la région. Tous partagent à un degré inégal un héritage qui les porte à la violence, tendant à les faire se considérer ou se réclamer descendants de guerriers, de chefs locaux ou de leurs affidés qui, traditionnellement, occupaient au village la fonction de gardiens. Cette association du pouvoir et de la protection expliquerait ainsi leur position médiane sur l'échelle sociale, statutairement à mi-chemin entre les Brahmanes et les Intouchables.

En contraste de cette ressemblance générale existent de grandes différences dans leurs institutions de parenté, de filiation, de résidence, de préférences matrimoniales traduisant le besoin de chaque groupe de se singulariser et de se distinguer. Dumont se propose de montrer comment ces institutions différentes sont autant de formes et d'expressions particulières d'un modèle commun. Un modèle, par définition implicite, à découvrir sous la diversité même de ses manifestations. L'autorité est exercée par les hommes et transmise du père au fils, la succession est toujours en ligne paternelle et jamais, même dans les groupes matrilineés, de l'oncle maternel au fils de la sœur. En matière de mariage, on trouve une prohibition des parents parallèles et une préférence pour le mariage des cousins croisés patri- ou matri- latéraux, évitant celui de la variété bilatérale et symétrique des doubles cousins croisés. Rare, cette dernière n'est pas, en principe, proscrite mais seulement dérogatoire et dévaluée, étant considérée comme ne pouvant engendrer que des unions confuses et emmêlées (*ibid.* : 26).

Avant de passer aux règles et aux pratiques du mariage, Dumont se livre à une présentation détaillée des variantes développées par les six groupes retenus. Il en dresse le tableau général pour voir si l'interdépendance des différents caractères référentiels de la parenté rend ou non compte

des diverses combinaisons rencontrées entre la filiation, la résidence, l'héritage, la succession et les préférences matrimoniales. L'exercice s'inspire de la théorie exposée par Lévi-Strauss distinguant des « systèmes harmoniques », où tout se transmet dans la même ligne – maternelle ou paternelle – des « systèmes dysharmoniques » où une partie des caractères se transmettent dans une ligne, une autre partie dans l'autre, soutenant que les systèmes harmoniques tendent à une préférence matrilatérale du mariage des cousins croisés, les systèmes dysharmoniques au contraire tendant à une préférence pour le mariage symétrique des doubles cousins, ici généralement rejetée, mais dont l'option patrilatérale confirmerait une tendance à la dysharmonie (*ibid.* : 41, tableau n°4).

Reste à comprendre comment il se fait que des règles ou des préférences différentes de mariage n'entraînent aucune distinction notable entre les unités sociales concernées. Cela présuppose d'abord qu'elles s'effectuent entre unités d'exogamie et que le lien matrimonial soit considéré par référence au groupe endogame tout entier. Étudiant les subdivisions des groupes endogames, Dumont établit l'existence d'une gradation de statuts. La comparaison ne révèle comme commun que le principe d'une filiation unilinéaire. Elle n'est encore que la moitié du modèle, l'autre moitié concernant le mariage. Le strict respect de la règle reste souvent une affaire de choix individuel. Elle est scrupuleusement suivie dans la lignée des chefs et se limite généralement au fils premier-né. Lorsqu'elle n'est pas suivie, elle entraîne un paiement compensatoire. Cela suppose en outre que la règle puisse s'exercer dans un esprit classificatoire et, qu'en l'absence de cousine prescrite, celle-ci se voit remplacée par une personne équivalente appartenant à la même unité et à la même classe de parents (des affins) plus éloignée, quoique de même génération et de même statut.

La règle selon laquelle un « homme doit épouser la fille du frère de sa mère » (sa cousine croisée matrilatérale) indique qui un individu doit épouser. Dans la pensée anthropologique, elle prend cependant un sens bien différent puisqu'en réalité, elle déduit le mariage d'un homme sans dénoter dans sa formulation aucun élément d'affinité. « Fille du frère de la mère » suppose en effet que la présence de la parenté consanguine préexiste au mariage lui-même et que la règle de mariage ne soit qu'un instrument pour rapporter une catégorie secondaire (le mariage) à une catégorie primaire (la consanguinité). Une telle perception du mariage n'entraîne avec elle qu'une relation d'affinité individualisée et temporaire disparaissant avec la personne qui a contracté le mariage et ne se transmette à ses descendants que sous la seule forme d'une relation de consanguinité.

Dumont montrera au contraire qu'en Inde dravidiennne, l'existence de telles règles implique que l'affinité – comme le sont chez nous les relations de consanguinité – se trouve effectivement maintenue et transmise de génération en génération, comme se transmet aussi la qualité de membre d'un groupe exogame. La relation matrimoniale, l'alliance, y possède une dimension diachronique: une institution qui transcende les générations. « La règle définit le mariage d'un individu par rapport à celui de l'un de ses ascendants » (*ibid.* : 48). Le système contient une théorie sociologique du mariage, supposant et favorisant celui des cousins croisés comme le moyen de le maintenir. Il exprime également le fait que le mariage ne crée une relation entre deux personnes de sexe différent que parce qu'il relie leur groupe. Dumont rappellera plus tard (1971) que la préférence matrilatérale se reconduit à l'identique d'une génération à l'autre, là où la patrilatérale s'effectue entre générations alternées.

Tous les groupes étudiés ici partagent avec de nombreux autres un vocabulaire de structure identique. Dans ses grands traits, il résulte de la combinaison – au sein de configurations précises – de quatre principes: distinction des générations, distinction de sexe, distinction de consanguinité identique à la relation d'alliance et distinction d'âge. Pour trois niveaux centraux de génération ou d'âge (génération du père, génération d'*Ego*, aînés et cadets) la terminologie distingue les parents en deux catégories: d'un côté, les parents reliés à *Ego* par une relation de consanguinité; de l'autre, les parents qui leur sont reliés par une relation d'affinité. L'affinité, continue à travers les générations, constitue l'axe du système aux générations médianes (*ibid.* : 52, tableau). « Le système analysé jusqu'ici n'est encore qu'une sorte de cadre terminologique abstrait, qui sans doute, fait ressortir l'alliance comme une institution fondamentale, à laquelle chaque groupe donnera une forme concrète particulière, en accord avec ses institutions propres » (*ibid.* : 52).

L'illustration la plus emblématique de cette institution particulière qu'est cette relation d'alliance, transcendant les générations pour distinguer et relier deux catégories différentes de parents (consanguins et affins) se manifeste lors des dons et des fonctions cérémonielles que les alliés échangent au cours du cycle de vie. Aux prestations croisées d'une chaîne de présents et de contre-présents entre la famille de l'époux et celle de l'épouse, on trouve des prestations intérieures pour répartir au sein de chaque parenté, en argent, en bijoux et en nourriture, une partie des dépenses du mariage. Nombre d'entre elles s'exercent sur une base de réciprocité, en particulier lorsque le mariage patrilatéral en promet le retour à la génération suivante, entraînant avec

lui le déplacement local de l'autorité. Ces prestations d'alliance, symétriques ou réversibles, asymétriques ou orientées dénotent, à terme et dans leur esprit, un fond général et indifférencié de l'alliance. Dumont en explicitera plus tard certaines implications formelles, la terminologie symétrique respectant un cadre commun, régional et conceptuel où les termes d'affinité et de consanguinité se tiennent, s'opposent et se reflètent chacun dans un tableau, dont les échanges et les prestations cérémonielles traduisent une attention équivalente de complémentarité. En parenté, la relation d'alliance manifesterait alors un trait d'égalité dans la hiérarchie sociale générale, se distinguant comme un « ilot » d'égalité dans la caste (1983b, p.170). Elle y apporterait alors une inédite et importante articulation. Il la repère dès 1957 sans lui donner une pleine explicitation. Une implication théorique sur laquelle il reviendra en introduction à la nouvelle édition d'*Homo Hierarchicus* de 1979 (et développera dans « Affinity as a value » en 1983) soulignant que l'idéologie hiérarchique, pas plus que l'idéologie égalitaire, ne se réalise parfaitement dans les faits, ou en d'autres termes, ne permet pas toujours une conscience nette de tout ce qu'elle implique et qu'implique son contraire (Dumont 1979: xxiv). Cette forme d'égalité s'illustre en particulier dans l'aspect parental et transgénérationnel des responsabilités matérielles et rituelles et dans les différentes formes de transmission qui incombent à l'oncle maternel (« l'allié par excellence »). Dumont en concluait alors que, là où le principe de filiation prend des formes opposées, celui de l'alliance reste constant sous ses modifications. Considérée horizontalement dans une génération, l'alliance acquiert une nouvelle dimension verticale perdurant au travers des générations. Sur ce point particulier, il venait contredire le propos de Lévi-Strauss selon lequel « les différents systèmes classificatoires se soucient fort peu de maintenir une claire distinction entre âges et générations » (Lévi-Strauss 1949: 557).

### **La revue *Contributions to Indian sociology*, 1957-1967. Sociologie indienne, sociologie de l'Inde ?**

Le projet éditorial de cette revue anglophone annuelle, piloté par Dumont et Pocock, entend promouvoir une approche renouvelée et une intelligence inédite de la société des castes. Ils envisagent pour ce faire de réunir la collaboration de différentes spécialités mobilisant les savoirs textualistes de l'indologie classique et les expériences retirées des enquêtes de terrain, le dialogue escompté devant leur apporter mutuellement de quoi relativiser, enrichir, l'expertise érudite et les données empiriques de l'ethnographie. Le titre et l'ambition du « Manifeste-Programme »

suscitent d'entrée de jeu la réserve des indianistes et la surprise des anthropologues. Emblématiques du regard composé qu'elles entendent poser sur l'histoire et sur l'actualité du domaine, les premières livraisons donnent le ton. La perspective envisagée espérait établir une sorte de conversation entre des compétences pluridisciplinaires mises au service d'une même connaissance et soucieuses de construire de conserve une transmission partagée. Ce n'était pas alors une priorité à l'ordre du jour, son aspiration sociologique restant perçue comme une aspérité de la pensée.

L'intention initiale escomptait mettre en commun les énergies dans un travail d'atelier dont les publications resteraient anonymes. L'ambition affichée questionnait bien des habitudes. Elle se heurtait aux cénacles fermés d'une indologie philologique et livresque, plus soucieuse de protéger le pré carré de ses champs d'expertise que de se voir embarquée dans une aussi aventureuse expérience. Cette convention éditoriale n'était pourtant pas nouvelle. Elle était en effet la politique adoptée, en France par *L'Année sociologique*, et en Angleterre – dans des domaines différents – par la revue *Scrutiny* de Leavis, le *Times Literary Supplement*, pour ses comptes rendus. Les universitaires sollicités déclinèrent pour beaucoup d'entre eux l'invitation à participer à une entreprise qu'ils assimilaient à une école. La tonalité directive du projet heurtait les manières de faire, froissait les sensibilités. Elle écartait les vocations, mobilisait les résistances. Dès la troisième livraison, plusieurs auteurs rallieront les *Contributions* à condition toutefois d'y voir leurs textes signés.

L'article inaugural et le titre de la revue entretiennent dès le départ la confusion : s'agissait-il d'une sociologie « indienne », travaillée par les notions internes propres à sa culture, abordée de ce fait d'un point de vue relativiste ou au contraire d'une sociologie « de » l'Inde travaillée par les conceptions et les méthodes universalisantes d'une rationalité scientifique engageant avec elle un délicat exercice de traduction et d'historicisation ? La formulation éditoriale proposée laissait moins le doute qu'elle n'entendait en réalité, sans être encore en mesure de les expliciter, associer et contraster les deux points de vue dans une même restitution. Il s'agissait en effet de faire comprendre et concevoir que les idées que nous nous formons d'une civilisation et d'une société ne dépendent pas seulement des données factuelles qu'elles nous rendent accessibles, mais bien aussi de notre manière d'aborder et d'interpréter les données. La démarche supposait alors la problématisation et la mise en perspective d'un rapport intellectuel d'objectivation entre différents modes de pensée et d'agir : les nôtres et ceux que nous nous efforçons de saisir en Inde. Un rapport qui, une fois éclairé au respect d'une historiographie critique et d'une confrontation

idéelle, permettrait, à terme, d'intégrer en retour par la comparaison une prise de conscience réflexive des deux univers de valeurs impliqués. Penser « avec » l'Inde supposait de s'attacher à mieux l'expliquer et à mieux nous penser par rapport à elle. Il fallait en outre reconnaître les vagues de transformations sociales inhérentes à la présence coloniale britannique, sans oublier les rôles et l'influence que les discours orientalistes et missionnaires jouèrent à la fois sur les perceptions qu'elle se donnait d'elle-même et sur nos propres manières d'en concevoir la réalité. Au poids des interactions passées, s'ajoutait celui des relations que son univers socio-culturel n'a cessé d'entretenir avec le monde occidental, avant et depuis son accession à l'indépendance de 1947. Telle était bien l'ambition épistémologique du programme imaginé par les *Contributions*.

Faute de se voir assorti de suffisamment d'études de cas et d'exemples factuels, le dialogue à la fois pluridisciplinaire et comparatif escompté ne parvient pas à faire valoir l'argumentaire de son manifeste. Peu en partageant la patience artisanale requise, peu se montrent disponibles à entretenir ce lieu de débat. Au terme de dix livraisons, les *Contributions* « première série » ne réussissent qu'en partie à faire saisir et accepter la cohérence de leur projet. À mi-parcours de leur première vie, Dumont avait perçu la nécessité de reprendre et expliciter son projet espérant le voir accéder à un plus large lectorat. Il en fera en 1962 le thème du cycle de conférences qu'il prononce à Venise, *La Civilisation indienne et nous*. Les déconvenues rencontrées renforcent sa conviction qu'il doit faire comprendre la légitimité et l'horizon d'une démarche dont il ne se départira pas.

Avec l'accord des deux fondateurs, la revue est reprise en 1967 par une équipe collégiale indienne, sous la direction de T. N. Madan, avec laquelle elle commence une seconde carrière. La revue publie de nouvelles signatures, provenant en particulier d'une nouvelle génération de chercheurs indiens ralliés à l'esprit du programme initial qu'ils allaient contribuer à enrichir et nuancer. Dumont continuera pour sa part d'y publier, son travail donnant lieu à plusieurs débats.

Les *Contributions* retiennent peu l'attention des ethnologues et anthropologues étrangers à l'indianisme. Engagés dans des problématiques spécifiques à leurs propres terrains, beaucoup se montrent déroutés et peu concernés par la complexité des problèmes et par la diversité des connaissances requises pour aborder l'étude d'une grande civilisation à l'échelle d'un sous-continent. Ceux qui les consultent en reconnaissent le caractère pionnier et une originalité

participant au développement des aires culturelles de la VI<sup>e</sup> section de l'EPHE. En dépit des liens étroits qu'il entretient avec lui depuis 1938, de la reconnaissance appuyée et du soutien qu'il ne cessera de manifester à l'égard de son travail, Lévi-Strauss (1953 : 23, 1960 : 112), ne fait nulle part référence aux *Contributions*, et ne semble pas les connaître. La nature sociologique du projet dumontien s'éloignait-elle de ses priorités ? Son ambition affichée contrecarrait-elle ses propres préoccupations ? Ses développements sur la parenté et sur la hiérarchie débordaient-ils son attention ?

L'absence de traduction en français, la diffusion restreinte et un lectorat limité expliquent pour l'époque une réception assez confidentielle. À les considérer rétrospectivement, les *Contributions*, première série, sont pourtant loin de n'avoir occupé qu'une présence datée dans les études indiennes. Elles favorisèrent une première problématisation, appuyée sur des dossiers empiriques et des analyses de cas qui attireront de notables collaborations. La nouvelle équipe éditoriale, une meilleure diffusion et un plus large lectorat anglophone, particulièrement indien, confirmeront leur importance. La publication d'*Homo Hierarchicus* (1966) parachèvera l'exercice sans pour autant dissiper les malentendus et les contestations que provoque l'orientation générale de l'entreprise dumontienne. Les expertises indologiques persisteront à en contester la teneur sociologique, ne retenant de ses propositions qu'une remise en cause de leurs acquis, jugeant qu'elles allaient à l'encontre de conventions scolastiques à leurs yeux indiscutablement établies. Toute une tradition philologique de traités ne souhaitait pas « s'encombrer » des descriptions empiriques apportées par l'ethnographie : « qui peut le plus peut le moins » leur rétorquera Jean Filliozat. En dépit des oppositions que l'entreprise dumontienne rencontre chez certains indianistes – classicistes et modernistes, européens et indiens –, il est difficile de l'ignorer. Elle ne sera pas remplacée, ses adversaires eux-mêmes n'étant pas d'accord entre eux.

Dans les années proches de leur accession à l'indépendance, Dumont avait à plusieurs reprises tenté d'attirer l'attention des élites indiennes, souhaitant leur faire connaître ses travaux. Il se préoccupe également de la dette morale qu'il avait contractée à l'égard du peuple tamoul et se rapproche de l'université de Madras en 1952, espérant qu'elle accepte de publier une traduction, même abrégée, de sa monographie dans l'une de ses collections. Sa proposition n'est pas retenue, le recteur d'alors ne manifestant guère d'intérêt pour les sciences sociales. En 1958, à l'occasion des réunions de l'*All India Folk Culture Conference* d'Allahabad, il suggère à leurs organisateurs de consacrer une session à la discussion des conditions dans lesquelles pouvait être recueillie

l'immense richesse ethnographique de l'Inde, avant qu'elle ne disparaisse comme celle de l'Europe. Sa proposition est reçue dans un silence qui l'amène à constater le désintérêt pour la préservation de la culture matérielle. En 1967, il prend contact avec la Présidence indienne pour recommander la création de départements universitaires consacrés à la protection des nombreux savoir-faire en péril. La suggestion ne fut probablement pas transmise. À l'indifférence s'ajoutaient la prudence et la réticence qu'affichaient alors les universitaires indiens à l'égard de chercheurs étrangers traduisant le sentiment nationaliste général d'une époque à peine libérée de la domination coloniale et dont les priorités se situaient ailleurs. Dumont n'y était pas encore visé personnellement. Il le deviendra assez vite en réaction aux positions que développaient ses collaborateurs et lui-même dans les *Contributions...* D'autres réserves viendront ensuite d'une ethnologie moniste – états-unienne et indienne –, la première puisant ses propositions alternatives à partir de concepts hindous souvent bien légèrement mobilisés (Barnett 1976; Marriott 1976, 1989; Raheja 1988); la seconde, relativiste et radicale, adresse les siennes en les appuyant cette fois sur les présupposés d'une logique inclusive et d'une pensée solipsiste caractéristiques d'une anthropologie culturaliste hindoue insensible à toute problématisation d'une altérité qui lui soit extérieure (Saran 1973; Saraswati 1984). Ce sont là des développements résolument hostiles au dualisme méthodologique dumontien, le réduisant à une posture socio-centrée inséparable d'une rationalité scientifique occidentale. Le débat qu'ils instaurent soulève néanmoins la question cruciale des conditions et des formes possibles des anthropologies produites par différentes sociétés.

### ***La civilisation indienne et nous (1962)***

Ce petit livre, mûri dans les années 1950, collige différentes contributions destinées au lectorat français. Originellement publié en 1964 dans un numéro des *Cahiers des Annales*, il tient son titre des trois conférences données en 1962 à la fondation Cini de Venise, rééditées en 1975. Il y ajoutera alors la republication de son article sur Aiyem et les projets non aboutis d'un chapitre destiné au troisième volume de Renou et Filliozat, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes* et d'une contribution à un travail collectif de l'Unesco sur l'Inde au XIX<sup>e</sup> siècle, rédigée en 1965, retardée par l'opposition rencontrée de la part de l'équipe soviétique, avant de se voir reprise et publiée en 1970 dans une collection dirigée par Charles Morazé, sous le titre *Les Britanniques en Inde*. Renou y trouvait, pour sa part, un renouvellement de questions « bien rebattues ».

Les significations données à l'expression « communauté de village » se rapportent à trois phases historiques successives. Dans la première, elle correspond à l'organisation interne d'une petite société politique, sorte de république autarcique, indépendante et égalitaire. Dans la seconde, elle est perçue comme une collectivité de copropriétaires du sol, se voyant, au cours de la troisième, érigée par le patriotisme indien comme le modèle emblématique d'un système politico-économique supposé démocratique. On y trouve donc au départ l'idéalisation de l'esprit romantique des premiers grands administrateurs coloniaux, en l'absence de toute référence à l'existence des inégalités internes au village. En accord avec les préoccupations de leur temps et aux schémas évolutionnistes victoriens, juristes et économistes, depuis Maine jusqu'à Marx, y voient la réalisation d'une société politique d'un corps apparenté d'ayants-droit, sorte de communisme primitif ignorant la propriété privée, tout en reconnaissant l'existence d'une division interne du travail sans retenir qu'elle soit reliée à la réalité des castes. Maine ne s'appesantit pas sur une spécificité indienne qu'il considère comme un pendant aux exemples germaniques et slaves, n'y voyant là que le conservatoire d'une société primitive. Sans en relever les implications, il y pointait qu'elle se révélait moins comme un corps simple que comme un corps composé formant une sorte de hiérarchie. Comme la plupart de ses prédécesseurs, la caste et la hiérarchie ne sont pas ignorées mais restent en arrière-plan, l'idéologie dominante de la période identifiant toute communauté à une collectivité égalitaire et indépendante – alors que, pour être comprise, la constitution du village doit être mise en relation, d'une part avec la caste, de l'autre avec un pouvoir politique et une fonction royale contribuant à sa protection en échange d'une redevance prélevée sur les récoltes. Maine, en dépit des auteurs consultés (dont Campbell, Baden Powell et Thurston) ou seulement négligés (Elphinstone), n'en retient pas la pertinence et les implications. La présence de l'autorité d'un conseil de village représentatif de ses différents habitants, l'existence de régimes fonciers réunissant une multiplicité d'ayants-droit (tenanciers supérieurs ou inférieurs, fermiers, métayers, journaliers, ouvriers agricoles, artisans et officiants religieux), qui se distribuent le produit d'une même parcelle cultivée, ne retiennent pas réellement son attention. Elles lui révélaient pourtant l'existence de différentes castes aux puretés relatives d'un ordre commun dont les participations pouvaient outrepasser les limites mêmes du village. Il perçoit des survivances au lieu de faits structureaux dont il ne parvenait pas à restituer l'idéologie hiérarchique commune où les catégories du pur et l'impur, l'une liée à la réalisation de l'autre, s'établissaient ensemble se renforçant réciproquement, la communauté de village n'en étant qu'une des manifestations. L'impureté relative de l'Intouchable demeure inséparable de la pureté

relative du Brahmane. Ce paradigme de valeurs, inhérent au régime social qu'il gouverne, est opératoire pour régir un ensemble de traits, allant de la division du travail, de la commensalité et du connubium aux sécrétions du corps en passant par le classement des nourritures, les différents régimes de cuisine, les préparations alimentaires, les interdits et les règles des cérémonies liées aux différentes étapes du cycle de vie :

On remarque que l'impur signale les relations organiques entre le monde humain et le monde non-humain, l'impureté est liée à la naissance, à la mort, à l'excrétion et, plus subtilement, à la reproduction et à la nourriture. Tout se passe comme si, tandis que le monde social se modèle étroitement sur le monde naturel, la distinction du pur et de l'impur marquait rigoureusement la frontière entre eux (Dumont 1975 : 17).

Les objets et sujets de croyance que nous tendons à rapporter à l'organique ou au surnaturel se trouvent ici scindés en deux : une part se trouve dans le surnaturel inférieur des Intouchables et des démons, une autre dans la nature d'une caste supérieure et des dieux. Le culte d'AiyēNar l'avait déjà fait comprendre. La communauté du village, dans ses usages et ses institutions, en complète ici l'illustration. Le régime des castes ne sépare pas l'ordre de l'humanité de celui des puissances divines ou démoniaques. Selon les situations, hommes et objets participent à l'un ou à l'autre des deux règnes. Chaque caste tient son être hors d'elle-même et ne tient sa réalité que dans et par les relations qu'elle entretient avec toutes les autres.

### **Sur les chemins d'*Homo Hierarchicus***

Dès la fin des années 1950, Dumont se consacre à réunir et mettre en place la documentation et les matériaux nécessaires à la préparation de la synthèse qu'il destine à *Homo Hierarchicus*, et publiera en 1966. Dumont y propose une lecture profondément renouvelée d'un régime de castes, en examinant la morphologie et les valeurs mises en perspective de celles qui nous constituent. Incontournable, le livre deviendra une référence et figurera aux programmes de nombreux cursus de masters et de doctorats de la plupart des disciplines de sciences sociales dans le monde. Anthropologues, philosophes, sociologues, politologues et historiens – spécialistes ou non du domaine indien – en discuteront et disputent encore les ouvertures épistémologiques de son ambition comparative.

La démarche adoptée réunit et analyse une masse imposante de contributions ethnographiques, historiographiques et sociographiques les soumettant à une mise en perspective critique et raisonnée de leur modélisation pour mieux en conserver les contributions factuelles. Elle s'enrichit en outre des enseignements retirés de descriptifs locaux ou régionaux, et des emprunts aux savoirs érudits de différentes écoles hindoues de la pensée classique, de leurs mouvements religieux et sectaires, en y ajoutant une large recension de sources secondaires et de documents d'archives. À terme, l'ouvrage entend encore problématiser, en retour et à notre usage, une réflexion propédeutique qui puisse montrer l'importance de ce qu'un univers de valeurs, porté par une grande civilisation, viendrait apporter à une meilleure connaissance de la nôtre. Traversant les cloisonnements disciplinaires, respectueuse des jeux d'échelles, de la diversité des configurations régionales rencontrées, de la pluralité des situations en présence, l'entreprise que poursuit Dumont ne s'exonère pas de la place qu'y occupe le regard extérieur et du rôle qu'y occupe la présence subjective de l'observateur. Contre vents et marées, *Homo Hierarchicus* restera « un livre enchaîné à des formes sociales » (1979 : xxxii).

Avec le temps, Dumont a découvert et poursuivi résolument la mise en place et l'approfondissement d'une procédure argumentative originale, fondées sur des observations et descriptions empiriques. Sur le terrain, comme le fait un peintre, Dumont « va au motif ». Il le retient, s'y arrête, en extrait certains traits dont le rapprochement et la mise en relation l'aident à entrevoir, puis saisir, une signification qu'il entreprend de formaliser. L'exercice est révélateur. L'objet final apporte l'intelligibilité d'une restitution que le seul inventaire descriptif n'aurait pas été en mesure d'atteindre. S'il faut attendre des faits qu'ils puissent agir sur la théorie, l'explication ne se découvre qu'au travers du regard extérieur qui les observent (Lévi-Strauss 2020 [1955] : 164). Comme toute autre science, l'anthropologie construit ses objets, un travail de construction qui, en lui-même, implique de faire reconnaître la présence du chercheur. L'expérience ethnographique relève moins d'un ordre de communion ou de fusion qu'elle ne présuppose un apprentissage et des médiations : autant une disposition qu'un dispositif dont la restitution reste le fait d'une attention composée à la fois d'empathie et de prise d'écart.

Les années d'imprégnation au contact de Mauss lui avaient appris que la qualité d'une analyse tient moins à l'objet lui-même dont elle s'empare qu'à la démarche engagée pour le saisir. Elle accompagne et coordonne une construction. L'anthropologie s'y résume moins à ce qu'elle fait connaître qu'à la manière dont elle fait connaître. Dumont en suit le chemin et bâtit sa

problématisation au plus près d'une ethnographie et d'une culture indiennes qui, très vite, lui font repérer la récurrence prégnante du *Holisme* et de la *Hiérarchie*, deux « schèmes » de valeurs qui désormais viendront organiser l'ensemble de l'armature déductive et opératoire de sa sociologie comparée. L'usage paradigmatique qu'il sera amené à leur prêter surprend et dérouté les modes de pensée habituels. Ces schèmes l'aideront à construire les étapes d'un parcours herméneutique et critique, soucieux de transmettre son ouverture heuristique. Dumont réalise assez vite qu'il s'agit moins de considérer des faits isolés que les voir en relation et que les idées que nous nous formons de ces relations dépendent de notre façon d'interpréter des données concrètes. Il s'agit ainsi pour lui d'établir un rapport intellectuel entre notre civilisation qui nous fournit nos modes de pensée et celles que nous nous efforçons de saisir.

Son holisme sociologique contredit en effet les attendus individualisants de notre habitus idéologique familial. Pour les mêmes raisons, son usage de la hiérarchie surprend. Les significations qu'il donne à la définition de ces deux termes ne sont pas celles à laquelle on s'attend. Elles sont incomprises voire rejetées. La présence qu'il leur reconnaît occupent dans leur version indienne renvoyant à un ordre transcendant, métasocial – spirituel sinon religieux – reste en effet étrangère et hostile aux acceptions que lui donnent nos présomptions d'immanence et d'égalitarisme qui les identifient à des formes exclusives de soumission. Dumont les utilise sans aucun jugement moral, se contentant d'en reconnaître et d'en décrire les manifestations factuelles et les implications idéelles. S'établit ainsi d'entrée de jeu, entre la culture de l'Inde et la nôtre dont il est ici le représentant, une forme de dualisme méthodologique soucieux d'échapper aux relativismes paresseux et à l'universalisme facile de nos scolastiques et de nos mœurs (Jullien 2000). Notions, concepts ou schèmes, holisme et hiérarchie, associés à la restitution d'une logique inhérente aux relations sociales, sont en effet des référents trop sensibles dont la présence ne fait que heurter notre sens commun. Incompris, détourné, mal interprété, leur usage installera durablement les résistances les plus obstinées à la problématique dumontienne.

La charge négative prêtée à ces vocables traduit en effet une aversion profonde pour ce qu'on pense qu'ils impliquent. Le caractère axiomatique de leur utilisation ne renverrait au mieux qu'à des préoccupations inactuelles, irrecevables, voire inaudibles. L'emprise idéologique qui habite aujourd'hui à la fois nos vues familières et les discours sociocentrés de savoirs formatés par référence à des valeurs individualistes et égalitaires les soupçonne de refléter une pensée conservatrice, sinon réactionnaire, laissant accroire que le holisme renvoie aux plus fâcheuses

totalisations de l'histoire et que la hiérarchie, par les inégalités qu'elle suppose, soit là pour justifier toute forme de discrimination, et dont la connotation religieuse et métasociale s'oppose frontalement à nos conceptions d'immanence. Reconnaître leur présence effective n'implique pas qu'on la condamne ni la cautionne. La place et les significations que leur attribuent les valeurs qu'elles occupent dans une culture ne sont pas transposables, du moins en l'état. La question demeure cependant : holisme et hiérarchie ne seraient-ils opératoires que dans le monde indien ? Dumont aura sur ce point encore plus de peine à faire comprendre, si ce n'est admettre, que ce à quoi ils renvoient, aussi éloignés et opposés qu'ils paraissent aux yeux de nos sociétés et de nos cultures occidentales modernes, soit loin d'en être absent, mais qu'ils persistent bel et bien et continuent d'occuper de manière assourdie une sorte d'impensé manifesté dans nombre de conduites et de situations contraires à nos conventions de valeurs. Que celles-ci les proscrivent ou les dénie n'interdit pourtant pas, qu'à certains niveaux et dans certains contextes, elles persistent à y occuper une présence opératoire implicite. Les deux livres qu'il consacrera plus tard à un *Homo Aequalis* moderne en retiendront une présence dissimulée.

Les univers holistes et hiérarchiques n'étaient pas non plus exempts de pareils retournements, opérant et s'accommodant à leur tour de situations inversant un ordre de valeurs et de priorités, pour reconnaître sans les exclure – dans des situations secondaires ou inférieures – les manifestations de traits individualistes et de faits égalitaires. Dumont les avait perçues dès ses études sud-indiennes de l'alliance de mariage (1957b) dans les échanges équistatutaires d'épouses en contraste des normes hypergamiques nord-indiennes (1962) avant de montrer la présence de traits individualisants dénotatifs des phénomènes sectaires et du renoncement (1966a, 1979 : 324-350). Elles seront confirmées par les contributions de collègues sanscritistes comme Madeleine Biarreau sur les religions dévotionnelles de la bhakti (1981) et Charles Malamoud sur la rhétorique des finalités humaines (1982). Isolées et formalisées dès 1966 (1979 : 33-35), il en rouvrira les implications comparatives (1983a, introduction, et 1988, chap. 2), grâce aux suggestions de Raymond Apthorpe et à l'influence de Talcott Parsons (Dumont 1979 : 396-403 ; 1987 : « Généralisation tardive »). Plusieurs chercheurs poursuivront ces propositions dumontiennes pour les retravailler, leur apportant l'éclairage de nouvelles études de cas (Moffatt 1979 ; Madan 1983 ; Bose 1989 ; Bellah 2003 ; Vibert 2004 ; Billeter 2012 ; Robbins & Siikala 2014), certains déjà pour signaler, qu'en dehors des variantes et des positionnements internes qu'ils manifestent dans différentes sociétés, holisme et hiérarchie/individualisme et égalité, forment ensemble des couples,

articulant et ordonnant une sorte d'algorithme à quatre termes, récursifs dans toute société. C'est bien en effet la disposition particulière, à la fois empirique et idéale, que l'intentionnalité réflexive de Dumont nous propose en partage. La discussion que Vincent Descombes consacrera au holisme soutiendra avec force la pertinence épistémologique de son positionnement (Descombes 1995, 1996 : 259-308).

**« On n'emprunte que ce que l'on peut rendre augmenté »**

René Char, *Les matinaux*, 1950

Dumont tenait en grand respect le savoir cumulatif. Il l'accompagnait d'un devoir de transmission et cultivait, par devers-lui, le besoin de s'entretenir avec de grands prédécesseurs. Les premiers et les plus anciens : Montesquieu et Tocqueville (à la différence de Lévi-Strauss, Montaigne et Rousseau n'y figuraient pas) ; d'autres plus récents : Durkheim, Hertz, Hocart, Heinrich Zimmer, Sylvain Lévi et Mauss – ces derniers au voisinage de quelques éminentes figures âgées : Dumézil, Koyré, Aron, Evans-Pritchard, Franz Steiner, Louis Renou, Lévi-Strauss et Talcott Parsons. Compagnonnages où soumettre et relier sa propre entreprise, les considérant moins comme des constellations canoniques à reconduire ou à reproduire que des sources d'inspiration et de précieux marqueurs l'aidant à poursuivre de nouveaux chemins : « moins des témoins que des modèles » (Picasso, cité *in* Rubin 1980 : 17). Des exemples, des modèles d'une créativité à enrichir. « L'acteur n'entre jamais en scène avant la construction du théâtre » (Borgès). Il n'y est jamais seul et ne tient rôle et place que dans la mise en scène d'une pièce qu'il lui revient d'écrire :

Les seules démonstrations à quoi nous puissions prétendre sont celles qui permettent d'expliquer plus de choses qu'on ne le pouvait auparavant. Cela n'entraîne pas qu'elles soient vraies mais seulement qu'elles préparent le chemin à d'autres démonstrations qui viendront plus tard expliquer plus encore et cela indéfiniment (Lévi-Strauss 1953).

Venait alors s'adjoindre autour de Dumont un cercle de confiance et de dialogue choisi parmi ses collègues : David Schneider, Bernard Cohn, Marshall Sahlins, Robert Bellah, Jean-Pierre Vernant, Claude Lefort, François Furet, Paul Thibaud, Jean-François Billeter, Vincent Descombes et Josef Frank en furent les principaux. Il lui arrivait également d'évoquer les liens intellectuels qu'il entretenait avec des auteurs classiques comme : Goethe, Hölderlin, Novalis, Dostoïevski, Rilke, Musil et Thomas Mann, principalement, marquant aussi l'attachement particulier qu'il

tenait pour les œuvres de Joseph Conrad, Arthur Koestler, Leszek Kolakowski, George Orwell et Simon Leys, ainsi que la proximité élective qu'il éprouvait pour Saint-Exupéry, Camus et Yves Bonnefoy. Ces références littéraires ne surgissaient pourtant que dans les retraites de l'amitié, à l'occasion de loisirs privés ou lors de digressions imprévues au cours de conversations informelles. Collégiales, amicales ou livresques, ces références n'étaient qu'exceptionnellement mentionnées dans son enseignement, et plus rarement encore dans ses écrits.

Associée à une personnalité aussi contenue que solitaire, cette liste pourrait surprendre. Elle ne fait que rassembler des auteurs et noms égrainés, entendus au fil des ans. Dumont n'en faisait d'ailleurs jamais une affaire d'érudition. Ceux qui auraient quelque familiarité pour les œuvres, les auteurs et les chercheurs évoqués, ou auraient eu l'occasion d'entendre Dumont s'y attarder, saisiront peut-être mieux l'importance de ce répertoire, sans doute incomplet, associé cependant à l'histoire même de sa réflexion.

### **Une volonté de s'établir à l'extérieur de soi**

On ne peut comprendre que ce à quoi on participe,  
on ne peut comprendre que ce à quoi on a renoncé.

Goethe, *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister*

Une œuvre peut-elle se résumer, comme on le dit parfois, à une question bien posée ? Ne faut-il pas plutôt la considérer comme une suite de questionnements engagés sur un chemin par nature inachevé ? Aussi rigoureux soit-il, le travail de l'œuvre est, au sens propre, interminable : le temps fait son métier et c'est un maître injuste. Quelle place alors donner à la personne qui s'y consacre ? Il y avait chez Dumont un effacement volontaire de son individualité derrière ses réalisations et une lucidité face aux obstacles à surmonter. Une scrupuleuse prudence lui faisait dire qu'« on ne peut faire table rase ni de sa propre conscience, ni non plus de tout l'appareil conceptuel de la discipline grâce auquel ses membres communiquent entre eux » (1979 : xvii). Se tient ici la complexité d'une personnalité répugnant à tout exercice biographique pour mieux en écarter la dimension psychologique, sans néanmoins exclure tout un arrière-plan d'expériences : manière singulière de s'emparer des événements qui la constituait. Se refusant à toute narration personnelle, hostile à tout effet de style, à toute tentation esthétisante, on ne le voit jamais souscrire à cette tentation du « deuxième livre », en doublon du travail scientifique (Debaene 2010 : 207-348), ni livrer, à un

moment ou un autre de sa carrière, de manière plus ou moins virtuose, des éléments d'une vie « où chaque carrière ethnographique (comme le notait Lévi-Strauss) trouve son principe dans des "confessions" écrites ou inachevées » (Debaene 2010 : 295), n'y voyant que les fâcheux encombrements de petits accommodements de soi. L'attraction d'essayisme, si caractéristique de notre époque pour laquelle « une monographie ethnographique a beaucoup plus à voir avec un roman historique qu'avec n'importe quel traité scientifique » (Leach 1989 : 140), lui restera totalement étrangère. La tonalité littéraire de *Tristes tropiques* l'avait surpris, et les ambitions de Leiris pour construire et consacrer une œuvre à l'écriture de soi avaient abîmé leur amitié :

C'est là un exercice auquel je me suis toujours refusé. Un jour, en captivité, j'ai décidé de cesser tout à fait d'analyser mes états d'âme, et d'extravertir entièrement ma réflexion. Les circonstances y furent sans doute pour quelque chose. En tous cas, convaincu que le dedans et le dehors ont en fin de compte même contenu, je n'ai pas varié là-dessus (Dumont *in* Enthoven 1984 : 30).

Dumont restait convaincu que la simple expérience de la personne devait céder devant l'ouvrage et s'accorder à un mouvement plus vaste : un univers de l'extrême exil où, sans cette séparation d'avec soi, nulle rencontre avec l'autre ne pourrait advenir. Il tirait appui et réconfort dans la fréquentation d'artistes et de peintres. Il avait été marqué par le sens des propos que lui avait tenus Balthus, un jour de 1939, dont je retrouvai la lettre et l'esprit dans les *Mémoires* que ce dernier écrivit à la fin de sa vie : « Il faudrait chaque jour s'effacer davantage, ne trouver d'exigence que dans l'acte de peindre, toujours s'oublier alors qu'on ne voit partout qu'exhibition de soi, aveux personnels, confessions intimes, voyeurisme et auto-proclamations » (Balthus 2016 : 119). Leur présence, leur attitude vis-à-vis de la création, renforçaient sa détermination. Les préoccupations de Giacometti rejoignaient à leur manière son tour de main et son savoir-faire d'ethnologue : « Plus c'est vous, plus vous devenez n'importe qui, mais vous n'êtes les autres qu'en étant au maximum vous-même, n'est-ce pas ? Vous n'arrivez au général, si l'on peut dire, qu'à travers le plus particulier possible » (Giacometti : 2009 : 228).

Aucune œuvre ne se réduit à une biographie, rien ne s'explique cependant sans elle. Certains, plus que d'autres, donnent forme et relief à ce qui fait leur temps. Les expériences de la jeunesse ne déterminèrent pas tout, mais elles orientèrent chez Dumont une sensibilité que des années de précarité contribuèrent à construire. Guérit-on jamais de son passé ? Les épreuves surmontées en feront une âme inquiète, portée tout au long par une tension existentielle. Fils de son

temps sans l'être d'aucun père, Dumont n'aimait guère son époque mais ne pouvait s'en déprendre. Tout en effet chez lui se déroule sur un arrière-plan politique et social traversé par une lente montée des périls. Les années 1930, la guerre, les totalitarismes mobiliseront « les interrogations d'un homme trop longtemps exposé aux drames de son temps pour en chercher autrement la signification qu'en se mettant au service d'une entreprise de savoir » (Galey 2001 : 161).

Esprit libre, réfractaire à toute forme d'embrigadement, le personnage intriguait, sa retenue impressionnait. Sa pudeur extrême masquait pourtant la sensibilité d'un être à la fois émotif et susceptible (Nora 2022). Il exerçait sur tous ceux qui l'approchaient un ascendant certain. Une rigueur sceptique, presque piétiste, qui attendait des autres l'exigence qu'il s'imposait à lui-même. On ne le quittait pas comme on l'avait abordé, il fallait mériter ses silences et les commentaires ramassés, parfois énigmatiques, qu'il apportait en réponse aux attentes escomptées. Ils ne manquaient néanmoins jamais de provoquer a posteriori de fertiles réflexions. Ce n'était pas un homme rompu à la conversation de salon, ni un orateur d'une éloquence brillante. Ses séminaires traduisaient une pédagogie rugueuse, chaque séance présentant des dossiers précis, sans toujours laisser transparaître le fil du développement qu'il allait leur donner. La prudence de l'exposé, dont les nuances et les subtilités de détail n'apparaissaient guère lors de leur délivrance orale, attendait une pleine réalisation dans l'écriture, la rédaction leur apportant une restitution à la fois concise et problématisée.

Dumont n'était pas non plus de ces hommes d'institutions comment le furent plusieurs de ses collègues (Gurvitch, Lévi-Strauss, Leroi-Gourhan ou Balandier). Il tenait à distance les responsabilités et les obligations attachées à la vie universitaire, craignant qu'elles ne le détournent de ses priorités, leur préférant toujours sa direction d'études à l'EPHE, un séminaire plus confidentiel lui convenant mieux que les enseignements programmés pour de larges audiences. Fin 1967, alors que se profilait sa candidature au Collège de France et qu'il allait quitter son poste en Sorbonne, Leroi-Gourhan lui avait suggéré de candidater à sa succession, prêt à l'appuyer. Après avoir réfléchi, Dumont, touché par ce témoignage de confiance, le remercia mais décida de ne pas se présenter.

La figure ascétique et presque janséniste que traduit ce premier portrait ne livre pourtant qu'une partie de la réalité. Dumont était aussi une personne beaucoup plus accessible que ne le dépeint sa figure « officielle ». Chaleureuse, très généreuse, sa disponibilité était acquise à tous ceux auxquels il ouvrait sa maison. La bienveillance et l'attention qu'il dispensait à ceux qui

avaient gagné sa confiance étaient sans limites. Il savait les aider s'ils étaient dans le besoin et l'on notera qu'il légua à sa mort tous ses biens à la Fondation de la Maison des sciences de l'homme afin de soutenir les projets de terrain de jeunes ethnologues. Sans se départir de son apparence austère, il conservait aussi une alacrité et un humour qu'il distillait lors de dîners, chez lui, en compagnie de collègues choisis ou à l'occasion des réunions estivales qu'il organisait dans sa petite propriété à la campagne.

Son refus avoué du psychologisme ne l'empêchait pas d'être conscient de l'originalité de sa contribution personnelle. En taire les éléments privés imposait au contraire qu'on sache la reconnaître comme le fait d'une entreprise incomparable. Elle démontrait « comment toute avancée scientifique a toujours été découverte en fonction d'une histoire spécifique et de circonstances personnelles » (A. Koyré 1966). La modestie n'exclut pas l'ambition. Elle n'aveugle pas non plus le jugement. Au vu du tableau général de la recherche actuelle en anthropologie (Dumont 1978), Dumont livrera un diagnostic critique, un peu désabusé :

I was given to understand along the following two decades that my work would finally attain some recognition – not as it was intended – as a contribution to the collective construction of a scientific theory or system but willingly as a “personal contribution”. The conditions in which our craft is practised are such that it is compelled to retreat from the collective orientation, that is of science [or rather of the ideology it carries] to the more personal orientation of the philosopher – writer or artist – to admit that the products of the craft are not cumulative, that the scientific community hardly exists at all, or at any rate to recoil upon oneself and chose one subject matter accordingly (Dumont *in* Galey 1982: 20).

Dans les années 80, sa discrétion face à l'incompréhension relative que rencontre son œuvre va retenir l'attention d'une presse intellectuelle parisienne. Il acceptera d'y répondre et lui accordera différents entretiens :

Je crois apercevoir ce qui vous intrigue : c'est le caractère hybride d'une recherche qui, d'un côté est de l'ordre des « spécialités scientifiques » et, de l'autre, débouche sur des questions très générales qui intéressent potentiellement tout le monde et s'offrent à la lecture publique. Vous aimeriez pouvoir séparer les deux aspects : ou bien on fait œuvre savante, et cela ne concerne pas le public, ou bien on « intervient dans l'idéologie quotidienne » et alors il faut avoir le courage de se présenter à visage découvert et dire clairement où l'on voit le bien et le mal, de « s'engager », de

« bouleverser » au besoin... En réalité, ce que je propose c'est une réflexion qui se trouve dans le rapport que l'état contemporain de la culture entretient entre les spécialités et l'idéologie commune (Enthoven 1984 : 29).

La condition solitaire de la recherche ne s'accompagne pas nécessairement d'une vocation pour la solitude. Tout au contraire, la lecture de Dumont plaide et démontre sa constante exigence de dialogues et d'échanges.

## ANNEXE

### La réception de l'œuvre dumontienne, au-delà des années 1950. *Lectio ou Disputatio ?*

Commentée, sollicitée, débattue, célébrée, l'œuvre que nous abandonne Louis Dumont est aujourd'hui un classique. Inaugurée par des travaux ethnographiques peu consultés, elle sut percevoir progressivement et développer une ambition comparative sans précédent dont les enjeux ont retenu l'attention d'autres disciplines, certaines pourtant étrangères à la méthode et aux préoccupations de l'anthropologie sociale qui en étaient à la fondation.

Elle prend modestement ses marques à Paris à la fin des années 1930, puis dans l'immédiat après-guerre, dans une période d'effervescence pour l'ethnologie française, au moment où le musée de l'Homme entreprend sa reconstitution et se sépare de ses collections françaises, raison d'être du musée des Arts et Traditions populaires. L'inspiration de Georges Henri Rivière, muséographe de génie, préside alors aux destinées des deux institutions. Comme on l'a vu, Dumont les rejoint initialement pour survivre, d'abord chargé de s'occuper du courrier et d'assurer du secrétariat, avant de s'intégrer très vite à l'équipe de pionniers qui l'accueillent avec une rare générosité et l'entraîneront à reprendre des études trop tôt interrompues (Dumont & Galey 1982 : 13). Viendront alors des années d'apprentissage qui seront déterminantes et forgeront patiemment sa formation d'ethnologue. Comme beaucoup de chercheurs, Dumont, auprès de ses maîtres, intériorise un idéal assez austère de la science. Il l'accompagne à son tour d'une sorte de responsabilité morale vis-à-vis de la société, soucieux de rester avec elle en étroit contact et cultivera une forme d'exigence ascétique et une lucidité, convaincu que, pour vivre, l'anthropologie doit également servir.

Considéré aujourd'hui comme l'un des chercheurs les plus discrets de son temps, Dumont ne sera jamais un auteur à la mode. Sa présence « nous apprend à penser », comme le souligne Pierre Rosanvallon (1984 : 149-151). Elle fait souvent oublier que ses premiers travaux d'indianiste et sa manière d'aborder l'ethnologie ne furent reconnus qu'à la suite des vives résistances que lui opposèrent longtemps les cénacles en place. Dumont dérangeait. Il savait qu'il dérangeait. C'était un hôte importun. L'anthropologie sociale qu'il entendait promouvoir ne retenait alors en France que l'intérêt d'une minorité de pionniers isolés au sein des sciences sociales, elles-mêmes encore marginales face à la scolastique dominante des places fortes disciplinaires. Une double tâche l'attendait : faire entrer les études indiennes dans une ethnologie française qui les ignorait, et inscrire l'ethnologie au programme d'une indologie peu disposée à la recevoir.

Pour la période qui nous retient ici, les premières monographies inaugurent une démarche. Leurs parties descriptives et empiriques n'illustrent pas d'hypothèse et ne posent que les éléments d'une problématisation encore informulée. À ce stade, l'exercice ne répond à aucun plan. Il se nourrit cependant d'un examen critique de sources disponibles qui précède et recale ce que l'observation factuelle entendra préciser. Le terrain n'est pas vierge, à charge pour l'observateur d'y apporter sa marque. L'ethnographie de Dumont participe d'un regard informé. Il l'aborde et la conduit de façon inductive – parfois intuitivement – repérant ces petits « détails lumineux » (Pound 1989) qui vont, parmi des faits, l'aider « à discerner sans désapprendre à ressentir » : des pierres d'attente ou des échantillons-directeurs à suivre pour guider la conduite de la rédaction.

Formé dans le sillage de Lévi-Strauss, son aîné de quelques années auquel il doit beaucoup, Dumont s'applique alors avec constance à poser, pas après pas, les fondations d'une procédure intellectuelle qui, avec le temps, s'avèrera l'une des plus audacieuses et des plus révélatrices de l'anthropologie sociale contemporaine. Elle en est en tous cas la plus maussienne. Elle dénote de surcroît une attention particulière qui, en réalité, réunit une manière de faire à une manière d'être. Exemple rare d'une identification de l'homme et de l'œuvre où le savoir-faire et le métier de vivre se trouvent confondus. Autant affaire de méthode que de disposition d'esprit. À la constance qu'impose la première, se mêle la gravité de la seconde, instruite à l'expérience des événements. La traversée biographique en explique le mouvement. L'entrée de Dumont en ethnologie est celle d'un homme prévenu. Les années 1950 sont chez lui des années préparées. Elles préfigurent un art des commencements. Enrichies de celles qui les précèdent, elles accompagneront celles qui suivent. Toutes s'entretiennent et participent d'un même engagement. Un art ? Plutôt un artisanat associé au patient exercice d'un travail d'atelier : arpenteur, géomètre, jardinier, paysagiste, Dumont

poursuit des ensemencements. Il les conduit cumulativement à la poursuite d'un horizon qu'il sait indéchiffrable, et de réponses vouées à l'inachèvement : « L'artisan travaille pour d'autres » aimait-il répéter. « Nous travaillons en maçons, pas en moralistes » lui disait Caillois. Nous sommes « dans le travail comme le noyau dans son fruit » (Rilke 1997). Les publications qu'il réalise dessinent progressivement son ambition. Elles contribueront à établir la nature de la notoriété, qu'en dix ans, cette figure singulière si régulièrement disputée, arrivée tard dans la carrière, autodidacte, parviendra à obtenir. Elle lui vaudra de devenir à la fois une référence et un obstacle.

Abordée par la suite le plus souvent sur la base de simples morceaux choisis, l'œuvre indianiste de Dumont ne cessera d'entretenir nombre de contresens et de malentendus. La ligne générale de son développement reste toujours dans une large part incomprise, voire refusée. De fâcheuses controverses se succéderont, le rabattant au rang d'un orientaliste tardif, resté sous l'influence et dans l'inactualité d'un discours sanscritisé tenu par une élite brahmanique minoritaire, lui reprochant d'avoir minimisé l'histoire récente, d'avoir négligé l'impact du colonialisme et accordé un trop lourd crédit aux contributions des administrateurs britanniques. On lui contestera un goût excessif pour la théorie et les abstractions, un intellectualisme et une allégeance revendiquée à l'école sociologique française (Dumont 1979 : xvi). Tous refusent d'en comprendre ou même d'en admettre l'ambition comparative. L'intentionnalité réflexive de sa procédure, la mise en perspective et le questionnement de formats d'analyse où pèsent nos propres valeurs ne retiennent guère l'attention. À la fin des années 1960, Albion ne ménagera guère les anthropologues français. Edmond Leach ne verra chez Dumont qu'un exemple d'intellectualisme immodéré bien gaulois (« a gallic intemperant intellectualism »). Impassible devant la charge, Dumont, pour ne pas être en reste, qualifiera plus tard d'impétueuse et inconsistante fantaisie (« petulant inconsistency ») les inconséquences et les contradictions répétées que Leach sacrifie, ici et là, à un goût immodéré de la polémique. Lévi-Strauss, ne sera pas, lui non plus, épargné. Critiques dévastatrices, commentaires hors propos succèdent aux louanges immodérées ponctuant avec la même vigueur les atermoiements éruptifs d'un jugement condamnant des auteurs qu'il avait célébrés, les célébrant après les avoir critiqués, sans se priver non plus de faire l'inverse (Leach 1951, 1965, 1971a et b, 1983, 1989)...

Il est vrai que la démarche dumontienne requiert une lecture exigeante et que son écriture réclame une attention soutenue – celle auxquelles, précisément, beaucoup de ses détracteurs ne se

sont pas astreints. N'en retenant que certains des titres, ou isolant certains des chapitres et des pages que les « text books » arrachent aux ouvrages, peu en saisissent le format général et en perçoivent encore moins la virtualité heuristique. Les fondations empiriques de ses premières monographies sont négligées, peu accessibles et longtemps non traduites : *La Tarasque* ne le sera pas, la *Sous-Caste de l'Inde du Sud* de 1957 n'accèdera qu'en 2002 une édition anglophone indienne, peu diffusée. *La Civilisation indienne et Nous* dans son effort pour accéder à un plus large lectorat ne sera disponible qu'en français. Dans ses essais sur les Britanniques en Inde (1965) repris en 1970 et 1975, et restés non traduits et donc de circulation limitée, Dumont soulignait l'impact de leur présence réformatrice, retenant la place importante qu'y occupèrent historiquement les perceptions successives qu'ils se formèrent de la société des castes. Des commentaires hâtifs l'accuseront de ne pas tenir compte de la colonisation ou d'en minimiser le rôle. On lui reprochera également de ne pas avoir retenu le rôle de la présence musulmane et moghole dans l'histoire. Les lecteurs anglophones discuteront, en outre, un *Homo Hierarchicus* incomplet. La première traduction anglaise se privait en effet des quatre-vingt-dix pages composant les quatre essais placés en appendices, qui faisaient office d'ouvertures conclusives dans la publication originale, essais sans lesquels la problématisation générale posée en introduction ne trouvait pas une entière démonstration. D'autres encore, négligeant l'argumentation des trente pages d'un dernier chapitre consacré au devenir contemporain du régime des castes (1966b, 1979 : 274, chap. XI), lui reprocheront d'en minimiser les effets au prix d'un conservatisme politiquement inapproprié. Dumont, s'appuyant sur les travaux de plusieurs de ses collègues indiens (Mukherjee, Ghurye, Srinivas, Desai et Damle), en soulignait pourtant les transformations récentes du fait de l'influence croissante que venaient y occuper les idées de l'Occident moderne, dont les interactions avec celles de la culture indienne inauguraient des phénomènes inédits de stratification sociale et de substantialisation. Les valeurs traditionnelles qui présidaient aux relations inter et intra-castes se voyaient progressivement investies par celles d'une économie politique allogène où intérêts et rivalités de classes justifient une interprétation universalisante et sociocentrée des discriminations et inégalités. L'histoire des dernières décennies ne fera en effet qu'objectiver et généraliser des situations conflictuelles et des implications qui, à l'époque où Dumont effectuait son terrain dans les localités kallari, n'avaient encore guère pénétré. Des expertises pressées ancrées dans l'histoire immédiate choisissaient alors pourtant de ne pas entendre ou vouloir accepter le jeu sans rupture que nombre de situations présentes continuaient d'entretenir avec la résilience de leur tradition.

Pour nombre d'entre eux, la contestation relevait à la fois d'un présupposé matérialiste marxisant (Meillassoux 1973) et d'un « empiricisme » très britannique (sur ce terme, voir Dumont 1979 : ix-xi) venu d'un héritage fonctionnaliste, épistémologiquement peu disposé à reconnaître une réalité culturelle ou historiographique échappant à ses grilles d'analyse ou les remettant en cause. Leurs réserves s'adressent alors aux propositions modélisatrices avancées par Dumont soucieuses de relier la diversité des réalités indiennes à une adhésion à un univers commun de valeurs fort éloignées des nôtres pour leur opposer une collecte de restitutions émiettées de simples études de cas juxtaposés. Autant d'Indes, à leurs yeux, qu'en produisent leurs essais, autant d'hindouismes que de manifestations singulières recueillies. Faute d'attention suffisante pour le dualisme des regards en présence, elles font courir, d'un côté, le danger d'un relativisme démesuré, tendant à réduire toute possibilité de traduction et mise en relation, de l'autre, le risque de voir les idiosyncrasies d'auteurs y proposer autant d'anthropologies que d'anthropologies... Cette tendance empêche toute possibilité de comparaison, jugeant inutile voire inepte, de s'attacher à relier une diversité de témoignages descriptifs, jugés chacun enclos dans une logique identitaire, sous-estimant jusqu'à les ignorer la présence des présupposés qui en guident la restitution (Burgarth 1983 ; Sontheimer & Kulke 1991).

D'autres courants, plus récents, mais d'obédience épistémologique analogue, venus cette fois de la part de chercheurs majoritairement indiens animés par une critique post-coloniale à la fois déconstructionniste et présentiste, ne retiendront rien des bénéfices intellectuels et méthodologiques que pourraient apporter les analyses d'une telle mise en contraste sociologique. Aveuglés de lumières exclusivement politiques, au prétexte que seuls l'histoire immédiate et les événements récents objectivent et sont la raison de l'intolérance, des discriminations et des inégalités liées aux nouvelles assignations identitaires, ces auteurs s'abstiennent de retenir les représentations et la logique constitutive des institutions reconnues ou attribuées au régime des castes, ou d'entendre la leçon que celui-ci pourrait encore nous apprendre pour mieux appréhender les complexités de son actualité. Poser que les castes de l'Inde ne font désormais plus système est une chose. Ne devrait-on pas plutôt dire que les castes ne se vivent et ne s'éprouvent plus exactement, plus entièrement, dans le même système qu'elles habitaient autrefois ? Quel que soit leur état plus ou moins avancé de décomposition ou de mutation, elles pourraient néanmoins conserver encore la présence de traces significatives – c'est ce qu'argumentait déjà Srinivas dès 1957 (p. 15-41) et Dumont en 1966 (p. 284-288). L'influence qu'y vient jouer l'impact d'idées modernes importées n'en suppose à aucun moment la substitution. Tout autre est cependant la

restitution que nous proposons désormais les interprétations d'une sociologie réductionniste s'affranchissant de toute trace d'historicité culturelle et de toute adhérence qui pourraient encore rattacher le régime des castes aux représentations et aux valeurs héritées de textes religieux et canoniques classiques. Un déconstructionnisme s'interroge et va plus loin : la caste aurait-elle jamais composé un système ? Son indianité lui serait-elle exclusive puisqu'on en connaît ailleurs la présence ? Lorsqu'elle existe en Inde aujourd'hui, la caste ne serait qu'une invention coloniale (Nandi 1983 ; Appadurai 1986 ; Chatterjee 1994).

L'accueil que reçut la publication d'*Homo Hierarchicus* sera complexe. Favorable, quoique limité, chez certains indologues classiques, très animé et très contradictoire chez les anthropologues, presque ignoré de la sociologie. Pendant plus de vingt ans, le livre soulève les passions et engage les plus vifs débats. Peu sauront admettre et considérer le bien-fondé de son intention visant à mettre en perspective nos propres catégories de pensée. La résistance tint majoritairement à l'aversion de nos contemporains pour la hiérarchie en général et pour son application à la version indienne. La plupart en refusent et en censurent l'usage « indépendamment d'y considérer ce qu'elle y accomplit en se construisant elle-même » (Dumont 1979 : ix). Après s'être attaché à la faire reconnaître et à l'imposer, son principe explicatif et directeur ne sera pas entendu. Une majorité de commentateurs n'en retiendront pas le sous-titre : *le système des castes et ses implications* ; peu sauront rendre crédit à la scrupuleuse constance et à la lucidité critique que l'ouvrage s'était attaché à faire comprendre, articulant l'examen critique de toute une histoire intellectuelle à un exercice raisonné, en résonance d'une expérience personnelle enrichie par les travaux de nombreuses études de terrain et par la prise en compte d'une recension systématique des sources disponibles.

Comme on a commencé à le dire plus haut, l'ouvrage suscitera chez les Anglo-Saxons réserves, hostilité et malentendus. On lui reprochera un goût immodéré pour l'abstraction, critiquant la tonalité structuraliste de son intellectualisme français (cf. la critique de Leach citée plus haut). Il semble y avoir une incapacité à saisir le dualisme méthodologique et l'aperception sociologique, à comprendre l'implication comparative dont il se réclamait, ce précisément pour se distinguer et s'opposer en faisant fond sur cet « empiricisme » réducteur bien britannique. États-Uniens et Européens, à leur tour, le suspecteront d'être resté tributaire d'un héritage orientaliste, de s'être arbitrairement appuyé sur les textes classiques du brahmanisme, d'avoir donné trop d'importance au discours d'élites indiennes sanscritisées, d'avoir voulu enfin rapporter à une

seule unité culturelle la diversité et la pluralité de multiples configurations régionales, religieuses historiques ou sociales (Meillassoux, Burghart, Appadurai, Sontheimer, Assayag, Lardinois). Une plus récente socio-politique, analysant les assignations identitaires et le populisme invasif des nouvelles religiosités qui mobilisent désormais l'actualité contemporaine du sous-continent indien, déclarait même ne plus faire référence à l'ambition dumontienne, la jugeant comme « une ingénieuse théorie suffisamment réfutée dans les travaux ultérieurs pour ne plus être reprise » (Goossaert & Van der Veer 2021). D'autres, la considérant désormais désuète lui rendent, d'un rapide coup de chapeau, un hommage rétrospectif pour mieux la reléguer au rayon des archives, admettant au mieux qu'elle ait pu avoir eu « en son temps » une certaine pertinence, sans avoir su percevoir l'évolution des transformations sociales, ni prévoir les nouveaux objets qui allaient occuper la recherche contemporaine (Marriott 1976 & 1989, Quigley 1993). Certains, pour la contester ou mieux s'en écarter, en dénonceront la tonalité intellectuelle, la jugeant conservatrice, obsolète et sociocentrée (Assayag, Appadurai, Chatterjee, Chakravarthy, Nandy). D'autres encore, mettront en cause ses analyses de la parenté. Dumont réagira vivement à ces derniers et adressera à chacun en réponse un commentaire acerbe précisément argumenté pointant des insuffisances de raisonnement ou des abus d'interprétation (Dumont 1983a, chap. « Stocktaking »,). Résigné et caustique, Dumont avouera qu'en réalité la pertinence de son travail « se porte à peu près aussi bien qu'il est possible dans l'état actuel de la profession anthropologique » (1978).

Il répondra plus directement à certaines critiques les rapportant à une disposition générale de pensée propre à l'époque et à une incapacité de se défaire d'« un nominalisme intransigeant pour lequel n'existent que des individus inscrits dans un matérialisme sommaire et un fonctionnalisme, ébranlé sans doute, mais qui persiste à fermer la dimension historique » (Dumont 1979 : xvii). À l'opposé, nombreux sont les anthropologues, sociologues, philosophes et politologues qui, plus réceptifs aux problématiques dumontiennes, s'y réfèrent ou y font encore appel pour y trouver l'inspiration ou les ouvertures susceptibles d'y accompagner le développement leurs propres travaux (Allen, Bose, Moffatt, Kapferer, Vibert, Strenski, Parry, Madan, Robbins, Rousseau). L'accumulation, l'ampleur et le détail de controverses aussi contrastées débordent ici notre propos.

La sélection bibliographique qui clôt cette contribution en donne la mesure. Elle comporte pour ce faire deux sections. La première retient les références des auteurs que Dumont cite, ou

dont il se réclame implicitement, complétées de celles qui soutiennent sa démarche et en reprennent les propositions. La seconde, au contraire, réunit un choix de titres, relatifs aux divergences et aux hostilités qu'a engendré *Homo Hierarchicus*, aux oppositions qu'il mobilise, aux alternatives qui tentent de s'y substituer. Très peu néanmoins seront ceux qui pourront l'ignorer ou parviendront à s'en émanciper au point d'en effacer la présence.

## BIBLIOGRAPHIE

### Résonances et alliés substantiels

Adler Jeremy & Richard Fardon, 2022. *Franz Steiner. A stranger in the world*, Oxford, Berghahn Books.

Allen Nicholas J., 1985. « Hierarchical opposition and some other types of relation », in Robert H. Barnes, Daniel de Coppet & Robert J. Parkin (dir.), *Contexts and levels: anthropological essays on hierarchy*, Oxford, JASO occasional papers, n° 4, p. 21-31.

Apthorpe Raymond, 1984. « Hierarchy and other social relations, some categorial logic », in Jean-Claude Galey (dir.), *Différence, Valeurs, Hiérarchie*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 283-299.

Aron Raymond, 2022 [1983]. *Cahier de l'Herne Raymond Aron*, p. 22-23.

Balandier Georges, 2010. « Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 185, p. 44-61.

Balthus, 2016. *Mémoires*, Paris, Le Rocher, Poche.

Barnett Samuel A., Akos Östor & Lina Fruzetti, 1976. « Symposium: the contribution of Louis Dumont », *Journal of Asian Studies*, vol. XXXV, n° 4, p. 579-646.

Bellaah Robert, 1970. *Beyond Belief: Essays on religion in a post-traditional world*, Berkeley, University of California Press.

Bellaah Robert, 2003. *Imagining Japan: the japanese tradition and its modern interpretation*, Berkeley, University of California Press.

Benda Julien, 1927. *La trahison des clercs*, Paris, Grasset.

Biardeau Madeleine, 1981. *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, coll. « Champs ».

- Billeter Jean-François, 2002. *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia.
- Billeter Jean-François, 2012. *Un paradigme*, Paris, Allia.
- Berthoud Gerald & Giovanni Busino (dir.), 1984. *L'exploration de la modernité. La démarche de Louis Dumont*, Genève, Droz.
- Bloch Marc, 1995 [1938]. « Comparaison », in *Histoire et Historiens*, Paris, Armand Colin.
- Bonnefoy Yves, 1958. *Hier régnant désert*, Paris, Le Mercure de France.
- Bonnefoy Yves, 1991. *Giacometti. Biographie d'une œuvre*, Paris, Flammarion.
- Bose Arun, 1989. *India's social crisis. An essay on capitalism, socialism, individualism and Indian civilization*, Delhi, Oxford, Oxford University Press.
- Bourdieu Pierre, 2003. « Participant Objectivation », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9 (2), p. 281-294.
- Caillois Roger, 1948. *Babel. Orgueil, confusion et ruine de la littérature*, Paris, Gallimard.
- Camus Albert, 1955. « Préface » in Roger Martin du Gard, *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».
- Céfaï Daniel, 2003. *Lenquête de terrain*, Paris, La Découverte.
- Char René, 1950. *Les matinaux*, Paris, Gallimard.
- Cohn Bernard S., 1987. « African models in indian history », in *An Anthropologist among historians and other essays*, Delhi, Oxford, Oxford University Press, p. 200-233.
- Collingwood Robin G., 1940. *An Autobiography. An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press.
- Dampierre Éric de, 1957. « Le sociologue et l'analyse des documents personnels », *Annales*, n° 3, p. 442-454.
- Dampierre Éric de, 1984. *Penser au singulier*, Paris, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Daumal René, 1931. « L'envers du décor. Hommage à Sima », *Cahiers du Sud*, n° 131.
- Daumal René, 1970. *Bharata. L'origine du théâtre, la poésie et la musique en Inde*, Paris, Gallimard.

- Daya Krishna (dir.), 1987. *India's intellectual traditions: attempts at conceptual reconstructions*, Delhi, Motilal Banarsidas.
- Debaene Vincent, 2010. *Ladieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard.
- Descombes Vincent, 1995. *La denrée mentale*, Paris, Minuit.
- Descombes Vincent, 1996. *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.
- Descombes Vincent, 1999. « Louis Dumont, ou les outils de la tolérance », *Esprit*, n° 253-256, p. 65-85.
- Dumézil Georges, 1949. *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard.
- Dumézil Georges, 1987. *Entretiens avec Didier Eribon*, Gallimard.
- Dumont Louis, 1947a. « L'avion fait pensée », *Confluences*, XII-XIV, p. 133-140.
- Dumont Louis, 1947b. « Marcel Mauss : Manuel d'ethnographie », *Le mois d'ethnographie française*.
- Dumont Louis, 1951. *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard, coll. « L'espèce humaine » (nouvelle édition augmentée d'une Préface et d'une « Généralisation tardive », 1987).
- Dumont Louis, 1953. « Définition structurale d'un dieu populaire tamoul. Aiyenar le maître », *Journal asiatique*, CCXLI, p. 255-270.
- Dumont Louis, 1956. « La double fête de Madura », *Marco Polo*, XXI, p. 35-48.
- Dumont Louis, 1957a. *Une sous-caste de l'Inde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris, Mouton (réédition française en 1992, éd. EHESS ; traduction anglaise en 2002, Delhi Oxford India).
- Dumont Louis, 1957b. « Hierarchy and Marriage Alliance », Londres, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Occasional Papers n° 12 (repris en 1975 in *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, Paris, La Haye, Mouton).
- Dumont Louis, 1957c. « For a Sociology of India », *Contributions to Indian Sociology*, n° 1, p. 7-22.
- Dumont Louis, 1961. « Les mariages Nayars comme faits indiens », *L'Homme*, I, 1, p. 11-36.
- Dumont Louis, 1962. « Le Vocabulaire de parenté en Inde du Nord », *L'Homme*, II, 1, p. 5-48.

- Dumont Louis, 1964. *La civilisation indienne et nous*, Paris, Cahiers des Annales (conférences données à Venise en 1962).
- Dumont Louis, 1965. *India in the 19th century*, Paris, Unesco (publié en 1970), repris en 1976 : « Les Britanniques en Inde », in Charles Morazé (dir.), *Histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité*, Paris, Laffont, vol. V, p. 969-1003).
- Dumont Louis, 1966a. « Descent or intermarriage ? A relational view of australian sections systems », *South Western Journal of Anthropology*, XXII, 3, p. 231-250.
- Dumont Louis, 1966b. *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard (nouvelle édition française en 1979, coll. « Tel » ; traduction anglaise en 1980, Chicago University Press).
- Dumont Louis, 1968. « Préface », in Edward E. Evans-Pritchard, *Les Nuer*, Paris, Gallimard, p I-XVIII.
- Dumont Louis, 1970. « Sur le vocabulaire de parenté Kariëra », in Jean Pouillon & Pierre Maranda (dir.), *Échanges et Communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Paris, La Haye, Mouton, p. 272-285.
- Dumont Louis, 1971. *Religion, politics and history in India. Collected papers in indian Sociology*, Paris, La Haye, Mouton.
- Dumont Louis, 1971. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, La Haye, Mouton (repris en 1997 : *Groupes de filiation et alliance de mariage*, Paris, Gallimard, coll. « Tel »).
- Dumont Louis, 1972. « Marcel Mauss, une science en devenir », *L'Arc*, n° 48, numéro spécial « Marcel Mauss », p. 8-22 (reprise d'une conférence donnée à Oxford en 1952).
- Dumont Louis, 1975 [1964]. *La Civilisation indienne et nous*, Paris, A. Colin.
- Dumont Louis, 1978. « La communauté anthropologique et l'idéologie », *L'Homme*, 18, 3-4, p. 83-110.
- Dumont Louis, 1979. « Préface » et « Postface », *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. i-xl et p. 396-407.
- Dumont Louis, 1980. « La dette vis-à-vis des ancêtres et la catégorie de Sapinda », *Purusartha*, 4, p. 15-37.
- Dumont Louis, 1983a. *Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India with Comparative Essays on Australia*, Chicago, University of Chicago Press.

- Dumont Louis, 1983b. « Préface », in Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard.
- Dumont Louis, 1986 [1983]. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil.
- Dumont Louis, 1987. « Généralisation tardive », in *La Tarasque*, Paris, Gallimard (nouvelle édition augmentée).
- Dumont Louis, 1988. *Homo Æqualis*, II, Paris, Gallimard.
- Dumont Louis 1992 [1957]. *Une sous-caste de l'Inde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Enthoven Jean-Paul, 1984. « Dumont, l'Intouchable », *Le Nouvel Observateur*, 6 janvier.
- Evans-Pritchard Edward E., 1962. *Essays in Social Anthropology*, Londres, Faber & Faber.
- Ewald François, 1991. « Entretien avec Louis Dumont : la culture de l'individualisme », *Le Magazine littéraire*, n° 292.
- Frank Joseph, 2010. *Dostoïevski, un écrivain dans son temps*, Genève, Payot.
- Freedman Maurice, 1972. « Review of L. Dumont, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale* », *Man*, 7, 4.
- Fürer-Haimendorf Christoph von, 1966. « A CA Book Review : *Une sous-caste de l'Inde du Sud and Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship* », *Current Anthropology*, vol. 7 (3), p. 311 et 327-346.
- Galey Jean-Claude, 1973. « La Ruche ou l'aquarium ? Les sciences sociales en France et en Asie du Sud », *Information en sciences sociales*, 18, 4/5, p. 727-760.
- Galey Jean-Claude, 1982. « The spirit of apprenticeship in a master-craftsman. Followed by: A Conversation with Louis Dumont (Paris, December 1979) and of a bibliography of his works », in Triloki Nath Madan (dir.), *Way of Life: King, Householder and Renouncer*, Delhi, Motilal Banarsidas, p. 3-33.
- Galey Jean-Claude, 1984. « Introduction », in Jean-Claude Galey (dir.), *Différences, Valeurs, Hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. XI-XXXVI.
- Galey Jean-Claude, 1988. « D'une figure de la dette dans le système des castes », in Charles Malamoud (dir.), *Liens de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le*

- monde indien*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 31-65.
- Galey Jean-Claude, 1991. « Louis Dumont », in Pierre Bonte & Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 204-206.
- Galey Jean-Claude, 2000a. « L'Esprit et la Raison », *Droit et Cultures*, n° 39 (1), n° spécial « Actualité de Louis Dumont », p. 161-176.
- Galey Jean-Claude, 2000b. « Louis Dumont : Bibliographie des travaux et publications », *Droit et Cultures*, n° 39 (1), p. 211-217.
- Galey Jean-Claude, 2001. « A committed distancing: Louis Dumont (1911-1998). An Obituary », *American Anthropologist*, vol. 72, p. 109-114.
- Galey Jean-Claude, 2005. « Louis Dumont », in Massimo Borlandi (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, p. 441-443.
- Galey Jean-Claude, 2010. « Louis Dumont et la religion », in *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF.
- Galey Jean-Claude, 2014. « Dumont Louis : A sociological humanism in a comparative venture », in McGee R. Jon & Richard L. Warms (dir.), *Theory in social and cultural anthropology. An encyclopedia*, London, Sage, vol.1, p. 206-210.
- Galey Jean-Claude, à paraître. *Louis Dumont. L'atelier du comparatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Audiographie ».
- Giacometti Alberto, 2009. *Écrits*, Paris, Hermann.
- Gilbert-Lecomte Roger, 1928. « La crise du monde moderne (notes sur René Guénon) », *Le Grand Jeu*, n° 1, p. 52.
- Gough Kathleen, 1959. « The Nayars and the Definition of Marriage », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 89, p. 23-34.
- Guha Ramachandra C., 2007. *India after Gandhi*, Delhi, Macmillan.
- Hohl Ludwig, 1989. *Notes ou de la réconciliation prématurée*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Hirsch Thomas, 2017. « 'I'm the real show'. Marcel Mauss, professeur à l'Institut d'ethnologie », in André Delpuech, Christine Laurière, Carine Peltier-Caroff (dir.), *Les années folles de l'ethnographie. Trocadéro 28-37*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, p. 341-402.

- Hollier Denis, 1979. *Le Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard.
- Inden Ronald B., 1990. *Imagining India*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jullien François, 2000. *Penser d'un dehors (La Chine)*, Paris, Seuil.
- Kapferer Bruce, 2005. « The social construction of reductionist thought and practice », in Bruce Kapferer (dir.), *The retreat of the social*, London, Berghahn Books, p. 1-18.
- Koyré Alexandre, 1966. *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, PUF.
- Le Brun Annie, 2004. *Du trop de réalité*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».
- Leenhardt Maurice, 1949. « Marcel Mauss (1872-1950) », *Annuaire de l'EPHE*, vol. 58, p. 19-23.
- Lévi-Strauss Claude, 1953. « Panorama de l'ethnologie (1950-1952) », *Diogène*, 2, p. 96-123.
- Lévi-Strauss Claude, 1953. « Compte rendu des séminaires 1951-1952 », Paris, *Annuaire de l'EPHE V<sup>e</sup> section*, p. 23.
- Lévi-Strauss Claude, 1956. « La Tarasque », in *French Bibliographical Digest. Science-Anthropology, Part II. Ethnology and Social Anthropology*, New York, The cultural division of the French Embassy, p. 16.
- Lévi-Strauss Claude, 1958. « Postface au chapitre XV », in *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, p.379-401.
- Lévi-Strauss Claude, 1960. « Méthode et condition de la recherche ethnologique en Asie », *Actes du Colloque sur les recherches des instituts des sciences humaines en Asie*, Paris, Fondation Singer-Polignac, p. 111-118.
- Lévi-Strauss Claude, 1967. « Introduction », in *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 2<sup>de</sup> édition.
- Lévi-Strauss Claude, 2019a [1944]. « Réciprocité et Hiérarchie », in *Anthropologie structurale zéro*, Paris, Le Seuil, p. 195-199.
- Lévi-Strauss Claude, 2019b [1945]. « La sociologie française », in *Anthropologie structurale zéro*, Paris, Le Seuil, p. 59-99.
- Lévi-Strauss Claude, 2020 [1955]. « Diogène couché », *Cités*, n° 81, p.137-168.

- Leys Simon, 1984. *Orwell ou l'horreur de la politique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs ».
- Leys Simon, 2014. *Le studio de l'inutilité*, Paris, Flammarion.
- Loyer Emmanuelle, 2018. *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion.
- Madan Triloki Nath, 1983. *Culture and development*, Delhi, Oxford University Press.
- Maget Marcel, 1947. « Quelques précisions sur l'emploi du mot ethnographie », *Le mois d'ethnographie française*, p. 43.
- Mann Thomas, 2002 [1918]. *Considérations d'un apolitique*, Paris, Grasset.
- Mann Thomas, 2016 [1924]. *La montagne magique*, Paris, Fayard.
- Malamoud Charles, 1982. « Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des buts de l'Homme », *Archives européennes de sociologie*, XXIII, p. 215-238.
- Mauss Marcel, 1897. « La religion et les origines du droit pénal. Compte rendu de M. R. Steinmetz », *Revue d'histoire des religions*, t. 35, p. 31-60.
- Mauss Marcel, 1905. « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale », *L'Année sociologique*, IX.
- Mauss Marcel, 1909. « Compte rendu de W. H. R. Rivers sur les Todas », *L'Année sociologique*, XI, p. 154-158.
- Mauss Marcel, 1947. *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.
- Mayer Adrian C., 1960. *Caste and Kinship in Central India*, London, Routledge.
- Mendelson E. Michael, 1958. « Some present trends of Social Anthropology in France », *The British Journal of Sociology*, 9, 3, p. 251-270.
- Merleau-Ponty Maurice, 1947. *La Métaphysique dans l'Homme*, Paris, Éditions Nagel.
- Merton Robert K. & Elinor Barber, 2004. *Travels and adventures of serendipity. A study in sociological semantics and the sociology of science*, Princeton, Princeton University Press.
- Michaux Henri, 1975. *Face à ce qui se dérobe*, Paris, Gallimard.
- Moore Melinda, 1985. « A New Look at the Nayar Taravad », *Man*, 20, p. 523-541.

- Moffatt Michael, 1979. *An Untouchable community in South India: structure and consensus*, Princeton, Princeton University Press.
- Monnerot Jules, 1946. *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Paris, Gallimard.
- Morin Edgar, 1996. « Le besoin d'une pensée complexe », *Magazine littéraire*, hors-série, décembre, p. 120-123.
- Müller Bertrand & Florence Weber, 2003. « Réseaux de correspondants et missions folkloriques. Le travail d'enquête en France vers 1930 », *Gradhiva*, 33, p. 41-57.
- Nanda Meera, 2004. *Prophets facing backwards*, New York, Rutgers.
- Needham Rodney, 1977. « Introduction », in *La parenté en question : onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Le Seuil, p. 15-102.
- Nora Pierre, 2022. *Une étrange obstination*, Paris, Gallimard.
- Ory Pascal, 1994. *La belle illusion: culture et politiques sous le signe du Front populaire (1935-1938)*, Paris, Plon.
- Östor Akos, Lina Fruzetti & Samuel Barnett, 1976. « Hierarchy purified. Notes on Dumont and his critics », *Journal of Asian Studies*, 35, 4, p. 627-646.
- Parkin Robert & Anne de Sales (dir.), 2010. *Out of the Study and into the Field. Ethnographic Theory and Practice in French Anthropology*, Oxford, Berghahn Books.
- Parry Jonanthan, 2008. « Mauss, Dumont and the distinction between status and power », in James Wendy & Nicholas J. Allen (dir.), *Marcel Mauss, a centenary tribute*, Oxford, JASO, Berghahn Books, p. 151-169.
- Parsons Talcott, 1937. *The Structure of Social Action*, New-York, Mac Grow-Hill.
- Parsons Talcott, 1955. *Éléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon.
- Paz Octavio, 1972. *Courant alternatif*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais ».
- Piaget Jean, 1968. *Le structuralisme*, Paris, PUF, coll. « Que Sais-je ? ».
- Pocock David, 1961. *Social Anthropology*, London, Sheed & Ward.
- Pound Ezra, 1989. *Je rassemble les membres d'Osiris*, Paris, L'École des loisirs.

- Quesnel Michel, 1989. « Lire *Citadelle* », *Cahiers Saint-Exupéry*, vol. 3, Paris, Gallimard, p. 55-122.
- Ramanujan Attipate Krishnaswami, 1989. « Is there an indian way of thinking? An informal essay », *Contributions to Indian Sociology*, 23, p. 41-58.
- Rao P. Kodanda, 1973. « Rank difference and marriage reciprocity in South India », *Contributions to Indian Sociology*, 7, p. 16-35.
- Rilke Rainer Maria, 1997. *Le livre d'heures. Œuvres poétiques et théâtrales*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».
- Robbins Joel & Jukka Siikala, 2014. « Hierarchy and Hybridity: towards a dumontian approach to contemporary cultural change », *Anthropological Theory*, 14, 2, p. 121-132.
- Robbins Joel & Luis Fernando Dias Duarte, 2017. « The presence of Louis Dumont », *Social Anthropology*, 7 (3), p. 647-679.
- Rosanvallon Pierre, 1984. « Louis Dumont, le sacre de l'individu », *Revue européenne des sciences sociales*, 22 (68), p. 149-151.
- Rousseleau Raphaël, 2016. « Archéologie d'*Homo Hierarchicus*: les structuralismes de Louis Dumont », in Jean-François Bert & Jérôme Lamy (dir.), *Résonances des structuralismes*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, p. 165-180.
- Rubin William S. (dir.), 1980. *Primitivism*, New York, MOMA.
- Sahlins Marshall D., 1976. *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press.
- Saraswati Baidyanath, 1984. *Spectrum of the Sacred*, Ranchi, Concept Publications.
- Schneider David, 1968. *American Kinship. A Cultural Approach*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- Schneider David, 1984. *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Saint-Exupéry Antoine de, 1995 [1948]. *Citadelle*, Paris, Gallimard.
- Saint-Exupéry Antoine de, 1982. « Lettre au général X », in *Écrits de guerre*, Paris, Gallimard (Préface de Raymond Aron).
- Segalen Martine, 2005. *Vie d'un Musée. 1937-2005*, Paris, Stock.
- Segalen Victor, 1986. *Essai sur l'exotisme*, Paris, Livre de Poche.

- Singer André (dir.), 2023. *A Touch of Genius. The Life and Work of Sir Edward Evans-Pritchard*, The RAI Series, n° 4.
- Singer Milton & Bernard S. Cohn (dir.), 1968. *When a great tradition modernizes*, Chicago, Adline Press.
- Soustelle Jacques, 1967. *Les quatre soleils*, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine ».
- Sricandane Gopinath, 2016. *Shadows of Gods*, Pondichéry, IFP, EFEO.
- Srinivas Mysore Narasimhachar, 1952. *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press.
- Srinivas Mysore Narasimhachar, 1962 [1957]. *Caste in modern India*, Bombay, Asia Publishing House.
- Steiner George, 1973. *Dans le Château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la Culture*, Paris, Seuil.
- Strenski Ivan, 2008. *Dumont on religion, difference, comparison and transgression*, London, Equinox.
- Taminiaux Jacques, 1967. *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, M. Nijhoff.
- Thapar Romila, 2018. *The Past as present. Forging contemporary identities through history*, Delhi, Oxford University Press.
- Tjon Sie Fat F. Edmund, 1990. *Representing kinship. Simple models of elementary structures*, Chicago, Wilhem Stadt.
- Touchard Jean, 1960. *L'esprit des années trente. Tendances politiques de la vie française depuis 1789*, Paris, PUF.
- Todorov Tzvetan, 2018. « Joseph Frank », in *Lire et Vivre*, Paris, Laffont Versilio, p. 409-426.
- Trautmann Thomas, 1991. *Dravidian kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Vibert Stéphane, 2004. *Holisme et Modernité*, Paris, Michalon.
- Waters Lindsay, 2008. *Enemies of promises and the eclipse of scholarship*, New York, Prickly Paradigm Press (trad. française : *L'éclipse du savoir*, Paris, Allia).
- Weber Florence, 2003. « Politiques du folklore en France (1930-1960) », in *Pour une histoire des politiques du patrimoine*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 268-300.

Weber Florence, 2009. « Marcel Maget, le folklore et la corporation paysanne », in Denis-Michel Boëll, Jacqueline Christophe & Régis Meyran (dir.), *Du folklore à l'ethnologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 231-254.

Weber Florence, 2015. *Brève histoire de l'anthropologie*, Flammarion, coll. « Champ Essais ».

White Kenneth, 2017. *Lettres aux derniers lettrés*, Paris, Isolato, Les Belles Lettres.

Wittgenstein Ludwig, 1967. « Remarques sur *Le Rameau d'or* de Frazer », *Synthèse*, 17, p. 233-235.

Yalman Nur, 1962. « The Structure of the Sinhalese Kindred: A Reexamination of the Dravidian Terminology », *American Anthropologist*, 64/3, 1, p. 548-575.

Yalman Nur, 1963. « On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93, 1, p. 25-58.

Yalman Nur, 1969. « De Tocqueville in India: an essay on the caste system. A review of Louis Dumont *Homo Hierarchicus* », *Man*, IV, n° 1, p. 125-131.

#### *Émission radiophonique*

1976. « Georges Henri Rivière », *L'invité du Lundi*, France Culture, 14 juin.

#### **Une réception disputée: malentendus, réactions et débats**

Appadurai Arjun, 1986. « Is Homo Hierarchicus ? » *American Ethnologist*, 13, 4, p. 745-761.

Aragon Louis, 1972. *Blanche ou l'oubli*, Paris, Gallimard, p. 86.

Assayag Jackie, 1994. « Homo Hierarchicus ou Homo Symbolicus ? Approche structuraliste ou herméneutique en anthropologie sociale », *Annales*, 1, p. 133-149.

Assayag Jackie, 1998. « La construction de l'objet en anthropologie. L'indianisme et le comparatisme de Louis Dumont », *L'Homme*, 38, n° 146, p. 165-189.

Assayag Jackie, Lardinois Roland & Denis Vidal (dir.), 1997. *Orientalism and Anthropology*, Pondy Papers in Social Anthropology, Pondicherry, 24.

Barnett Steve, 1976. « Coconuts and gold: relational identity in a South Indian caste », *Contributions to Indian Sociology*, 10, 1, p. 133-156.

- Burghart Richard, 1983. « For a sociology of Indias. An intracultural approach to the study of hindu society », *Contributions to Indian Sociology*, 17, p. 275-299.
- Carter Anthony T., 1974. « A comparative analysis of systems of kinship and marriage in South Asia », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1973*, p. 29-54.
- Chakravarty Dipesh, 2007. *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press.
- Chatterjee Partha, 1994. *The Nation and its fragments*, Princeton, Princeton University Press.
- David Kenneth A., 1973. « Until marriage do us part: a cultural account of Jaffna Tamil categories for kinsman », *Man*, 8, 4, p. 521-535.
- Dirks Nicholas, 1987. *The Hollow Crown. Ethnohistory of an indian kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fuller Chris, 1975. « The internal structure of the Nayar Caste », *Journal of Anthropological Research*, 31, 4, p. 283-312.
- Good Anthony, 1981. « Prescription, preference and practice. Marriage patterns among the Kondaiyamkottai Maravar of South India », *Man*, 16, 1, p. 108-129.
- Good Anthony, 1991. *The Female Bridegroom: A comparative study of life crisis rituals in South India*, Oxford, Clarendon Press.
- Goody Jack, 1959. « The Mother's brother and the Sister's son in West Africa », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89, 1, p. 61-88.
- Goody Jack & Stanley J. Tambiah, 1973. *Bridewealth and dowry, social and cultural anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goossaert Vincent & Peter Van der Veer, 2021. « Introduction », in *Archives des sciences sociales des religions*, 193, 1, numéro spécial « Réguler les pluralités religieuses : mondes indiens et chinois comparés », p. 11-24.
- Héritier Françoise, 1999. « La citadelle imprenable », *Critique*, n° 620-621, numéro spécial « Claude Lévi-Strauss », p. 61-83.
- Khare Ravindra S., 1966. *Caste, hierarchy and individualism: indian critiques of Louis Dumont's Contribution*, New Delhi, Oxford University Press.

- Lardinois Roland, 1995. « Louis Dumont et la science indigène », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106, p. 11-26.
- Leach Edmund R., 1951. « The structural implications of matrilineal cross-cousin marriage », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 81, p. 22-55.
- Leach Edmund R., 1961. *Rethinking Anthropology*, London, Athlone P.
- Leach Edmund R., 1965. « Claude Lévi-Strauss. Anthropologist and Philosopher », *New Left Review*, 34, p. 12-27.
- Leach Edmund R., 1971a. « Hierarchical Man. Louis Dumont and his Critics », *South Asian Review*, 4, 3, p. 233-237.
- Leach Edmund R., 1971b. « Review of Religion, politics and history in India », *South Asian Review*, 4, 4, p. 349-350.
- Leach Edmund R., 1977. « The Dharma of Kingship », *Times Literary Supplement*, 14 janvier, p. 22.
- Leach Edmund R., 1983. « Members of the wedding. Review of Louis Dumont's *Affinity as a Value* », *Times Literary Supplement*, octobre, p. 1153-1155.
- Leach Edmund R., 1989. « Writing anthropology », *American Ethnologist*, XVI, n° 1, p. 137-141.
- Marriott McKim, 1976a. « Hindu transactions. Diversity without dualism », in Bruce Kapferer (dir.), *Transaction and Meaning*, Philadelphia, ISHI.
- Marriott McKim, 1976b. « Interpreting indian society: a monistic alternative to Dumont's dualism », *Journal of Asian Studies*, XXXVI, 1, p. 189-195.
- Marriott, McKim 1989. « Constructing an indian ethnosociology », *Contributions to Indian Sociology*, 23, 1, p. 1-39.
- Meillassoux Claude, 1973. « Y a-t-il des castes aux Indes ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, 54, p. 5-29.
- Mencher Joan P., 1967. « Kinship and marriage regulation among the Nambudiri Brahmins of Kerala », *Man*, 21, 1, p. 87-106.
- Quigley Declan, 1993. *The interpretation of caste*, Oxford, Clarendon Press.
- Nandy Ashis, 1983. *The Intimate enemy. Loss and recovery of self under colonialism*, New Delhi, Oxford

University Press.

Needham Rodney, 1958. « The formal analysis of prescriptive patrilineal cross-cousin marriage », *Southern Journal of Anthropology*, 14, 2, p. 199-219.

Raheja Gloria G., 1988. *The poison in the gift*, Chicago, Chicago University Press.

Saran Awadh K., 1973. *Sociology of knowledge and traditional thought*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Dharamsala (réédition 1996).

Scheffler Harold W., 1977. « Kinship and alliance in South Asia and Australia », *American Anthropologist*, 79, 4, p. 869-882.

Sontheimer Günther D. & Hermann Kulke (dir.), 1991. *Hinduism reconsidered*, New Delhi, Manohar.

Tambiah Stanley J., 1965. « Kinship fact and fiction in relation to the Kandyan Sinhalese », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 95, part. 2, p. 131-173.

Toffin Gérard, 2022. « Interview with B. Sellers », Paris, *CEIAS Newsletter*, n° 22.

## NOTES

1. <sup>▲</sup> Faisant partie de ceux qui l'ont bien connu, je livre ici un témoignage biographique et intellectuel rassemblant des traces et souvenirs éparpillés, glanés au fil du temps et au long d'une relation de plus de trente ans, interrompue par sa mort.

2. <sup>▲</sup> Cette exigence sera reprise par Michel Foucault : « Il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité. La vérité, ce n'est jamais *le même*. Il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de *l'autre monde* et de la vie des *autres* » (Foucault 1984 : 328).

3. <sup>▲</sup> Wittgenstein est sur la même ligne : « Je crois, contre Frazer, que l'entreprise d'une explication est condamnée d'avance, car il suffit d'assembler correctement ce que l'on sait, sans rien y ajouter : la satisfaction que l'on rechercherait dans une explication se révélerait d'elle-même » (Wittgenstein 1967 : 235).

4. <sup>▲</sup> « Who saw the proper task of the philosopher as revealing the underlying presuppositions, ultimately the absolute presuppositions of those systems of thought and action which have actually existed as historical phenomena, and implicit orientations of a civilization » (Collingwood 1940 : 36).

5. <sup>▲</sup> Voir la lettre du 9 novembre 1944 de Jenny Dumont dans le dossier d'épuration de Georges Henri Rivière (Archives nationales, F.17.16.944).

6. <sup>▲</sup> Henri Hubert & Marcel Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1929, p.1-130.

7.▲ Sur l'inflexion de la pensée de Dumont inspiré par Evans-Pritchard, voir Rousseleau 2016 : 168-170.

8.▲ Le progrès heuristique est notable si l'on considère, en faisant fi de la chronologie, les positions « traductrices » de Marc Bloch et Raymond Aron, soucieux tous deux de prendre en compte le fait des différences et une exigence de comparaison sans suggérer jamais que cette dernière puisse quitter un moment le paradigme rationnel propre à leur culture scientifique :

La perception des différences est peut-être l'objet le plus important – encore que trop souvent le moins recherché – de la méthode comparative. Car par elle nous mesurons l'originalité des systèmes sociaux, nous pourrons un jour les classer et les pénétrer jusqu'aux tréfonds de leur nature (Bloch 1995 [1938]).

On conçoit qu'un historien vivant dans une société ou une culture toute différente de la société ou de la culture qu'il s'efforce de comprendre ou d'expliquer, se détache de soi-même à un point tel qu'il atteigne à toute l'objectivité accessible au savant. Mais il reste normal, et peut-être inévitable, que la reconstitution du passé porte l'empreinte du présent de l'historien, que cette empreinte s'exprime dans une extension ou une réduction exagérée de la distance entre le passé et le présent. Chaque conscience peut totaliser, c'est-à-dire embrasser de son point de vue l'ensemble de la situation qu'elle perçoit. Mais nulle conscience, placée à un moment du devenir, à une place dans une collectivité particulière, ne prétend sans absurdité au savoir total, à la position du sage (Aron 2022 [1983]).

9.▲ Sur un Franz Steiner trop oublié, voir la récente réhabilitation d'Adler & Fardon 2022.

« **WORK DONE FROM THE INSIDE, NOT THE OUTSIDE** » ?  
**Georges Condominas à Sar Luk**

*Éléonore Devevey*

Mnong Gar  
gardiens de ma mémoire, mémoire de ma race  
Georges Perec, « Anagrammes de Georges Condominas »  
*Dournes, 1981*

**A**U SEUIL d'un portrait de Claude Lévi-Strauss (paru en 1973), Michel Tournier propose une vignette suggestive de l'ethnologie dans les années 1950, ou du moins de l'idée d'ethnologie qui, rétrospectivement, lui semble avoir aimanté le jeune homme qu'il était alors :

C'était en 1950. La France libérée cherchait son second souffle. Du haut de son appartement panoramique, Paul Rivet régnait encore sur « son » musée de l'Homme avec une jalousie que tempéraient à l'étage au-dessous deux charmantes demoiselles à cheveux blancs, ses sœurs. Autour d'elles, des équipes de chercheurs venus de vingt disciplines, mais réunis par un mot de passe commun, *voyage*, s'appliquaient à donner un sens à cette notion étrange et séduisante : l'ethnologie. Parmi eux, des êtres lunaires, ironiques et énigmatiques faisaient de leur mieux pour faire oublier leurs origines aberrantes. Candidats à l'agrégation de philosophie, on les envoyait là pour leur faire toucher au moins une fois le réel et le concret, la métaphysique étant, de l'avis même de ses maîtres en Sorbonne, chose vague et nébuleuse.

Nous apprîmes ainsi qu'on distingue un crâne préhistorique en collant sa langue largement à sa surface : une impression d'adhérence due à la porosité de l'os ne s'explique que par la disparition du périoste, caractère indiscutablement préhistorique. Qu'il est facile de savoir si tel bassin est celui d'une mère ou d'une vierge, le premier accouchement faisant sauter la fragile symphyse qui soude les bords antérieurs de l'os pubien. Que le crâne de l'Eskimo présente une arête médiane renforcée – comme les casques des poilus de 1914-1918 – qu'il a curieusement en commun avec

les chiens de traîneau. Que le boomerang « qui revient » n'est que la version sportive et artistique – peu sérieuse en somme – d'un boomerang utilitaire et lourd – chasse et guerre – qui ignore, lui, toute fantaisie de retour. Que les icebergs, bien qu'ils flottent dans la mer, sont faits d'eau douce. Et mille autres merveilles giralduciennes propres à donner à nos esprits plus les ailes de la poésie que les semelles de plomb de la science<sup>1</sup>.

Ce sont, à distance, l'épreuve du concret et la jubilation du disparate qui signent aux yeux de Tournier ce moment d'enthousiasme intellectuel. Au-delà de la célébration d'un tel moment – la fin du « règne » de Paul Rivet sur l'ethnologie française (Laurière 2008 : 603-604) –, plusieurs traits de cette évocation peuvent entrer en résonance avec la trajectoire de Georges Condominas, qui a, quelques années auparavant, hanté les mêmes murs. Le ralliement au « mot de passe commun, voyage », d'abord, mais aussi les « origines aberrantes » qui, dans son cas, sont à la fois disciplinaires – il est passé, avant l'ethnologie, par des études de droit, les Beaux-Arts, et l'expérience administrative coloniale – et identitaires, puisqu'il est métis, né à Haiphong, en Indochine française, d'un père français, sous-officier d'infanterie coloniale<sup>2</sup>, et d'une mère elle-même métisse<sup>3</sup>. Les « ailes de la poésie », ensuite : lui aussi y a été sensible, puisqu'il s'est d'abord rêvé peintre et poète, et que son œuvre ethnologique en porte l'empreinte.

Dans cette décennie 1950, moment d'ouverture des possibles pour la discipline, la trajectoire de Condominas, tout en s'accordant avec celle de la génération d'ethnologues formés dans l'immédiat après-guerre, est à la fois singulière et révélatrice. Singulière, puisqu'il y vient par des voies atypiques et expérimente une méthode originale ; révélatrice, parce qu'elle constitue un poste d'observation des incertitudes et des innovations liées au démantèlement de l'ordre colonial. Plutôt que de voir dans son cas une simple illustration de cette situation ouverte, j'aimerais ici chercher à comprendre comment Condominas *s'en débrouille*. Prendre la mesure, autrement dit, des facteurs d'indétermination propres à la conjoncture historique et à sa situation existentielle, pour saisir en quoi la pratique du métier d'ethnologue et les choix d'écriture qu'il met au point sont sa façon à lui, inventive et incarnée, d'y faire face.

La manière dont il conçoit son métissage est à l'évidence corrélée à ce processus. Rétrospectivement, Condominas a souligné l'importance symbolique de sa position interstitielle et du lien qu'elle entretient à ses yeux avec le choix de l'ethnologie. Deux scènes maritimes, rapportées en 1965 dans *L'Exotique est quotidien*, son « Terre humaine », en témoignent.

La première scène est racontée dans le chapitre VI du volume, intitulé « Comment peut-on être métis ? ». Condominas évoque l'incompréhension naïve du jeune homme qu'il était face aux préjugés sur les mœurs sexuelles des métis, relayés par une passagère du *D'Artagnan* qui le ramène à Hanoï en 1940, après sept ans passés en France. Cet épisode cristallise sa découverte de l'existence du « problème métis », qui lui apparaît dès lors comme « une injustice à combattre » (Condominas 2006 [1965] : 52) et éveille en lui le désir de revendiquer cette identité.

La deuxième scène, rapportée dans le chapitre XI, « Une façon, parmi d'autres, de devenir ethnographe », évoque la façon dont, lors de son périple en sens inverse, sur le *Pasteur*, en 1945, il s'est trouvé aiguillé vers l'ethnologie : sa rencontre à bord avec Jacqueline Bénézech, qui travaille alors au département Europe au musée de l'Homme et le décide à « franchir le seuil du palais de Chaillot » (*ibid.* : 110). Après vingt mois de formation accélérée, il repartira pour son premier terrain, sur le même *Pasteur*, à l'automne 1947.

Ce sont là deux scènes d'entre-deux spatial et symbolique, vécues ou reconstruites comme des seuils, qui ont déterminé des prises de conscience et des choix de vie : des jalons dans son récit de vocation. J'aimerais tenter de saisir comment le travail de terrain mené à Sar Luk – « *work done from the inside, not the outside* », selon Lévi-Strauss, nous y reviendrons – offre à Condominas la possibilité de rejouer la donne : d'infléchir à ses yeux sa position inconfortable d'entre-deux et de la convertir en posture assumée de « trait d'union ».

## Un terrain de l'entre-deux

Début mars 1950, Condominas, âgé de vingt-huit ans, rentre d'Indochine. Il y a passé plus de deux ans, dont la moitié (de septembre 1948 à décembre 1949) à Sar Luk, village des hauts plateaux vietnamiens ; il y a vécu et observé une année agraire, en partageant le quotidien de ses habitants. C'est son état de santé dégradé qui a finalement précipité son retour en France<sup>4</sup>. Ce terrain inaugural, déterminant dans sa trajectoire, Condominas ne l'a pourtant pas tout à fait choisi. Stagiaire de la première promotion du Centre de formation aux recherches ethnologiques (CFRE), fondé par André Leroi-Gourhan en 1946, il a d'abord été attiré par l'Océanie (son mémoire de stage au musée de l'Homme soutenu au CFRE en 1947 proposait une *Esquisse d'une étude sur la navigation et la pêche aux Nouvelles-Hébrides*), mais c'est à Jean Guiart qu'est revenue cette affectation. Condominas,

envoyé à l'École française d'Extrême-Orient (EFEO), à Saïgon, s'est donc trouvé ramené vers le pays natal. Boursier de l'ORSOM<sup>5</sup>, il est alors arrivé dans un pays en plein affrontement entre forces du Viêt Minh et forces françaises<sup>6</sup>; il notera, a posteriori : « C'étaient quand même mes deux pays qui étaient en conflit, j'avais du mal à le supporter » (Condominas 1996 : 6). Avant la parution de *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo*, en 1957, puis de *L'Exotique est quotidien*, en 1965, qui rendent compte de façons complémentaires de ce terrain, il en a détaillé les modalités dans différents textes, parus notamment dans les bulletins du CFRE et de l'EFEO (Condominas 1951, 1952, 1954a). La conjoncture ouverte, à différents titres, dans laquelle l'expérience a pris forme permet d'en ressaisir la singularité.

### ***Colonial et anti-colonial***

Ce terrain est marqué, d'abord, par l'instabilité de la conjoncture historique dans laquelle il a lieu, moment de bascule de la conscience coloniale. Produit d'une demande coloniale, il se déroule dans un contexte de guerre de décolonisation, et détermine un engagement à portée anti-coloniale chez son ethnographe.

Condominas se sait issu, par position, du monde colonisateur. Mais il est résolu à ne pas reconduire l'ordre que celui-ci génère. Ce qu'il nomme son « petit laïus » en mnong sur l'objet de sa visite, qu'il a appris par cœur et récite lors de son premier contact avec ses interlocuteurs villa-geois, témoigne, d'une part, de cet effort pour déjouer les risques de méprise sur ses intentions :

Je ne viens ni pour l'impôt, ni pour l'armée, ni pour le recrutement des travailleurs, je viens simplement visiter les Mnong Gar et habiter un temps avec eux, pour apprendre leur langue, étudier leur vie, voir comment ils chassent, pêchent, font leurs champs, se marient, honorent les génies, etc. (Condominas 2006 : 245).

Une définition de soi, donc, par la négative, par différence avec le colonial (percepteur, militaire, planteur). Mais, d'autre part, le lieu où il choisit de s'installer, l'ancien poste colonial du village, reconduit de fait cet ordre du savoir :

Il me suffit alors de faire agrandir la case de passage – maison destinée aux tournées administratives et construite sur pilots, alors que les habitations mnong gar sont sur sol battu – et d'en aménager judicieusement les ouvertures pour que,

ainsi installé au centre du village, je puisse voir tout ce qui s'y passait (Condominas 1952 : 307).

Cette position de vision panoptique place bon gré mal gré l'ethnographe dans les pas du fonctionnaire colonial. De fait, son travail s'inscrit d'abord, comme l'a souligné Oscar Salemink (1991, 2000), dans le cadre de la gouvernementalité coloniale, soit la gestion scientifiquement informée des populations indigènes – comme le suppose la configuration disciplinaire après la guerre, qui répond aux demandes de l'Union française nouvellement formée. C'est aussi ce dont témoignera sa contribution, en 1953, à l'*Ethnologie de l'Union française*, d'André Leroi-Gourhan et Jean Poirier, dont la perspective est représentative des orientations contemporaines : celle d'une anthropologie appliquée, dans un contexte de professionnalisation du travail de terrain, qui met l'accent sur les problèmes d'éducation, d'acculturation et de développement économique<sup>7</sup>.

Mais c'est surtout l'émergence de l'engagement critique de Condominas qu'il faut ici considérer. Dans sa contribution au premier numéro du bulletin du CFRE (1951), écrite directement après son retour, il brosse un tableau caustique du « préterrain » dans lequel l'ethnographe doit séjourner avant son vrai départ sur le terrain, « milieu européen transplanté », saturé de préjugés qui risquent d'éteindre son sens critique :

En bref, n'offrent d'intérêt véritable pour l'ethnographe que quelques rares broussards, de petites gens en général, mais riches de souvenirs parfois très utiles ; c'est en tous cas parmi eux que l'on a le plus de chances de tomber sur ces belles figures qui consolent du reste du monde colonial. Les autres sont utiles à observer en tant qu'éléments d'une classe et parce que leur comportement permet d'expliquer les révoltes des « indigènes », révoltes qui peuvent parfois aboutir à des révolutions. Or, ceci est du domaine de l'ethnographie ; nous n'avons pas à étudier des communautés en elles-mêmes, mais comme des éléments d'un tout, la paléoethnologie ne peut être que d'un intérêt secondaire dans le monde actuel (Condominas 1951 : 19).

Tributaire de l'ordre colonial pour l'accès au terrain, et conscient de l'être, il n'entend pourtant pas en conforter les pesanteurs<sup>8</sup>. Il rejoint ainsi la critique formulée par Michel Leiris dans « L'ethnographe devant le colonialisme » (conférence de 1949, publiée dans *Les Temps modernes* en 1950) et par Georges Balandier dans « La situation coloniale » (paru en 1951 dans les *Cahiers internationaux de sociologie*). Significative est, à cet égard, la façon dont il formule son propos, dans son rapport de mission pour le bulletin de l'EFEO (1952) :

Mon but était une monographie « dynamique », en ce sens qu'elle porterait sur la communauté choisie dans son évolution et non comme un fait statique. J'avais pour fin d'étudier notamment les effets et la démarche du principal facteur qui a accéléré le mouvement, la colonisation française. Celle-ci a fait entrer les montagnards au contact non seulement de la civilisation occidentale, mais aussi de la civilisation vietnamienne. Nous estimons que l'étude de ces contacts et des transformations qu'ils produisent dans la société autochtone doit être la principale préoccupation de l'ethnologue « colonial », car elle permet une extension pratique et efficace du travail ethnographique (Condominas 1952 : 305).

S'il endosse ici le rôle de « l'ethnologue “colonial” » (mais quel coefficient exact de mise à distance accorder ici aux guillemets ?), le cadre de la commande coloniale, comme pour un certain nombre d'ethnologues de sa génération, n'exclut donc pas de mener un travail qui, parce qu'il inclut précisément le paramètre colonial dans le champ d'attention de l'ethnologue, en infléchisse en partie les postulats. Cette ambiguïté statutaire perdure au cours de la décennie 1950, pendant laquelle Condominas est maître de recherche à l'ORSTOM (il accomplit des missions ethnographiques au Togo, à Madagascar, en Thaïlande, au Vietnam et au Laos). C'est l'obtention d'un poste de directeur d'études à l'École pratique des hautes études (EPHE), en 1960, qui le détache officiellement de cet ancrage institutionnel d'ascendance coloniale – cette même année, il est d'ailleurs signataire de la « Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie » ou « Manifeste des 121 ».

### ***Théorie / méthode***

Deuxième facteur d'indétermination: le cadre théorique dans lequel ce travail prend forme. L'ambition théorique, pour Condominas, n'est pas première, et ses postulats en la matière sont assez sommaires. A posteriori, il revendique l'héritage maussien<sup>2</sup>: une approche holiste qui privilégie non pas une institution ou un pan spécifique de la vie, mais plutôt l'interdépendance de ses différentes dimensions. Il est surtout animé par des convictions méthodologiques, formées par la lecture de Malinowski et dans la pratique (il a fait l'expérience d'un stage au Maroc, à l'été 1946, et dans le village de La Borne). Les influences les plus décisives sont celles d'André Leroi-Gourhan (avec qui Condominas a noué des liens étroits au CFRE) et d'André-Georges Haudricourt (bibliothécaire à l'EFEO à Hanoï à la fin des années 1940<sup>10</sup>): elles modèlent ses deux points d'entrée privilégiés à Sar Luk: la technique et la langue – il parlera de méthode « techno-linguistique » (Condominas 2006 : 267), l'apprentissage de la langue par la description minutieuse des techniques

quotidiennes (ses dessins repris en couverture du premier bulletin du CFRE en donnent une parfaite illustration). Il favorise surtout l'observation directe, sans interprète et sur le long terme, et la participation aux activités indigènes, doublée d'une activité graphique incessante et minutée.

Un élément important de cette méthode est l'attention portée à la parole ordinaire, en dehors de la situation d'enquête, et aux formes quotidiennes de la création verbale. Dans les deux rapports publiés dans le bulletin de l'EFEO, Condominas évoque un projet de revue qui ne verra pas le jour, mais dont la formule est déjà bien précisée: il s'agirait de « fonder une revue spécialement rédigée pour les autochtones des Pays Montagnards, par eux-mêmes, sous leur nom et dans leur langue »:

En faisant endosser au montagnard les mérites du travail qu'il aura effectué, outre que cela satisfait aux exigences de la plus simple justice, cela permettra de sauver de nombreux textes par l'intérêt que trouveront les montagnards eux-mêmes à un travail qui flattera à juste titre leur orgueil. Avec l'émulation née du désir d'être lu et connu, comme tel ou tel instituteur ou infirmier dont on lit à la veillée les textes qu'ils ont ressuscités, les jeunes chercheront à recueillir des chants anciens qui sans cela finiraient par disparaître de la mémoire des hommes. Cette littérature, une fois publiée sous une forme accessible, retrouvera son ancienne vigueur; elle circulera à nouveau; ceux qui savent lire seront fiers de pouvoir lire, au milieu d'un rassemblement attentif, un poème, une épopée..., même si ces textes sont connus dans le village (Condominas 1954a : 587).

Se nouent ici le motif du sauvetage ethnographique et la volonté de valoriser l'auctorialité des acteurs indigènes<sup>11</sup>. Plus que l'arsenal théorique, c'est un sens à la fois aigu, enduring, et impliqué de l'observation qui signe la « méthode Condo »<sup>12</sup>.

### « Comment peut-on être métis ? »

Troisième facteur d'indétermination: l'entre-deux identitaire et le métissage. Condominas n'évoque pas cette question dans les textes directement consacrés au terrain à Sar Luk, mais il s'y arrête a posteriori dans le chapitre « De la nécessité d'ethnographier les ethnographes » de *L'Exotique est quotidien*, pour justifier sa démarche autobiographique: il est « eurasiens », « enfant des quatre vents », et produit de l'histoire coloniale<sup>13</sup>. Au seuil du volume, il évoque ainsi la figure du père, perçu comme héros colonial de l'ombre – la locution « chez-les-Mois-insoumis », issue

des lettres paternelles, est présentée comme devant longtemps rester « le symbole de l'aventure » (Condominas 2006: 13) –, ainsi que les rêveries enfantines sur l'ascendance maternelle, à l'origine d'« épopées imaginaires » (*ibid.*: 17). Inscrite dans celle du colonialisme, l'histoire familiale de Condominas exacerbe la question de la place à trouver et complexifie à l'évidence la relation ethnographique: elle en fait une épreuve à la fois plus nécessaire et plus investie d'affects.

Condominas n'est toutefois pas métis « au sens fort », puisqu'il n'est pas à strictement parler de ceux dont l'identité a été constituée en « problème » dans les colonies, et tout particulièrement en Indochine. Comme l'a montré Emmanuelle Saada<sup>14</sup>, le « métis colonial », dont l'existence « vient brouiller les relations entre apparence physique, statut juridique et place le long du “grand partage” colonial », est « à la fois un hybride et un bâtard » (*ibid.*: 31, 15). Dans la mesure où l'enfant légitime ou reconnu hérite du statut juridique de son père, celui de citoyen français (quand, à l'inverse, l'enfant illégitime et non reconnu hérite du statut indigène de sa mère), le « métissage » de Condominas n'est pas problématique d'un point de vue social et juridique<sup>15</sup>. Mais ce métissage de fait, qui a manifestement aiguillonné son interrogation identitaire, l'incite néanmoins à situer sa démarche biographique dans un continuum qui va de l'autobiographie indigène (dont il rappelle l'importance pour la constitution du savoir ethnologique) (Condominas 2006: 47-48), à l'autobiographie d'ethnologue. Malgré la part croissante qu'occupent les mémoires et journaux intimes dans la production littéraire moderne, la « documentation » sur la question métisse est, note-t-il, sociologiquement « mal équilibrée »:

Si l'on aborde la zone où l'Occident s'est imposé aux autres civilisations, et où a surgi un des problèmes les plus angoissants du monde actuel – le problème colonial – la pauvreté de la documentation est encore plus sensible sur une catégorie, celle des individus qui sont issus de ce contact. Aux points de friction de l'Occident et des autres mondes sont nés des « marginaux », qui auraient dû servir de liens entre l'Occident et ses conquêtes, mais n'ont pu tenir ce rôle. On a cru n'avoir affaire qu'à un problème de race, là où se posait un cas sociologique, et nous ne possédons rien de valable sur les métis – mulâtres ou eurasiens. Le problème qu'il pose n'a guère été évoqué que dans une littérature d'un exotisme libidineux ou sentimental qui relève de la psychanalyse; lorsque les intéressés se sont penchés eux-mêmes sur leur propre problème, ils se sont toujours soumis à un certain parti pris littéraire plutôt qu'au souci de rendre la vérité (*ibid.*).

L'ambition est donc de mettre au jour une zone aveugle de la connaissance, en soulignant la composante sociologique du « problème métis » – le « littéraire » étant ici pris en mauvaise part<sup>16</sup>.

N'ayant pas le dessein de s'atteler à une « véritable autobiographie », Condominas entend pour sa part livrer quelques « bribes de souvenirs », qui pourront permettre, sinon de penser le métissage issu des contacts coloniaux, du moins de situer sa recherche. Dans le chapitre qui leur est consacré, dont le titre, « Comment peut-on être métis ? », détourne la question de Montesquieu, l'« étrangeté » à l'heure des indépendances apparaît comme tenant désormais moins à l'altérité culturelle qu'aux positions interstitielles, source d'inconfort identitaire. Et cet inconfort de l'entre-deux est rétrospectivement constitué en motif de sa curiosité anthropologique :

[...] à l'opposé de beaucoup d'« enfants de la colonie », qui n'étaient jamais sortis de la vie de privilégiés qu'ils menaient depuis leur naissance, je désirais connaître les Vietnamiens, vivre en sympathie avec eux ; moins par sens social, dont j'étais dépourvu, que pour une raison très personnelle : m'étant découvert et voulu Eurasien, je devais ne pas négliger la partie vietnamienne de mes origines. Il ne faut pas croire que ce raisonnement fût tenu par tous les autres métis. Loin de là ! On oublie que le métissage, en milieu colonial, est un problème sociologique. Ce ne sont pas tellement les caractères biologiques ou culturels des deux groupes en présence, qui sont en jeu, que leurs situations respectives de domination et de dépendance. La principale préoccupation du métis sera de faire oublier son appartenance partielle au groupe dominé, pour s'affirmer à tout prix comme membre du groupe dominant, auquel il donnera tous les gages du loyalisme qu'il sera en mesure de fournir. Bien loin de lui laisser sa vocation de *trait d'union* entre les races, le régime colonial fait du métis un instrument de domination, aussi fidèle et accroché à ses maigres privilèges que le Petit Blanc.

Les pires rebuffades que j'aie reçues m'ont été lancées par des Eurasiens, auprès de qui j'invoquais notre commune nature (Condominas 2006 : 63-4, nos italiques).

C'est sans doute d'ailleurs précisément parce que son statut juridique ne l'expose pas à la marginalité qu'il peut se permettre de revendiquer cette position interstitielle. Comme l'a remarqué Emmanuelle Saada, l'expression de « trait d'union » à laquelle il a ici recours a souvent été employée dans le discours colonial sur le métissage, afin de faire valoir la vocation « naturelle » des métis à être les liens entre populations indigène et coloniale, et les « cadres » de la colonisation française<sup>17</sup>. Si Condominas la reprend ici à son compte, c'est aussi pour désamorcer les faux-semblants philanthropiques qu'elle recouvre. Dans cette position à la fois marginale et médiatrice, il a néanmoins toutes les raisons de se penser en acteur idéal de la relation ethnographique. Sa trajectoire consiste en somme à rejouer son capital de passeur : à faire d'une source potentielle d'inconfort identitaire un moteur de curiosité, tournée vers ce qui la déstabilise.

Pour déjouer le biais des rapports de classe inhérents à la situation ethnographique, il estime nécessaire que l'ethnographe vive sa position comme une situation de marginalité et se présente comme un « déclassé » :

Il ne faut pas qu'il leur apparaisse comme un agent de cette classe dirigeante, mais plutôt comme un être en marge, en quelque sorte ; il vaut certes mieux qu'il exagère dans ce sens et que, poussé par son élan, il apparaisse comme un « déclassé » aux yeux de ses semblables (encore qu'aux yeux des plus intelligents ou des gens de cœur il ait l'« excuse » de sa profession) et qu'ainsi les indigènes l'acceptent comme confident, parce qu'ils sont assurés de trouver en lui un avocat et non un espion (Condominas 2006 : 45-46).

La stratégie est ambiguë, et peut être prise en bonne part, comme répondant à une position véritablement éprouvée comme fausse, ou, au contraire, comme mise en scène de soi et abus de confiance retors. En détournant la figure du « déclassé » (souvent associée au métier<sup>18</sup>) au profit de sa pratique d'ethnographe, en voyant dans celui-ci l'allié de ceux auxquels il s'intéresse, Condominas invite à voir la « situation coloniale » comme tissée d'interactions par lesquelles les groupes en présence sont susceptibles de se transformer, en partie de son fait. Sa pratique tend donc à convertir les facteurs d'incertitude (historique, théorique, identitaire) qui pèsent sur son terrain en marges de manœuvre, voire en leviers d'action.

### **Porter témoignage**

Il faut dès lors se demander comment Condominas parvient à prendre la main sur cette conjoncture ouverte, à tirer parti de son instabilité. Dans ce processus, l'intensité de son engagement dans la relation ethnographique et la volonté d'en assumer les conséquences dans ses choix d'écriture jouent un rôle décisif. C'est, plus exactement, l'exigence de prendre acte de ses méthodes d'enquête dans les modalités de restitution de celle-ci qui lui permet tout à la fois de donner une forme à ses matériaux et une cohérence à sa situation.

### ***L'éthique du témoin***

L'enquête à Sar Luk, qui repose sur l'expérience immersive et l'assimilation linguistique, favorise une certaine intimité relationnelle avec les « ethnographiés » :

La connaissance de la langue renforce encore le moral du chercheur isolé en lui donnant le sentiment – mais n'est-ce qu'un simple sentiment ? – que les échanges ne se font pas dans un seul sens. Le fait de parler, d'être compris et de comprendre, après avoir surmonté une montagne de difficultés, donne l'impression de pouvoir enfin se dissoudre en autrui. [...] Il y avait une énorme possibilité de solitude [puisqu'il n'y avait personne qui ne parlait français], et à la joie que m'apportait la constatation de parler couramment le mnong s'ajoutait celle de me sentir comme projeté en mes compagnons, et assimilé par eux (Condominas 2006 : 494).

La métaphore de la « disso[lution] en autrui », qui traduit l'intensité de l'expérience intersubjective, revient à plusieurs reprises sous la plume de Condominas<sup>19</sup>. Son travail d'écriture découle, à certains égards, de l'impossibilité de faire fi de cette intensité. Et c'est d'abord à travers le parti pris du témoignage, revendiqué dans *Nous avons mangé la forêt*, que Condominas en prend acte. L'écriture de ce volume a, dans son parcours académique, différé la rédaction de travaux universitaires diplômants<sup>20</sup>. C'est ce que souligne son rapport de soutenance de thèse, thèse sur ouvrages soutenue le 5 décembre 1970, dont André Leroi-Gourhan est le rapporteur :

La thèse est un genre littéraire qui ne convient pas beaucoup à votre talent. Le besoin d'assurer un contact de la matière scientifique à travers un récit direct et immédiat s'accorde mal avec les besoins d'une lente élaboration universitaire. Cela malgré la rigueur de votre recherche et la qualité que vous savez donner à la présentation de vos matériaux. C'est par ce besoin de communication et par la facilité avec laquelle vous racontez le vivant que vos matériaux n'ont pas pu vieillir dans les cartons. Vous êtes successivement venu m'annoncer que « La forêt de la Pierre Génie Gô » vous avait fait manger une bonne partie de la matière de la thèse, puis huit ans plus tard, que le reste s'était épanché dans *L'Exotique est quotidien...* Vous le reprocher serait inutile et injuste : sous une forme non académique, vos deux livres ont rempli une mission beaucoup plus large qu'ils ne l'auraient fait en les enjuguant devant le chariot du doctorat<sup>21</sup>.

C'est, aux yeux de Leroi-Gourhan, en raison du « talent » de Condominas – de son tempérament, de ses engagements –, que la rédaction de travaux académiques n'a pas constitué pour lui une priorité. Les circonstances d'écriture de *Nous avons mangé la forêt*, évoquées dans *L'Exotique est quotidien* (Condominas 2006 : 557) et plus précisément dans un entretien de 1996, sont à cet égard révélatrices :

Quand je suis revenu du terrain après deux ans sur place, en 1950, Griaule voulait absolument que j'en fasse une thèse d'État. Robequain, à l'Institut de géographie, me suggérait de détacher la partie agriculture pour la thèse secondaire. Mais il faut dire que j'étais sorti de Sar Luk paralysé, et que, à la suite d'une erreur de diagnostic, je pensais n'avoir plus que six mois à vivre : il fallait donc que je porte témoignage tout de suite ; le plus important pour moi était de montrer ces gens tels que je les avais vus et entendus (Condominas 1996 : 7).

Condominas ajourne donc la rédaction d'une thèse de doctorat et donne la priorité à la description du quotidien des habitants de Sar Luk, estimant que le témoignage importe plus que la formalisation académique des données. Ce sont donc la conscience de la qualité de son matériau ethnographique et l'enjeu éthique de la restitution qui guident d'abord l'écriture : l'utilité de l'ethnologue est avant tout, insiste-t-il, de « porter témoignage<sup>22</sup> ». Sa démarche entre ainsi en résonance avec les vues de Leroi-Gourhan, telles qu'il les a exprimées dans la présentation des objectifs du CFRE :

[...] dans l'ethnologue nous voyons un témoin, et dans l'ethnologie un témoignage et nos efforts tendent à mettre ce témoin en état de recueillir objectivement et par tous les moyens possibles, ce qui constitue la totalité de la personne humaine<sup>23</sup>.

Cette insistance sur la figure et la démarche du témoin rencontre aussi l'essor plus vaste du phénomène testimonial qui caractérise l'après-guerre, « théâtre d'un désir d'attestation<sup>24</sup> », où s'entrecroisent l'urgence et le volontarisme mémoriels.

Mais les choix d'écriture de Condominas répondent aussi au souci de contrer l'hermétisme disciplinaire. C'est ce que révèle un texte de 1954, écrit pour la revue *France-Asie*, intitulé « La place des sciences humaines dans la culture de l'homme moderne<sup>25</sup> ». Partant du constat d'un « élargissement de l'humanisme » suscité par la curiosité nouvelle pour les cultures extra-occidentales et de l'insuffisance actuelle de la seule littérature pour la compréhension de l'homme, il prend acte à la fois de la spécialisation discursive de l'ethnologie et de la possibilité persistante, pour l'ethnologue, de rester lisible par tous, par des « livres d'ethnologie descriptive » (Condominas 1954b : 507-508). Ce sont donc le désir de restitution, indissolublement factuelle et éthique, de l'expérience, et l'exigence de résister à l'entre-soi disciplinaire<sup>26</sup> qui sont au principe de ses choix d'écriture.

## **Deux livres en un: « celui qui décrit et celui qui fait l'analyse »**

*Nous avons mangé la forêt* est, certes, une monographie villageoise, mais c'est aussi, comme l'indique son sous-titre, une « chronique » : une description jour après jour, qui privilégie le flux temporel sur le découpage thématique<sup>27</sup>; et dans ce parti de la « chronique », il faut voir une intention de résistance aux effets réifiants du découpage catégoriel, la volonté de laisser voir la contingence et la singularité des faits observés.

Dans l'« Avant-propos » du volume, qui expose clairement ses choix de méthode et d'écriture (et annonce un second livre, « scientifique »), Condominas présente l'ouvrage comme un stade premier d'écriture, plus proche des notes de terrain que de la formalisation monographique (Condominas 1957: 8). Établir la « radiographie » d'un groupe humain est certes possible à partir de l'observation prolongée, mais c'est davantage « l'écart qui existe entre la théorie de l'institution étudiée et son existence réelle » qu'il lui importe de mettre en évidence :

[...] montrer en somme comment joue la chair – et les vêtements – qui couvrent ce squelette. Car on ne peut oublier que si on a affaire à des institutions, à des ensembles structurés, ceux-ci sont sentis, vécus par des êtres humains, par des individus aux facultés et aux comportements divergents; et que dans le cadre imposé par leur culture, ils agissent en partie sous l'influence de mobiles personnels ou de circonstances extérieures. Nous voudrions montrer ici comment s'inscrit dans les pulsations de la vie, la matérialisation du « patron » culturel que nous décrivons par ailleurs. À côté de l'élaboration théorique que nous préparons – et aussi de la théorie que les Mnong Gar se font eux-mêmes de leurs propres institutions – il y a la réalité sensible, vécue, de celle-ci dans son cadre « historique » (*ibid.* : 9).

À travers les distinctions métaphoriques entre « squelette » et « chair » ou « vêtements », entre « élaborations théoriques » et « pulsations de la vie », entre « structure » et « peinture » (*ibid.* : 10), qui activent l'opposition topique entre sécheresse scientifique et richesse du vécu, c'est la volonté de ne pas occulter l'ancrage nécessairement individuel des événements et la part d'aléatoire de la vie sociale qui est ici affirmée; le désir, aussi, de mettre en lumière les angles morts de l'ambition théorique. Ce choix de la narration descriptive sans parti pris<sup>28</sup> est ramassé dans les derniers termes de cet avant-propos: « Simples matériaux, donc sans tentative de structuration sociologique d'une part, mais sans compromissions littéraires d'autre part » (Condominas 1957: 11).

Le volume comporte pourtant bien, quoi qu'en dise son auteur, une amorce de « structuration sociologique » et une portée littéraire. Pour quelles raisons peut-il être lu comme tel ? D'abord parce que la narration y est implicitement considérée comme ayant un potentiel cognitif : par son déploiement temporel, elle permet de faire exister ensemble des faits minimes et disjoints, mais aussi de donner à comprendre des personnes – considérées dès lors moins comme les représentants de leur ethnie que comme des individus<sup>29</sup>. Tous les acteurs indigènes ont non seulement des noms, mais aussi des personnalités qui se déploient dans le temps, et sont doués d'intentionnalité propre ; c'est ce dont témoignent par exemple le portrait suivi de Kroong-le-Bref, que Condominas considère comme « l'une des plus fortes personnalités gar qu'il [lui] ait été donné de connaître » (Condominas 1957 : 32), ou l'attention portée aux subtilités des comportements individuels, restituées au fil des événements – ainsi peut-il noter, lors d'un incident survenu au cours d'un sacrifice : « Kroong-le-Bref fume sa pipe, mais on voit à ses yeux et au mouvement de ses narines qu'il est furieux » (*ibid.* : 93). L'étoffe de la chronique tient pour beaucoup à cette attention au contingent, au cas par cas des individus, et à la singularité plutôt qu'à la théorie, qui recouvre une éthique toute littéraire de la description ; mais elle tient également aux nombreuses scènes au discours direct et à la présence, dans le fil du texte, de prières, « dits de justices » et chansons : la « parole » indigène, celle de la rumeur quotidienne comme celle de la création verbale, y est significativement représentée. Si l'ordinaire des travaux et des jours mnong fait la matière du récit, celui-ci retrace également des moments d'une plus grande tension dramatique, tels « l'inceste et le suicide du beau Tieng » ou la naissance du fils de Baap Can et Ang-la-Longue. Le récit d'une séance chamannique peut donner une idée de la manière de Condominas pour rendre compte de tels moments :

L'intérieur d'une case, cette coque renversée d'un vaisseau de bambou et de chaume, est toujours sombre, même en plein jour ; les fumées des nombreux foyers qui s'y amassent, semblent, la nuit, rendre les masses d'ombre encore plus opaques et la lumière qui se dégage des lumignons de pin ne parvient pas à porter bien loin. Seuls le chamane et l'étalage d'offrandes réelles et symboliques sont éclairés ; la malade gît sur son grabat à l'écart près du foyer, sous le grenier. La foule, qui se sert autour du magicien traqueur d'âmes, cerne la zone lumineuse d'un mur compact. L'ambiance reste tendue : ce voyage de *njau* [magicien] dans l'Au-Delà, conserve aux yeux de tous son caractère d'aventure parsemée de risques pour le praticien ; ce n'est d'ailleurs pas là leur seule source d'intérêt. On espère avoir des nouvelles d'âmes de proches parents, malades ou morts. Silence relatif cependant : on commente les exclamations du chamane et même certains membres de l'assistance qui n'ont pas la chance d'être au premier rang (pris d'assaut par les femmes, en

général) continuent à bavarder. On ne peut nier la profonde beauté de ces séances chamaniques, l'adresse de la mise en scène, riche en objets et en gestes symboliques ; les incantations aux sonorités musicales puissantes construites en vers abscons pleins de mots « pour la rime » ou dont le sens est aujourd'hui oublié. Ces formules magiques obscures, ces gestes tâonnants, d'aveugle, du baladin de l'Au-Delà (le chamane agit durant toute la séance les yeux fermés), la maladie par trop réelle, la présence effective (personne dans l'assistance n'aurait l'idée d'en douter) des Génies et des Sorciers, ces agents de la mort... tous ces éléments imprègnent ces séances d'une ambiance de mystère authentique et de grandeur tragique (Condominas 1957: 147-148).

La description dit ici tout à la fois le déroulement concret du rituel, sa dimension sensorielle et spirituelle, les affects perçus chez les participants comme les résonances émotionnelles chez l'ethnographe. Si l'on peut lire le volume comme littéraire, c'est aussi que le désir de restitution de la temporalité vécue et d'enregistrement exhaustif de l'expérience humaine qui l'anime sourdement entre en résonance avec les tentatives de la modernité littéraire (d'un Proust par exemple – et l'on connaît le mot de Lévi-Strauss, qui voyait en Condominas le « Proust de l'ethnologie »<sup>30</sup>): Condominas se mesure, dans *Nous avons mangé la forêt*, à ce défi d'écriture. Et ce désir de totalisation suscite une certaine opacité textuelle, par la profusion des noms propres et des *realia*, par l'imbrication d'ordres de réalité multiples – effet que peuvent produire, cela dit, nombre d'écrits ethnographiques, mais dont le rendu est ici particulièrement broussailleux. C'est cette opacité même, et les autres modes de découpe du réel qu'elle laisse entrevoir dans son écriture, qui rendent possible une réception poétique du texte. Un de ses idéaux régulateurs est de fait une certaine idée de la poésie<sup>31</sup>, entendue comme mémoire ou expérience d'un état indécomposé de présence au monde.

Ce désir de totalisation, indexé sur un souci de véracité, favorise aussi une certaine réflexivité. Condominas ne passe pas sous silence les modifications induites par la présence coloniale et par la sienne propre. C'est ce dont témoigne par exemple, dans *Nous avons mangé la forêt*, le récit d'une séance d'évangélisation, pimentée par la performance d'un interprète mngong inspiré. Truu, chargé d'interpréter auprès des villageois de Sar Luk une leçon d'initiation à l'histoire sainte, délivrée par un évangéliste de passage, transforme le contenu de la prédication en épopée :

Truu est plus qu'éméché, et, comme chez beaucoup de *kuang* [hommes puissants], l'alcool, chez lui, décuple ses dons d'éloquence ; ce soir, l'audience est considérable, attentive comme jamais ; les récits inconnus et extraordinaires ; et Truu brille comme dans ses plus beaux jours : la Bible dans sa bouche n'est plus un récit, mais une harangue épique. Son éloquence superbement avivée par la bière de riz, déploie un décor de toute beauté aux exploits des Héros proposés comme modèles par une religion qui, tout au moins en ce qui concerne la secte venue aujourd'hui, interdit l'absorption de tout alcool. Tel fut le premier contact de la collectivité de Sar Luk avec la Religion des Blancs (Condominas 1957 : 185).

La traduction apparaît ici comme détournement, résistance spontanée et joyeuse à la séance d'évangélisation – par contraste, il faut évoquer la figure de l'étudiant vietnamien passionné de littérature française, employé comme précepteur pour le jeune Georges et sa sœur, qui « avec une ardeur de missionnaire, [...] cherchait à [leur] faire partager son enthousiasme pour *Andromaque* » : il incarne le colonisé aliéné, là où les Mnong font figure de résistants passifs (Condominas 2006 : 22). Condominas prête aussi attention aux effets induits par sa propre présence, de la simple modification de l'ordre traditionnel de boisson lors d'un rituel (*ibid.* : 69) à l'intervention directe, quand son sens de la justice est trop malmené par sa forme locale – l'ethnographe ne pouvant toujours être « une simple machine à enregistrer » (*ibid.* : 118). Sa démarche implique ainsi de prendre en compte aussi bien les conflits au sein de la société mnong gar, aggravés par la situation coloniale, que le rôle qu'il y tient lui-même. De considérer, aussi, que les chants quotidiens et l'intégration du groupe dans le système socio-économique global forment un tout dont il faut tâcher de rendre compte d'un seul tenant.

Mais le volume comporte également une amorce de « structuration sociologique », notamment par la présence imposante des index, qui tracent en pointillés les multiples ordres sous-jacents à la trame du quotidien. Divisé en « index des noms géographiques et des groupes ethniques », « index des noms de personnes et de clan », « index des noms de plantes », « index analytique » (le plus étoffé, et le plus révélateur d'une démarche de « structuration sociologique »), il compte, dans l'édition de 1957, près de cent pages, et rend également possible une lecture sélective et une approche analytique. Condominas soulignera l'usage double qui peut être ainsi fait du volume : « En fait il y a deux livres : celui qui décrit et celui qui fait l'analyse<sup>32</sup>. » Cet outil, qui sera repris dans *L'Exotique est quotidien* suivant la même structure (près de cinquante pages dans l'édition originale<sup>33</sup>), permet à ses yeux de concilier lecture littéraire et usage ethnographique.

## Réception

*Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo* ne paraît qu'en 1957, aux éditions notoirement littéraires du Mercure de France. Dans une lettre du 14 juin 1957, Jean Malaurie, à qui Condominas avait envoyé un volume, insiste significativement sur la mention générique du sous-titre :

Laissez-moi très amicalement vous dire que c'est de tout premier ordre. Désormais, pour beaucoup, l'ethnologie sera chronique; cette définition appellera inévitablement, de ma part, pour illustration, « Nous avons mangé la forêt ».

[...] Après un tel livre, puis-je me permettre d'ajouter que les auteurs de « Terre humaine » attendent le Mnong du « Mercure » avec une amitié renouvelée, admiration et exigence<sup>34</sup>.

L'ouvrage avait en effet été promis au Mercure de France avant que la collection « Terre humaine » ne voie le jour chez Plon<sup>35</sup>. Comme Condominas l'a souvent rappelé (Condominas 1996 : 8 ; Hemmet 2006 : 17), c'est la critique littéraire, notamment Maurice Nadeau et Édouard Glissant (tous deux détenteurs d'un certificat d'ethnologie<sup>36</sup>), qui, la première, a mesuré les enjeux du texte. Le chapeau des bonnes feuilles publiées dans *Les Lettres nouvelles* en octobre 1956, vraisemblablement rédigé par Maurice Nadeau, son directeur<sup>37</sup>, salue ainsi en lui « un ouvrage qui, tout en ne voulant être que la chronique au jour le jour de la vie du village, nous a semblé constituer une révélation<sup>38</sup> ». Édouard Glissant n'est pas moins enthousiaste : il y trouve une « passionnante étude, bien en avant du reportage, et d'une densité rarement atteinte. [...] Densité, et en quelque sorte opacité de la vie comprise en son vif. Je crois que cette dernière manière [...] apporte, par ce souci même de non-compromission, une nouvelle force à la littérature<sup>39</sup> ». Cette caractérisation n'est pas anodine, quand on sait l'importance qu'aura l'opacité, entendue comme fait conjointement éthique et esthétique, dans les réflexions de l'auteur de *Soleil de la conscience*<sup>40</sup>. Les ethnologues, pour leur part – Georges Devereux pour *American Anthropologist*, ou Edmund Leach pour *Man*, entre autres – reconnaissent la qualité de l'ouvrage, mais attendent les publications scientifiques annoncées par l'auteur<sup>41</sup>. À l'occasion d'un inventaire des ressources ethnologiques actuelles (1959) dans le domaine asiatique, Claude Lévi-Strauss estime pour sa part que *Nous avons mangé la forêt*

[...] donne un premier aperçu de l'extraordinaire richesse des documents dont [l'auteur] dispose, et marque, par ailleurs, l'avènement, dans la littérature ethnolo-

gique, d'un genre entièrement nouveau, caractérisé par une intimité avec la réalité indigène, plus grande que tout ce qui avait été tenté précédemment (Lévi-Strauss 1960 : 113).

Ce jugement, sensible à la valeur de l'ethnographe comme à ses choix d'écriture novateurs, annonce le déplacement du curseur en matière d'autorité ethnologique, du savant à l'indigène. Dans une lettre de recommandation, adressée le 8 juin 1956 à Edward d'Arms, de la Fondation Rockefeller, pour appuyer une demande de bourse de Condominas, Lévi-Strauss, en qualité de secrétaire général au Conseil international des sciences sociales, écrivait déjà :

Besides being one of the best French anthropologists of his generation, Mr. Condominas enjoys the privilege of speaking fluently two dialects of the Vietnamese hinterland, namely Mnong, which is a Mon-Kmer language, and Rhade, which belongs to the Malayo-Polynesian family. Since he is himself an Eurasian, he is all the more readily accepted by the natives as one of them. Thanks to these circumstances, he has been able to achieve, in his previous work, an insight into native life and customs which, as a book now in print will show, is probably unsurpassed so far in anthropological literature. This explains, I believe, why Mr. Condominas's research work falls under the field of the humanities as much as it does under that of the social sciences. Quite exceptionally, in ethnological literature, it is work done from the inside, not the outside, and capable of restituting all the subtleties of the native way of life and literary expression<sup>42</sup>.

*Work done from the inside, not the outside*: la formule est sans doute excessive, puisque l'ethnographe n'est pas à proprement parler *native*, mais il est clair que son travail perturbe les lignes de démarcation trop nettes entre ce que l'on conçoit ordinairement comme le dedans et le dehors d'une culture, ainsi qu'entre science et littérature.

On saisit donc la réponse de Condominas à ces entre-deux qui auraient pu entraver ou déstabiliser sa recherche : elle passe par l'intégrité de son engagement dans ce qui est véritablement en son pouvoir, soit les modalités de la relation établie sur le terrain et les choix de mise en forme de sa restitution. Dans une allocution de 2010, au terme de sa vie, Condominas entérinera rétrospectivement le pouvoir de reconfiguration intellectuelle et existentielle qu'il attribue au terrain. Il y cite et commente des lignes de Lévi-Strauss, tirées de l'article « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », et consacrées à l'expérience de terrain : celle-ci, selon Lévi-Strauss,

[...] représente un moment crucial de son éducation, avant lequel il [l'ethnologue] pourra posséder des connaissances discontinues, qui ne formeront jamais un tout, après lequel seulement ses connaissances « prendront » en un ensemble organique, et acquerront soudain un sens qui leur manquait antérieurement.

Et Condominas poursuit :

[...] il [Lévi-Strauss] met en parallèle la nécessité du terrain et ce qui se passe en psychanalyse. [...] Le terrain, ce n'est pas quelque chose d'extérieur à soi. Le contact que vous avez avec le groupe que vous étudiez ne vous donne pas simplement des données extérieures. Il faut atteindre une emprise psychologique très forte sur vous-même. [...] Je vais parler comme les mystiques. On éprouve – je ne croyais pas beaucoup à la magie – l'impression que l'on a tout d'un coup atteint une dimension qui vous dépasse vous-même. [...] Au fond, c'est l'aspect poétique du métier. C'est que l'on transcende ce que l'on voit par une amélioration de son être, par un enrichissement de son propre être<sup>43</sup>.

À distance, Condominas reprend à son compte la vision initiatique du terrain – qui, selon Lévi-Strauss, peut précipiter chez l'ethnologue « cette révolution intérieure qui fera de lui, véritablement, un homme nouveau » (Lévi-Strauss 1958 : 409-410). Selon toute vraisemblance, le terrain à Sar Luk eut dans sa construction identitaire et professionnelle – c'est tout un pour Condominas, qui voit dans l'ethnologie un « mode de vie » (Condominas 1996) – un rôle d'autant plus crucial qu'il l'engage tacitement à opérer un travail réflexif sur son histoire familiale et sa trajectoire individuelle. On comprend mieux, dès lors, la nécessité de l'innovation formelle dans la restitution de cette expérience. C'est d'abord l'exigence de prendre en compte la relation intersubjective au principe de la situation de connaissance qui l'enjoint à inventer une façon à soi de « manger la matière », et cette attention au singulier, appelant une mise en forme singulière, a alors un pouvoir accru de ressaisie de l'expérience. Mais la recherche formelle acte aussi, à certains égards, la compréhension d'une totalité idiosyncrasique, à la croisée de l'histoire intime et de l'histoire collective. La restitution originale de ce terrain constitue, autrement dit, le moyen de donner aux « origines aberrantes » les « ailes de la poésie », pour reprendre les termes inauguraux de Michel Tournier. Dans cet entre-deux statutaire de l'Union française, à la charnière du colonial et du post-colonial, ce n'est donc pas d'abord sur d'autres que l'ethnologue métis cherche à avoir une « emprise », mais avant tout sur lui-même.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bernatzik Hugo Adolf, 1955. *Les Esprits des feuilles jaunes*, traduit de l'allemand par Alphonse Tournier, note et bibliographie de Georges Condominas, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine ».
- Cazeneuve Jean, 1959. « Georges Condominas, *Nous avons mangé la forêt* », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 3, p. 604-606.
- Condominas Georges, 1947. *Esquisse d'une étude sur la navigation et la pêche aux Nouvelles-Hébrides* (republié à Nouméa, IRD, 2001; édition numérique [http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/doc34-04/010026268.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/doc34-04/010026268.pdf) [consulté en février 2019]).
- Condominas Georges, 1951. « Recherches dans un territoire d'outre-mer », *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques*, n° 1, p. 18-21.
- Condominas Georges, 1952. « Rapport d'une mission ethnologique en pays mnong gar (Pays montagnards du Sud-Indochinois) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, tome 46, n° 1, p. 303-313.
- Condominas Georges, 1954a. « Enquête linguistique parmi les populations montagnardes du Sud-Indochinois », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, tome 46, n° 2, p. 573-597.
- Condominas Georges, 1954b. « La place des sciences humaines dans la culture de l'homme moderne », *France-Asie*, n° 94, p. 505-508.
- Condominas Georges, 1955. « Village Moï », *Connaissance du Monde*, vol. 1 (nouvelle série), p. 101-112.
- Condominas Georges, 1956. « Le suicide du beau Tieng », *Les Lettres nouvelles*, n° 42, p. 402-425.
- Condominas Georges, 1957. *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo. Chronique de Sar Luk, village mnong gar*, Paris, Mercure de France.
- Condominas Georges, 1962. « Fête à Sar Luk », *Les Temps modernes*, n° 194, p. 15-47.
- Condominas Georges, 2006 [1965]. *L'Exotique est quotidien. Sar Luk, Viêt Nam central*, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine ».
- Condominas Georges, 1972a. « Marcel Mauss et l'homme de terrain », *L'Arc*, n° 48, consacré à Marcel Mauss, p. 3-7.
- Condominas Georges, 1972b. « Marcel Mauss, père de l'ethnographie française. À l'ombre de Durkheim », *Critique*, n° 297, p. 118-139.

- Condominas Georges, 1972c. « Marcel Mauss, père de l'ethnographie française. Naissance de l'ethnologie religieuse », *Critique*, n° 301, p. 487-504.
- Condominas Georges, 1973. « Ethics and comfort : an ethnographer's view of his profession », 1972, Distinguished Lecture, Washington DC, American Anthropological Association, Annual Report, p. 1-17 ; repris sous le titre « L'éthique et le confort. Point de vue d'un ethnographe sur sa profession », in Georges Condominas, *L'Espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, 1980, p. 97-121.
- Condominas Georges, 1993. « La contestation ethnologique : entretien avec Georges Condominas », entretien mené par Yves Goudineau, *Cahier des sciences humaines : trente ans, 1962-1992*, p. 37-42.
- Condominas Georges, 1996. « Georges Condominas : l'ethnologie comme mode de vie », entretien avec Hugues Tertrais, *La Lettre de l'AFRASE*, n° 38, p. 5-12.
- Condominas Georges, 2010. « Le regard de l'ethnographe », in Antonio Guerreiro (dir.), *Retour sur le terrain. Nouveaux regards, nouvelles pratiques*, Paris, L'Harmattan, p. 19-29.
- Condominas Louis, 1988. *La Chasse et autres essais*, édition de Georges Condominas, Paris, L'Harmattan.
- Condominas Georges & André-Georges Haudricourt, 1952. « Première contribution à l'ethnobotanique indochinoise. Essai d'ethnobotanique mnong gar (Proto-Indochinois du Vietnam) », *Revue internationale de botanique appliquée et d'agriculture tropicale*, 32<sup>e</sup> année, janv.-fév., n° 351-352, p. 19-57, mars-avril, n° 353-354, p. 168-180.
- Dartigues Laurent, 2002. « Le Viêt Nam de Paul Mus : grandeurs et malentendus d'un dialogue interculturel », *Moussons*, n° 5. Édition numérique : <https://journals.openedition.org/moussons/2688> [consulté en février 2019].
- Dartigues Laurent, 2019. « Paul Mus et l'expérience de la guerre. La pensée d'un orientaliste sur la violence de la situation coloniale », in Christine Laurière & André Mary (dir.), *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose n° 11, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, p. 182-204. URL : <http://www.berose.fr/article1675.html>.
- Devereux Georges, 1958. « Nous avons mangé la forêt : Chronique d'un village mnong gar, Hauts Plateaux du Vietnam », by Georges Condominas », *American Anthropologist*, vol. 60, n° 2, p. 400-401.
- Devevey Éléonore, 2018a. « Le poète, l'ethnographe, et la "poésie des autres". Présences et valeurs

- de la poésie dans l'œuvre de Georges Condominas », *Fabula-LhT*, n° 21, « Anthropologie et Poésie », édition numérique : <http://www.fabula.org/lht/21/devevey.html> [consulté en février 2019].
- Devevey Éléonore, 2018b. « Un “terrain d'entente” : Georges Perec et Georges Condominas », in Cécile de Bary & Alain Schaffner (dir.), *L'Oulipo et les savoirs*, actes du colloque organisé à l'université Paris-Diderot, 11-13 mai 2017, *Formules*, Presses universitaires du nouveau monde, octobre, p. 117-131.
- Dournes Jacques (dir.), 1981. *Orients. Pour Georges Condominas*, Toulouse, Sudestasie / Privat.
- Gaillard Géraud, 1990. *Répertoire de l'ethnologie française, 1950-1970*, Paris, Éditions du CNRS.
- Glissant Édouard, 1990. *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard.
- Goudineau Yves, 2019. « Conscience métisse et ethnographie minoritaire. Georges Condominas face à la désintégration coloniale et à la guerre du Vietnam », in Christine Laurière & André Mary (dir.), *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose n° 11, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, p. 206-237. URL : <http://www.berose.fr/article1675.html>.
- Grave Jean-Marc de & Ghislaine Gallenga (dir.), 2017. *La « Méthode Condo ». Héritages et actualités de l'expérience ethnographique*, Paris, Les Indes Savantes, coll. « Rivages des Xantons ».
- Gutwirth Jacques, 2001. « La professionnalisation d'une discipline. Le Centre de formation aux recherches ethnologiques », *Gradhiva*, n° 29, p. 25-39.
- Hemmet Christine (dir.), 2006. « *Nous avons mangé la forêt...* » *Georges Condominas au Vietnam*, Arles, Actes Sud/Musée du Quai Branly.
- Jeannelle Jean-Louis, 2004. « Pour une histoire du genre testimonial », *Littérature*, n° 135, p. 87-117.
- Laurière Christine, 2008. *Paul Rivet, le savant et le politique*, Paris, Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle, coll. « Archives ».
- Leach Edmund, 1958. « Review of *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo*, *Chronique de Sar Luk, village mnong gar*, by Georges Condominas », *Man*, vol. 58, p. 197.
- Leroi-Gourhan André, 1951. « Formation et recherche », *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques*, 1, p. 1-4.

- Leroi-Gourhan André, 1981. « Sacrifice rituel en Sorbonne » [1970], in Jacques Dournes (dir.), *Orients. Pour Georges Condominas*, Toulouse, Sudestasia / Privat, p. 25-28.
- Leroi-Gourhan André & Jean Poirier, avec la collaboration d'André-Georges Haudricourt et Georges Condominas, 1953. *Ethnologie de l'Union française (territoires extérieurs), tome 2: Asie, Océanie, Amérique*, Paris, PUF, coll. « Pays d'outre-mer ».
- Lévi-Strauss Claude, 1958 [1954]. « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 377-418.
- Lévi-Strauss Claude, 1960. « Méthodes et conditions de la recherche ethnologique française en Asie », in Actes du Colloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines en Asie, Paris, Fondation Singer Polignac, p. 111-118.
- Nadeau Maurice, 2011. *Le Chemin de la vie*, entretiens avec Laure Adler, Lagrasse, Éditions Verdier.
- Perec Georges, 1981. « Anagramme de Georges Condominas », in Jacques Dournes (dir.), *Orients. Pour Georges Condominas*, Toulouse, Sudestasia / Privat, p. 23-24. Repris dans Georges Perec, 1994, *Beaux présents belles absentes*, Paris, Seuil, coll. « Points Poésie », p. 49-51.
- Saada Emmanuelle, 2007. *Les Enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*, Paris, La Découverte, coll. « L'espace de l'histoire ».
- Salemink Oscar, 1991. « Mois and Maquis. The invention and appropriation of Vietnam's Montagnards from Sabatier to the CIA », in George W. Stocking (dir.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, p. 243-284.
- Salemink Oscar, 2000. « Ethnology as martial art. Ethnicizing Vietnam's Montagnards, 1930-1954 », in Peter Pels & Oscar Salemink (dir.), *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*, University of Michigan Press, p. 282-321.
- Stauder Régis-François, 2008. « De la bibliothèque du chercheur à la bibliothèque de recherche : le fonds Condominas à la médiathèque du musée du quai Branly », mémoire d'étude de conservateur des bibliothèques, ENSSIB.
- Tournier Michel, 1981. *Le Vol du vampire, notes de lecture*, Paris, Mercure de France.

## NOTES

1. <sup>△</sup> Tournier 1981 : 384-385. D'abord paru dans *Le Figaro* du 26 mai 1973, ce portrait est repris dans la section « Bref portrait de cinq maîtres » de ce volume.
2. <sup>△</sup> Il est, plus exactement, membre de la « Garde indigène », rebaptisée « Garde indochinoise » après 1940.
3. <sup>△</sup> Elle est née d'un père luso-irlandais et d'une mère sino-vietnamienne.
4. <sup>△</sup> Son épouse, Monique Brette-Condominas, d'abord venue avec lui, a également été rapatriée (avec leur enfant), pour raisons sanitaires, au tout début de ce terrain. Également ethnologue de formation, passée par le CFRE, elle était censée mener un travail ethnographique lors de ce terrain, voir à ce sujet Condominas 1952 : 305.
5. <sup>△</sup> Office de la recherche scientifique outre-mer - futur ORSTOM (en 1953 – le « t » est pour technique), puis Institut de recherche pour le développement.
6. <sup>△</sup> Trois ans, donc, après la fin de l'occupation japonaise (1941-1945), qui a ébranlé l'autorité coloniale française au Vietnam. Condominas, qui fait alors son service militaire dans la marine, a été détenu en captivité dans les camps japonais, « l'Hotel Mikado », voir Condominas 2006 : 90-104.
7. <sup>△</sup> L'inscription coloniale s'expose notamment dans la présentation de la quatrième partie, « Union française et ethnologie ». Cette présentation, intitulée « Intérêt national et devoir international », souligne l'utilité pratique de l'ethnologie, qui seule « peut fonder valablement une politique », et permet d'autre part de « former ces liens affectifs qui seuls peuvent nouer durablement l'Union » (Leroi-Gourhan & Poirier 1953 : 898).
8. <sup>△</sup> Ce qui lui vaudra des difficultés pour partir sur son terrain à Madagascar en 1951. Voir Condominas 1993 : 42.
9. <sup>△</sup> Dans *L'Exotique est quotidien*, mais aussi dans trois articles datés de 1972, parus dans *L'Arc* et dans *Critique*.
10. <sup>△</sup> Ils cosignent en 1952 un article, « Première contribution à l'ethnobotanique indochinoise. Essai d'ethnobotanique mnong gar (Proto-Indochinois du Vietnam) », Condominas & Haudricourt 1952.
11. <sup>△</sup> « J'ai tenu à préciser que tout ce qu'ils rédigeraient paraîtrait sous le nom de leur auteur ou de leur inventeur, parce que bien souvent des textes publiés sous d'autres noms, sans que le leur soit mentionné, ont été entièrement recueillis par eux » (Condominas 1952 : 309).
12. <sup>△</sup> C'est le titre d'un récent ouvrage, qui fait le bilan de ses apports et de son legs, de Marc de Grave et Ghislaine Gallenga (dir.), *La « Méthode Condo »*. *Héritages et actualités de l'expérience ethnographique* (2017).
13. <sup>△</sup> Il faudrait, à cet égard, comparer le parcours de Condominas avec celui de Paul Mus, également « enfant de la colonie » (ayant grandi en Indochine, dans une famille d'enseignants issus de la métropole) ; élève de Marcel Mauss, orientaliste, élu à la chaire de civilisations d'Extrême-Orient au Collège de France en 1946, il fait paraître en 1952 au Seuil le premier livre sur la guerre d'Indochine, *Vietnam, sociologie d'une guerre*. Voir à ce sujet Dartigues 2002, 2019.
14. <sup>△</sup> Saada 2007. Dans cet ouvrage, E. Saada montre comment la difficulté à identifier les métis comme « français » ou « indigènes » se traduit en droit, autrement dit, vient brouiller la distinction entre « citoyens » et « sujets » coloniaux, discrimination qui est au principe du droit colonial.
15. <sup>△</sup> Précisons toutefois que ses parents se marient après sa naissance ; voir Louis Condominas 1988 : 14, dans lequel est reproduit l'extrait de l'acte de mariage.

16.△ Comme le note E. Saada, « dans les années 1920 et 1930, paraissent plusieurs romans et nouvelles mettant en scène des métis. Ils reprennent, en le durcissant, le portrait fait par les anthropologues : les personnages sont remplis de ressentiment à l'égard de la société de leur géniteur, velléitaires, désorientés, incapables de “se faire une situation”, et bien souvent délinquants et débauchés. Dans de nombreux textes, le dévoilement de l'identité du père constitue le principal ressort narratif » (Saada 2007 : 48).

17.△ Sur ce point, voir Saada 2007 : 229-235, section « Les métis, les cadres de la colonisation », et plus spécifiquement, p. 231-235, « Traits d'union par le sang et la langue ». E. Saada cite à l'appui de sa démonstration les affirmations de ceux qui se donnent pour leurs représentants, et voient en eux « un précieux élément de liaison entre les Français et les indigènes. Ils ne demandent en effet, dans le rôle de *trait d'union*, qu'à contribuer à la grandeur de la France » (rapport d'Henri Planté, président de l'Amicale des Français d'Indochine, transmis à l'occasion de la Commission d'enquête dans les territoires d'outre-mer en 1938, cité par Emmanuelle Saada, 2007, p. 232 ; je souligne). Elle analyse également l'usage fait de cette image dans la presse, et notamment dans le journal *Blanc et Jaune*, « un hebdomadaire paraissant à Saïgon entre 1937 et 1940 et dont la manchette porte en emblème une poignée de main. Se voulant “un organe de développement franco-annamite”, il se présente comme le journal “des métis et naturalisés qui sont l'indispensable *trait d'union* entre la France tutélaire et l'Indochine de par la situation privilégiée qu'ils occupent en étant ‘à cheval’ sur deux races” » (« À nos lecteurs français », *Blanc et Jaune*, n° 1, Hanoï, 11 juillet 1937 in Saada 2007 : 245 ; nos italiques).

18.△ Comme le souligne E. Saada, le métis est considéré comme « un *déclassé* dans la mesure où il ne se “classe” aisément dans aucun des groupes composant la société. [...] le déclassement est donc le résultat d'une inadéquation entre l'identité réelle du métis, Français de sang et d'apparence, et son statut social qui reste celui d'un indigène » (Saada 2007 : 65-66).

19.△ Un exemple : « Les heures passées à s'imbiber, à s'imprégner sans relâche de ce monde nouveau, dépassent le découpage rationnel et mesurable du temps » (Condominas 2006 : 366).

20.△ Il obtient néanmoins, en 1955, le diplôme de l'EPHE, avec un mémoire intitulé « Chronique d'ethnographie religieuse d'un village mnong gar – Hauts Plateaux du Viêt-Nam central : “Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gōo” ou Sar Luk 1949 ». Paul Lévy est le directeur de ce mémoire, et Claude Lévi-Strauss et Charles Haguenuer en sont les rapporteurs.

21.△ Ce rapport est repris en intégralité sous le titre « Sacrifice rituel en Sorbonne », dans Leroi-Gourhan 1981 : 26. Sur ce point, voir également Gaillard 1990 : 691. Évoquant le stage sur le chantier de la grotte des Furtins, auquel a alors pris part Condominas (évoqué dans Condominas 2006 : 112), Leroi-Gourhan note également, dans ce rapport de thèse : « J'avais été frappé alors par le talent que vous aviez déjà d'envelopper le quotidien dans les plis mouvants d'un véritable conte. L'incident le plus banal, raconté par vous, prenait des allures d'épopée. Ce don de contact directement humain, fondé non pas tant dans une méditation égoïste, ce qui est notre cas à presque tous, mais dans le déversement du moi sur le monde extérieur, vous l'avez conservé dans tout de ce que vous avez fait » (Leroi-Gourhan 1981 : 25-26). En raison de leur différence d'âge moindre (à peine dix ans), Leroi-Gourhan voit en lui moins un disciple qu'un égal, rappelant volontiers la « sorte de fraternité dans la recherche des voies qu'['ils] ouvr[aient] ensemble » (*ibid.*)

22.△ Dans une allocution de 1972, il estime, malgré son admiration pour la théorie, avoir toujours donné la priorité à la publication de ses matériaux de terrain : « Car si j'avais un apport valable à fournir, c'est là qu'il résidait : le témoignage d'une forme de vie collective donnée par un groupe humain original. J'ai pensé que mon rôle d'interprète de ces hommes, bientôt condamnés, importait plus que les prouesses intellectuelles qui m'auraient valorisé sur leur dos. Ma dette envers eux [...] m'imposait de faire connaître avant toute chose leur témoignage, leur visage d'Hommes : ce n'est que plus tard

que je pourrais me permettre de m'abandonner à mes propres réflexions » (Condominas 1973, repris dans Condominas 1980 : 100).

23.▲ Leroi-Gourhan 1951 : 1 ; cité dans Gutwirth 2001 : 35.

24.▲ Jeannelle 2004 : 101. Tandis que le genre s'appariait dans l'entre-deux-guerres au récit de voyage, à l'essai ou au reportage, c'est alors la parole des survivants du génocide nazi qui domine les pratiques testimoniales, et qui se double bientôt de celle des acteurs des guerres de décolonisation. Pour J.-L. Jeannelle, le ressort du témoignage, par différence avec l'autobiographie ou les mémoires, est d'« interpeller l'ensemble de la communauté humaine sur des faits qui ont marqué son existence », « et ceci au nom d'une expérience vive de l'Histoire » (*ibid.* : 115-116).

25.▲ Condominas donne plusieurs contributions à cette revue dans la première moitié des années 1950.

26.▲ Voir également, dans un entretien : « En restituant aussi complètement que possible ce qu'on a vu, il s'agit de *porter témoignage*, et de le faire dans une langue qui soit claire, au moins par respect envers les gens chez qui on a été ; non pas jouer au savant incompréhensible ou faire du dialecte parisien. Si c'est pour se mettre en valeur que l'on fait l'ethnologie du Tiers-monde, c'est encore une manière de l'exploiter. Notre utilité, c'est de *porter témoignage* » (Condominas 1996 : 8 ; nos italiques).

27.▲ « Mon but était une monographie "dynamique", en ce sens qu'elle porterait sur la communauté choisie dans son évolution et non comme un fait statique » (Condominas 1952 : 305).

28.▲ Cette méthode se trouve également explicitée (reconstruite) a posteriori dans « L'éthique et le confort », (Condominas 1973 : 100-102). Il distingue alors trois niveaux dans l'élaboration de ses écrits : les notes de terrain, qui suivent minutieusement le déroulement des journées ; la publication de ce matériau, qui doit rester au plus près de ces notes premières ; l'élaboration théorique minimale, conçue après coup.

29.▲ Dans son rapport de mission, Condominas expose la méthode d'enquête qui sous-tend cette approche : « Dans l'étude des personnes [...] l'interview a surtout porté sur les souvenirs d'enfance : première enfance, premiers travaux auxquels l'individu a été contraint, ses déplacements, ses amours. J'ai par contre peu obtenu de récits de rêve. Les autobiographies ont été contrôlées par l'interrogation d'autres individus tant étrangers que parents du sujet choisi » (Condominas 1952 : 307).

30.▲ Je n'ai cependant pas pu identifier, à ce jour, la source censément citée. Il s'agirait, selon les témoignages, d'un document destiné à soutenir la candidature de Condominas à une bourse ou un poste de recherche, ou d'un propos oral.

31.▲ Sur cet aspect, je me permets de renvoyer à Devevey 2018a, 2018b. Je reprends ici en partie la matière de ces articles.

32.▲ Condominas 1996 : 8. Voir également Condominas 1973 : 101-102 : « [...] l'enquête ethnographique très minutieuse risque d'apporter des matériaux aussi enchevêtrés que ceux qui encombrant les rives d'un fleuve tropical : c'est pour cela qu'il m'a paru indispensable d'accoupler la masse des faits d'index extrêmement détaillés qui offrent aux théoriciens les moyens de se faufiler à travers celle-ci ; index que l'on peut d'ailleurs considérer comme des amorces de modèles, d'autant plus que la répétition des index de même structure dans chaque ouvrage permet de suivre le sujet qui intéresse à travers l'ensemble des publications consacrées au groupe étudié. »

33.▲ Ces index sont malencontreusement supprimés de l'édition de poche, chez Flammarion, dans la collection « Champs », en 1982, pour *Nous avons mangé la forêt*, et en « Terre humaine Pocket », en 2006, pour *L'Exotique est quotidien*.

34.▲ Fonds Georges Condominas. Lorsque j'ai pris connaissance de ce document, la cotation du fonds n'était pas encore stabilisée. Je remercie Marie-Annick Morisson et Yann Potin pour leur aide précieuse.

35.▲ Plus précisément : « Terre humaine venait de remporter un gros succès avec *Tristes Tropiques* de Claude Lévi-Strauss. Jean Malaurie était intéressé par *Nous avons mangé la forêt* pour sa collection mais j'étais déjà engagé auprès du Mercure de France pour la publication et on m'y faisait des difficultés pour changer de maison. Du coup j'ai proposé à Malaurie d'écrire un autre texte susceptible d'intéresser ses lecteurs et qui serait l'inverse de *Nous avons mangé la forêt* qui était écrit du point de vue des Mnong Gar. *L'Exotique est quotidien* devait être écrit de mon point de vue », « Entretien de Jérémie Jammes et Régis F. Stauder avec Georges Condominas le 6 octobre 2008 », dans Stauder 2008 : 88-89. Signalons que Condominas a contribué à la collection dès ses premières heures, en tant qu'éditeur scientifique des *Esprits des feuilles jaunes* de Hugo Adolf Bernatzik (1955). Ce titre a toutefois été exclu du catalogue officiel de la collection, en raison du passé nazi de son auteur, connu après coup. Condominas, qui ignore ceci lorsqu'il accomplit ce travail, signale dans l'« Avertissement » qu'il ne s'est « permis aucune critique sur ses opinions ou ses préoccupations théoriques, même lorsque celles-ci étaient en profond désaccord avec les [siennes] » (p. I).

36.▲ Certificats obtenus, pour Nadeau, pendant l'Occupation ; en 1952 pour Glissant. Nadeau donne quelques précisions à ce sujet (cours de Marcel Griaule, ambiance clandestine au musée de l'Homme) dans Nadeau 2011 : 45-47.

37.▲ La revue est créée en mars 1953 par Maurice Nadeau. Édouard Glissant est alors « conseiller de rédaction », aux côtés de Roland Barthes ou Jean Duvignaud, entre autres.

38.▲ Condominas 1956 : 402. Il avait également fait paraître un texte intitulé « Village Moi », dans *Connaissance du Monde* (Condominas 1955).

39.▲ Alain Baudot, dans sa bibliographie des œuvres de Glissant, cite la référence suivante : « Des ethnographes s'interrogent », *France-Observateur*, 26 déc. 1957, p. 12. Il s'agirait d'un compte rendu de *Afrique ambiguë*, de Georges Balandier et de *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-génie Gôo*, de Georges Condominas. Aucun texte, toutefois, ne correspond à cette référence dans le journal, et il m'a été impossible d'en retrouver trace à ce jour. Néanmoins, les archives de Condominas comportent une sélection des critiques consacrées à *Nous avons mangé la forêt*, dans laquelle figurent les lignes que je cite ici.

40.▲ Dans « Transparence et opacité » [1982], on lit par exemple : « La transparence n'apparaît plus comme le fond du miroir où l'humanité occidentale reflétait le monde à son image ; au fond du miroir, il y a maintenant de l'opacité, tout un limon déposé par des peuples, limon fertile mais à vrai dire incertain, inexploré, encore aujourd'hui et le plus souvent nié ou offusqué, dont nous ne pouvons pas ne pas vivre la présence insistante » (Glissant 1990 : 125).

41.▲ Devereux 1958 : 400-401 ; Leach 1958 : 197. C'est aussi la vision, quoique nuancée, de Jean Cazeneuve, pour les *Annales*, qui, soulignant l'absence de « recherche du pittoresque » et la « portée scientifique » de l'ouvrage, mesure la valeur du document historique qu'il représente (Cazeneuve 1959 : 605).

42.▲ Lettre de Claude Lévi-Strauss à Edward d'Arms, 8 juin 1956, fonds Georges Condominas, papiers personnels, carrière (cotation non encore stabilisée, février 2019).

43.▲ Condominas 2010 : 25-26. La citation de Lévi-Strauss provient de « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement » (1958 [1954] : 409).

## GEORGES GURVITCH, LES ANTHROPOLOGUES DE LA SORBONNE ET LA RECONSTRUCTION DE LA SOCIOLOGIE (1945-1960)

*Jean-Christophe Marcel*

### État des lieux: la sociologie française en 1945

**A**U SORTIR de la guerre, la sociologie universitaire française est en piteux état, tant sur le plan institutionnel qu'intellectuel. La plupart des maîtres de la discipline, notamment les durkheimiens « historiques » ont disparu. Elle ne comptabilise que quatre chaires, ce qui la réduit à la portion congrue, ceci d'autant plus qu'aucun diplôme n'existe jusqu'en 1958<sup>1</sup>. En 1946 est créé le Centre d'études sociologiques (CES), seul et unique laboratoire de sociologie, qui ne compte toujours que douze chercheurs en 1950, et dont le statut est précaire (selon le décompte de Johan Heilbron [1991]).

De manière générale, la discipline est balkanisée et « oligopolistique » pourrait-on dire, fractionnée en plusieurs champs de recherche associés à un « patron » (au sens de Terry Clark<sup>2</sup>), qui en général a débuté dans l'entre-deux guerres, et qui cumule position institutionnelle, prestige et ressources : principalement Jean Stoetzel, Georges Friedmann et Georges Gurvitch, et accessoirement Gabriel Le Bras et Henri Lévy-Bruhl (qui notons-le au passage, sont des juristes, et sans qui *L'Année sociologique* troisième série n'aurait pas pu repartir). Ces patrons regroupent autour d'eux une équipe de jeunes chercheurs qui sont chargés d'aller sur le terrain collecter des données, et qui apprennent sur le tas leur métier. Par exemple, on distingue une équipe de sociologie du travail, groupée autour de Friedmann, la plus célèbre, avec des noms comme Alain Touraine, Jean-Daniel Reynaud, Michel Crozier..., mais aussi autour du psychosociologue Paul-Hassan Maucorps, et de Paul-Henri Chombart de Lauwe. La psychosociologie (Martin & Vannier 2002) et l'ethnologie sont en effet convoquées au titre de « pourvoyeuses de méthode » pour aller enquêter. Cette nécessité de mener des « enquêtes » s'explique par le contexte d'après-guerre et la demande sociale qui en

résulte : il faut connaître l'état du pays pour savoir comment le reconstruire. Cette injonction émane en grande partie des Américains<sup>3</sup> de la Fondation Rockefeller, qui financent les sciences sociales en France dans le cadre du plan Marshall (Masson 2008). Par exemple, en 1955, la Fondation finance une enquête sur la mobilité sociale menée dans le cadre du CES<sup>4</sup>. Si bien que les uns et les autres expérimentent concepts et méthodes sur leurs objets d'étude : le travail (groupe Friedmann), la coupure rural/urbain (groupe Mendras), les ouvriers (équipe Chombart de Lauwe)... dans un ordre plus ou moins dispersé (Marcel 2017). Se dessine une configuration de la discipline sociologique qui relève de la spécialisation dans un champ d'étude restreint, et qui va perdurer jusqu'à aujourd'hui.

Mais, en même temps, un certain nombre d'acteurs, notamment parmi les « patrons » de la discipline, partagent cette conviction que la sociologie est « en crise », qu'il faut la reconstruire<sup>5</sup>, et rompre avec le passé, c'est-à-dire surtout avec Durkheim. Derrière cet « affichage » et cette mise en scène de la « rupture », on peut dégager deux groupes idéaltypiques : d'un côté les « empiristes », ceux qui entendent se débarrasser des spéculations abstraites de la sociologie universitaire d'inspiration philosophique et les remplacer par des études dont le caractère empirique suppose quelque contact avec les enquêtés : Friedmann (et son équipe) et Stoetzel par exemple. De l'autre les « philosophes » (Gurvitch et Georges Davy), qui réfléchissent à un moyen de repenser « l'explication en sociologie » si l'on reprend les termes de Gurvitch, c'est-à-dire qui ont pour ambition de la doter d'un nouveau régime de scientificité.

L'enjeu intellectuel majeur qui se profile derrière cette ambition consiste, selon les mots de Louis Pinto à « psychologiser » la sociologie (Pinto 2009). Il faut voir derrière cette entreprise de « psychologisation » la volonté de trouver une place dans un champ intellectuel où la sociologie est dominée. Elle l'est en particulier par le marxisme, mais surtout par la philosophie d'inspiration phénoménologique qui lui dénie tout droit à penser l'universalité (la société) singularisée dans le vécu individuel, à travers la critique de Sartre notamment (1960), lequel argue que, à l'image des structures de parenté de Lévi-Strauss, sociologues et anthropologues n'étudient leur objet que de l'extérieur, sans pouvoir se situer en lui. Seule la dialectique serait en mesure de rendre compte de la totalité des sociétés à travers le vécu individuel inscrit dans une temporalité. Cette situation dominée de la sociologie oriente les débats épistémologiques, surtout du côté de la sociologie universitaire d'inspiration philosophique. Ainsi s'explique par exemple l'investissement que fait

Georges Davy, le dernier durkheimien « historique » vivant, dans l'importation et le commentaire du concept américain de culture, et dont on trouve des traces dans *L'Année sociologique* au début des années 1950 (Marcel 2016). Ainsi s'explique aussi la tentative de reconstruction de la sociologie menée par Gurvitch, et l'alliance qu'il va nouer avec les « anthropologues de la Sorbonne » à la fin des années 1950. Car c'est là en effet qu'ils interviennent. Mais pour comprendre ce rôle des anthropologues, il convient d'abord de resituer la place de Gurvitch dans le paysage des sciences sociales de l'immédiat après-guerre.

## La place centrale de Gurvitch

### Le « patron » Gurvitch

Georges Gurvitch (1894-1965), russe d'origine et passé par l'Allemagne, de formation philosophique, a commencé à se faire une place dans le champ sociologique français dans l'entre-deux guerres. Après 1945, il revient d'exil aux États-Unis, car une fois l'armistice de 1940 prononcée, il s'y était en effet réfugié, invité par la New School for Social Research de New York. Là-bas, il avait fondé l'École libre des hautes études en 1941, dont l'activité intellectuelle fut intense, avec notamment la tenue régulière d'un séminaire fréquenté par nombre d'intellectuels français en exil, mais aussi des Américains. De retour des États-Unis, il apporte avec lui un « noyau de bibliothèque », probablement celle de l'École libre (Lautman 1981 : 271), de la documentation sur la sociologie américaine, ainsi qu'un « capital de relations personnelles qui se révélera très précieux dans les premiers contacts avec les milieux d'outre-Atlantique » (Tréanton 1991 : 383), ce qui lui permet de revenir avec un état des lieux de *La sociologie au xx<sup>e</sup> siècle*, initialement publié là-bas en anglais<sup>6</sup>. En 1948, il est élu maître de conférences, puis professeur titulaire en 1950 à la chaire de sociologie de la Sorbonne. En 1946, il participe à la création du Centre d'études sociologiques, seul et unique laboratoire de recherche en sociologie public en France, qu'il dirige jusqu'en 1949. Jusqu'en octobre 1965, date à laquelle il quitte les locaux du centre à la suite d'un infarctus, il reste membre de son comité directeur, participe à tous les séminaires, tables rondes et autres discussions qui y sont organisés, de même qu'il supervise diverses enquêtes que mènent certains jeunes chercheurs. Par exemple, en 1946, il lance une enquête sur « le conflit des groupes en France et en particulier sur les jeunesses françaises et le conflit des générations<sup>7</sup> » ; il est aussi le principal instigateur de la première Semaine sociologique patronnée par le CES et consacrée au thème « Industrialisation et technocratie<sup>8</sup> ».

Il fonde aussi les *Cahiers internationaux de sociologie*, qui sont jusqu'en 1960 la principale revue de sociologie, avec *L'Année sociologique*. Avec les *Cahiers*, Gurvitch crée une tribune pour les jeunes chercheurs du CES, mais aussi, comme le nom du périodique l'indique, pour les sociologues du monde entier. S'y expriment en effet de nombreux chercheurs étrangers (notamment américains : Ernest Burgess, Jacob Moreno, Pitrim Sorokin). Plusieurs rubriques composent la revue : articles, « notes critiques » ou « études critiques », comptes rendus. Les notes critiques proposent des commentaires des œuvres des autres (par exemple sur « L'économie sociologique de Schumpeter<sup>9</sup> ») ou encore des résultats récents d'enquêtes qui sont discutés (telle une « enquête de sociologie urbaine en Tchécoslovaquie<sup>10</sup> »). Les articles sont susceptibles de proposer des « états des lieux » d'autres disciplines (économie, psychologie<sup>11</sup>...), des études sur des concepts (« dépendance », « classe sociale »...), des comptes rendus d'enquêtes récentes (l'enquête de sociologie urbaine de Bettelheim dans le 7<sup>e</sup> volume par exemple) ou encore des études abordant des domaines spécialisés ou en voie de spécialisation de la sociologie et de l'ethnologie (sociologie religieuse<sup>12</sup>, sociologie industrielle, du loisir, etc.). Bref, la revue propose des textes divers, assortis de réflexions, tant épistémologiques, théoriques, que méthodologiques. Y sont aussi questionnées les frontières entre les disciplines. On constate une forte représentation de textes et d'auteurs venant d'autres disciplines. Outre les anthropologues qui nous intéressent ici, il s'agit surtout des psychosociologues (Jean Maisonneuve, Rosette Avigdor, Paul-Hassan Maucorps, Anne-Marie Spenlé). Dans cet état d'indétermination, de « crise paradigmatique » qui la caractérise, la sociologie cherche dans des disciplines connexes une source d'inspiration pour bâtir une improbable théorie générale. Les *Cahiers* sont le reflet de la sociologie française telle qu'elle se perçoit, telle qu'elle se fait et se cherche à cette époque. Toutefois, l'ambition de la revue ne se comprend qu'à la lumière de la conception d'une sociologie rénovée impulsée par Gurvitch.

### ***Le programme de Gurvitch***

Une histoire de la discipline sociologique centrée exclusivement sur les conditions sociales du travail intellectuel – et peut-être aussi le mauvais souvenir que Gurvitch, doté d'un caractère difficile, avait laissé – conduit en général les spécialistes à expliquer son importance par sa position institutionnelle très forte, quasi monopolistique dans l'immédiat après-guerre. Ce jugement est injuste, et ne rend pas compte de l'aura intellectuelle qui fut la sienne. Gurvitch fut aussi, en plus d'un formidable entrepreneur de la sociologie, un « révélateur » qui avait le don de capter « l'air du

temps », d'identifier et d'exprimer les questions tant théoriques qu'épistémologiques et méthodologiques, qui taraudaient les sociologues à cette époque. Certes, sa pensée, très théorique et abstraite, n'a jamais vraiment trouvé d'application explicite à l'étude des faits. Néanmoins, il semble avoir eu une influence intellectuelle réelle, au point que certains, comme Jean Duvignaud ou Georges Balandier, ont revendiqué leur statut de « continuateurs<sup>13</sup> ». Ce que Gurvitch propose pour « reconstruire l'explication », selon ses termes, correspond à la conception que se font les sociologues français, dans les années 1950, de ce que doit être la scientificité de leur discipline. En ce sens, il est sûrement un inspirateur et un éveilleur de vocation (Marcel 2001). Chombart de Lauwe, peu rancunier – nous verrons pourquoi –, considérait que les textes de Gurvitch « suscitaient la réflexion<sup>14</sup> ».

Gurvitch défend en effet une conception de la sociologie dans laquelle la société est pensée comme en perpétuel changement, prise dans un mouvement de déstructuration et de restructuration permanent (Gurvitch 1953). Cette dynamique dérive de « phénomènes sociaux totaux » (par exemple la stratification sociale, et on note au passage la référence à Mauss), qui ont cette propriété parce qu'ils traversent de part en part différents secteurs dans lesquels s'exprime le social. La stratification sociale, par exemple, s'observe dans les ensembles les plus vastes (à l'échelle de la nation), mais aussi jusqu'aux tréfonds des consciences individuelles, en passant par les relations entre groupes et individus. Ainsi s'explique par exemple le fort investissement théorique par Gurvitch du concept de « classe sociale », ou encore de celui de « structure », et la polémique qui en résulta avec Lévi-Strauss. Dans cette configuration, l'enjeu est d'abord de théoriser « l'immanence entre l'individuel et le collectif », selon les mots de Gurvitch. Ceci se traduit par la mise au point des fameux « paliers en profondeur » qui sont comme des points d'observation (la surface morphologique ou écologique par exemple, ou encore ce qu'on appelle aujourd'hui les « formes de sociabilité », que Gurvitch appelle les « Nous »). L'observation d'un phénomène social total doit permettre au sociologue de constater à tous les niveaux de la réalité sociale – tous les paliers – ce que Gurvitch nomme la « réciprocité des perspectives » : le point de vue le plus individuel qui se reflète dans le plus collectif et vice-versa. En bref, il convient de proposer un appareillage théorique et empirique susceptible de permettre l'étude et l'observation d'un phénomène social total, à tous ces niveaux de la réalité sociale. Une fois posée l'idée que consciences individuelles et consciences de groupes sont immanentes, la sociologie peut se définir comme l'étude de la société en acte, soumise à de perpétuels mouvements de structuration et de déstructuration, la science

des phénomènes sociaux totaux limités et multiples, de la liberté humaine et de tous les obstacles que celle-ci rencontre et dépasse partiellement.

Ce programme est une armature épistémique pour bâtir une théorie générale du social. Cette ambition explique par exemple la très forte hostilité que Gurvitch ne cesse de manifester à Talcott Parsons (Marcel 2001), qu'une lecture exclusivement historiciste explique par des divergences essentiellement politiques: les Français n'auraient de cesse de dénoncer le caractère « réactionnaire » de sa sociologie, qui concevrait la société comme constituée de systèmes aux propriétés homéostatiques, et détournerait de l'effort de penser la dynamique sociale, en particulier les conflits de classes<sup>15</sup>. Il y a néanmoins aussi une raison théorique forte, trop souvent éclipsée, qui explique cette aversion. La théorie de l'action parsonienne est en effet perçue comme concurrente car elle donne des réponses aux exigences françaises: bâtir une théorie sociologique générale unifiée. Ce que Gurvitch traduit par la nécessité de penser l'immanence entre l'individuel et le collectif, et, dans ce but, de prendre en charge la « réciprocité des perspectives ». On peut dire, du reste, qu'avec Gurvitch on a, en sociologie, une des dernières tentatives en France de construction théorique avec une ambition hégémonique d'embrasser la totalité des phénomènes sociaux, et de subsumer tous les autres savoirs concurrents<sup>16</sup>.

Manque, enfin, à Gurvitch, afin de compléter son édifice, ce qu'il nomme une « microsociologie » susceptible d'étudier les phénomènes sociaux au niveau « intermental » des relations entre individus dans les petits groupes (Gurvitch 1947 par exemple). C'est dans cette optique qu'il faut comprendre par exemple l'intérêt que Gurvitch porte aux travaux de l'Américain Moreno, et sa tentative pour s'appropriier les résultats de sa « sociométrie », voire les compléter en inventant lui-même des tests sociométriques dans un sens favorable à la prise en compte de l'imbrication de l'individuel et du social (*ibid.*). C'est ici aussi qu'il convoque l'apport de l'ethnologie, ou de l'anthropologie à la française, si l'on préfère.

### **L'anthropologie dans le dispositif gurvitchéen**

L'ambition de Gurvitch est aussi, afin de bâtir sa théorie générale, de réussir à combiner empirie et théorie, de manière à être en mesure de montrer comment les différents niveaux de la réalité sociale s'influencent mutuellement, et comment à chacun de ces niveaux, un événement est influencé

par des dynamismes globaux. La conséquence est qu'à chacun de ces niveaux (micro/méso/et macrosociologique dans un langage moderne), il importe de trouver un régime de causalité approprié, c'est-à-dire susceptible de rendre compte de cette fameuse réciprocité des perspectives : la société globale n'agit pas de la même façon sur les groupes intermédiaires et sur le psychisme individuel par exemple. Il faut donc que l'on ait une idée des différents types de causalité qui opèrent à différents niveaux de la réalité sociale, ce qui implique de pouvoir les identifier et les dissocier. Dans cette perspective, le détour par les sociétés « archaïques », plus restreintes, et par les faits qu'on y observe, paraît être le préalable à une réflexion plus générale. L'entreprise de « psychologisation » gurvitchéenne de la sociologie est ainsi à relier à une réflexion des anthropologues qu'il va susciter sur la question de la causalité, concrétisée par de nombreux textes dans des publications à caractère sociologique, et en particulier dans le volume 21 des *Cahiers*, tout entier consacré à cette question. À noter que tout au long de la décennie, ils publient dans cette revue des textes interrogeant ce que pourrait être le régime de causalité d'une sociologie rénovée selon Gurvitch.

### **Les « anthropologues de la Sorbonne »**

Cette rencontre avec l'étude des sociétés « archaïques » est rendue possible par la présence, autour de Gurvitch, de ceux qu'on pourrait appeler les « anthropologues de la Sorbonne », à savoir principalement Balandier, Roger Bastide et Jean Cazeneuve. Bastide et Cazeneuve sont philosophes de formation, Balandier a fait une licence de lettres. Devenus spécialistes dans une discipline étudiant le social, ils opèrent une reconversion assez courante vers les sciences sociales pour l'époque, car elle offre plus de débouchés. Et ils sont liés, par Gurvitch, à la sociologie universitaire de la Sorbonne, où ils finiront tous trois par entrer, grâce à lui.

Roger Bastide (1898-1974) a obtenu l'agrégation de philosophie en 1924. En 1938, il part au Brésil pour occuper la chaire de sociologie à la section des sciences sociales de l'université de São Paulo. Il entretient des liens étroits avec Gurvitch, qui, en 1947, le rejoint pour y enseigner une année. C'est Gurvitch qui dirige les deux thèses de doctorat de Bastide : *Les religions africaines au Brésil* et *Le Candomblé de Bahia*, soutenues en 1957. Il est l'auteur de *Sociologie et Psychanalyse* publié en 1950 dans la Bibliothèque dirigée par Gurvitch (Bastide 1950). Son double intérêt intellectuel pour l'anthropologie et la psychanalyse le conduit à publier des travaux sur la maladie mentale chez les Africains et les Antillais. Revenu en France en 1951, il organise et dirige le Centre de psychiatrie sociale, où la pluridisciplinarité est de mise. En 1959, à la Sorbonne, il est nommé professeur

d'ethnologie et de sociologie religieuse, avant de partager la chaire d'ethnologie avec André Leroi-Gourhan. On peut dire que son œuvre est caractérisée par une tentative d'articulation du « fait individuel » (une expression qui lui est propre), du fait social et du fait culturel. Ce profil intellectuel le destinait donc assez naturellement à partager les questionnements de Gurvitch<sup>17</sup>.

Georges Balandier (1920-2016) est nommé à la Sorbonne en 1962 à une chaire de sociologie africaine, après avoir été enquêteur missionné à Dakar par l'Office de la recherche scientifique coloniale (1946), puis directeur d'études à la VI<sup>e</sup> section de l'École pratique des hautes études (1954). La proximité de Balandier avec Gurvitch est bien connue. Il participe activement au fonctionnement des *Cahiers* (dont il deviendra ensuite directeur) et de l'Association internationale des sociologues de langue française, que Gurvitch fonde en 1958. La convergence avec les centres d'intérêt gurvitchéens s'explique par son objet d'étude : la colonisation<sup>18</sup>. En effet, Balandier pense que la distinction entre sociétés primitives statiques et civilisations soumises au temps historique n'a pas de sens. Car les sociétés « archaïques » sont soumises au changement du fait de leur contact avec les autres civilisations. Or, un des principes fondamentaux de la doxa gurvitchéenne est que les sociétés sont sans cesse en mouvement, traversées par des « forces volcaniques » selon les termes du maître. En ce sens, l'étude des phénomènes sociaux totaux est aussi l'étude de processus. En conséquence, l'étude de la colonisation, imposant des phénomènes de déstructuration et de restructuration, peut apporter des matériaux utiles au sociologue, voire même des « catégories valables pour toutes les sociétés » (Balandier 1956).

Jean Cazeneuve (1915-2005), ancien élève de l'École normale supérieure et agrégé de philosophie, est nommé à la Sorbonne en 1966, après avoir enseigné à la faculté des lettres d'Alexandrie (1948-1950), et avoir été chercheur au CNRS. Cazeneuve reconnaît l'influence de Gurvitch dans sa « reconversion » dans l'étude des sociétés contemporaines – les deux axes de recherche de ses travaux étant une réflexion de sociologie des communications et une étude sur les facteurs collectifs de certaines attitudes optimistes ou pessimistes –, reconversion qu'il effectue de 1950 à 1959, tout en préparant sa thèse sur les Zunis. Dans sa biographie, il écrit aussi avoir trouvé chez Gurvitch un prolongement fécond de la pensée de Mauss, laquelle se trouve à l'origine de sa vocation d'ethnologue (Cazeneuve 1989 : 42). Mauss est dans ces années l'objet d'une réappropriation qui fait de lui une figure tutélaire dont se réclament de nombreux auteurs. Se construire une filiation intellectuelle avec lui est un moyen de gagner à moindre coût en crédibilité scientifique.

Des auteurs comme Georges Friedmann ou encore Claude Lévi-Strauss ont « leur » Mauss. Celui de Gurvitch est un Mauss précurseur, dont la pensée aurait montré qu'explication et compréhension sont indissociables, mais qui, surtout, avec la notion de « fait social total », que Gurvitch rebaptise « phénomène social total » comme on a vu, aurait fait un grand pas vers la « réciprocity des perspectives ». C'est pourquoi il affectionne aussi la notion « d'homme total », en laquelle il voit une des premières tentatives pour expliquer qu'en l'individu singulier se retrouve la globalité de la société (par exemple Gurvitch 1967).

### ***Le Groupe de recherches sur la sociologie de la connaissance et de la vie morale***

La réflexion théorique et épistémologique de ces anthropologues fut menée dans le cadre du Groupe de recherches sur la sociologie de la connaissance et la sociologie de la vie morale, créé en 1957 et dirigé par Gurvitch. On y trouve, outre Balandier, Cazeneuve et Bastide, Paul Kahn (un fidèle de Gurvitch, qui est son élève et aussi son exégète<sup>19</sup>), Duvignaud (qui est un autre élève de Gurvitch, « un incondicional<sup>20</sup> », et un sociologue au parcours atypique, à la fois professeur de lettres et écrivain). Y participent aussi des gens comme Jean Gamond, Placide Rambaud, Henri Lefebvre, Maucorps, Nora Nitran, Pierre Métais, Albert Memmi, Jacqueline Roumégère, Marguerite Vergnaud, Alexandre Vexliard, Vasco de Magalães-Vilhena. Une bonne partie d'entre eux gravitent autour du Centre d'études sociologiques, dont le groupe reçoit le patronage, mais sont aussi probablement des élèves de Gurvitch à l'École pratique des hautes études (EPHE). On constate, parmi eux, un nombre important d'anthropologues et de psychosociologues. Le groupe, en liaison avec la VI<sup>e</sup> section de l'EPHE, est composé de 2 sections : l'une relative à la sociologie de la connaissance, l'autre à la vie morale. Il est présidé par Gurvitch assisté de Bastide ; Cazeneuve assure le secrétariat<sup>21</sup>.

Gurvitch donne régulièrement des exposés au séminaire du Centre d'études sociologiques, où les chercheurs peuvent discuter les résultats de leurs travaux avec leurs collègues. Le travail du Groupe de recherches sur la sociologie de la connaissance et la sociologie de la vie morale s'inscrit dans la continuité d'investigations qui débutent dès les premières années de la décennie. En effet, après avoir commencé dès les années 1940 à donner des « cours d'initiation aux recherches en sociologie de la connaissance », en 1951-1952 Gurvitch dirige une « enquête sur la connaissance perceptible du monde extérieur ». Est aussi menée une « étude de la représentation symbolique au sein des groupes d'adultes cultivés » ; et Jacques Van Bockstaele, père de la « socioanalyse »,

propose une « sociologie de la connaissance d'autrui chez l'enfant ». En 1955, Gurvitch dirige un groupe de « sociologie des moyens de communication ». En 1957-1958, Bastide annonce des recherches sur « la connaissance symbolique dans les sociétés archaïques », tandis que Duvignaud travaille sur « la sociologie de l'espace<sup>22</sup> ». Il avait été prévu à un moment de faire une enquête sur les chauffeurs de taxi, apparemment avortée<sup>23</sup>. Le groupe s'institutionnalise et devient plus tard le Laboratoire de sociologie de la connaissance. Dans l'esprit de Gurvitch, il s'agit de rendre la sociologie de la connaissance résolument empirique et expérimentale. Dans ce dispositif, les compétences des psychosociologues, et en particulier de Maucorps, permettent à partir de l'analyse de la dynamique des groupes de mettre en évidence l'importance de l'empathie comme instrument révélateur de la « connaissance d'autrui », à laquelle Gurvitch attache une grande importance (cf. *infra*). Tandis que les réflexions des ethnologues apportent des matériaux empiriques et théoriques pour penser ce type de connaissance au prisme de l'altérité: par exemple, l'image du colonisé par le colonisateur et vice-versa. On peut ainsi passer des systèmes de relations qui se nouent et dénouent au sein des groupes restreints étudiés par les psychosociologues à la comparaison de groupe à groupe étudiée plus spécialement par les anthropologues. C'est aussi dans cette perspective qu'il faut comprendre la présence de certains sociologues susceptibles de donner des aperçus sur la comparaison entre urbains et ruraux, ou ouvriers et employés par exemple<sup>24</sup>. Enfin, il importe d'identifier des canaux de diffusion et de communication en « corrélation fonctionnelle » avec des sujets collectifs, émetteurs et récepteurs. Si bien que c'est à cette occasion, se rappelle Cazeneuve, qu'il commence à s'intéresser à la télévision, en regardant quelle action cette dernière peut avoir sur l'évolution des mœurs.

Selon l'ancienne secrétaire de Gurvitch, Cazeneuve est la cheville ouvrière fidèle du groupe, assurant très sérieusement cette tâche. Elle se rappelle un homme très sympathique, fort courtois et bien élevé. Gurvitch le perçoit comme quelqu'un de « loyal » bien que ne partageant pas toujours ses choix intellectuels. De fait, Cazeneuve sera le successeur de Gurvitch à la Sorbonne, et continuera après lui à diriger le Groupe de sociologie de la connaissance et de la vie morale. Ces enquêtes, selon elle, n'ont pas toujours été prises très au sérieux, les enquêteurs s'amuse et « rigolent » en les faisant, preuve qu'il régnait une ambiance bon enfant dans le groupe<sup>25</sup>.

Le bilan de ces travaux se compose, à notre connaissance, outre le numéro 21 des *Cahiers*, d'une bibliographie sur la question de la causalité publiée dans cette même livraison; d'une

« étude critique » intitulée « Enquête sociologique sur la connaissance d'autrui » et signée de Cazeneuve, Maucorps, Memmi et Gurvitch (1960); d'un livre publié en 1967 par Pierre Ansart et Cazeneuve, préfacé par Bastide; enfin, du livre posthume de Gurvitch sur *Les cadres sociaux de la connaissance*, avec en annexe une « enquête sur la sociologie de la connaissance d'autrui », présentée par Cazeneuve, Memmi et Maucorps (Gurvitch 1966).

### ***L'importance de la sociologie de la connaissance***

Les faits moraux et les systèmes de connaissance apparaissent à Gurvitch particulièrement pertinents pour traiter la question de la « réciprocité des perspectives ». Il voit en eux des attitudes collectives et individuelles qui manifestent particulièrement bien la réalité sociale, car il les considère comme très dépendants des différents cadres sociaux. Il entend établir des « corrélations fonctionnelles » entre différentes formes de connaissance et différentes formes de sociétés globales, de groupements, ainsi que différentes formes de sociabilité. Par exemple, il y a des sociétés dans lesquelles c'est la connaissance du bon sens qui prédomine, d'autres, comme la France de cette époque, où ce sont selon lui les connaissances politiques et techniques, tandis que dans les sociétés féodales prédomine une connaissance « philosophico-théologique » (Bastide 1966). Fidèle à son analyse typologique, Gurvitch confronte les formes de connaissance considérées comme des types de savoir, avec des phénomènes sociaux totaux envisagés à chacune des échelles (formes de sociabilité, types de groupements et classes, types de sociétés globales). Il distingue ainsi sept genres de connaissances : perceptive du monde extérieur; d'autrui (celle à laquelle il semble accorder une très grande importance, et que les anthropologues vont investiguer); de bon sens; technique; politique; scientifique; philosophique. Un autre indicateur de l'importance que Gurvitch attachait à cette question de la connaissance est qu'il lui a consacré son dernier cours public, en Sorbonne, dispensé en 1964-1965.

### ***La connaissance d'autrui: un objet d'étude privilégié***

Le genre de savoir relatif à la connaissance d'autrui va donc faire l'objet d'une attention particulière. Il relève en effet du « palier » d'observation de la réalité que Gurvitch associe aux formes de sociabilité, autrement dit à des rapports intra-groupe (« rapports avec autrui » permettant de mieux caractériser les « Nous »). C'est donc un cadre d'analyse de la réalité qui s'avère central dans son ambition de fabriquer une « microsociologie » destinée à rendre la sociologie plus empirique,

c'est-à-dire capable de raisonner au niveau des individus. Aussi cette forme de connaissance a-t-elle fait l'objet d'études à part entière dans le groupe. L'étude critique mentionnée ci-dessous, et qui décrit une enquête effectuée au sein du CES, fournit un bon aperçu des protocoles d'enquête utilisés à cette époque, fortement influencés par les méthodes de la psychologie sociale (Cazeneuve *et al.* 1960).

La connaissance d'autrui y est saisie dans différents groupements structurés, « perméables » à la société globale. Deux groupes sont composés « d'intellectuels » (une classe de lycée et une compagnie de comédiens); deux groupes d'ouvriers (les uns travaillent sur une chaîne semi-automatisée, les autres dans une fonderie); un groupe d'ingénieurs, chimistes et aides-chimistes travaillant dans un laboratoire; un groupe d'employés d'administration; un groupe rural (habitants d'un village de Seine-et-Marne). L'enquête est menée à partir d'entretiens (en demandant ce qui est frappant chez les personnes de son groupe par exemple), de manière à cerner le rôle que peuvent jouer, dans l'élaboration de la connaissance d'autrui, les images idéales, les stéréotypes et le prestige social dans le groupe, ou à mettre en évidence le rôle des paroles et des conversations dans la facilité et la rapidité relative des rapports de connaissance entre sujets. Les réponses sont regroupées selon trois thèmes qui sont le physique d'autrui, son comportement et ses attitudes sociales. Elles sont soumises à un traitement statistique qui permet d'évaluer l'importance relative de tel ou tel élément de la connaissance d'autrui en fonction des groupements, donc des cadres sociaux qui sont les leurs. Il en ressort que, par exemple, les administratifs accordent plus d'importance aux attitudes, par rapport aux caractéristiques physiques, que les ouvriers. Ceci reflèterait l'isolement que subissent les ouvriers du fait de la mécanisation croissante qui les isole de plus en plus les uns des autres. Les groupes intellectuels se différencient en accordant une importance particulière au physique et aux attitudes au détriment des comportements. On peut supposer que les intellectuels sont plus frappés par l'aspect physique, postulent les auteurs, car ils ont un sens esthétique plus prononcé. On voit aussi que les intellectuels sont plus portés à remarquer chez autrui ce qui surprend et semble insolite, que les ruraux, plus repliés sur eux-mêmes et plus attentifs à trouver un autrui identique. La connaissance d'autrui se modifie aussi dans le temps et au gré des circonstances, mais lentement, et ceci dans tous les groupes. Les intellectuels n'affirment qu'avec hésitation leur confiance en leur jugement sur leurs collègues. Ouvriers et employés se proclament relativement sûrs de leur jugement sur autrui, mais sont défiants quant aux jugements d'autrui à leur égard. La conversation est importante chez tout le monde pour se

construire une connaissance d'autrui, mais moins chez les ruraux (qui font surtout confiance aux comportements) que chez les autres. En somme, l'importance respective des facteurs qui concourent à la saisie et à la connaissance d'autrui varie suivant les types de groupements et les contextes. L'enquête autorise aussi à conclure à l'impossibilité de théories trop générales sur la question, car on met en évidence de fortes variations en fonction des groupes particuliers, dans le cadre de la société globale.

### **L'apport épistémique des anthropologues**

Les travaux des anthropologues répondent particulièrement bien à l'ambition qu'à Gurvitch, en combinant empirie et théorie, de montrer comment les différents niveaux de la réalité sociale s'influencent mutuellement. L'étude des sociétés « archaïques » fournit en effet des matériaux qui aident à penser une forme particulière de causalité : celle qui permet de passer aisément d'un « palier » à l'autre. Ce programme de recherche justifie leur incursion dans le champ de la sociologie (Balandier se nomme lui-même « sociologue » dans de multiples circonstances), et entretient un brouillage des frontières disciplinaires entre sociologie, ethnologie (ou anthropologie) et psychologie, qu'on retrouve notamment dans les contributions qu'ils publient dans les *Cahiers internationaux de sociologie*. Outre Balandier, Bastide et Cazeneuve, il faut noter que d'autres anthropologues donnent des articles à la revue tels Jean-Claude Pauvert, Pierre et Élyane Métais, Denise Paulme, Marcel Griaule, Claude Lévi-Strauss, Maurice Leenhardt, Louis Molet, Jacques Binet, Jacques Berque, Germaine Dieterlen ou encore Pierre Mercier.

#### ***Balandier et la sociologie de la colonisation***

Georges Balandier publie en effet dans les *Cahiers* deux articles qui relèvent explicitement de ce type de réflexion (Balandier 1954, 1956<sup>26</sup>). Le texte de 1954, « Sociologie de la colonisation et relations entre sociétés globales », débute par une critique du livre de René Maunier : *Sociologie coloniale* (1949). Son trop haut niveau de généralité, en effet, l'empêcherait de penser la question du « contact », notamment en omettant de prendre en compte « les différents niveaux » auxquels s'opère cette « mise en contact ». Un recensement rapide de la littérature sur la question le conduit ensuite à poser que cette mise en contact a été étudiée essentiellement sur les plans psychologique et économique, et la plupart du temps en entretenant une grande confusion sur la

question des causes de l'inégalité entre sociétés globales, faute de différencier correctement les effets de la domination entre classes et entre sociétés globales. La question qui se pose est donc celle de l'échelle d'analyse, du « palier » à partir duquel on raisonne. Car les réactions à la domination opèrent à tous les niveaux de la réalité, et il importe de pouvoir les distinguer dans une perspective dynamique. Cette exigence théorique s'avère d'autant plus nécessaire que le fait colonial met en rapport des sociétés ayant la capacité de contrôler un espace étendu et des sociétés encore divisées par les particularismes. En ce sens, la dynamique de la colonisation se comprend, pour les dominés, comme un rapport dialectique entre la tendance à l'homogénéisation (domination des blancs) et la tendance à la particularisation (résistance des indigènes à cette domination). Est ainsi esquissé un programme de recherche sur la colonisation dans un cadre de réflexion théorique très gurvitchéen.

Dans le deuxième texte (la transcription d'une communication), « L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication », Balandier entend montrer comment la façon dont se pose le problème de l'explication dans le cadre des études ethnologiques peut être étendue au domaine plus général de la sociologie. Une démarche explicative ne peut se concevoir, affirme-t-il, qu'en examinant la « dialectique des rapports entre individu et société ou entre individu et culture » (Balandier 1956 : 121). C'est en particulier dans le cadre des recherches portant sur les changements sociaux et culturels que ce mode d'explication s'avère le plus fécond. La dynamique du changement culturel crée en effet une situation de contact qui doit être considérée comme un tout, une conjoncture mettant en relation généralisée des cultures et des sociétés. L'expérience de l'anthropologue permet alors de « combiner l'idée de nécessité interne des systèmes sociaux » (par exemple ce qu'un système de parenté fait aux conduites individuelles) avec l'idée de mouvement continu de structuration et de déstructuration (ici aussi, on reconnaît les cadres de pensée de Gurvitch) (*ibid.* : 124). De la sorte, on peut envisager une démarche explicative qui resterait dans le champ du social considéré sous l'aspect du devenir historique. Comme l'ethnologue travaille sur des sociétés de dimension restreinte, il est habitué à appréhender les conduites interpersonnelles (les relations les plus distantes y sont semblables aux relations les plus proches) dans leur totalité et à prendre cette totalité comme cadre d'analyse des rapports entre personnes. Et, dans la mesure où ces conduites se reproduisent à l'identique car la tradition joue un rôle déterminant, il a aussi l'habitude de constater que nombre de comportements sont intériorisés et façonnés de manière inconsciente : en somme, il est entraîné à considérer les phénomènes psychiques comme des manifestations de comportements collectifs.

L'étude de la « situation coloniale » est une bonne application de cette posture théorique qu'il faut cultiver. En effet, la réaction à la colonisation ne peut pendant longtemps qu'être intériorisée, et ne s'exprime alors qu'en étant incorporée, ce qui implique de travailler au niveau individuel et psychologique. Passé un certain seuil de dégradation des institutions, la dépossession provoque des réactions qui ont des conséquences variables en fonction de l'arrière-plan socio-culturel. Le vécu individuel ne prend clairement sens que rapporté à la dynamique des ensembles sociaux globaux – par exemple, quand l'anxiété des colonisés les conduit à se réfugier dans l'utopie et à rejoindre des mouvements messianiques qui entretiennent la croyance en un nouvel ordre qui fera revivre l'ancien. En d'autres termes, la relation de dépendance qui caractérise la colonisation impose de penser le lien entre le sentiment de dépossession spirituelle des colonisés, les rapports sociaux antérieurs, ceux qui en découlent, et donc la dynamique de la société globale dans laquelle ils se mettent en place. L'ethnologue dispose d'un matériau de première main, et obtient des conditions expérimentales d'observation privilégiées à l'occasion des bouleversements qui affectent les sociétés dites primitives. Autant d'entrées analytiques utiles pour tirer des conclusions générales sur les catégories de la pensée utiles au sociologue gurvitchéen.

### ***Bastide entre psychologie et anthropologie***

Roger Bastide publie lui aussi deux textes remarquables dans les *Cahiers* (Bastide 1947, 1956). Dans le texte de 1956, « La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique », il argue que pour comprendre l'évolution des sociétés et sa cause, il faut se placer au niveau macrosociologique. Cette vue surplombante exige concrètement de regarder comment se fait l'intégration à l'ensemble de plusieurs microprocessus. Le problème, tel que le décline l'anthropologie culturelle « américaine », consiste à penser le changement social, l'invention par exemple, en mobilisant une causalité externe : par exemple les effets d'une innovation technologique. Mais pour l'étudier complètement, il faut mobiliser aussi une causalité interne, et regarder par exemple ce que fait le processus d'acculturation à l'individu. Ce qui suppose l'utilisation conjointe de ces deux types différents de causalité qu'il nomme « interne » et « externe ». Le but est de décrire le vécu individuel, mais de l'expliquer à condition qu'on puisse le rapporter à la société comprise dans sa totalité. L'anthropologie culturelle américaine apportant opportunément des concepts aidant à penser cette double causalité à un moment où la sociologie est en crise, il importe de savoir si la notion d'acculturation peut être importée en France et conserver une valeur générale<sup>27</sup>.

Selon Bastide, ce n'est possible qu'à la condition d'abandonner les anciennes conceptions de la causalité, qui la relie par exemple à la notion de fonction (on note au passage que Bastide égratigne le fonctionnalisme), ou encore en considérant qu'une même cause produit toujours les mêmes effets (là c'est plutôt le Durkheim des *Règles de la méthode sociologique* qui est visé). Causalités interne et externe doivent être comprises comme constituant les deux moments d'un processus dialectique. Et c'est l'anthropologie qui donne le mieux l'exemple de la façon dont on doit utiliser ce mode d'explication. Dans les sociétés « primitives », en effet, les classes sociales ont été analysées comme des sous-cultures qui ne sont pas fixes et réagissent les unes sur les autres : valeurs, symboles et idéaux sont mobiles et passent de l'une à l'autre. On peut donc y penser les rapports entre groupes. On peut aussi penser les rapports entre sociétés globales : la rencontre des civilisations, par exemple l'explosion de la culture africaine sous l'emprise de l'esclavage, se comprend comme une poussière d'influences rapportées à des relations inter-humaines. Néanmoins, ces influences multiples œuvrent dans le cadre plus global d'une institution telle la plantation. L'ethnologie ainsi comprise permet enfin de penser correctement la dimension temporelle, qui est faite de continuité traditionnelle et de ruptures – une cause externe entraînant la mise en mouvement par l'introduction d'une nouveauté. Cette dernière va néanmoins être réinterprétée et modifiée par le milieu interne. La situation sociale globale donne à voir des processus dans lesquels d'autres types de causes agissent : divers facteurs agissent à un niveau plus micro ou méso-sociologique pour produire ce résultat global. C'est à cette seule condition, manipuler la double causalité, qu'on peut comprendre les continuités et les ruptures, comme le montre l'exemple de la colonisation.

### ***Cazeneuve et la « connaissance d'autrui »***

Jean Cazeneuve se fait plutôt une spécialité de la « connaissance d'autrui », qui tient une place à part dans le dispositif gurvitchéen (Cazeneuve 1958). Selon lui, la notion se situe à la charnière entre sociologie et psychologie et tient une place centrale dans l'existence sociale des individus. L'intérêt de se pencher sur les sociétés « archaïques » est de mettre en évidence certaines tendances caractéristiques de la connaissance d'autrui qui s'y manifesteraient de façon plus évidente que dans les nôtres. Dans ces sociétés, c'est une notion problématique. Car si autrui est une personne à l'exception de nous-même, il est entouré de tabous qui le font sortir de la condition humaine : les enfants par exemple, qui n'ont pas été soumis au rituel d'initiation, sont ainsi

considérés comme des animaux dans certaines sociétés. Les chefs, lorsqu'ils sont regardés comme divinités, ne sont probablement pas considérés comme des « autruis » car ils sont au-dessus de la condition humaine. Inversement, les morts, des plantes, des animaux, des ignames ont « un air d'humanité » (*ibid.* : 79) et sont perçus comme se comportant à la façon des humains. Certains vivants ne sont alors plus vraiment des autres, tandis qu'on peut compter parmi les autres des ancêtres morts, des plantes, des animaux, des appartenances qui équivalent à l'individu : une rognure de ses ongles peut en être le prolongement. Fidèle à la méthode typologique de Gurvitch, Cazeneuve en déduit qu'il conviendrait de voir s'il n'existe pas pour chaque société une structure particulière de la personnalité qui donnerait dans chaque cas le cadre dans lequel s'inscrit la connaissance d'autrui, permettant de penser la façon dont l'individualité s'élabore à l'intérieur de ce cadre. À ce titre, la notion de « personnalité de base » proposée par Ralph Linton et Abram Kardiner doit être interrogée. En d'autres termes, existe-t-il un canevas collectivement construit, que chaque société globale fournit, et qui permettrait d'appréhender les individus particuliers ? Par exemple, on peut retenir avec profit ce résultat de Linton selon lequel chez les Tanala de Madagascar la répression des sentiments de haine et d'agression joue un rôle primordial dans la structure de l'ego. Néanmoins, alors que les Américains insistent sur le rôle des institutions primaires et secondaires dans le façonnement de la personnalité, il conviendrait de lister ce qui dans les sociétés « archaïques » constitue autrui en tant que « corps » et « centre d'actes mentaux » (*ibid.* : 83). Car, dans ce type de société, l'unité de l'individu est toute relative, consistant principalement dans les différents rapports de participation qui relient les éléments entre eux. Faute d'un principe unificateur de l'âme et du corps, le « primitif » ne peut concevoir autrui « qu'à travers une rhapsodie d'intuitions » (*ibid.* : 88) qui saisit indistinctement autrui et la situation dans laquelle il se présente, à savoir son milieu naturel et social. Pour appréhender de façon satisfaisante cette question de la connaissance d'autrui dans ces sociétés, il faut donc utiliser « des systèmes d'interprétation plus proches de la phénoménologie », qui permettraient d'aller de façon satisfaisante de la globalité à la personne » et à sa réalité vécue (*ibid.* : 90) : Cazeneuve plaide pour un cadre d'analyse « souple » qui soit susceptible de saisir la réalité vécue, afin de comprendre ce qu'il nomme la dialectique complexe qui relie « l'institutionnel et le vécu », ou encore « l'intuitif et le conceptuel » (*ibid.* : 81). Il en est ainsi quand les individus se masquent pour donner à voir le visage d'un autre mythique, défini par les relations sociales, diffus dans l'ambiance sociale, mystique et naturelle. Dans ce cas, la saisie d'autrui consiste à n'en retenir que les aspects relationnels et interchangeables. Il s'agit de trouver un cadre collectif qui définisse les contours de la personnalité dans les sociétés indigènes, mais qui ne soit pas trop rigide, afin de pouvoir saisir toutes les nuances de l'individualité dans son vécu.

En définitive, il semble qu'on puisse voir dans ce corpus la participation « des anthropologues de la Sorbonne » à une entreprise théorique qu'on peut résumer comme suit. C'est une tentative pour repenser les fondements d'une sociologie susceptible de prendre en charge le vécu des individus, tout en préservant la conception d'une scientificité dont l'objectivité passe par la prise en compte de la globalité du cadre social dans lequel les phénomènes sociaux sont observés. À ce titre, le fruit de leur « alliance » avec Gurvitch et leur incursion dans la sociologie sont symptomatiques d'un moment de « crise paradigmatique » où la sociologie cherche à bâtir une théorie générale qui lui permettrait de se « psychologiser » et où les frontières entre discipline se brouillent.

### **Un « franc-tireur » au milieu des sociologues : Chombart de Lauwe**

Dans cet espace épistémique, institutionnel et disciplinaire, Paul-Henry Chombart de Lauwe (1913-1998) occupe une place particulière, qu'on peut caractériser par la distance avec Gurvitch. Il se situe plutôt dans le pôle des « empiristes ». D'une famille « d'origine bourgeoise et même noble » mais « fantaisiste marginale », licencié en philosophie et élève de Mauss à l'Institut d'ethnologie où l'ambiance est « très stimulante et très vivante », il effectue un premier travail de terrain au Cameroun en 1935 grâce à Marcel Griaule. Ce dernier, qui a été observateur aérien pendant la Grande Guerre, l'initie à la photographie aérienne durant le trajet, en lui apprenant à faire des clichés à travers une trappe. Chombart est durablement impressionné par cette méthode, qui lui apporte une conception particulière de l'espace dans laquelle la société est « littéralement inscrite sur le sol », si bien que la photo aérienne lui apparaît comme un « instrument de réflexion sur l'humanité »<sup>28</sup>. Il passe son brevet de pilote d'avion en 1936. Après la défaite de 1940, il entre à l'école des cadres d'Uriage où il s'initie à la géographie et apprend à construire des guides d'interview. Persuadé au départ que Pétain « joue un double jeu »<sup>29</sup>, il finit par prendre le maquis en 1942 et devient pilote de chasse dans la Royal Air Force. Il reçoit à ce titre la légion d'honneur et la croix de guerre.

#### ***La posture intellectuelle de Chombart: l'« ethnologie sociale »***

Chombart considère que l'origine de son intérêt pour les ouvriers lui vient de sa jeunesse durant laquelle, membre d'une famille bourgeoise, il développe une « nostalgie des gens défavorisés » avec lesquels il n'a pas de contacts jusqu'à la guerre. Ses convictions de « catholique de gauche marginal, liées à un groupe en rupture avec Rome »<sup>30</sup> expliquent aussi cette orientation. L'incursion de

Chombart dans l'étude de la société française de son époque passe par une question : Quelle est la situation des classes populaires dans une société en recomposition ? Lesquelles classes constituent « le récepteur le plus sensible aux perturbations économiques et aux déséquilibres sociaux » (Chombart de Lauwe 1956 : 7). En particulier, le contexte de crise du logement, les grèves qui secouent le pays, constituent pour lui une « stimulation intellectuelle ». Par ailleurs, le travail sur les familles ouvrières est « le rêve des ethnologues : appliquer les méthodes de l'ethnologie à l'Europe ». L'ethnologue, selon lui, « part toujours des choses concrètes pour passer à l'analyse globale » : ce sont les détails qui suggèrent les idées théoriques. Il retrouve ce principe dans les classes ouvrières qui, dans leur vie, partent toujours du concret pour arriver à des considérations de portée générale. D'où cette idée : « On juge surtout d'une civilisation à travers les classes défavorisées », lesquelles ont par ailleurs, comme les habitants éloignés des régions d'Afrique, un regard décentré qui met en doute les qualités intellectuelles des Occidentaux et peut apporter des réponses à leurs questions<sup>31</sup>. Si bien qu'en 1949, il débute une thèse sur le mode de vie de la classe ouvrière. En l'absence de données précises sur l'environnement quotidien de cette population (logements, pratiques éducatives et de santé, etc.), il réalise lui-même ce cadrage qui s'élargit peu à peu à d'autres populations<sup>32</sup>. Le Groupe d'ethnologie sociale et de psychosociologie est créé en 1950 par Chombart, afin de récolter ces matériaux et de permettre à des chercheurs de travailler en équipe, de créer une synergie propice au développement des travaux personnels des chercheurs. L'orientation générale de la recherche est « l'étude des rapports entre les milieux sociaux et les comportements » (Dofny & Jamous 1960 : 97). L'épithète « sociale » accolée à l'ethnologie comme référence disciplinaire, se comprend donc aussi comme une volonté de guider l'action sociale : les enquêtes de budgets-familles des ouvriers suggèrent que la Commission supérieure des conventions collectives du ministère de la Reconstruction nationale doit réviser ses critères pour déterminer le SMIG, écrit-il par exemple (Marcel 2005 ; Heilbron 1991 ; Tréanton 1991).

### ***Le groupe de sociologie urbaine et d'ethnologie sociale***

Les recherches existantes sur le CES insistent sur l'état d'indétermination qui caractérise les chercheurs qui y sont embauchés après la guerre<sup>33</sup>. Autodidactes, souvent venus d'autres disciplines, ils ignorent tout ou presque du métier de sociologue qu'ils apprennent « sur le tas » (cf. *supra*). Ce sont au départ des « aînés », apportant avec eux l'expérience d'enquêtes commencées avant la guerre (Gabriel Le Bras, Henri Lévy-Bruhl, Gurvitch, Max Sorre, Louis Chevalier...) qui

leur donnent des « conférences d'initiation ». Se constituent, vraisemblablement à partir de 1949, des « groupes d'études », quatre au départ, qui, autour d'un leader, poursuivent des enquêtes et dispensent des enseignements relatifs à leur champ de recherche, expliquent les méthodes qu'ils utilisent. C'est ainsi qu'un groupe d'études de « sociologie urbaine » comme il se nomme au départ, émerge autour de Chombart de Lauwe qui, dès 1946, avait mis en place une enquête sur « le budget familial ouvrier ». En 1951-1952, il est fait état dans les archives d'une enquête intitulée « Ethnographie de la région parisienne » (en réalité commencée dès le début des années 1940, et qui sera publiée sous le titre *Paris et l'agglomération parisienne* [Chombart de Lauwe *et al.* : 1952]), tandis que sont délivrés des cours sur « les particularités de l'enquête sur les loisirs ouvriers ». En 1952-1953, le groupe Chombart produit des enquêtes « d'ethnographie sociale » : une « étude sur les attitudes des parents envers l'enfant du 1<sup>er</sup> âge », une « enquête sur les conditions de vie, les comportements et les aspirations de la classe ouvrière dans l'agglomération parisienne ». En 1954-1955 enfin, sont mentionnées des « enquêtes comparatives dans diverses agglomérations françaises », une autre sur les « attitudes sociales et niveau de vie des familles en milieu urbain », ou encore une « enquête sociologique dans une agglomération industrielle »<sup>34</sup>. Autant dire que l'équipe est parmi les plus actives du CES. D'autres travaux seront effectués ultérieurement, par exemple sur les rapports parents-enfants, sur l'écologie des maladies mentales, sur les attitudes à l'égard des classes sociales, les attitudes à l'égard du mariage, le comportement des familles dans les nouveaux groupes d'habitation, les pratiques et les attitudes religieuses, les attitudes à l'égard du travail de la femme et de la position de la femme dans la société, les groupes spontanés de jeunes et sur les rapports entre les jeunes et la société. L'angle d'analyse est donc pluridisciplinaire et suggère des passerelles entre sociologie, psychologie et ethnologie : « avec des données sociologiques, on trouve des aspects psychologiques nouveaux », estime Chombart<sup>35</sup>.

### ***Un pionnier de la recherche contractuelle***

Au CES, le statut des chercheurs reste longtemps précaire. Ils sont assimilés à des aides techniques (il y en a 7 en 1950, 19 en 1955 sur un total de 37 chercheurs à cette date), et il n'y a par exemple que deux chercheurs permanents en avril 1948 (Tréanton 1991 : 387). Ils attendent souvent plusieurs années avant d'être titularisés. Ce sont donc essentiellement ces vacataires qui réalisent les enquêtes, préparent les publications du CES, ainsi que les livraisons des *Cahiers internationaux de sociologie*. Il paraît très difficile, dans ces conditions, d'assurer la surveillance et la direction des travaux, d'en

organiser la coordination. Les doléances des chercheurs donnent une idée des difficultés qu'il semblait y avoir à assurer ce qui apparaissait comme le minimum de travail collectif nécessaire pour créer une synergie susceptible d'impulser une certaine cumulativité des recherches et des résultats. En 1953, les chercheurs demandent à avoir une réelle initiation aux techniques d'enquête, intégrée dans un programme global de base, cohérent et unifié<sup>36</sup>. En 1955, la grogne semble atteindre un paroxysme, portée notamment par le psychosociologue Paul-Henri Maucorps, un des piliers de la recherche au CES dès la première heure qui, faisant le bilan de presque une décennie des recherches menées, dans le *Bulletin de liaison des chercheurs du CES*<sup>37</sup>, dénonce le « désarroi et l'impuissance qui s'emparent chaque jour davantage de la recherche scientifique française<sup>38</sup> ». Cette situation anarchique s'avère, selon lui, être catastrophique du fait de l'impossibilité de donner aux débutants une formation minimale digne de ce nom. Chombart de Lauwe lui emboîte le pas en faisant valoir que « rien ne semble prêt en France pour accueillir des équipes de recherche dans les sciences humaines. À chaque pas les questions administratives suscitent de nouveaux obstacles et prennent sur la recherche un temps précieux<sup>39</sup> », tout en alourdissant son coût à cause des pesanteurs qu'elles suscitent. Son équipe, liée au musée de l'Homme et rattachée au CES jusqu'en 1958, travaille par ailleurs à la lumière électrique dans une partie trop exiguë de la photothèque du musée. Chombart défend l'idée que, pour les sciences sociales, les nouvelles techniques de recherche imposent des changements à la fois scientifiques et organisationnels, afin de permettre à un véritable travail d'équipe de se développer dans des structures rénovées. Ce qui implique selon lui la constitution de laboratoires autonomes et la collaboration de personnes extérieures au CNRS.

Il va dès lors s'engager dans la recherche contractuelle et fait figure de pionnier en la matière, ce qui lui vaut au passage de nombreux déboires avec le CNRS, inquiet de voir des « organismes étrangers » contribuer à une enquête scientifique. Avec, plus tard, des chercheurs comme Michel Crozier, Viviane Isambert-Jamati, Henri Mendras, Alain Touraine et Jean-Daniel Reynaud, il inaugure un nouveau type de recherche sur contrats (qui procurent une autonomie et une indépendance au sein de la profession) qui prendra son essor dans les années 1960. Les contractants obtiennent de la sorte des moyens financiers sans commune mesure avec les crédits alloués usuellement par le CNRS. En 1954, Chombart crée le Bureau d'études sociotechniques, association loi de 1901, dont les résultats d'enquête « sont destinés à être utilisés par diverses administrations pour des applications immédiates », travaillant en lien avec le Groupe d'ethnologie sociale, mais avec

un personnel à part. Il s'agit, fort d'expériences antérieures<sup>40</sup>, de répondre à des demandes des pouvoirs publics, tout en préservant l'indépendance de la recherche (par la présence de chercheurs CNRS). Il voit dans cet arrangement le moyen d'offrir des débouchés aux chercheurs (bloqués par l'absence de postes universitaires) et de permettre de mettre au point, grâce à cet apport extérieur, instruments de travail, méthodes d'enquêtes<sup>41</sup>, terrains d'expérimentation et matériaux de base pour la recherche fondamentale. En 1955 par exemple, on prévoit une enquête en collaboration avec le Centre technique du bâtiment, sur les rapports entre la vie de famille et le logement<sup>42</sup>.

Gurvitch avait un point de vue fort critique sur la sociologie financée par contrats. Prenant acte de leurs différences inconciliables, il aurait dit : « Écoutez Chombart, nous deux c'est : vous êtes un pommier et je suis un figuier. » Ce qu'il faut traduire par le fait qu'il entend incarner la théorie face à Chombart qui incarne le concret du terrain<sup>43</sup>. Assez coutumier des brouilles et fâché avec un certain nombre de ses collègues, Gurvitch ostracise par la suite Chombart en jurant, dit-on, de tout faire pour lui barrer l'accès à une carrière universitaire.

### ***Un « passeur » de méthodes***

Chombart de Lauwe est « bien avec tout le monde » selon ses termes. Tout en ayant passé sa thèse avec Gurvitch, il entretient des liens avec Friedmann, mais aussi Stoetzel et Sauvy, ce qui n'est pas pour rien, selon lui, dans l'hostilité que manifeste son directeur à son égard. En 1951, Friedmann, qui dirigeait le CES, lui demande s'il peut former gratuitement des enquêteurs, en vue de la création, en octobre 1952, de 2 postes à donner aux « meilleurs élèves<sup>44</sup> ». Stoetzel, lui aussi, vient le chercher pour savoir comment construire un questionnaire. Si bien qu'en 1955, la correspondance du CES mentionne les craintes de Chombart, qui doit soutenir sa thèse et appréhende que Gurvitch ne veuille l'évincer « pour faire pièce à Friedmann et Lévy-Bruhl<sup>45</sup> ». De fait, sa soutenance se passe mal, Gurvitch le chicanant notamment sur sa conception de « l'ethnologie sociale » (Simon 2019). Néanmoins, sa maîtrise des techniques d'enquête est appréciée. En 1954-1955, il fait des conférences auprès des élèves qui apprennent à faire des sondages. Sous son influence, les questionnaires de Stoetzel, auparavant fermés, deviennent ouverts<sup>46</sup>. Les archives du Groupe d'ethnologie sociale montrent aussi une participation de Jean-René Tréanton – sur qui Chombart « se décharge d'une partie de ses travaux » pendant qu'il rédige sa thèse<sup>47</sup> –, et d'Éric de Dampierre aux recherches en écologie urbaine effectuées au cours de l'année 1952-1953<sup>48</sup>. Le même Tréanton estime avoir « appris sur le tas » son métier de sociologue, avec Maucorps et Chombart<sup>49</sup>.

## Conclusion

Les « anthropologues » français ont joué un rôle crucial aux côtés de Gurvitch dans ce qu'on pourrait appeler la « reconstruction de la sociologie française » dans les années 1950, reconstruction que les acteurs de l'époque revendiquent, car ils pensent que la sociologie est « en crise ». Dans sa tentative d'élaboration d'une théorie générale unifiée, Gurvitch a favorisé une interdisciplinarité et un brouillage des frontières entre disciplines, que Balandier, par exemple, a revendiqué toute sa vie en se nommant « socio-anthropologue<sup>50</sup> », et qui n'est pas sans rappeler la conception que se faisait Mauss des rapports entre les deux disciplines : les questions que soulève l'étude des sociétés « archaïques » intéressaient pour lui autant la sociologie générale que ce qu'il appelait « ethnologie ». Cette marque intellectuelle particulière va aussi perdurer dans les livraisons ultérieures des *Cahiers internationaux de sociologie*, revue dont Balandier prend la direction à la suite de Gurvitch et dont il va préserver « l'esprit ». On retrouve aussi cette conception pluridisciplinaire inspirée de Gurvitch dans l'équipe de sociologues qui vont se retrouver à Paris VII autour de Pierre Ansart.

À l'autre pôle, du côté de l'empirie<sup>51</sup>, se mettent en place et se standardisent progressivement des méthodes de recueil de données (questionnaires, entretiens, observations), peu utilisés avant la guerre par les sociologues, et qui redéfinissent le rapport du chercheur à son terrain. Ce travail passe, dans les années 1950, essentiellement par l'importation de méthodes utilisées en psychologie et en ethnologie. C'est sans aucun doute ce « passage » qu'a amplement favorisé l'électron libre Chombart de Lauwe, en appliquant son savoir d'ethnologue à des objets contemporains, en contribuant à former certains de ses collègues et en s'investissant dans la recherche contractuelle. De ce fait, Chombart a sans doute contribué lui aussi à sa façon à préparer la reconfiguration de la sociologie française. Dans les années 1960 en effet, les sociologues français construisent leur identité intellectuelle en se spécialisant dans un champ de recherches, mais aussi en mobilisant des méthodes d'enquêtes qu'ils associent à leur objet d'étude, et qui constituent en quelque sorte leur « marque de fabrique ». Aussi, de ce point de vue, maîtriser des protocoles d'enquêtes – que Chombart a contribué à clarifier et standardiser – devenait un enjeu important. C'est ainsi que le groupe réuni autour de Friedmann va s'occuper de sociologie du travail, menant des observations in situ, « le carnet à la main<sup>52</sup> », tandis que celui de Stoetzel va s'intéresser à des sujets tels que l'émigration, le changement des fonctions dans la famille, au moyen de questionnaires d'enquête et de sondages d'opinion. C'est pourquoi aussi, ces équipes réunies dans le

« bouillon intellectuel » que constituait le Centre d'études sociologiques, vont prendre leur indépendance institutionnelle : par exemple en 1958 est créé à l'EPHE le Laboratoire de sociologie industrielle, à l'initiative de Friedmann, de Touraine et de Fernand Braudel; et en 1963, Mendras, quant à lui, fonde le Laboratoire de sociologie rurale du CNRS.

## BIBLIOGRAPHIE

- Ansart Pierre & Jean Cazeneuve, 1967. *Contribution à la sociologie de la connaissance*, Paris, Anthropos.
- Balandier Georges, 1951. « La situation coloniale. Approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, p. 44-79.
- Balandier Georges, 1954. « Sociologie de la colonisation et relations entre sociétés globales », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 17, p. 17-31.
- Balandier Georges, 1956. « L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 21, p. 114-127.
- Bastide Roger, 1947. « Sociologie et psychanalyse », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 2, p. 108-122.
- Bastide Roger, 1950. *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF.
- Bastide Roger, 1956. « La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 21, p. 77-99.
- Bastide Roger, 1966. « L'apport de la sociologie française à la sociologie de la connaissance », *L'homme et la société*, n° 2, p. 49-56.
- Bosserman Phillip, 1981. « Georges Gurvitch et les durkheimiens en France, avant et après la Seconde Guerre mondiale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 70, p. 111-126.
- Cazeneuve Jean, 1958. « La connaissance d'autrui dans les sociétés archaïques », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 25, p. 75-99.
- Jean Cazeneuve, 1989. *Les hasards d'une vie*, Paris, Buchet Chastel.
- Cazeneuve Jean, Maucorps Paul-Hassan, Memmi Albert & Georges Gurvitch, 1960. « Enquête sociologique sur la connaissance d'autrui », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 29, p. 137-156.

- Clark Terry Nichols, 1973. *Prophets and patrons, the French University and the emergence of the social sciences*, Cambridge, Harvard University Press.
- Chombart de Lauwe Paul-Henry, 1951. *Photographies aériennes*, Paris, Colin.
- Chombart de Lauwe Paul-Henry, 1956. *La vie quotidienne des familles ouvrières*, Paris, CNRS.
- Chombart de Lauwe Paul-Henry *et al.*, 1952. *Paris et l'agglomération parisienne*, Paris, PUF.
- Dofny Jacques & Henri Jamous, 1960. « Le Groupe d'ethnologie sociale », *Revue française de sociologie*, vol. 1, n° 1, p. 97-98.
- Friedmann Georges & Pierre Naville (dir.), 1961. *Traité de Sociologie du travail*, tome 1, Paris, A. Colin.
- Gurvitch Georges, 1947a. *La Sociologie au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF.
- Gurvitch Georges, 1947b. « Microsociologie et Sociométrie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 3, p. 24-67.
- Georges Gurvitch (dir.), 1949. *Industrialisation et technocratie*, Paris, Colin.
- Gurvitch Georges, 1950. *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF.
- Gurvitch Georges, 1953. « Hyper-empirisme dialectique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 15, p. 3-33.
- Gurvitch Georges, 1966. *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF.
- Gurvitch Georges, 1967. *Traité de Sociologie*, tome 1, Paris, PUF.
- Heilbron Johan, 1991. « Pionniers par défaut ? Les débuts de la recherche au Centre d'études sociologiques », *Revue française de sociologie*, vol. 32, n° 3, p. 365-379.
- Jeanpierre Laurent, 2004. « Une opposition structurante pour l'anthropologie structurale: Lévi-Strauss contre Gurvitch, la guerre de deux exilés français aux États-Unis », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 2, n° 11, p. 13-44.
- Lautman Jacques, 1981. « Chronique de la sociologie française après 1945 », *in Science et théorie de l'opinion publique. Hommage à Jean Stoetzel*, Paris, Retz, p. 269-284.
- Marcel Jean-Christophe, 2001. « Georges Gurvitch : les raisons d'un succès », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1, n° 110, p. 97-119.

- Marcel Jean-Christophe, 2005. « Le déploiement de la recherche au Centre d'études sociologiques (1945-1960) », *La Revue pour l'histoire du CNRS*, n° 13, novembre, p. 32-39.
- Marcel Jean-Christophe, 2016. « Georges Davy et les Américains, ou le troisième âge du durkheimisme (1945-1955) », *Durkheimian Studies*, vol. 22, p. 73-87.
- Marcel Jean-Christophe, 2017. *Reconstruire la sociologie avec les Américains ?*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon.
- Martin Olivier & Patricia Vannier, 2002. « La sociologie française après 1945 : places et rôles des méthodes issues de la psychologie », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 1, n° 6, p. 95-122.
- Mary André, 2019. « Face au colonialisme, en situation : l'ethnologue Leiris et le sociologue Balandier », in Christine Laurière et André Mary (dir.), *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose n° 11, Paris, Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, p. 18-44 : <https://www.berose.fr/article1687.html?lang=fr>.
- Masson Philippe, 2006. « Le financement de la sociologie française : les conventions de recherche de la DGRST dans les années soixante », *Genèses*, vol. 1, n° 62, p. 110-128.
- Masson Philippe, 2008. *Faire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- Maucorps Paul-Hassan, 1955. « Nécessité et conditions de la recherche collective », *Recherches sociologiques*, vol. 2, n° 3-4, p. 55-67.
- Maunier René, 1949. *Sociologie coloniale*, tome II, Domat-Montchrestien.
- Pinto Louis, 2009. *La théorie souveraine*, Paris, Cerf.
- Sartre Jean-Paul, 1960. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard.
- Simon Dylan, 2019. « La sociologie en débat. Sur la soutenance de thèse de Chombart de Lauwe », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 34, p. 261-281.
- Stoetzel Jean, 1991 [1946]. « L'esprit de la sociologie française contemporaine », *Revue française de sociologie*, vol. 32, n° 3, p. 443-456.
- Tréanton Jean-René, 1991. « Les premières années du Centre d'études sociologiques (1946-1955) », *Revue française de sociologie*, vol. 32, n° 3, p. 381-404.

## AUTRES SOURCES

### *Correspondance:*

- Lettre de Jean-René Tréanton à Jean-Christophe Marcel (5 juillet 1993).

### *Entretiens:*

- Paul-Henry Chombart de Lauwe, 31 mars 1993.
- Yvonne Roux, 12 mars 1993.
- Yvonne Roux, avril 1993.

### *Archives nationales, Centre des archives contemporaines de Fontainebleau, dossier 780 305, liasse 11 / Chemises:*

- « CES : Groupes » ( Sous-chemise « Ethnologie sociale »)
- « Centre d'études sociologiques, divers, correspondance, budget »
- « CES, comité de direction jusqu'en 1955 »
- « CES, comité de direction depuis 1955 »

## NOTES

1. <sup>△</sup> La sociologie n'est qu'un « certificat » dans le cursus de la licence de lettres.

2. <sup>△</sup> Les patrons sont ceux qui occupent les chaires et cumulent les ressources tant intellectuelles que financières et symboliques (Clark 1973).

3. <sup>△</sup> Nous utilisons le terme « Américains », pour désigner ceux qui sont en réalité les habitants des seuls États-Unis.

4. <sup>△</sup> Archives nationales, Centre des archives contemporaines de Fontainebleau, Dossier 780 305 liasse 11, « CES, comité de direction jusqu'en 1955 ».

5. <sup>△</sup> Cf. la préface du *Traité de sociologie du travail* par le groupe Friedmann (Friedmann & Naville 1961); Gurvitch 1950; ou encore le discours prononcé par Jean Stoetzel à Bordeaux en 1946 (Stoetzel 1991).

6. <sup>△</sup> Gurvitch 1947a. Sur le passage de Gurvitch aux États-Unis, voir aussi Laurent Jeanpierre (2004).

7. <sup>△</sup> Archives nationales, *ibid.*, « CES, comité de direction jusqu'en 1955 », « Rapport d'activité pour la période du mois de mars au 31 octobre 1946 ».

8. <sup>△</sup> Les discussions sont réunies dans Gurvitch (1949). C'est lui aussi qui, en 1953, réussit à convaincre Friedmann et impose le thème de la troisième Semaine sociologique consacrée à « La sociologie de la famille contemporaine » (*ibid.*, « Comité directeur du lundi 16 juin 1952 à 17 heures »).

9. <sup>△</sup> Texte de Jean Weiler dans le volume 11 de 1951.
10. <sup>△</sup> Par Arnost Blaha dans le volume 10 de 1951.
11. <sup>△</sup> À ce titre sont convoqués les psychologues Max Sorre (volume 3), Henri Wallon et Jean Piaget (volume 10), et les économistes Jean Weiler (volume 11) et Alfred Sauvy (volume 16).
12. <sup>△</sup> Le Bras dans les huitième et seizième volumes par exemple.
13. <sup>△</sup> Philip Bosserman considère qu'a existé une école gurvitchéenne (Bosserman 1981). Ce point de vue nous semble discutable.
14. <sup>△</sup> Entretien avec l'auteur, du 31 mars 1993.
15. <sup>△</sup> Cf. Marcel 2017, pour une discussion plus serrée sur ce point.
16. <sup>△</sup> Suivront, dans les années 1960, Pierre Bourdieu et Raymond Boudon qui proposeront une théorie générale, mais dans un contexte différent, où il est désormais acté et admis que la discipline, qui se morcelle durablement en une pluralité de champs spécialisés, est devenue concurrentielle.
17. <sup>△</sup> Sur Bastide, voir les articles de Fernanda Peixoto et Stefania Capone dans le volume 2.
18. <sup>△</sup> C'est dans les *Cahiers* que Balandier publie son article considéré aujourd'hui comme programmatique sur la question : « La situation coloniale. Approche théorique » (1951). Voir l'article de Franck Beuvier dans le volume 2.
19. <sup>△</sup> À l'origine administrateur-adjoint au ministère des Anciens Combattants, et nommé stagiaire de recherche au CES en 1947 (Archives nationales, *ibid.*, « Centre d'études sociologiques, divers, correspondance, budget »).
20. <sup>△</sup> Selon les mots d'Yvonne Roux, secrétaire de Gurvitch qui nous a accordé un entretien le 12 mars 1993.
21. <sup>△</sup> Archives nationales, *ibid.*
22. <sup>△</sup> Archives nationales, *ibid.*
23. <sup>△</sup> Entretien de l'auteur avec Yvonne Roux, avril 1993.
24. <sup>△</sup> Rambaud et Lefebvre s'occupent de sociologie rurale. Vexliard s'est fait connaître par une thèse sur le « clochard », par exemple.
25. <sup>△</sup> Entretien avec Y. Roux.
26. <sup>△</sup> N'est pas évoqué ici son article, devenu classique, « La situation coloniale: approche théorique », publié en 1951 dans les *Cahiers internationaux de sociologie*. Voir l'article de Franck Beuvier dans ce volume et Mary 2019.
27. <sup>△</sup> On notera au passage la présence forte de l'anthropologie culturelle dans les commentaires des uns et des autres. À cette époque, l'apport des Américains est très discuté pour surmonter la « crise » que tous croient identifier dans la sociologie française (cf. Marcel 2017, pour une analyse de cette réception de la sociologie américaine).
28. <sup>△</sup> Entretien avec l'auteur, 31 mars 1993. Il publie plus tard un ouvrage sur la question : *Photographies aériennes* (Chombart de Lauwe 1951).
29. <sup>△</sup> Entretien cité.
30. <sup>△</sup> *Ibid.* Chombart est aussi proche de la philosophie du groupe Économie et humanisme. Il n'a pas participé à ce mouvement mais partage sa volonté d'amender le système libéral.

- 31.△ Entretien cité.
- 32.△ Et aboutit à la publication de la première monographie de sociologie urbaine française (Chombart de Lauwe *et al.* 1952). Par ailleurs, une collection sera créée aux éditions du CNRS, « Travaux du Groupe d'ethnologie sociale ».
- 33.△ Marcel 2005 ; Johan Heilbron, 1991 ; Jean-René Tréanton 1991.
- 34.△ Archives nationales, *ibid.*, « CES, divers, correspondance, budget, etc. ».
- 35.△ Entretien cité.
- 36.△ Archives nationales, *ibid.*, chemise « CES, comité direction, jusqu'en 1955 ».
- 37.△ Créé en 1954, le but du bulletin est « tout d'abord favoriser au maximum les échanges entre chercheurs. Nous regrettons tous de ne pas connaître les recherches de nos collègues, les résultats qu'ils ont déjà pu obtenir, la façon dont ils ont résolu leurs problèmes de méthodologie », ajoute l'auteur (anonyme) du préambule (*Bulletin de liaison des chercheurs du CES*, n° 1, janvier 1954, p. 2).
- 38.△ Maucorps 1955 : 55. Le nom du bulletin du CES change en 1955 et devient *Recherches sociologiques*.
- 39.△ Archives nationales, *ibid.*, Chemise « CES : Groupes ».
- 40.△ Chombart fait valoir dans une note que depuis les années 1940, il a été conduit au cours de ses recherches à prendre contact avec l'Institut national d'hygiène et l'INSEE.
- 41.△ La recherche par « conventions » comme on dit à l'époque, va favoriser essentiellement le développement d'enquêtes par questionnaires et le recueil de discours par entretiens, tout en exploitant les données administratives (Masson 2006).
- 42.△ Archives nationales, chemise « CES-Groupes », sous-chemise « Ethnologie sociale ».
- 43.△ Entretien cité.
- 44.△ *Ibid.*, « CES, correspondance, budget ».
- 45.△ Archives nationales, *ibid.*, « CES, comité de direction depuis 1955 ».
- 46.△ Entretien cité.
- 47.△ *Ibid.*, « CES, comité de direction jusqu'en 1955 ».
- 48.△ *Ibid.*, « CES : Groupes ».
- 49.△ Lettre à J.-C. Marcel du 24 janvier 1993.
- 50.△ Cf. par exemple l'ouvrage collectif : *Comment être socio-anthropologue : autour de Georges Balandier*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- 51.△ Cette dichotomie est largement surfaite. Les sociologues du travail regroupés autour de Friedmann – et qu'on a l'habitude d'associer idéalement à la sociologie empirique de l'époque – ne dédaignaient pas, loin s'en faut, les réflexions théoriques. Que l'on songe aux travaux de Touraine sur les usines Renault. Jean-Daniel Reynaud était philosophe de formation (normalien et agrégé) et parfaitement au fait des débats philosophiques du moment.
- 52.△ Selon l'expression de Jean-Daniel Reynaud (entretien avec l'auteur, 24 janvier 1992).

## LE COURANT CULTURE ET PERSONNALITÉ DANS LES ANNÉES 1950 Vu de la France et vues sur la France

*Anne Raulin*

**B**IEN DES intellectuels français, représentants de disciplines diverses, philosophie, anthropologie, sociologie, comme Maurice Merleau-Ponty, Alfred Métraux, Georges Bataille, Georges Balandier, Roger Bastide, Mikel Dufrenne, ou des institutions comme l'Unesco, ont manifesté leur enthousiasme à la fin des années 1940 et au début des années 1950 à l'occasion de la découverte des thèses de Abram Kardiner, Ralph Linton, Margaret Mead et Ruth Benedict qui constituèrent ce courant étatsunien baptisé Culture et Personnalité. Cet intérêt était alors sous-tendu par la conviction que l'anthropologie pouvait contribuer à changer l'ordre du monde, qu'elle était une science capable d'aider à construire la paix après la Seconde Guerre mondiale, de participer à l'élaboration d'une coexistence pacifique entre les peuples de la Terre, et même conjoncturellement de transcender les tensions provoquées par la guerre froide qui s'installa en 1947. Curieusement, cette science qui avait cultivé la distance géographique, qui se voulait intemporelle et hors du champ politique, apparaissait peut-être en raison de cette illusion, comme mieux à même d'aider à surmonter les maux endémiques des sociétés contemporaines qui venaient de connaître un climax apocalyptique.

L'Occident, haut lieu de la production anthropologique, ressortait de ces six années de guerre mondiale avec le lourd passif d'avoir été le théâtre d'un racisme génocidaire sans précédent. Il voyait émerger un nouveau clivage politique entre les vainqueurs du nazisme, autrefois alliés, se réclamant de postures idéologiques radicalement opposés de part et d'autre du « rideau de fer ». Enfin se profilaient au tournant des années 1940-1950 les multiples remises en question de ces impérialismes qui avaient été le ressort de ces dynamiques expansionnistes antérieures, et que l'anthropologie avait accompagnés, à plus ou moins de distance. La suprématie occidentale se trouvait contestée, y compris dans les sciences sociales et humaines, et pour bien des chercheurs,

la nécessité s'imposa de choisir son camp, avant même que ne se dessinent les prises de parole des dites études subalternes.

Le rôle de l'Unesco et sa Division des sciences sociales appliquées est relativement connu grâce aux commandes successives que cet organisme fit auprès d'anthropologues français de renom, en particulier Alfred Métraux, Michel Leiris et Claude Lévi-Strauss dont l'ouvrage, *Race et histoire* (1952), brochure initialement éditée par l'Unesco, plusieurs fois rééditée, devint un classique. Par le truchement de deux personnalités presque contemporaines l'une de l'autre, l'une française Georges Balandier, l'autre étatsunienne Margaret Mead, cet article expose comment l'anthropologie s'est impliquée dans l'histoire de cette période qui va de la fin des années 1940 à la fin des années 1950. Il mettra l'accent sur les façons, certes asymétriques, dont ces deux traditions intellectuelles, étatsunienne et française, se sont à cette époque réciproquement alimentées, théoriquement et empiriquement, dans une configuration interdisciplinaire très spécifique impliquant principalement l'anthropologie et la psychanalyse.

## **Le courant Culture et personnalité vu de France**

### ***L'effervescence intellectuelle d'après-guerre***

Les revues *Esprit*, *Critique*, *Les Temps modernes*, et plus encore les *Cahiers internationaux de sociologie* furent le lieu d'échanges intellectuels serrés entre personnalités scientifiques aux itinéraires proches. Elles accueillirent en particulier nombre de textes dont les auteurs étaient sensibilisés par le courant Culture et Personnalité et plus précisément par l'œuvre de Kardiner. Les philosophes furent particulièrement réceptifs à cette œuvre, en partie grâce à l'intérêt que lui avaient porté Maurice Merleau-Ponty et ses disciples.

Les études dites postcoloniales ont relancé l'intérêt pour l'article de Georges Balandier « La situation coloniale : approche théorique » publié dans les *Cahiers internationaux de sociologie*<sup>1</sup> en 1951. La généalogie de cet article, établie par André Mary (2019), souligne sa filiation avec un texte de Michel Leiris publié en 1950 dans *Les Temps modernes* et considéré « comme le premier texte d'engagement », « en situation » au sens sartrien, par rapport à une ethnologie coloniale, raciale et anhistorique (Debaene 2010 : 426) » (cité in Mary 2019 : 31). Mais c'est à une phase antérieure de la

pensée de Georges Balandier que l'on s'intéressera tout d'abord ici : elle concerne son entrée en anthropologie, avant même son départ pour les terrains africains, et elle s'effectue dans le sillage de ce courant Culture et Personnalité, auquel l'avait introduit Alfred Métraux.

Cette influence venue des États-Unis suscita une discussion strictement interne aux courants intellectuels français, puisque l'auteur le plus discuté, à savoir Abram Kardiner, n'entre tint aucune correspondance avec les chercheurs français et ne fut jamais conscient de l'importance de la réception de son œuvre en France. Son impact, très réel dans les années 1950, fut aussi formidablement décalé par rapport à l'évolution de son œuvre aux États-Unis à cette période. Il repose essentiellement sur une connaissance de sa production qui remonte à la période d'avant la Seconde Guerre mondiale et ignore ses travaux contemporains, en particulier ceux qui virent le jour dans les années 1940 et 1950 sur la minorité africaine-américaine. En remédiant à ce manque, je cherche ici à montrer l'importance des convergences concernant certaines préoccupations de la recherche anthropologique dans ces deux pays, France et États-Unis, à la même époque.

L'ouvrage qui fit connaître l'œuvre de Kardiner en France, *The Individual and his Society*, fut publié aux États-Unis en 1939 : il proposait une conception fondamentalement dynamique de la relation entre individu et société, une façon originale de dépasser le clivage holisme/individualisme. Kardiner se définissait comme le promoteur d'une « psychodynamique » dont la formule suivante résume assez bien le propos : « The individual is simultaneously the creator, the carrier, and the creature of all institutions » (Kardiner 1939 : 9), l'individu façonne, porte et est porté par les institutions, prises au sens large de faits sociaux et culturels. Cette représentation n'oppose pas individu et société, mais envisage leurs multiples formes d'interpénétration, entre conjugaisons, adhésions et subversions, transformations, et s'efforce de décrire leur « causalité circulaire ».

En outre, le propos était fondamentalement transdisciplinaire, mettant en œuvre une articulation théorique et méthodologique de la psychanalyse et de l'anthropologie. Kardiner, le psychiatre et psychanalyste de ce courant – que l'on a pu rebaptiser école de New York car Culture et Personnalité fut essentiellement localisé à New York et dans ses institutions académiques (Raulin 2006) –, avait fait le voyage à Vienne au début des années 1920 pour effectuer avec Freud une analyse dont il publiera les souvenirs, quelques années avant sa mort en 1981. Dès les années 1930, ce freudien (qui, à la différence des behavioristes, n'a jamais remis en question la dimension de l'inconscient et sa puissance de structuration psychique) se mit en quête de définir le rôle que

le milieu social – ses variations culturelles et ses hiérarchies internes – joue dans la formation de l'inconscient. Milieu social, *social environment* ou espace social, on peut emprunter cette formulation bourdieusienne sans grand risque de se tromper, en y ajoutant la variable culturelle que Bourdieu supprimera dans sa conception de l'habitus en partie inspirée par ces travaux étatsuniens (Raulin 2016).

Pour prendre ce tournant anthropologique, Kardiner organise au cours des années 1930 et dans le cadre du New York Psychoanalytic Institute qu'il vient de fonder avec Sandor Rado des séminaires communs entre psychanalystes et anthropologues : Ruth Benedict, Georges Devereux, Edward Sapir, et surtout Ralph Linton, seront les interlocuteurs. C'est avec ce dernier qu'il rédige en 1939 l'ouvrage princeps *The Individual and his Society*, interprétation théorique de ces séminaires de longue haleine. Il s'agit ainsi d'un courant porté par des personnalités remarquables, audacieuses et pionnières chacune dans leur domaine, et alimenté par des amitiés intenses, comme entre Margaret Mead et Ruth Benedict, mais aussi par de solides animosités comme entre Benedict et Linton, ou comme entre Mead et Kardiner...

C'est à ces travaux de Kardiner et Linton que Georges Balandier consacre donc en 1948 un article précis et fouillé dans la revue *Critique* fondée en 1946 par Georges Bataille. Sont alors pris en considération trois ouvrages non traduits en français, dont *The Individual and his Society* (1939), *The Psychological Frontiers of Society* (1945), *The Cultural Background of Personality* (1945) de Ralph Linton. Il sera suivi deux ans plus tard, en 1950, par une autre contribution publiée dans *Esprit* : Balandier s'y émancipe du format de la recension pour exprimer un enthousiasme renforcé par les années. L'entretien que je réalise en 2004 avec Georges Balandier<sup>2</sup> donne à entendre ce qui poussa le jeune Georges, âgé alors de moins de trente ans, à épouser cette voie de recherche. Son éveil anthropologique se fit ainsi sous la canopée des auteurs étatsuniens de Culture et Personnalité, un courant qu'il rebaptise assez familièrement « Psy et Culture » (voir extrait n° 1). Balandier évoque au cours de cet entretien l'influence de plusieurs personnalités intellectuelles, à savoir par ordre d'entrée en scène Michel Leiris rencontré au musée de l'Homme, Georges Bataille à la revue *Critique*, et surtout Alfred Métraux qui l'introduisit personnellement aux travaux de son épouse et collaboratrice de ses propres travaux sur le vodou en Haïti, Rhoda Métraux, et dont il sera question dans la seconde partie de cet article. L'attrait du surréalisme, de la psychanalyse et de façon générale son intérêt pour « la dimension psychologique des cultures » constituaient le terreau de ces amitiés profondes et durables.

*Extrait n° 1 de l'entretien du 11 février 2004 avec Georges Balandier*

Anne Raulin — Dans quelles circonstances et dans quel débat historique et sociologique vous avez découvert le courant Culture et personnalité ?

Georges Balandier — Il faut rapporter cela à ma relation à Leiris et au groupe des surréalistes. Si on recherche comment se construit un choix, un choix scientifique, dit scientifique, on s'aperçoit que c'est un choix qui tient pour une très grande part à des événements personnels, disons des mini-événements qui sont ceux de l'histoire de vie. Alors pour moi, ça a été la rencontre avec Leiris dont je savais qu'il tenait son cahier des rêves et dont je savais l'importance — ayant lu *L'Afrique fantôme* — qu'il accordait à la dimension psychologique des cultures, liée à la transe, à des manifestations qui ne sont pas des manifestations ordinaires, c'est le moins qu'on puisse dire... Donc j'ai déjà eu une curiosité orientée de ce côté-là avant même d'être parti en Afrique, puisque ma relation avec Michel Leiris est celle qui s'est établie au musée de l'Homme avant de partir sur le terrain au Sénégal l'été 1946. Le point de départ, c'est cela. J'étais introduit dans ce milieu littéraire, artistique s'intéressant à une expression qui implique la psychanalyse et la psychologie, enfin la dimension non rationalisée, non formalisée des cultures et des sociétés — parce que Bataille me questionnait, il me disait : mais vous qu'est-ce qui vous pousse à partir ? Par Bataille, qui avait constitué le Collège de sociologie, il y avait toute l'expérience du surréalisme. Il y avait donc une sorte de milieu intellectuel propice à cela. [Voir aussi Jean Rouch, *Les Maîtres Fous*, 1956.]

Ensuite, je pense que ma curiosité a été un peu alimentée, en tous les cas tant que j'étais toujours à Paris — je dois avoir des textes qui sont de 1946-1947 dans *Critique* [fondée par Bataille en 1946, l'article de Balandier paraît en fait en 1948, n° 195-196], je ne sais plus, où aller chercher cela, je dois avoir quelque chose comme 600-700 articles — j'ai été très influencé par Bataille, et je crois que c'est par Bataille que j'ai reçu le premier livre manifestant l'existence de ce courant Psy et Culture si on peut dire, né aux États-Unis, qui est antérieur à la Seconde Guerre mondiale, très antérieur, qui reparaisait après la guerre et semblait pouvoir commencer à intéresser des Européens. Dans le milieu des ethnologues, en dehors de gens comme Leiris, de gens qui étaient sur les marges par la littérature, par des expériences personnelles les impliquant, les mettant en jeu psychologiquement si je puis dire, c'est par ces gens-là que j'ai commencé à accéder à ce domaine, et par Bataille si on veut préciser, déjà à certaines informations venant d'Amérique. Je crois que c'est comme cela que m'est venu Kardiner, que m'est venu Linton, que m'est venue l'histoire de ce courant Psy et Culture.

Il faut ajouter encore quelque chose à cela. J'ai été lié, très tôt à Alfred Métraux qui a travaillé sur un tout autre terrain, en Haïti sur le vodou, à l'île de Pâques, aux Antilles. Métraux a eu pour femme Rhoda Métraux, avant qu'elle ne vive avec Margaret Mead (mais Margaret Mead a entraîné Rhoda dans d'autres taquineries, il faut dire que Métraux baisait là où il pouvait, et là, à ce moment-là, il avait pris ses distances). Donc je savais ce que faisait Rhoda Métraux, ne serait-ce parce que relativement tôt, dans les années 1950, j'ai été avec Métraux — d'abord je l'ai connu par

Leiris – dans un colloque qui se tenait à Hawaï, à Honolulu, et nous avons passé là trois semaines ensemble dans la même chambre, et nous avons beaucoup parlé. J’ai été hébergé au retour à Greenwich Village dans l’ancien appartement de Métraux qui était alors l’appartement de Rhoda Métraux et Margaret Mead. J’ai su ce que faisait Rhoda, c’était quelque chose qui était là encore tangent aux recherches Psy et Culture, puisque c’est la définition des identités nationales, à la personnalité nationale, un peu flou mais bon, néanmoins ça participait de ce courant... Donc, ensuite, j’ai continué à lire parce que ça m’a vivement intéressé.

### ***Balandier et l’Afrique***

Balandier envisagea très sérieusement de prolonger ce type de travaux et de les appliquer en Afrique où il se mettait alors à travailler : à la fin de l’article de *Critique* intitulé « La collaboration de l’ethnologie et de la psychiatrie » (1948), une recension des ouvrages de Kardiner et Linton entre 1939 et 1945, on repère une note de bas de page qui ne laisse aucun doute : « Ce groupe composé de Mlle Dr G. Plattard (médecin psychanalyste), MM. Dr S. Pélage (médecin psychiatre) et G. Balandier (ethnologue) doit faire, avec les Bamiléké du Cameroun, un travail semblable à celui réalisé par A. Kardiner et Cora Du Bois sur les populations d’Alor<sup>3</sup>. »

Cora Du Bois avait en effet réalisé en 1938-1939 sur l’île d’Alor (située à l’est de Timor, aujourd’hui Indonésie) un terrain qui se donnait pour tâche d’intégrer les hypothèses de Kardiner sur la personnalité de base, qui désigne la personnalité acquise dans les premières années de la vie, au cours de la socialisation primaire. Pour cela, elle effectua l’observation des rôles sexués et des pratiques d’éducation, ainsi que l’étude des rêves. Elle recourut aussi aux tests de Rorschach qui furent analysés à l’aveugle par des spécialistes de ces tests psychologiques, et l’ensemble fut théorisé par Kardiner. Ce modèle de recherche transdisciplinaire inspirait alors Balandier... Mais c’est avec Paul Mercier<sup>4</sup> qu’il réalisa un terrain chez les Lebou (voir extrait n° 2).

#### ***Extrait n° 2 de l’entretien du 11 février 2004 avec Georges Balandier***

G. B. — L’enquête faite essentiellement avec Mercier a donné lieu à ce livre, *Particularismes et évolutions chez les pêcheurs Lebou*, paru à l’IFAN de Saint-Louis-du-Sénégal en 1952. J’avais éprouvé le besoin d’écrire dans ce livre un petit chapitre mal fait parce que insuffisamment informé sur la sexualité chez les jeunes Lebou et les injures sexuelles chez les Lebou. Voyez, sur mon premier terrain, j’essayais de lui donner la dimension psy et pas simplement l’histoire du peuple lebou, l’histoire de l’islam, l’histoire de la colonisation, mais aussi cela, un début de construction, un petit caillou psy...

Alors l'anecdote maintenant. Avant d'être édité, j'avais envoyé ce chapitre à l'éphémère *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, dirigée par Pierre Gourou, le géographe, chez Gallimard, un peu par provoc. Leroi-Courhan n'a pas voulu le publier, il n'a pas osé. Ça vous donne une idée du blocage qu'il pouvait y avoir sur ces sortes d'interrogation. J'imagine que si Bastide avait voulu, avait dû tout faire ici, s'il n'avait pas eu la tolérance de tout l'univers brésilien à l'égard de la folie, de la transe, il y aurait eu des blocages. On m'a répondu non, on ne peut pas publier ça, je devenais un pornographicus !

Malgré les réticences scientifiques à aborder en France des sujets devenus légitimes aux États-Unis avec le courant « Psy et Culture », Balandier publie en 1950 un article dans *Esprit* (numéro thématique « Humanisme contre guerres coloniales ») dans lequel il confirme son adhésion aux théories et méthodes kardinériennes. Sous le titre prometteur « Où l'ethnologie retrouve l'unité de l'homme », il poursuit la défense d'une association transdisciplinaire entre anthropologie et psychanalyse :

Les récents travaux de l'ethnologie et de la sociologie américaines sont dominés par une constatation : que les limites de l'individu et celles de la société ne sont pas aussi précises que l'eussent souhaité une psychologie et une sociologie (ethnologie) classique qui s'étaient partagé ces deux domaines. [...] Ils visent à fournir une explication qui, bien que satisfaisante pour l'esprit, ne perde pas pied avec la réalité. Au lieu de séparer, ils regroupent ; ils font converger les données de la psychologie et de la psychanalyse, celles de la sociologie et de l'ethnologie, celles de l'histoire (Balandier 1950 : 596).

*Extrait n° 3 de l'entretien du 11 février 2004 avec Georges Balandier*

G. B. — Lorsqu'en Afrique j'ai eu à prendre à la demande de Théodore Monod la direction du Centre de l'Institut français d'Afrique noire à Conakry, j'ai voulu y créer une revue qui a été imitée par d'autres centres de l'IFAN que j'ai appelée les *Études guinéennes*. L'article que j'avais donné dans le premier numéro avait pour titre « Ethnologie et psychologie ». Ça ne devait pas être terrible, terrible, car je n'avais aucune bibliothèque sous la main, sauf les livres que j'avais avec moi, quasiment rien, mais ça prouve l'importance que je voulais attribuer à ce type de relation.

A. R. — C'est toujours resté un mode mineur dans l'ethnologie française, un champ qui n'a jamais atteint la maturité...

G. B. — Non, parce que ça paraissait définir un univers scientifique flou, un monde de contact, de frontières perméables les unes aux autres. Et puis je pense qu'il faut faire l'histoire de l'ethnologie française. Le courant Mauss qui aurait pu, car si vous dépouillez Mauss, vous trouverez des

possibilités [de féconder l'anthropologie par la psychologie], vous trouverez qu'il y avait le germe dans l'ethnologie française d'entre les deux guerres, il y avait des germes de ce développement possible, mais ils n'ont pas pris. L'héritage Mauss au fond a été déserté, a été abandonné, un héritage en déshérence, sauf récupéré par Lévi-Strauss mais qui en a fait la justification, voyez la Préface à *Sociologie et Anthropologie*, qui en a fait un moyen de justification des prémisses, de la mise en place de ses bases.

L'héritage de Mauss a été court-circuité. Très récemment, on est revenu aux histoires de technique du corps (Berthelot, Warnier, etc.). En France, c'est le courant techno qui a dominé à cause de l'influence de Leroi-Gourhan, et le musée de l'Homme, ils partaient des objets, ils partaient des choses... Et puis le courant religion et représentation symbolique, c'est-à-dire le courant dogon, qui ne s'est pas ouvert à cela du tout car le jeu dogon était conduit d'une autre manière, qui d'ailleurs a ses mérites, a son efficacité forte, mais il y a une obsession de construire une civilisation dans son entier sans la lier à une actualité ou à une contingence historique, mais plutôt de présenter le Dogon éternel dans la culture dogon éternelle, en ayant pour objectif de montrer que cette culture ou civilisation, car on la traitait de civilisation, car on l'appelait ainsi, Dogon pouvait être vue comme l'équivalent de la civilisation grecque du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle ou quelque chose comme cela<sup>5</sup>.

Balandier expose alors les réticences des courants dominants de l'époque à l'égard de cette mise en œuvre d'une anthropologie psychanalytique : ni Leroi-Gourhan, ni Griaule n'étaient familiers avec la psychanalyse, alors que l'œuvre de Mauss permettait cette ouverture. Ni l'un ni l'autre ne cherchaient à intégrer une dimension historique et dynamique dans leur perception des cultures<sup>6</sup>. Cette conception anthropologique s'est poursuivie dans les années 1960, en particulier dans les travaux sur la notion de personne, une des grandes questions portées par les africanistes dans la mouvance de Mauss et de Griaule, ponctuée par le célèbre colloque de 1971, *La notion de personne en Afrique noire*, publié en 1973, sous la direction de Germaine Dieterlen. L'articulation avec le courant Culture et Personnalité et sa conception dynamique de la personne en prise avec les institutions sociales qui la forment, est cependant inexistante (Raulin 2018a), et Michel Agier pourra justement en déduire que ces travaux africanistes passent sous silence la notion de sujet agissant et réagissant (Agier 2012). Une perspective psychanalytique se maintint néanmoins dans la recherche africaniste de ces années 1950-1960, le plus souvent en relation avec les courants lacaniens. Mais sa connexion avec le courant Culture et Personnalité fut abandonnée<sup>7</sup>.

« Ça aurait pu faire des courants », dit Georges Balandier. Mais ça ne l'a pas fait. En effet, selon Balandier, le divorce entre psychanalyse et anthropologie remonterait en partie à la

mainmise de Lacan sur le courant psychanalytique en France, qui a brisé cet élan hybride de croisement entre disciplines des sciences sociales et humaines<sup>8</sup>.

### ***L'engagement anticolonial et le rapprochement avec l'anthropologie britannique***

Il est remarquable que Balandier lui-même ne donne pas comme explication de son abandon à la référence au courant Culture et Personnalité la situation coloniale spécifique à la France, celle à laquelle l'empire français allait devoir se confronter et qui le distinguait de la configuration politique étatsunienne. Dans l'entretien qu'il m'accorde en 2004, cette explication n'est pas même évoquée. Or, c'est littéralement « un pont sur la Manche » (Agier 2017) qui va être jeté entre Balandier et l'Afrique, au cours des années 1950 : son anthropologie dynamique se tourne dès lors progressivement vers l'école de Manchester issue du Rhodes Livingstone Institute, c'est-à-dire vers une école anthropologique liée à un empire partageant avec la France cette « situation coloniale<sup>9</sup> ».

L'habitat et le voisinage urbains, le travail et la coopération, les conflits entre colons européens et travailleurs africains, les groupements familiaux de taille réduite et l'importance des relations extra-familiales – relations de travail, de voisinage, de rue, etc., souvent dites « non structurées » ou « informelles » par les auteurs des années 1950-1960 – constituaient autant de défis imposés à la démarche anthropologique. [...] Mais de ce point de vue, dans les années 1950, l'apport de l'anthropologie britannique à la méthode de l'analyse situationnelle est bien plus important que celui de la France (Agier 2017 : 922).

Si ce tournant anti-colonial perd de vue la référence au courant Culture et Personnalité, il importe de souligner que les auteurs de ce courant étatsunien vont effectuer un tournant similaire, en s'impliquant directement dans la résolution des problèmes les plus cruciaux et les plus actuels de leur société. Dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, ce sont les questions de genre qui mobilisent Margaret Mead dans son ouvrage publié en 1948, *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World* (trad. fr. *L'un et l'autre sexe*, 1966<sup>10</sup>); quant à Abram Kardiner, il publie avec Lionel Ovesey un ouvrage pionnier en 1951 : *The Mark of Oppression, Explorations in the Personality of the American Negro*, où la psychanalyse est mise au service de la question raciale et de la dénonciation de ses ravages psychiques. Cependant, cet ouvrage ne sera traduit que très récemment et les auteurs français l'ignoreront tant les situations socio-politiques semblent à l'époque éloignées les unes des autres<sup>11</sup>. La prise de conscience que l'étude des rapports de culture ne saurait se passer

de la prise en considération des rapports de domination (de classe, de race, de genre), et la nécessité d'engager l'anthropologie dans le sens de la transformation sociale, traversent l'ensemble de ces courants tant français qu'américains.

Cet abandon par Balandier de la référence à l'anthropologie étatsunienne se justifie également par le faible développement à l'époque de son domaine africaniste<sup>12</sup>. Cependant, son article princeps de 1951 sur « la situation coloniale » reconnaît sa dette envers certaines analyses relatives à la minorité noire aux États-Unis, en particulier celle de Louis Wirth (*in* Ralph Linton ed., *The Science of Man in the World Crisis*, 1945) tout en soulignant la nécessité de replacer cette question dans le rapport entre colonisateurs et colonisés :

Ce caractère de minorité (au sens sociologique du mot) qui appartient à la société colonisée nous montre, assez, combien celle-ci doit être envisagée en fonction des autres groupements composant la colonie – nécessité que nous avons rappelée en indiquant, à diverses reprises, l'obligation de saisir la société colonisée et la société coloniale en des perspectives réciproques. Mais cela n'indique pas en quoi la société colonisée se distingue des autres minorités (les Noirs américains, par exemple) placées dans des situations différentes. Une première démarche s'impose, préciser quelle est la place de celle-ci dans la société globale : la « colonie ».  
(Balandier, 1951 : 60)

Le thème racial dans la colonie connaîtra un développement spectaculaire sous la plume de Frantz Fanon en particulier dans son livre de 1952, *Peau noire, masques blancs*, dont le titre lui fut soufflé par son ami Octave Mannoni.

Tout comme Balandier, Kardiner a brisé le cercle magique de l'anthropologie culturelle exotique avec lequel il s'était familiarisé dans les années 1930, et il a rejoint le champ sociologique en faisant porter son regard sur une minorité forte (12 % de la population environ) et tout à fait étatsunienne (voir extrait n° 4). De façon parallèle à l'engagement d'un Balandier (et de nombreux autres anthropologues) s'affirme ainsi une volonté de faire œuvre professionnelle tout autant que sociale et politique, de se situer dans les rapports de domination de sa propre société ou que celle-ci pouvait avoir développés ailleurs.

*The Mark of Oppression. Explorations in the Personality of the American Negro*, a vu le jour en langue anglaise en 1951, l'année même du célèbre article de Balandier sur la situation coloniale.

Mais ce livre – paru en 2018 en français sous le titre *Color Line, oppression et inconscient*, dans une traduction de Frédéric Illouz aux Presses du réel – ne suscite alors aucun écho en France. La cause ne vient pas seulement d'une absence de traduction, car n'est-ce pas plutôt que les tenants d'une anthropologie dynamique, critique et transdisciplinaire, intégrant la dimension psychique individuelle à l'étude des phénomènes sociaux, ont d'autres préoccupations politiques ? Balandier, un des fondateurs de *Présence africaine*, a tourné son engagement anthropologique et politique vers la décolonisation et les mouvements d'indépendance africaine. En outre, la dite présence africaine en France n'est pas un phénomène de masse, plutôt la migration d'une élite intellectuelle, mais aussi de travailleurs itinérants : il n'y a pas à l'époque de migrations de travail d'importance en provenance du Sahel ou d'Afrique centrale (Afrique occidentale française et Afrique équatoriale française, AOF et AEF comme on disait alors), encore moins de migrations familiales. Il n'y a pas en France de minorité noire : *La condition noire. Essai sur une minorité française*, un des premiers ouvrages à révéler cette existence, date de 2008, et l'auteur en est un historien, Pap Ndiaye. En 2004, à l'époque de l'entretien avec G. Balandier, il n'en est toujours pas question. La prestigieuse collection blanche « Bibliothèque des Sciences humaines » des éditions Gallimard (dirigée par Pierre Nora qui avait fait traduire et publié le livre d'Abram Kardiner *L'individu dans sa société* en 1969 – on notera que tous les auteurs qui se sont nourris de Kardiner dans les années 1950 l'ont donc lu en anglais) n'en avait pas perçu la pertinence, probablement parce que la France très assimilationniste de l'époque ne se concevait pas comme pluriculturelle, terminologie qui émerge dans les années 1980 et demeure toujours polémique<sup>13</sup>.

### ***En France, suite et fin du courant Culture et Personnalité***

Le dialogue entre intellectuels français et courants anthropologiques étatsuniens est à ce point perdu que, lorsque paraît en 1969 la traduction par Tanette Prigent de *L'individu dans sa société*, trente ans après sa publication aux États-Unis, le préfacier Claude Lefort ne cherche aucunement à connaître le développement ultérieur de cette œuvre depuis la fin de la guerre. Il écrit un texte qui le met en conformité avec une certaine orthodoxie lacanienne dominante à l'époque (Colonna d'Istria, 2015), comme l'évoque Georges Balandier dans l'entretien de 2004. Lefort fait tout autant l'impasse sur les travaux effectués depuis 1939 par cette école de pensée aux États-Unis qu'il ne perçoit son impact subversif : cette anthropologie critique de sa propre société s'est pourtant associée dès la fin des années 1940 aux luttes qui vont déboucher sur le mouvement des droits

civiques dans les années 1960, et a concouru aux mouvements de libération sexuelle qui marquent cette décennie – ce que salueront des auteurs comme George Marcus et Michael Fischer dans leur ouvrage *Anthropology as Cultural Critique* (1986).

*Extrait n° 4 de l'entretien du 11 février 2004 avec Georges Balandier*

A. R. — Comment avez-vous interprété le revirement de l'opinion, en particulier celui de Claude Lefort, entre 1951 et 1969 ?

G. B. — Sur le moment, je n'ai pas suivi. Il y a un nom que nous n'avons pas cité et qui devrait être présent, c'est Mikel Dufrenne et son livre sur *La personnalité de base*. Et il y a eu Bastide. Il y a même dans Bastide un tableau repris de mon article – que j'avais moi produit dans mon article de *Critique* sur Kardiner, en montrant les jeux, ce qui est commun et fonde les institutions les plus générales, et ce qui devient particulier, les modelages particuliers. Il y a tout de même des poussées fortes à un moment.

Je revendique d'avoir été le premier à tirer la sonnette, car après la guerre, personne, mais ensuite d'autres ont été concernés, notamment Dufrenne, notamment Bastide et d'autres. Vous me dites qu'il y a eu des revirements. Pourquoi ? [long silence] Il faudrait essayer de les comprendre.

Dans le cas de Lefort, c'est la considération du politique, il est cité comme un théoricien du politique, de la démocratie, de l'anti-totalitarisme. Il aurait pu faire ce qu'a fait Faye, car si vous prenez la thèse de Jean-Pierre Faye sur les langages totalitaires, elle est aussi une construction psychologique de ce que peut être l'esprit et la personnalité, comme auraient dit les Anglais ou les Américains, la personnalité autoritaire, la personnalité d'exclusion, dévoreuse des autres. Là aussi il y aurait eu des possibilités. Mais pour venir à Lefort, je pense que le basculement est vers le politique, vu par les idéologies qu'il supporte, par la théorie et la philosophie politique, avec toute l'histoire de la philosophie politique. C'est un éloignement de fait de ce qui était la dimension psy, peut-être à l'époque Lefort a été aux États-Unis, je ne suis pas sûr, mais en tout cas au Brésil. Et j'ajouterai pour expliquer le dessèchement de ce qui poussait là, il y a eu l'énorme influence de la psychanalyse lacanienne, qui a tout tiré vers l'interprétation psychanalytique, et à ce moment-là, vers le commentaire d'église, car c'était vraiment des commentaires d'église, des langages qui n'étaient plus du tout des langages universels sur lesquels peuvent se fonder des cultures relativement étendues, mais des langages particuliers, à la fois ceux de l'école et ceux des analysants, des analysés.

Selon Balandier, c'est donc la captation du mouvement psychanalytique en France par Jacques Lacan, qui en a fait une église qui se bat contre d'autres églises, et n'est plus en mesure de produire un discours sur l'universalité de l'homme et la diversité des cultures, qui est responsable de cet assèchement de l'hybridation des sciences sociales et humaines. La captation se fait aussi par la

mise en place des grands systèmes de pensée que sont le marxisme et le structuralisme. Il n'y aura bientôt plus de place pour penser le rapport du sujet au collectif – ce qui fut une des grandes préoccupations de Dufrenne avant qu'il ne se convertisse à la philosophie de l'esthétique, comme le rappelle Frédéric Fruteau de Laclos dans ce Carnet de Bérose (même volume).

Pourtant en 1983, dans une nouvelle édition de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Balandier revient sur les rapports entre psychanalyse et ethnologie et leur effet déclencheur dans la prise de conscience du rôle que les sciences sociales et humaines pouvaient jouer dans les processus de décolonisation :

Mannoni montre comment ces deux types de personnalité, le « colonial » et le « colonisé », ont pu se déterminer réciproquement. Il suggère comment leurs transformations sont liées aux changements affectant la relation coloniale – en exprimant cette *liaison réciproque*, il souligne une nécessité maintes fois rappelée au cours de notre analyse. Les réserves faites sur cette œuvre stimulante sont nombreuses, en raison du caractère de généralité, du manque de contexte concret, du parti pris de ne retenir qu'une dimension de la situation coloniale : mais l'entreprise n'en est pas moins originale. Elle a reconnu et repéré un domaine où le sociologue, s'attachant aux sociétés frappées par la colonisation, doit se risquer s'il veut tenter une analyse significative (Balandier 1983 : 32)<sup>14</sup>.

Et Balandier de citer les auteurs anglo-américains qui s'y risquent, en particulier Irving Hallowell dans un ouvrage dirigé par Ralph Linton, mais aussi Max Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-East Africa* (1954) ou encore Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society* (1957) et son étude « des “dramas sociaux” révélateurs de contradictions et de conflits spécifiques du système social traditionnel » (*ibid.* : 37). Cependant, et plus étonnant, son appréhension de Franz Fanon reste distante. Plus qu'un analyste de la colonisation, plus qu'un psychiatre, il est perçu par Balandier comme un théoricien de la révolution (*ibid.* : 33), et non comme un chercheur – alors qu'à Fanon revient le mérite d'avoir réintégré le psychique dans le politique. Il resterait à préciser les liens qu'entretinrent les deux hommes. Balandier a-t-il introduit Fanon à la lecture de Kardiner, comme il me le dit hors micro ?

#### *Extrait n° 5 de l'entretien du 11 février 2004 avec Georges Balandier*

A. R — J'aimerais en venir à la contribution de Mannoni, et si j'ai bien compris votre différend avec lui, c'est que vous ne le suivez pas dans l'idée qu'il y aurait des peuples de la dépendance...

G. B. — ... qu'il y aurait des structures d'attente dans la civilisation et dans la construction individuelle. Si vous regardez le complexe Prospero, c'est quand-même la justification de la « colonisabilité », un nom affreux. C'est cela qui me gênait. Mannoni était quand même présent à Madagascar au moment de ce qu'on appelle les événements, pendant la grande révolution d'indépendance qui a coûté très cher, il y a eu des dizaines de milliers de morts – ou 100 000, je ne sais plus exactement – au moment de la répression. Mais je trouvais bien qu'on fasse une psychologie de la colonisation. Il y a eu le pasteur Allier avant, qui a écrit *Psychologie de la colonisation* [plus précisément, le pasteur Raoul Allier écrivit *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, 1925, tandis que Léopold de Saussure écrivit *Psychologie de la colonisation française dans ses rapports avec les sociétés indigènes*, 1899]. C'était dans l'ère de la psychologie coloniale, des auteurs comme Jean Jardy, *L'âme nègre*, c'était au fond très psy avant parce que ça ne pouvait pas être politique. C'était exotico, plutôt vers le religieux et l'art, pour l'Afrique notamment, et pour le reste c'était une construction émotionnelle, une construction spirituelle, c'était une autre manière de montrer les représentations du monde.

*L'inventaire des possibles ou des impossibles des années 1950* amène ainsi à concevoir que l'après Seconde Guerre mondiale fut un temps fort de circulation des courants anthropologiques étatsuniens vers la France, ce qui suscita une hybridation entre psychanalyse et anthropologie, de façon séminale mais discrète et non systématique, comme le pratiquait le courant Culture et Personnalité<sup>15</sup>.

### **Culture et personnalité : vues sur la France**

Ce courant eut bien d'autres répercussions en France, en raison de son intérêt anthropologique pour ce pays, et parce qu'il eut une influence décisive sur le développement d'une anthropologie française près de chez soi, *close to home*. Si l'on veut en établir la généalogie, il faut remonter aux travaux qui se multiplièrent, en particulier sous la houlette de Margaret Mead et de Ruth Benedict, pendant la Seconde Guerre mondiale puis dans la période qui suivit sous le nom d'« anthropologie à distance », tenant compte de l'impossibilité de travailler directement sur certains terrains en situation de conflit puis empêchés par la guerre froide. La France était accessible mais l'anthropologie à distance constitua une entrée en matière qui conduisit ensuite à investir le milieu rural français avec des recherches de terrain conséquentes. Cette curiosité anthropologique venue de l'extérieur, d'un autre Occident, va progressivement féconder l'anthropologie française elle-même.

C'est en 1953 que paraît l'ouvrage collectif dirigé Margaret Mead et Rhoda Métraux, sur l'étude des cultures à distance. Il s'agit d'un manuel, rassemblant des aperçus méthodologiques et

thématiques pour la réalisation de ce type d'enquête ethnographique, de caractère résolument interdisciplinaire. Il fait état des travaux réalisés pendant la guerre dans le cadre du Columbia University Research in Contemporary Cultures, projet lancé par Ruth Benedict l'ouvrage lui étant dédié<sup>16</sup>. Parmi les contributeurs proches de Margaret Mead, on peut évoquer, outre les noms des femmes anthropologues précédemment cités, ceux de Gregory Bateson, Jane Belo et Geoffrey Gorer. Mais le projet d'anthropologie à distance compta environ 120 chercheurs (14 disciplines et 16 nationalités) et concerna de très nombreux pays, dont la Chine, le Japon, la Russie, la Syrie, la Pologne, la Tchécoslovaquie, la France... L'introduction revint à Mead, qui avait pris la succession de Benedict, reprenant les propos d'une conférence qu'elle avait donnée à l'université de Birmingham en 1949. L'anthropologie à distance qui s'est ainsi développée dès les années 1940 répond à un impératif géopolitique lié à la Seconde Guerre mondiale, et désormais à partir de 1947 à la guerre froide (avec l'Union soviétique et avec la Chine). Elle s'intéresse aussi au sort des minorités et à la destruction des communautés juives en Europe centrale. Il s'agit de pallier ces différents types d'inaccessibilité en recourant aux méthodes des historiens, c'est-à-dire en étudiant les livres, journaux, périodiques, films, arts populaires ou savants, lettres, tout en cherchant à poursuivre une connaissance sur le vif auprès de personnes disponibles sur place, en l'occurrence aux États-Unis. Pour ce faire, il est nécessaire de constituer des équipes diversifiées, selon le genre, le caractère, la trajectoire, l'âge, et la spécialisation professionnelle, afin de multiplier les formes d'interaction avec les sujets d'étude, de conjuguer les méthodes d'observation et de confronter les points de vue. L'anthropologie culturelle et la psychologie clinique, la psychologie de l'enfant, la psychiatrie, l'histoire des mentalités (*psychologically oriented history*), la critique littéraire, la linguistique, sont les disciplines particulièrement concernées par ce projet. Enfin, les chercheurs sont invités à considérer leurs travaux moins comme produit fini que comme « work in progress » selon l'expression qui a fait florès depuis James Joyce.

L'actualité du propos n'échappera pas aux lecteurs d'aujourd'hui: la multiplication des situations de conflit et de guerre de par le monde a progressivement fermé la porte à de nombreuses recherches anthropologiques. Elles se sont néanmoins poursuivies loin du terrain par le moyen des nouvelles technologies de communication, Internet pourvoyant des sites très fournis dans tous les pays concernés, mais aussi la possibilité d'entretiens à distance, de correspondances et de *chats* vivement suivis, de partage de sensibilité, de vidéos et photos sur le vif – faisant ainsi entrer l'événement dans le champ anthropologique d'où il était jusqu'alors absent.

Cet ouvrage de 1953 de M. Mead et R. Métraux conserve la terminologie du courant Culture et Personnalité. Il s'intéresse à dégager la « structure du caractère culturel » (défini comme « the regularities in the intrapsychic organization of the individual members of a given society that are to be attributed to these individuals having been reared within that culture » (p. 33), en particulier celle des sociétés complexes de tradition écrite (lettrée). Ce sont également les termes de « patterns of personality – of individuals, or periods, or cultures » (p. 10) révélés par les conduites symboliques, qui sont utilisés pour qualifier cette approche. Ces travaux marquent donc une réelle proximité avec les travaux de Kardiner et Du Bois, cités pour leurs travaux d'avant 1945, mais aussi avec ceux de Georges Devereux, John Dollard, Erik Fromm, Otto Rank, David Riesman, Géza Róheim, Max Weber, etc. Ils se démarquent de la notion de « caractère national » formée par Mead dans ses travaux anthropologiques effectués dans le cadre de l'effort de guerre (*war effort*) et dont le livre *An Anthropologist Looks at America* (1942) connut alors un succès considérable (Raulin 2006). De son côté, Rhoda Métraux, qui fit sa thèse sous la direction de Malinowski à Yale, avait dirigé pendant la Seconde Guerre mondiale dans la section de l'Office of Strategic Services (OSS) un programme d'études sur le moral des Allemands, alors cible des bombes alliées<sup>17</sup>.

C'est en 1954 que paraît aux États-Unis l'étude, dirigée par Margaret Mead et Rhoda Métraux, d'anthropologie à distance concernant la France, *Themes of culture in France*, qui bénéficie d'une traduction quasi immédiate en français, en 1957<sup>18</sup>. Margaret Mead y précise le caractère particulier de cette étude à distance, dans la mesure où la France connaît une importante tradition sociologique et démographique et qu'elle constitue déjà à cette époque un terrain effectif de recherche pour les anthropologues étatsuniens. C'est la dimension expérimentale du projet qui est mise en avant : il s'agit très précisément de voir ce que l'anthropologie à distance peut apporter à l'enquête de terrain, et de soumettre aussi ses hypothèses, constatations et interrogations aux collègues du pays concerné. De fait, la publication intègre un cahier de commentaires rédigés par plusieurs chercheurs français (voir plus loin). La difficulté est de proposer des « analyses des "cultures" [devant] être à la fois assez familières pour être reconnues pénétrantes et assez peu familières pour être acceptées comme neuves » :

Dans une « culture » aussi explicitement formulée que celle de la France, de nouvelles présentations d'idées doivent courir un double risque : si elles sont formulées en des termes acceptables dans la « culture » même, elles peuvent rendre un son si familier qu'elles apparaîtront comme des truismes et même des truismes rebattus ;

ou bien si elle s'écartent ostensiblement des idées traditionnellement reçues, elles peuvent être immédiatement contestées comme fausses, ou – tout du moins – non françaises, comme quelque chose qui pourrait, peut-être, au mieux, avoir une signification immédiate pour un étranger qui examine la France (Mead & Métraux 1957 : 15)<sup>19</sup>.

L'étude, loin de se vouloir exhaustive, se centre sur la question de l'éducation et de la famille, mettant en exergue le rapport au « foyer », terme reconnu comme peu usité dans le langage courant mais néanmoins très structurant dans la culture française. « La conception du foyer comme modèle de relations dans un cercle fermé, (mais aussi) la tendance des relations intérieures au foyer (ou ailleurs) à prendre une forme dyadique exclusive » (1957, p. 13) compte parmi les hypothèses fortes proposés par ce travail auxquelles réagissent les commentateurs français de l'étude sollicités par Mead et Métraux : André Siegfried, Charles Baudouin, Anne Cavaillat, Gabriel Le Bras, P. Mantel, P. Marchand, Jean Stoetzel. Cette hypothèse a trouvé une certaine confirmation dans les travaux ultérieurs d'anthropologie de la parenté soulignant le rôle prédominant de la famille nucléaire en France.

### ***Des terrains étatsuniens de longue durée sur la France***

Dans le même temps, Margaret Mead encourageait le développement d'enquêtes de terrains ethnologiques sur la France. On sait de Laurence Wylie qu'il n'était pas formé dans ce domaine mais sa curiosité de chercheur en littérature et civilisation françaises le fit passer des études stendhaliennes à celles d'un village du Vaucluse. Il s'en expliquera clairement des décennies plus tard :

L'enquête de L. Wylie à Roussillon, inspirée du culturalisme anthropologique et dont le projet fut fermement soutenu par deux grands noms de l'ethnologie américaine d'alors, A. Irving Hallowell<sup>20</sup> et Margaret Mead, répondait à un besoin précis de l'auteur : professeur, alors à Haverford College, de littérature française, il souhaitait pouvoir nourrir son enseignement d'autre chose que de sources littéraires et historiques et l'asseoir sur une connaissance directe et une analyse anthropologique de la vie quotidienne en France (Wylie 1988 : 29).

C'est dans les années 1950-1951 que Wylie effectue ce terrain en Vaucluse, paru en anglais sous le titre *A Village in Vaucluse* en 1957. Sans être classiquement formé à cette discipline, son objet et ses

méthodes étaient clairement d'inspiration anthropologique : il passa une année sabbatique avec sa femme et ses deux garçons à Roussillon, partageant l'intimité de ses habitants et trouvant à justifier sa présence comme instructeur d'anglais à l'école communale et comme photographe improvisé. Mais il rendit anonyme le village et refusa toute traduction en français jusqu'en 1968 (soit 11 ans après sa première publication en anglais) : il s'y résolut à cause des rumeurs qui commençaient à circuler dans le village selon lesquelles son livre pouvait colporter des médisances. Si cela mérite d'être signalé, c'est que Wylie fit ainsi l'expérience d'une écriture ethnographique qui pouvait alors être lue par les personnes mêmes qui l'avaient informé<sup>21</sup> – non seulement des notables ou des personnalités savantes, mais toutes celles qui croisèrent quotidiennement sa vie et celle de sa famille. Elles apparaissent de façon très vivante tout au long de l'étude, y compris en photo, quoique dissimulées par des pseudonymes.

Ainsi qu'il l'exprima à quelque trente années de distance, Wylie se posait les questions suivantes : « Que peut-on dire au sujet des attitudes françaises à l'égard de l'autorité, du pouvoir et de ses figures (maire, instituteur, curé, député, père de famille, etc.) ? Quels rapports unissent cultures locales, régionales et nationales (à supposer que l'on puisse affirmer l'existence ethnologique d'une culture nationale française) ? » (Wylie 1988). En réponse, son ethnographie de l'école faisait grand cas de l'hexis corporelle<sup>22</sup> acquise par les enfants dès l'âge de quatre ans : l'apprentissage scolaire est certes celui de l'écriture et de la lecture en français (à l'adresse d'une population alors entièrement bilingue provençal-français), de l'arithmétique, de l'histoire et de la géographie de la France ; mais c'est plus encore celui d'un mode disciplinaire qui impose entre autres de rester immobile à sa table pendant plusieurs heures, c'est apprendre à « se tenir comme il faut » et à « parler comme il faut ». L'autorité du maître ou de la maîtresse ne peut se contester et leurs propos ne peuvent être contredits ou discutés : il n'est jamais question d'apprendre à s'exprimer, à exprimer sa personnalité, mais bien au contraire à la contrôler.

La traduction de l'ouvrage suscita plusieurs recensions par des anthropologues français qui purent se montrer tout à la fois critiques et approbateurs, comme celle de Françoise Zonabend<sup>23</sup> qui sut louer l'étude portant sur l'enfance et l'école, un sujet récurrent de l'anthropologie étatsunienne sur la France<sup>24</sup>.

Ces travaux étatsuniens sont exactement contemporains, et sans doute incitateurs, du tournant que l'anthropologie française amorçait en s'intéressant à son domaine intérieur, en

particulier dans le monde rural, alors modèle culturel d'importance. C'est le cas de la monographie de Lucien Bernot et René Blancard, dont le terrain fut mené à Nesles-Normandeuse, alias Nouville, aux confins de la Picardie et de la Normandie à la fin des années 1940, juste avant celui de Wylie qui entretint, tout en gardant une complète autonomie de pensée, un dialogue de longue haleine avec Bernot. Cependant entre les deux ouvrages, les convergences sont palpables. La republication de *Nouville, un village français* en 1995, plus de quarante ans après sa première publication en 1953, donne – grâce aux préfaces respectives de Claude Lévi-Strauss et Françoise Zonabend – les clés de cette proximité intellectuelle. Grâce à l'entremise de Lévi-Strauss, la monographie de Bernot et Blancard fut financée par le *Tension Project* de l'Unesco et sa Division des sciences sociales appliquées, alors dirigée par Otto Klineberg, professeur à Columbia University: il s'agissait de « comprendre "les tensions qui mettent en danger la compréhension internationale" par l'étude de la dimension culturelle des sociétés et la mise en lumière de leurs préjugés, croyances ou opinions qui seraient à l'origine, croit-on, de tensions cruciales pour la paix » (Zonabend 1995: ix) – une perspective partagée avec celle des autrices de *The Study of Culture at a Distance*. Klineberg s'inspirait très directement des courants de l'anthropologie culturelle étatsunienne portés par Mead, Benedict et Kardiner, lui-même étant spécialiste de psychologie appliquée, comme le rappelle Lévi-Strauss. Ainsi s'explique l'association de Lucien Bernot, anthropologue, avec René Blancard, psychologue social, et leur attention à l'enfance et à l'adolescence, moments-clés de la formation culturelle. En concluant que les deux auteurs « orientent leur travail suivant une seule problématique: celle des rapports entre l'individu et la communauté », Zonabend indique la nature de l'inspiration anthropologique de cet ouvrage (*ibid.*: xxi).

On peut percevoir une certaine continuité entre ces travaux du tournant des années 1950 et ceux qui se poursuivront dans le cadre du Laboratoire d'anthropologie sociale à Minot en Côte-d'Or, donnant à cette ethnologie de la France ses lettres de noblesse. Françoise Zonabend en fut une cheville ouvrière, tout comme Yvonne Verdier, Marie-Claude Pingaud ou Tina Jolas. Mais les recherches des anthropologues étatsuniens sur la France n'en ont pas moins continué de prospérer pour autant. En 1991, le numéro d'*Ethnologie française* intitulé « Anthropologues américains: regards sur la France » expose comment ces anthropologues des années 1980 ont tenu à se démarquer de toute une tradition de recherches sur la France menées par les historiens américains (Eugen Weber, Natalie Zemon Davis, Charles Tilly, Joan Scott...). Si l'œuvre de Wylie constitue toujours un repère d'importance, cette nouvelle vague de recherches sur la France a considérablement diversifié les terrains, Lorraine et Aveyron (Susan C. Rogers), Auvergne (Deborah

Reed-Danahay), Gascogne (Vera Mark), Languedoc (Winnie Lem) tout en poursuivant « l'examen social et culturel d'une société, formation territoriale, nationale, étatique » mettant en évidence « la verticalité dans la société et la culture françaises » avec son corollaire, « la manipulation symbolique » de ces rigidités hiérarchiques qui déplace le « conflit » plutôt que de concourir au « compromis » (Barbichon 1991 : 58-59 ; Rogers 1991 : 11)<sup>25</sup>.

### ***Le tournant des années 1950 : une communauté de pensée réticulaire et transatlantique***

Au terme de ce parcours couvrant une décennie (fin des années 1940 - fin des années 1950), il s'avère que le milieu anthropologique d'après-guerre a multiplié les relations transatlantiques sur un mode personnel, soit par amitiés interposées, soit grâce aux bénéfiques intellectuels d'un exil de longue durée. Ce petit monde de l'anthropologie est un milieu d'interconnaissance professionnelle et personnelle intime, où circulent Lévi-Strauss, Gurvitch, Alfred Métraux et Rhoda Bubendey Métraux, Mead, Kardiner, Benedict, Sartre, Beauvoir, Balandier, Mannoni et Fanon (sans oublier Bataille, Lacan et Merleau-Ponty) : ce sont des intellectuels formés dans les mêmes écoles, parcourant les mêmes institutions, publiant dans les mêmes revues.

Jusqu'à la fin des années 1940, l'intérêt pour la psychanalyse ou la psychologie semble généralement partagé. Sa réappropriation se fait au gré des personnalités intellectuelles, mais les fils de la pensée remontent le plus souvent, même de façon contournée, au courant Culture et Personnalité. Dans le cas de Lévi-Strauss, la filiation est cryptique quoique palpable. C'est à New York qu'il réactive son intérêt de jeunesse pour la psychanalyse, au contact de Raymond de Saussure, psychanalyste suisse en mission aux États-Unis pendant toutes les années 1940. Fils de Ferdinand de Saussure dont il s'est détourné, il a suivi plusieurs psychanalyses, la première en 1920 avec Freud (tout comme Kardiner en 1922) qui a préfacé son livre *La méthode psychanalytique* (1922). À New York, il participe aux enseignements du New York Psychoanalytic Institute dirigé par Kardiner et Sándor Radó de Columbia University et de l'École libre des hautes études fondée à la New School for Social Research où émerge aussi Lévi-Strauss. C'est par l'entremise de Roman Jakobson que la relation s'établit entre Lévi-Strauss et Saussure, lequel reconnaît l'influence de sa lecture de Kardiner sur ses propres travaux<sup>26</sup>. Et c'est à Raymond de Saussure que l'anthropologue français dédie le célèbre article de 1949 « L'efficacité symbolique » où il croise anthropologie, linguistique et psychanalyse (republié dans *Anthropologie structurale* en 1958 avec deux autres articles en date de la même époque et concernés par la psychanalyse).

La confluence des courants est encore perceptible dans la très fameuse « Introduction à l'œuvre de M. Mauss » que Lévi-Strauss écrit à la demande de Gurvitch en 1950<sup>27</sup>. Cette préface a surtout retenu l'attention en ce qu'elle fut jugée comme un acte de captation de l'héritage de Mauss par le structuralisme naissant. Il importe ici de souligner qu'elle est dans sa première partie un hommage aux anthropologues étatsuniennes Margaret Mead, Ruth Benedict, Cora Du Bois, etc. perçues comme ayant mis en œuvre sur le plan à la fois théorique et empirique les intuitions de Mauss sur les techniques du corps – à la même époque et de façon indépendante. Puis est réaffirmée la pertinence du projet de Mauss de travailler à l'intersection de l'anthropologie et de la psychanalyse : « Non seulement Mauss établit [...] le plan de travail qui sera, de façon prédominante, celui de l'ethnographie moderne au cours de ces dix dernières années, mais il aperçoit en même temps la conséquence la plus significative de cette nouvelle orientation, c'est-à-dire le rapprochement entre ethnologie et psychanalyse » (Lévi-Strauss 1968 [1950] : xi). Après une discussion portant sur l'appréhension des comportements normaux et pathologiques dans les sociétés, et l'énoncé de certaines prises de distance, Lévi-Strauss conclut à « la complémentarité entre psychisme individuel et structure sociale [qui] fonde la fertile collaboration réclamée par Mauss, qui s'est réalisée entre ethnologie et psychologie » (*ibid.* : xxiii), tout en revendiquant la primauté de « la première discipline ». Cependant, avec l'exposition du projet de linguistique structurale, déjà Lévi-Strauss percevait sous Mauss...

Ainsi et progressivement, les clivages vont s'installer et se durcir. Ils sont tout à la fois dus à la différence des terrains anthropologiques (sous domination coloniale française ou non), aux rivalités institutionnelles (le Collège de France comme ultime but de carrière), aux courants de pensée qui défendent leurs positions de navire amiral (*flagships*). La psychanalyse fera cavalier seul, tandis que l'anthropologie se rangera dans les cadres structuralistes, se placera dans le sillage du marxisme, ou rejoindra le vent de l'histoire décoloniale. Les anthropologues étatsuniens qui avaient servi l'inspiration de l'après-guerre s'en trouveront destitués, soupçonnés de conformisme sociologique, alors qu'ils effectuent eux-mêmes des conversions similaires vers ces questions qui continuent aujourd'hui d'agiter les sociétés occidentales : Mead établit une synthèse de ses travaux pour penser la relation de genre *Male/Female* (1949) et développe une anthropologie des sociétés occidentales, Kardiner sollicite la méthode de l'entretien clinique pour comprendre les complexes psychiques dus à l'oppression raciale (1951). Cette anthropologie se fait critique de sa propre société, dénonciatrice de ses rapports de domination, mais l'oreille

anthropologique européenne et spécifiquement française n'est plus à l'écoute de ces travaux. Elle se recentre sur ses propres traditions intellectuelles et développe ses propres courants innovants en anthropologie, sociologie et philosophie. À partir des années 1970-1980, ils viendront irriguer fortement l'Amérique universitaire, avant de faire retour en France : le nom même de *French Theory* traduit les multiples traversées que ces courants effectuent, dans les deux sens transatlantiques, au gré des circonstances historiques. Mais ici comme là, construire sa propre et souveraine autorité scientifique n'en reste pas moins un motif impérieux, ce qui aboutit à définir des lignes, des écoles de pensée exclusives les unes des autres.

## BIBLIOGRAPHIE

- Agier, Michel, 2012. « Penser le sujet, observer la frontière », *L'Homme*, n° 203-204, p. 51-76.
- Agier, Michel, 2017. « Un pont sur la Manche », *Cahiers d'études africaines*, n° 228, p. 921-923.
- Balandier Georges, 1948. « La collaboration de l'ethnologie et de la psychiatrie », *Critique*, n° 21, p. 161-174.
- Balandier Georges, 1950. « Où l'ethnologie retrouve l'unité de l'homme », *Esprit*, n° 163, n° 4, p. 596-612.
- Balandier Georges, 1951. « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, p. 44-79.
- Balandier Georges, 1983 [1955]. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.
- Balandier Georges, 1988, *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard.
- Barbichon Guy, 1991. « Le Huron chez Narcisse. Un regard renouvelé de l'anthropologie américaine », *Ethnologie française*, t. 21, n° 1, p. 56-66.
- Bernot Lucien & René Blancard, 1995 [1953]. *Nouvelle, un village français*, Paris, Institut d'ethnologie, Éditions des Archives contemporaines (1995), préfacé par Claude Lévi-Strauss (« Pour la réédition de Nouvelle ») et par Françoise Zonabend (« Nouvelle après Nouvelle »).
- Calame-Griaule, Geneviève 1963, « Paul Parin, Fritz Morgenthaler, Goldy Parin-Matthey, Die Weissen Denkel Zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei Dogon in Westafrika. » compte-rendu, *Journal des Africanistes*, 33-2, p. 328-330.

- Colonna d'Istria, Pauline, 2015. « La division originaire du social. Lefort lecteur de Lacan ? » *Politique et Sociétés*, vol. 34, n° 11, p. 131–147 : <https://doi.org/10.7202/1030104ar>.
- Hannerz Ulf, 2010. *Anthropology's World. Life in a Twenty-First-Century Discipline*, New York, Pluto Press.
- Kardiner Abram, 1939. *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, with a Foreword and Two Ethnological Reports by Ralph Linton, New York, Columbia University Press.
- Kardiner Abram, 1969. *L'individu dans sa société, Essai d'anthropologie psychanalytique*, trad. fr. T. Prigent, Introduction de C. Lefort, Paris, Gallimard.
- Kardiner Abram & Lionel Ovesey, 2018 [1951]. *Color Line, oppression et inconscient*, trad. fr. F. E. Illouz de *The Mark of Oppression*, Dijon, Les presses du réel.
- Leiris Michel, 1950. « L'ethnographe devant le colonialisme », *Les Temps modernes*, août, n° 58, p. 357-374.
- Laurière Christine & André Mary (dir.), 2019. *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose n° 11, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie. URL : <http://www.berose.fr/article1675.html>.
- Lévi-Strauss Claude, 1968 (1950). « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. IX-LII.
- Lévi-Strauss Claude, 1958. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Loyer Emmanuelle, 2015. *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion.
- Mannoni Octave, 1950. *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil.
- Mary André, 2019. « Face au colonialisme, en situation coloniale : l'ethnologue Leiris et le sociologue Balandier », in Christine Laurière & André Mary (dir.), *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose n° 11, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, p. 18-44. URL : <http://www.berose.fr/article1687.html>.
- Mead Margaret & Rhoda Métraux (ed.), 1953. *The Study of Culture at a Distance*, Chicago, University of Chicago Press.

- Mead Margaret & Rhoda Métraux, 1957. *Thèmes de « culture » de la France. Introduction à une étude de la communauté française*, trad. fr. Y.-D. Miroglio, Le Havre, Institut havrais de sociologie, économique et de psychologie des peuples.
- Mercier Paul, 1951. *Les tâches de la sociologie*, Dakar, IFAN, Initiations africaines.
- Ndiaye Pap, 2008. *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy.
- Parin Paul, Fritz Morgenthaler, Goldy Parin-Mathey, 1966, *Les Blancs pensent trop. 13 entretiens psychanalytiques avec les Dogon*, trad. fr. A. Willm, Paris, Payot.
- Raulin Anne, 2006. « Une école de New York ? Actualité du courant “Culture et Personnalité” » in Marie-Rose Moro, Quittrie de la Noë & Yoram Mouchenik (dir.), *Manuel de Psychiatrie transculturelle*, Grenoble, La pensée sauvage, p. 65-78.
- Raulin Anne, 2016. *Les traces psychiques de la domination. Essai sur Kardiner*, Lormont, Bord de l'eau.
- Raulin Anne, 2018a. « Personne et personnalité », in Albert Piette, Jean-Michel Salanskis, Anne Raulin & Isabelle Rivoal (dir.), *Dictionnaire de l'humain*, Nanterre, Presses de l'Université de Paris Nanterre, p. 443-450.
- Raulin Anne, 2018b. « Franchir la ligne de couleur. Dans les pas de Simone de Beauvoir » in Véronique Bontemps, Franck Mermier & Stephanie Schweter (dir.), *Les villes divisées*, Lille, Presses universitaires du Septentrion.
- Raulin Anne & Susan Carol Rogers (dir.), 2012. *Parallaxes transatlantiques. Vers une anthropologie réciproque*, Paris, CNRS Éditions (trad. en américain, 2015, *Transatlantic Parallaxes. Toward Reciprocal Anthropology*, New York-Oxford, Berghahn Press).
- Reed-Danahay Deborah, 1996. *Education and Identity in Rural France: The Politics of Schooling*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rogers Susan Carol, 1991. « L'ethnologie nord-américaine de la France : entreprise ethnologique “près de chez soi” », *Ethnologie française*, vol. 21, n° 1, p. 5-12.
- Rogers Susan Carol, 2013. « Faux amis à la campagne : décrypter le familial » in Anne Raulin & Susan Carol Rogers (dir.), *Parallaxes transatlantiques*, Paris, CNRS Éditions, p. 261-284.
- Wylie Laurence, 1957. *Village in the Vaucluse*, Cambridge, Harvard University Press (trad. fr. C. Zins, *Village du Vaucluse*, Paris, Gallimard, 1968).

Wylie Laurence, 1988. « Roussillon, un village dans le Vaucluse, 1987 », *Terrain*, n° 11, p. 29-50.

Zonabend Françoise, 1995. « Nouville après Nouville » in Lucien Bernot & René Blancard, *Nouvelle, un village français*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, p. V-XII.

## NOTES

1. <sup>▲</sup> Les *Cahiers internationaux de sociologie* furent fondés en 1946 par Georges Gurvitch. À sa mort en 1965, Georges Balandier en prit la direction et hérita du titre. La revue continua d'être publiée jusqu'au retrait de celui-ci en 2011.

2. <sup>▲</sup> C'est en tant que membre du Comité de rédaction des *Cahiers internationaux de sociologie* que je sollicitai un entretien avec lui en 2004.

3. <sup>▲</sup> Au sujet de ce projet de recherche esquissé, mentionnons ce propos de Jean-Pierre Warnier (communication personnelle), dont les travaux ont porté sur les Bamiléké : « Sur la recherche chez les Bamiléké, non, elle n'a jamais été faite. Je ne sais pas pourquoi. J'en suis bien contrarié, car j'ai toujours espéré que des psys se pencheraient sur la question. Je pense qu'il s'agit d'un de ces très nombreux projets que l'on caresse, mais que la vie se charge de torpiller car on ne peut pas tout faire et il y a mille difficultés à surmonter. Il y a bien entendu Pradelles de Latour, mais dans un tout autre registre et hors référence à Kardiner et Cora Du Bois. »

4. <sup>▲</sup> Paul Mercier fut aussi très influencé par l'anthropologie étatsunienne, en particulier par Kroeber, Herskovits, Mead, Linton, Kardiner, Cora Du Bois. Mercier expose ainsi les lignes directrices de ce travail en commun avec Balandier sur les Lébou du Sénégal : « comment les différentes formes culturelles et sociales modèlent des types différents de personnalité ; comment les institutions fonctionnent dans les cas concrets, du point de vue des variations individuelles et non plus des formes constantes ; quel rôle jouent dans la société les individus qui s'écartent plus ou moins des types de personnalité et de conduite normaux. » (Mercier 1951 : 35) Je remercie ici Jean Copans pour cette référence.

5. <sup>▲</sup> Balandier revient cependant en détail sur les Dogon dans son livre *Le désordre* (1988 : 20-22).

6. <sup>▲</sup> L'année 2019 a vu réapparaître les Dogon au premier plan de l'actualité, à la suite d'affrontements interethniques avec les Peul voisins alimentés par les tensions internationales de la mouvance djihadiste, allant jusqu'au massacre. Pour replacer ces relations dans la longue durée, consulter [https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/03/29/peuls-et-dogon-dans-la-tourmente-au-mali-histoire-d-une-longue-relation-ambivalente\\_5443363\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/03/29/peuls-et-dogon-dans-la-tourmente-au-mali-histoire-d-une-longue-relation-ambivalente_5443363_3212.html).

7. <sup>▲</sup> Cependant elle ne fut pas perdue de vue par tout le monde. Les anthropologues et psychiatres autrichiens Paul Parin, Fritz Morgenthaler et Goldy Parin-Matthey mirent en œuvre les méthodes de Kardiner pour l'étude des Dogon. Leur ouvrage, traduit en français en 1966 sous le titre *Les Blancs pensent trop* fut salué par Geneviève Calame-Griaule dans un compte rendu du *Journal des africanistes* dès 1963, date de sa parution en allemand.

8. <sup>▲</sup> Alfred Adler et Michel Cartry ont poursuivi l'interprétation psychanalytique des travaux de Griaule sur les Dogon (cf. « La transgression et sa dérision », *L'Homme*, 11-3, 1970, p. 5-63), travaux qui ont servi la pensée de Gilles Deleuze et Félix Guattari, en particulier dans les développements anthropologiques de *L'Anti-Œdipe* (1972) explicitement en accord avec les thèses de Kardiner – à la différence de *Œdipe africain* de Marie-Cécile et Edmond Ortigues (1964). Voir aussi les travaux réalisés dans le cadre de l'hôpital de Fann à Dakar, en particulier ceux d'Andras Zempléni.

- 9.△ Cette notion vient d'abord sous la plume d'Octave Mannoni, in *Psychologie de la colonisation* (1950).
- 10.△ Quoique publié presque en même temps que *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir, les deux auteures ne se connaissaient pas et ne s'étaient pas lues, cf. Raulin 2018b.
- 11.△ Aujourd'hui, le rapprochement entre minorités noires aux États-Unis et en France est beaucoup plus manifeste et *The Mark of Oppression* est maintenant accessible en français sous le titre *Color line, oppression et inconscient* (2018). Le seul ouvrage de Kardiner et Preble traduit ultérieurement chez Gallimard est *They Studied Man* (1961), sous le titre *Introduction à l'ethnologie*, trad. fr. A. Guérin, 1966.
- 12.△ À l'exception des travaux de Melville Herskovits qui mit en place un courant d'anthropologie africaniste à Northwestern University après la Seconde Guerre mondiale (cf. Hannerz 2010).
- 13.△ La problématique évolua d'une approche sociologique des travailleurs émigrés dans les années 1960-1970 à celle de « la France, société pluriculturelle » ainsi que l'officialisa un appel d'offres lancé par la Mission du patrimoine ethnologique en 1984. Sa terminologie oscille au gré des courants politiques, reflétant la difficulté de reconnaître l'existence de minorités en France.
- 14.△ Dès 1950 Balandier avait rédigé le compte rendu du livre d'Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation* dans les *Cahiers internationaux de sociologie* (1950, vol. 9, p. 183-186), un an avant « La situation coloniale ».
- 15.△ Ce propos rejoint le point de vue d'André Mary (2019 : 34) : « L'apport de *Psychologie de la colonisation* d'Octave Mannoni qui vient d'éclairer en termes psychologiques et culturels les "situations de dépendance" à Madagascar fait écho aux travaux de l'anthropologie culturelle américaine et de l'écologie urbaine sur les minorités marginalisées. Il est significatif que l'article qui suit immédiatement celui de 1951 sur la "situation coloniale" au sein des *Cahiers internationaux de sociologie* (1952) soit une "Contribution à une sociologie de la dépendance", une problématique psychoculturelle essentielle pour Georges Gurvitch, revenu des États-Unis, et son disciple Balandier, y compris pour rendre compte des résistances à la colonisation. » Comme Lévi-Strauss, Georges Gurvitch fut accueilli par la New School for Social Research à New York pendant la Seconde Guerre mondiale.
- 16.△ Époque où elle rédigea *Le chrysanthème et le sabre* (première édition en 1946), essai d'anthropologie à distance sur les Japonais, devenu best-seller au Japon en 1948, année de sa mort.
- 17.△ Pour une approche critique de l'anthropologie de guerre qui traverse l'histoire de la discipline aux États-Unis, voir Jacky Assayag, « L'anthropologie en guerre. Les anthropologues sont-ils tous des espions ? », *L'Homme*, 187-188, 2008, p. 135-167.
- 18.△ Margaret Mead et Rhoda Métraux, *Themes of culture in France: a preface to a Study to French Community*, Stanford, Stanford University Press, 1954. Ce texte fut republié en 2001 par Berghahn Books avec une introduction, de Kathryn M. Anderson-Levitt., spécialiste d'anthropologie de l'éducation.
- 19.△ Lors d'un congrès tenu à New York par la Wenner-Gren Foundation en juin 1952, Lévi-Strauss constata en effet que « les étudiants français étaient indifférents, les étrangers étaient séduits » par les analyses formulées dans l'ouvrage (Mead et Métraux 1953). Son amitié avec Margaret Mead date de cet événement et « elle a duré jusqu'à sa mort » en 1978 (cité par Loyer 2015 : 393). C'est probablement Claude Lévi-Strauss et Alfred Métraux qui firent se rencontrer Simone de Beauvoir et Margaret Mead à Paris. Sans succès.
- 20.△ Auquel l'ouvrage est dédié. Hallowell, anthropologue des Amérindiens, fut à l'initiative de l'étude historique de la discipline anthropologique (aussi cité par Balandier).

21.△ Son deuxième ouvrage sur la France, *Chanzeaux, village d'Anjou*, paru en 1967 en anglais, en 1970 en français, systématisa le procédé en publiant les commentaires des gens de Chanzeaux sur ses recherches.

22.△ L'importance accordée par Wylie à la question du langage corporel n'a fait que se confirmer par la suite avec ses remarquables travaux sur la gestuelle française liée au parler populaire (cf. Laurence Wylie, 1977, *Beaux gestes. A guide to French Body Talk*, photographies de Rick Stafford, New York, E. P. Dutton (rééd. 2014)), ou sur les postures physiques comparées des universitaires français et américains en situation d'enseignement (cf. Laurence Wylie, « Joindre le geste à la parole » in Jean-Daniel Reynaud & Yves Grafmeyer (dir.), *Français, qui êtes-vous ?* Paris, La Documentation française, 1981, p. 317-325).

23.△ Françoise Zonabend, Compte rendu de L. Wylie, *Un village du Vaucluse, L'Homme*, 9-1, 1969, p. 114-116. Son apport est toujours salué en 1991 par Guy Barbichon, *Ethnologie française*. t. 21, n° 1, p. 56-66.

24.△ Cf. entre autres Reed-Danahay 1996.

25.△ Vingt ans plus tard, dans les années 2010, c'est un projet d'anthropologie réciproque portée par une équipe binationale, française et américaine, qui a mis en œuvre une méthodologie collective de décentrement mutuel (chercheurs américains travaillant sur la France et chercheurs français travaillant sur les États-Unis). Voir Raulin & Rogers 2012.

26.△ cf. *Reminiscences of Raymond de Saussure*, Psychoanalytic Movement Project, entretien avec Bluma Swerdloff du 29 juillet 1965, Columbia University consulté sur place en septembre 2017 ([http://rs5.loc.gov/service/mss/eadxmlmss/eadpdfmss/uploaded\\_pdf/ead\\_pdf\\_batch\\_23\\_september\\_2010/mso09249.pdf](http://rs5.loc.gov/service/mss/eadxmlmss/eadpdfmss/uploaded_pdf/ead_pdf_batch_23_september_2010/mso09249.pdf)). Raymond de Saussure y reconnaît aussi ses différends avec Radó, et plus graves encore ceux qui l'opposent à Jacques Lacan qui, rappelons-le, effectua l'articulation entre la linguistique de Ferdinand de Saussure et la psychanalyse.

27.△ Gurvitch se trouvait en même temps que Lévi-Strauss en exil à la New School for Social Research, New York, pendant toute la durée de la Seconde Guerre mondiale.

**LE MOMENT FRANÇAIS DE L'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE**  
**Mikel Dufrenne, philosophe sociologue**

*Frédéric Fruteau de Laclos*

**M**IKEL DUFRENNE (1910-1995) est aujourd'hui connu et reconnu comme philosophe, plus précisément comme un représentant de la phénoménologie française (Jacquet 2014). Pourtant, il a lui-même procédé à un dépassement spéculatif en règle de la phénoménologie. Ce dépassement a été mené en esthétique (Dufrenne 1973 ; Fruteau de Laclos 2011). Or, Dufrenne n'est pas seulement philosophe de l'art, il est également sociologue. Dès 1953, à sa thèse principale, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, répondait sa thèse complémentaire, *La personnalité de base. Un concept sociologique*. Cette thèse constituera un des volumes de la collection « Bibliothèque de sociologie contemporaine » fondée par Georges Gurvitch (Dufrenne 1953b). Maryvonne Saison, qui fut l'élève et l'amie de Dufrenne, affirme que s'est manifestée chez le jeune Dufrenne une « tentation sociologique » (Saison 2016, 2019). Il ne serait pas exagéré de dire qu'il y eut aussi une réalisation sociologique du jeune Dufrenne, tout autant que des rebonds ou des relances de cette réalisation par-delà les thèses initiales.

Dufrenne a commencé une carrière de sociologue en même temps qu'il se nourrissait de phénoménologie, comme on le voit à ses premiers textes sur la nécessité d'une jonction entre sociologie et existentialisme, sur la tradition, sur les rapports entre histoire et historicité. Très vite, il s'est emparé de l'« anthropologie culturelle américaine » – comme il l'appelle lui-même, à l'enseignement de ses contemporains français (Dufrenne 1952) – pour la faire jouer dans la conjoncture théorique de son époque. Cela n'a pas échappé à Roger Bastide qui, tout en soulignant le risque de dogmatisme de Dufrenne, a loué sa volonté d'introduire une telle anthropologie dans les débats sociologiques français. Cette volonté est manifeste dans la compréhension philosophique que Dufrenne propose de l'anthropologie culturelle : il choisit de parler à son propos de « sociologie

psychologique ». Ce que les chercheurs étatsuniens appréhendent à travers la culture, à savoir la tradition, les représentations collectives, les symboles et les valeurs, équivaut à une appréhension vécue du social. Dufrenne va cependant prendre peu à peu conscience que certains philosophes hexagonaux, notamment les défenseurs d'un marxisme structuraliste dans les sciences humaines, se font une tout autre idée du social. La confrontation paraît inévitable, et Dufrenne ne va pas reculer devant la tâche.

## **De l'existentialisme à la sociologie**

### ***Sociologie du public et phénoménologie de l'expérience esthétique***

Dufrenne a d'abord conçu sa philosophie de l'art, plus précisément sa phénoménologie de la réception de l'œuvre d'art, sous la forme d'une « sociologie du public » esquissée dans les *Cahiers internationaux de sociologie*. Réagissant, comme il le dit lui-même, à un « brillant » article d'Étienne Souriau paru en 1948 dans ces mêmes *Cahiers*, « L'art et la vie sociale » (Souriau 1948), Dufrenne propose en effet dès 1949 une contribution intitulée « Sociologie du public » (Dufrenne 1949 : 101). Il y aurait beaucoup à dire sur le texte de Souriau lui-même, qui d'emblée prend ses distances à l'égard des excès de la sociologie durkheimienne : trop intéressée par les *déterminants* sociaux de l'activité artistique, cette sociologie tend à négliger ses *effets* sociaux. Cette entrée en matière anti-durkheimienne ne signifie pas pour autant que Souriau soit un adversaire de la sociologie. Il estime seulement que celle-ci doit élargir ses perspectives.

Il n'est pas anodin que des publications de ce genre soient accueillies par les *Cahiers internationaux de sociologie* : Souriau n'intervient pas dans un quelconque organe de psychologie sociale dû à des disciples de Gabriel Tarde qui tenteraient de prendre leur revanche sur l'école durkheimienne. On n'est pas réduit à l'alternative « ou Durkheim ou Tarde », comme voudraient le faire croire certains lecteurs actuels de Souriau (Latour & Stengers 2009). La sociologie de Gurvitch se situe par-delà cette alternative. Elle représente une tentative originale de microsociologie, attentive à la foule des médiations dialectiques qui irriguent nos existences quotidiennes et constituent un *Nous* fondamental auquel nous participons tous (Gurvitch 1962). Les *Cahiers internationaux de sociologie* abritent ainsi des réflexions à la jonction de l'art et de la

société, c'est-à-dire de l'esthétique et de la sociologie. Et il n'est pas innocent non plus que l'article de Souriau soit suivi d'un texte de Pierre Francastel (Francastel 1948), défenseur lui aussi d'une sociologie non déterministe de l'art, contributeur de la *Revue d'esthétique*, proche de l'interdisciplinarité du *Journal de psychologie normale et pathologique*, inspirateur de toute une génération qui dans les années 1960-1970 cherchera une voie originale, à égale distance de l'« art pour l'art » et d'un certain réductionnisme sociologique, d'Olivier Revault d'Allonnes à René Passeron, de Marc Le Bot à Daniel Arasse.

Déclarant que, dans la ligne de Souriau, il voudrait œuvrer à la sociologie du « groupe social centré autour d'un objet esthétique », Dufrenne précise dans sa « Sociologie du public » : « Nous ne songeons pas à entreprendre ici une étude empirique de ce groupe – il y faudrait un travail de recherche considérable –, mais à en amorcer une phénoménologie, à en décrire quelques aspects et à en indiquer la signification humaine » (Dufrenne 1949 : 101). Cette remarque introductive n'a l'air de rien, mais elle est décisive. Dufrenne donne l'impression de se défaire d'un travail de terrain, et la qualification de « phénoménologie » paraît vouloir donner une certaine dignité théorique à ce qui n'est en réalité que défaut d'investigation empirique. Un tel usage était courant dans les années 1950. Pourtant, chez Dufrenne, l'emploi du terme ne représente pas un cache-misère spéculatif au regard de la pratique sociologique. On connaît Dufrenne comme phénoménologue, et l'on sait qu'il ne prend pas la chose – en l'occurrence la phénoménologie – à la légère : ce qui s'annonce ici n'est rien moins qu'un pan entier de la thèse principale de 1953, *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (Dufrenne 1953a : 81-110). Il faut mesurer la portée considérable de cette insertion du phénoménologique dans le sociologique. Il ne signifie pas que la phénoménologie devrait prendre le relais de la sociologie : s'il n'est pas dit que la phénoménologie est de la sous-sociologie, ou une sociologie non garantie empiriquement, il n'est pas davantage question d'affirmer à l'inverse que la sociologie est insuffisante et appelle la phénoménologie comme son dépassement nécessaire. En vérité se signale alors une certaine sociologie, de type phénoménologique, qui serait une sociologie compréhensive du phénomène de la réception des œuvres d'art. On devrait relire la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, non comme le complément esthétique de la *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty dans une optique interne à l'histoire de la discipline philosophique (Merleau-Ponty 1945), mais comme le prolongement, et même l'aboutissement, d'une sociologie du public commencée, à titre

d'esquisse, dans les *Cahiers internationaux de sociologie*. On comprend que Dufrenne, initialement aiguillé par les remarques stimulantes de Souriau, lui ait demandé d'assurer la direction de sa thèse de philosophie de l'art.

Dufrenne n'a jamais renoncé à ses attaches sociologiques, même après qu'il s'est enfoncé en esthétique et qu'il a procédé, sur la base d'une originale métaphysique de la présence, à un dépassement de l'esthétique phénoménologique en direction d'une authentique *Naturphilosophie* de l'art (Dufrenne 1973). Ces attaches ont été très activement mobilisées et retravaillées dans les polémiques dans lesquelles il s'est successivement engagé, d'abord contre le structuralisme, ou « pour l'homme », comme il le dit lui-même (Dufrenne 1968), puis contre l'« anarchie du désir » ou certains de ses excès éthiques, de ses nuisances existentielles : *Art et politique* (Dufrenne 1974) et *Subversion, perversion* ensuite (Dufrenne 1977), tout en s'appuyant sur les réflexions politiques de Jean-Paul Sartre et de Maurice Merleau-Ponty, continuent de se nourrir d'anthropologie culturelle américaine, couplent en permanence existentialisme français et sociologie psychologique anglo-saxonne.

Pour bien comprendre ce couplage, on ne doit pas se précipiter, mais ralentir le mouvement et suivre de près les productions des *Cahiers internationaux de sociologie*. S'y effectue chez Dufrenne un premier nouage, auquel il ne renoncera jamais, et dont on peut trouver des équivalents dans les écrits de Claude Lefort et de Georges Balandier. La démarche de Dufrenne est de ce point de vue emblématique de ce qui s'est tenté après la guerre entre philosophie et sciences humaines, de ce qui s'est joué pour un philosophe ayant pris la peine de se tourner vers les sciences humaines après avoir constaté l'impossibilité pour la philosophie de résoudre par ses seuls moyens les problèmes posés par l'observation de l'existence humaine. Sans doute les enjeux se présentaient-ils différemment à un sociologue comme Balandier. Mais le besoin de l'autre discipline, dans le cas de ce dernier la philosophie, devait être bien réel, puisqu'on le voit se tourner vers Sartre, à qui il reprend le concept de « situation » pour l'engager dans la description des ravages du colonialisme : nous autres, Européens, avons créé une « *situation* coloniale » (Balandier 1951 : 22-23, 29-30). Autant la philosophie a besoin d'ancrage concret, autant la sociologie ne parviendra à y voir clair qu'en s'armant de concepts empruntés aux philosophes : les « humanités » doivent se soutenir les unes les autres. Il est dommage que cette leçon sur les services rendus des unes aux autres soit aujourd'hui négligée, tant du côté des savants de terrain que des philosophes.

### ***Le nœud du problème et les moyens philosophiques du bord***

Le point de départ des réflexions de Dufrenne se trouve dans le repérage d'une opposition entre l'objectivité de la sociologie durkheimienne et l'irréductibilité de la subjectivité promue par la phénoménologie existentielle, notamment la conception récente de l'intentionnalité (Dufrenne 1946 : 161-162). Pourtant, pour commencer, « on ne peut dire avec Sartre qu'il [le corps] soit "tout entier psychique" » (*ibid.* : 168), qu'il soit entièrement libre, car il est aussi nature, en tant que siège de l'involontaire. Bien plus, la « situation sociale » de l'homme est sa « première détermination » (*ibid.* : 169). Plus généralement enfin, le projet de l'homme, « au moment qu'il le forme, lui échappe et prend hors de lui une signification nouvelle » (*ibid.* : 170). La philosophie existentielle refuse que le pour-soi puisse être « réduit » à l'en-soi ; elle préfère le « condamner à être libre » (*ibid.*), en quoi elle a tort et s'illusionne. La liberté ne saurait être donnée, elle doit se conquérir : « toute connaissance de subjectif n'est possible que sur fond d'objectivité » (*ibid.* : 168). Mais c'est que la philosophie de Sartre est « intransigeante » (*ibid.* : 164-165, n. 2). D'autres philosophies, y compris existentialistes, de Martin Heidegger à Merleau-Ponty, sont bien plus disposées que la sienne à faire des « concessions » (*ibid.* : 167, n. 3).

Le repérage de l'opposition sans appel entre liberté existentielle et déterminations sociologiques est ainsi immédiatement complété par l'encouragement à un dépassement fondé sur d'autres pensées. Dufrenne insiste sur la nécessité de faire une place aux considérations sur le groupe ou l'être-ensemble, la communauté constituant dans l'ordre *inter*-subjectif l'analogue du corps d'un point de vue *intra*-subjectif, du point de vue des relations qu'entretiennent pour un seul et même sujet son « âme » et son « corps ». De même qu'un Merleau-Ponty s'est intéressé, après Gabriel Marcel et Maurice Pradines, à la présence étrange du corps au moi, de même le collectif mériterait d'être interrogé par la phénoménologie comme cette altérité qui me fait et par laquelle je suis : « Les liens ambigus qui relient l'individu à son corps ne sont point tellement différents de ceux qui l'unissent au groupe social. [...] La relation du moi au corps est analogue à la relation du moi au groupe. [...] j'existe social comme j'existe corporel » (*ibid.* : 163-164). S'il est vital aux pensées de l'existence de se nourrir de l'enseignement des sociologues, il est indispensable aussi à la sociologie de s'ouvrir aux problématiques dévoilées par les existentialismes philosophiques. Il leur incombe en particulier de devenir sensible à l'irréductibilité des individus, de plier leur méthode en vue d'appréhender la singularité des sujets. En ce point, Dufrenne en appelle à une sociologie « compréhensive » « au sens où Jaspers parle d'une psychologie "compréhensive" » (*ibid.* : 166).

« Point de science rationnelle, dirions-nous, sans une connaissance existentielle » ; « réciproquement, point de connaissance existentielle sans une science rationnelle » (*ibid.* : 171). Dufrenne parle alors d'« insurmontable tension » ou de « fossé » entre les disciplines, mais aussi et surtout de « rapport dialectique ». Il n'exclut pas la possibilité d'une « réconciliation » de la philosophie existentielle et du rationalisme. Un ensemble de faits théoriques incite à l'optimisme : « un certain nombre d'écrits récents semblent d'ailleurs ouvrir les négociations » (*ibid.* : 170-171). Il y a là un mouvement comparable à celui que Georges Devereux identifiera comme relevant d'une relation de « dialectique complémentariste » entre le niveau psychologique et le niveau sociologique de l'explication en sciences humaines. Chaque explication est valable, même si les deux niveaux ne peuvent valoir en même temps : entre une voie et l'autre, il faut dans chaque cas choisir, tout comme, en mécanique quantique, entre la localisation d'une particule ou la détermination de sa vitesse ; seuls les petits groupes pourraient ouvrir à une lecture qui fasse également droit aux perspectives psychique et sociale (Devereux 1985 : 142-144). Dufrenne est conduit grâce à Gurvitch sur de comparables sentiers. De nombreuses références sont faites à son « empirisme radical », et l'intimité du moi est dite, conformément à son enseignement, « transpersonnelle » : « je participe à autrui par mes fibres les plus secrètes », car « je pense avec autrui comme je pense avec mon corps ». La pluralité et le *Nous* me sont « immanents », et l'intérêt de Gurvitch tient à ce qu'il se penche sur les « multiples modes concrets de la réciprocité des consciences » (Dufrenne 1946 : 162-165). Il est plus que probable que les « écrits récents » susceptibles d'ouvrir les « négociations » appartiennent au courant des études de Culture et Personnalité dans lequel s'inscrit l'œuvre de Devereux, qui sera cité par Dufrenne dans *La personnalité de base* (Dufrenne 1953b : 337).

Mais les considérations de Dufrenne demeurent à ce stade théoriques, la demande d'entraide reste formelle, encore ignorante du détail des doctrines sociologiques susceptibles de satisfaire à l'exigence de compréhension existentielle. Dans la « Note sur la tradition » (Dufrenne 1947), Dufrenne s'essaie directement à une telle sociologie, avec les moyens du bord, souvent philosophiques, à travers notamment la sollicitation d'Auguste Comte et Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Quel rapport, demandera-t-on, entre une note sur la tradition et le désir de tenir compte de l'existence individuelle autant que des déterminations sociales dans la considération du fait humain ? C'est que « la tradition donne aux actes humains leur visage social : elle est le lien du groupe parce que c'est par elle que l'homme reconnaît l'homme et qu'une continuité de l'histoire

humaine se dessine » (*ibid.* : 169). La tradition représente l'héritage humain du groupe, dont les individus se nourrissent pour faire l'histoire, pour la continuer ou la bouleverser. Trois points méritent ici d'être signalés, qui marquent un progrès par rapport à la réflexion entamée par le philosophe dans « Existentialisme et sociologie ».

D'abord, Dufrenne introduit le concept de culture, qu'il lie à celui de tradition : « L'homme a besoin d'être défriché, cultivé : les traditions sont un élément essentiel de la culture » (*ibid.* : 168). Ce faisant, Dufrenne procède à une distinction *de facto* entre culture et société. Ensuite, il pointe l'importance d'une articulation du culturel (ou traditionnel) et de l'individuel (ou existentiel). Et cette articulation doit se méfier de tout mécanisme, pour se fier au mouvement d'une véritable dialectique : avec la tradition, « nous sommes au nœud des rapports du social et de l'individuel » (*ibid.* : 162), mais il faut renoncer à une conception « mécaniste » de l'action du milieu sur l'individu. En un sens, la tradition, qui est « de l'humain désindividualisé », « passe par l'individu » (*ibid.* : 161, 163). Cela ne veut pas dire que l'individu subit la culture traditionnelle, car, aussi bien, il agit par elle et en elle, il la traverse et la dépasse autant qu'elle le fonde en le transcendant : elle est une « norme immanente à [l'] action » de l'individu et l'on doit dire qu'il y a une « appartenance réciproque de la tradition et de l'individu » (*ibid.* : 163-164).

Dufrenne ajoute encore – troisième et dernier point remarquable – que ce n'est pas parce qu'il y a tradition, un certain ordre légué, transmis, imposé, qu'il n'y a pas histoire, nouveauté ou progrès : « Car le recours aux traditions n'exclut point le progrès et n'implique point le traditionalisme, c'est-à-dire le refus de toute nouveauté » (*ibid.* : 169). Au contraire, il paraît à Dufrenne qu'admettre la tradition, c'est se rendre capable de comprendre le changement : il n'y a pas de contradiction entre les traits hérités et les transformations introduites à partir de cet héritage. C'est même parce qu'il existe un fonds reçu que de nouvelles formes humaines peuvent émerger. Tel est le sens qu'il faut donner à la maxime comtienne « Ordre et Progrès ». D'où, aussi bien, le lien intime, pour ne pas dire intrinsèque, qui existe entre cette « Note sur la tradition » et l'article « Histoire et historicité. Un aspect de la sociologie de Marx » (Dufrenne 1948), lequel inaugure une série importante de recherches et de publications, dans les *Cahiers internationaux de sociologie* et au-delà, sur les relations entre histoire et historicité, faits historiques et conscience du passage du temps, sociétés dites « sans histoire » et diversité des régimes d'historicité.

## **Le renfort des Cahiers internationaux de sociologie**

Alors paraissent coup sur coup deux articles essentiels, non pas de Dufrenne, mais l'un de Balandier – son unique participation à la revue *Esprit*, après qu'il a rédigé pour *Critique* un compte rendu enthousiaste des travaux de l'anthropologie culturelle au retour d'un terrain chez les pêcheurs lébou du Sénégal (Balandier 1948, 1950) – et l'autre de Lefort (Lefort 1951 repris in Lefort 1978 : 69-79). Ces textes portent sur l'anthropologie culturelle américaine.

On relève d'abord la satisfaction manifestée par Balandier de voir le culturalisme américain se donner les moyens de comprendre les transformations sociales – l'anthropologie culturelle est, à sa manière, une sociologie dynamique, ou offre des vues utiles à une sociologie qui se voudrait dynamique. Rendant compte des conclusions d'Abram Kardiner et de Ralph Linton, Balandier note ainsi que « la personnalité se forme et se transforme sous l'influence de la "culture" » (Balandier 1950 : 600) ; « la personnalité est dynamique : elle a une histoire », et la « culture » est elle-même une « résultante historique » (*ibid.* : 606-607) : « Il importe, maintenant, d'insister, tout comme nos auteurs, sur le caractère dynamique de la personnalité et de la culture. Que celle-là doive sa structure à celle-ci, nous venons de le voir, mais cela ne l'empêche pas d'avoir son propre mouvement. [...] C'est le choc continu des individus et de la "culture" propre à la société où ils vivent qui provoque l'histoire de la personnalité et celle des institutions » (*ibid.* : 609). Car il ne suffit pas d'étudier la façon dont les individus s'adaptent à « leur » culture ; aussi bien, il est possible de montrer que « les institutions, à leur tour, s'adaptent aux individus » (*ibid.* : 610). Chez Lefort se manifeste la critique du « mécanisme » de Kardiner dans l'articulation de l'individuel et du culturel. Le péché originel de Kardiner est d'avoir traité l'individu et la société comme s'il s'agissait d'entités différentes. Kardiner a beau s'employer à les rabouter ou à les ajointer, à les croiser ou à les superposer en faisant la navette de l'un à l'autre, le résultat ne sera jamais qu'un mixte maladroit, qu'un composé inerte, qu'une réalité duale mal formée : le « dualisme individu-société » implique une malheureuse et contre-productive « méthode "causale" » ; « on peut bien alors parler d'action réciproque et multiplier les liens entre eux, on garde la notion de deux objets, *en soi* séparés » ; « on déduit mécaniquement d'institutions jugées primaires la personnalité et les autres institutions » ; on fait « évoluer la causalité dans un cercle » (Lefort 1978 : 78). Il faut par conséquent s'opposer à la « tendance mécaniste » de Kardiner, s'ériger contre son « langage franchement mécaniste » qui s'efforce de *déduire* la personnalité d'institutions dites primaires,

d'expliquer la personnalité par ces institutions (*ibid.* : 72, 76). La conclusion que Kardiner devrait tirer des différents aspects de la vie sociale est que « le milieu social tout entier reflétant une certaine configuration de la personnalité, aucun élément de ce milieu ne peut changer sans que celle-ci ne soit elle-même transformée » (*ibid.* : 75). La culture est une « structure indécomposable » : tout individu communique avec elle « dans sa totalité », « il participe d'une manière qui lui est propre de la personnalité de base » (*ibid.* : 77). Le rapport entre individu et société est « d'expression ou de symbolisation, chacun jouant pour l'autre successivement le rôle de signifiant et de signifié » (*ibid.* : 79). En vérité, on ne saurait rendre compte de telle ou telle « institution » qu'en se référant au « social tout entier » ; les différentes « institutions », qu'elles soient « primaires » ou « secondaires », ne sont que des « aspects au fond identiques d'une seule réalité » sociale. D'une institution à une autre, il n'existe « qu'un seul et même sens évoluant de l'implicite à l'explicite » (*ibid.* : 72). Par conséquent, il faut déplorer la contradiction fondamentale entre la « méthode réductive étroitement "causale" » de Kardiner et son ambition par ailleurs affichée, parfaitement justifiée, de ressaisir le fait social dans sa totalité, comme le demandait Marcel Mauss, en le traitant selon une « inspiration phénoménologique et "compréhensive" » (*ibid.* : 69).

Lefort reviendra en 1969 sur cette première lecture de la méthode de Kardiner. Mais sa lecture sera alors plus partielle et plus partielle encore que celle de 1951. À l'occasion de la traduction en français de *L'individu dans sa société* (Kardiner 1969 ; Lefort 1978 : 80-111), il précisera en effet avoir voulu délester la conception de Kardiner de son scientisme, qu'il n'y avait qu'à laisser de côté sa définition de l'individu et de la société comme des réalités séparées, sa vaine tentative pour établir entre ces termes une relation mécanique de causalité réciproque. L'opération lui paraissait suffisante pour obtenir une formule sociologique satisfaisante. Il lui semblait possible de fournir à la doctrine ainsi « expurgée » le « langage phénoménologique qui lui manquait, pour faire droit à l'idée de réversibilité de l'individuel et du social qui la fondait toute entière ». La personnalité de base repensée en ces termes était appelée à devenir ce concept « où s'échangent individu et société, où le plus particulier et le plus général virent l'un dans l'autre, où se constituent simultanément deux ordres de phénomènes, symboliques l'un de l'autre, où les déterminismes se croisent et s'inversent dans la figuration d'une réalité irréductible à toute objectivation » (*ibid.* : 83). Par où Lefort était conduit à penser la vie sociale sur le modèle, aux allures très merleau-pontiennes, d'un « chiasme » des déterminations. Il opérerait ainsi une transposition dans le registre social du registre ontologique du *Visible et de l'invisible* – notes de Merleau-Ponty

que Lefort s'était chargé d'éditer à titre posthume (Merleau-Ponty 1964b) – et, ce faisant, proposait la fondation d'une nouvelle ontologie sociale, correspondant à la juste appréhension du « fait social total » cher à Marcel Mauss (Mauss 1950 : 274). Cette ontologie sociale avait pour vocation de dévoiler l'immanence du sens à la totalité des structures de la vie sociale ; en elle, grâce à elle, apparaissaient comme communiquant et se renversant perpétuellement les unes dans les autres les perspectives personnelles et collectives. Lefort ne cachait rien de ce qu'il devait à Merleau-Ponty, rappelant que ce dernier avait été l'un des premiers en France, certainement le premier parmi les philosophes, à s'intéresser aux travaux de l'anthropologie culturelle américaine, dans ses cours de psychologie d'après-guerre à la Sorbonne : « L'originalité de notre auteur [Kardiner] a retenu l'attention de Maurice Merleau-Ponty qui lui a consacré de longues analyses dans son enseignement en Sorbonne [M. Merleau-Ponty, *Bulletin de psychologie*, XVIII, 236, 1964 (Merleau-Ponty 1964a)] » (Lefort 1978 : 82).

## **Le sujet d'une thèse**

### ***Le « coup d'œil » de Dufrenne***

En 1952 paraît l'article de Dufrenne « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine » (Dufrenne 1952). Ce « coup d'œil » a sans doute été rendu possible par Balandier et Lefort, mais aussi Roger Bastide, qui a fait paraître en 1950 *Sociologie et psychanalyse*, ouvrage dont une partie importante est consacrée à l'analyse de l'anthropologie culturelle (Bastide 1950). Dufrenne a découvert là une approche des sociétés susceptible de concilier les droits de l'individu et les effets du tout, de faire droit à l'irréductibilité du subjectif en même temps qu'à la prégnance du culturel. L'anthropologie culturelle lui a fourni les ressources théoriques pour marier l'existentialisme et la sociologie, tout en lui permettant de renvoyer dos à dos l'égoïsme spontané des phénoménologues français et l'objectivisme chosial de l'école durkeimienne. Il signale en note l'« intéressant exposé critique de M. Lefort » (*ibid.* : 41). En retour, dans la même livraison des *Cahiers*, Lefort produit avec « Société "sans histoire" et historicité » (Lefort 1952, repris in Lefort 1978 : 30-48) ce qui pourrait passer pour une synthèse de deux articles de Dufrenne, « Histoire et historicité » et « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine » (Dufrenne 1948, 1952). Mais cette synthèse de Lefort, loin de consister en un simple abouchement de Dufrenne sur Dufrenne, représente un enchaînement des problèmes débattus par ce dernier en 1948 et des réflexions qu'il a ensuite

menées sous influence lefortienne : elle propose une relance par Lefort lui-même de son article de 1951 compte tenu de sa reprise par Dufrenne en 1952 ! On aura compris que, dans le creuset des *Cahiers internationaux de sociologie*, les emprunts sont perpétuellement croisés, et la fécondation réciproque sur tous les sujets.

Dans l'anthropologie culturelle, explique Dufrenne en 1952, le psychique n'est pas un simple effet du social, ainsi que le voudrait une sociologie objective. En se concentrant sur la culture, l'anthropologie culturelle s'attache au côté humain du social. Elle est, pour reprendre une expression de Mauss, une « sociologie psychologique » (Dufrenne 1952 : 28). Car social et culturel ne se distinguent pas comme la « condition d'existence » et le « mode d'existence » (*ibid.* : 29). Il est bien vrai que la société préexiste à la culture, que la culture appartient à la société au sens où c'est la société qui a (ou développe) une culture, et non pas l'inverse. De ce point de vue, toute étude compréhensive supposera des études plus objectives auxquelles elle s'adossera, la compréhension humaine en appelant à des considérations préalables sur la géographie, l'économie ou la politique des peuplements humains. Mais comme, inversement, la relation que les collectifs entretiennent à l'égard de ces conditions d'existence n'est pas entièrement déterminée par ces dernières, il importera de toujours se rapporter à l'attitude des individus et à la signification qu'ils attachent à leur situation. Il n'est pas de société sans culture, au point qu'on peut dire que le social est seulement une abstraction au regard des comportements culturels : « la société, c'est la culture en tant qu'on fait abstraction de ces comportements » (*ibid.* : 30). D'où la nécessité de s'attacher aux comportements individuels et, plus largement, aux cultures humaines. Kardiner définit très justement la culture par les institutions, et les institutions comme « ce que les hommes pensent, sentent et font » (Kardiner cité par Dufrenne, *ibid.* : 29). Il en découle une autre conséquence : « L'examen de la culture invite donc la sociologie à se psychologiser » (*ibid.* : 30).

Dufrenne annonce ici le plan qui sera celui de *La personnalité de base*. Il y montrera en effet que le chercheur s'attache soit aux relations que les individus entretiennent avec leur culture – et alors il s'engage en psychologie sociale –, soit à la culture elle-même – et il propose une anthropologie culturelle, laquelle se présentera comme une sociologie psychologique compréhensive (*ibid.* : 32 ; Dufrenne 1953b : 44-68, 86-124). De toutes les prétendantes disciplinaires ou sous-disciplinaires au titre de la psychologie impliquée dans ces démarches sociologiques, celle qui mérite particulièrement de retenir l'attention est la psychanalyse : par son souci du

« dynamisme et de la temporalité de l'humain », elle est une bien meilleure candidate que les psychologies de l'apprentissage ou de l'adaptation, théories dites du *learning*, qui dépendent de la psychologie topologique et statique de Kurt Lewin, laquelle descendait directement des psychologies de la forme (Dufrenne 1952 : 34, 1953b : 34-43).

Le jeune philosophe convie à une déduction transcendantale de l'anthropologie culturelle :

[...] compte tenu de ce dont nous avons besoin pour fonder une approche compréhensive du social, voici comment nous allons la déduire. Ce faisant, nous atteindrons aux conditions de possibilité d'une étude de l'humain inséré dans sa société. Tous les traits théoriques distinctifs, mais aussi bien toutes les variétés historiques avérées, de l'anthropologie culturelle américaine sont ainsi retrouvés et justifiés, en apparaissant à leur place, selon l'ordre des raisons, dans le cours de la déduction. Tantôt, préoccupés de saisir analytiquement le devenir d'un trait culturel particulier, les anthropologues s'emploient à en dégager l'évolution historique – c'est l'école *évolutionniste*, héritière des philosophies européennes de l'histoire – ou à en traquer la diffusion – telle est la conception *diffusionniste* qui se manifeste chez Franz Boas et ses successeurs ; tantôt, au contraire, elle est soucieuse d'appréhender les cultures comme des totalités, et l'on retrouve l'hypothèse fonctionnaliste de Bronislaw Malinowski, qui tâche de rendre compte du fonctionnement d'une culture comme d'un « tout où chaque partie répond à l'ensemble et tient son sens de lui » (Dufrenne 1952 : 36, 1953b : 91-100).

Dufrenne ne peut pas alors ne pas s'en prendre à l'interprétation du fonctionnalisme avancée par Claude Lévi-Strauss au même moment dans son introduction à l'œuvre de Mauss (Mauss 1950 : IX-LII). Il est faux de dire que l'œuvre de Malinowski se réduit à un « empirisme naïf » (Lévi-Strauss cité par Dufrenne 1952 : 37). On rencontre chez Malinowski un intérêt pour la morphologie des groupes, qui reconnaît à la forme de ces derniers une réalité *sui generis* irréductible à l'analyse biologique et psychologique des besoins humains. Il n'en est pas moins vrai que l'ambition du fonctionnalisme n'est pas de tout ramener à des raisons mathématiques, mais, ajoute Dufrenne contre Lévi-Strauss, « si la raison du social est en dernière analyse une raison mathématique, on peut se demander si la science humaine ne s'engage pas vers la négation de l'humain » (*ibid.*). Le fonctionnalisme n'est pas davantage condamné au statisme, en dépit de son attrait pour les totalités culturelles : l'œuvre de Ruth Benedict *Patterns of Culture*, introduite par Boas, est attentive au dynamisme dont témoignent les « échantillons de culture » qu'elle prend

pour objet (Benedict 1950). Et non seulement l'histoire n'est nullement négligée par l'anthropologie culturelle américaine, mais celle-ci est conduite par le fonctionnalisme lui-même à mettre le « vécu » au centre de ses visées : « Le fonctionnalisme s'oriente vers une sociologie psychologique qui cherche à comprendre la culture en fonction de la nature humaine, non seulement en ce qu'il appuie l'analyse fonctionnelle à une théorie des besoins primaires ou dérivés, mais plus profondément en ce qu'il considère la culture en tant que vécue, et vivante parce que vécue » (Dufrenne 1952 : 39).

Il existe deux manières de se rapporter au vécu des individus : soit on cherche à retracer des destins individuels concrets, et l'on valorise l'approche biographique, à la façon de William Isaac Thomas et Florian Znaniecki, qui ont fait de l'autobiographie le « type parfait du matériel sociologique » (Thomas & Znaniecki cités par Dufrenne, *ibid.* : 39) ; soit on tente de définir au-delà des individus concrets un « individu-type », mieux, « la norme de l'individualité » : on parlera avec Ruth Benedict de l'« homme idéal », avec Margaret Mead de l'« individu standard », ou encore, avec Abram Kardiner de la « personnalité de base », laquelle retrouve au fond la notion de « caractère national » récemment réactivée par Erich Fromm (*ibid.* : 40-41). Telle est du moins l'idée que s'en fait Dufrenne, et l'on pourrait à bon droit douter de la légitimité du rapprochement. La « personnalité de base », ajoute encore Dufrenne, n'est pas tant une moyenne qu'un dénominateur commun à l'ensemble des individus d'un groupe. Sans doute aurait-il été plus juste de dire que la personnalité de base est « à la base », qu'elle oriente le processus de socialisation primaire. Ce qui est sûr, c'est que, comme le dit Dufrenne, Kardiner part du principe que l'individu est à la fois produit par la culture et producteur de culture. On dira que la personnalité est à la fois déterminée par des institutions, qu'on définira comme « primaires », et déterminante à l'égard d'autres institutions, qualifiables de « secondaires ».

On parvient avec la déduction philosophique de cette distinction à ce qui deviendra le cœur problématique de *La personnalité de base*, à savoir la critique de la séparation trop franche d'une primarité et d'une secondarité des institutions humaines (Dufrenne 1953b : 281-327). Car Dufrenne a bien du mal à s'accorder avec le partage voulu par Kardiner entre le primaire et le secondaire, l'originnaire et le dérivé. Comment en effet suivre le psychanalyste lorsqu'il décrit par exemple « l'enchaînement psychologique qui conduit de l'éducation, institution primaire, à la religion, institution secondaire » (*ibid.* : 43) ? Ne faudrait-il pas déclarer plutôt que « la religion est primaire parce qu'elle fournit les normes les plus générales et souvent les plus impérieuses, et qu'au contraire l'éducation est secondaire parce que la façon dont l'adulte considère et traite l'enfant

dépend de ses croyances religieuses » (*ibid.* : 45) ? Il reviendra à *La personnalité de base* de revenir sur ces questions, d'approfondir et finalement de dissoudre ce problème : l'essentiel n'est pas tant dans la distinction tranchée d'institutions primaires d'un côté, secondaires de l'autre, que dans l'analyse des boucles d'actions et de rétroactions qui mènent à la constitution de l'humain, à la définition réciproque du vécu et des institutions, à la détermination des individus par la culture et, dans le même temps, de la culture par les individus. Dans ses publications ultérieures, Kardiner lui-même reconnaîtra que la distinction était trop tranchée, ce qu'évidemment Dufrenne ne peut savoir au moment où il rédige *La personnalité de base*, et qu'il ne relèvera pas lorsqu'il reviendra, bien plus tard, sur les acquis de l'anthropologie culturelle.

La position même du problème de la personnalité de base dans le « Coup d'œil sur l'anthropologie américaine » de 1952 résulte de la résolution d'une autre difficulté, qui s'était imposée à Dufrenne lorsqu'il s'interrogeait sur les possibilités de réconciliation de l'existentialisme et de la sociologie. Rien ne l'indique mieux que cette déclaration faite au seuil du développement critique sur la définition de la personnalité de base :

Causalité circulaire qui nous paraît à la fois répondre aux exigences d'une étude scientifique qui ne saurait récuser la causalité, et aux avertissements d'une anthropologie philosophique qui n'admet point que l'homme soit réduit à l'être d'un objet, et considéré seulement comme le produit de déterminismes biologiques et sociaux. Ce qu'il y a d'incomparable dans la relation de l'homme au monde extérieur, naturel ou social, est ici assumé, autant que faire se peut, par une étude scientifique qui n'abdique rien de sa positivité (*ibid.* : 42).

Le enjeu était de concilier une sociologie compréhensive faisant une place au vécu cher aux philosophies de l'existence et une sociologie objective insistant sur l'ancrage préalable de ce vécu dans des structures rationnellement saisies. L'analyse du concept sociologique-clef de l'anthropologie psychanalytique de Kardiner est précisément née de l'embarras d'abord éprouvé par un jeune chercheur qui hésitait entre philosophie et sciences humaines : malgré ses difficultés, elle représente un essai de résolution de ce problème.

### ***L'apport d'une approche « dogmatique »***

Le projet de l'anthropologie culturelle américaine est reformulé en termes de sociologie psychologique compréhensive en ouverture de *La personnalité de base* en 1953. Que l'ouvrage ait pour visée

d'intervenir dans les débats alors en cours en France entre sociologie et existentialisme n'a pas échappé à Roger Bastide, qui en rend compte dans les *Cahiers internationaux de sociologie* en 1954. Il souligne le contraste avec le livre, historiquement plus fiable, de Roger Girod paru la même année, *Attitudes collectives et relations humaines. Tendances actuelles des sciences sociales américaines* (Girod 1953). Mais le risque de dogmatisme de Dufrenne ne nuit pas, selon Bastide, à l'intérêt théorique de son entreprise.

Girod, explique en effet Bastide, est « moins personnel », Dufrenne « plus systématique, mais – ajoute-t-il – en repensant la théorie de Kardiner à travers une certaine philosophie, il risque d'en déformer l'esprit » (Bastide 1954: 181). Bastide précise pourtant immédiatement que c'est à travers « notre » pensée – des « réflexions philosophiques comme celles des existentialistes, sur la transcendance de la conscience humaine, sur le destin et sur la liberté », qu'on ne trouve pas chez Girod – que Dufrenne étudie le concept de personnalité de base: « Cela nous vaut un livre suggestif, personnel, vivant, mais où Kardiner est plus une toile de fond que le centre de recherche » (*ibid.*: 182). Dufrenne a pensé « existentiellement » ce que Kardiner a pensé « pragmatiquement », mais « ne le regrettons pas, cela nous vaut un débat, une lutte contre l'informe ou plutôt le mobile pour le systématiser et le couler dans les moules d'une pensée logique »: une démarche plus intellectuelle qui « justifie » une démarche expérimentale. À cet égard, la sociologie étatsunienne agit comme un « excitant intellectuel » pour la philosophie française. Malgré ses libertés, « la démarche de Dufrenne nous paraît légitime »; les deux démarches, de Dufrenne et de Kardiner, sont de ce fait « complémentaires », même si elles présentent l'une et l'autre des dangers, « d'un côté l'équivoque, de l'autre le dogmatisme ». Mais « notre » pensée, c'est aussi la sociologie française, « notre propre sociologie » (*ibid.*: 183). Dufrenne, estime Bastide, aurait pu se contenter de se référer à Gurvitch, dont la thèse sur la « réciprocité des points de vue, psychologique et sociologique », est très proche des idées avancées dans *La personnalité de base*. Mais il a préféré remonter jusqu'à Durkheim pour élaborer la distinction entre « sociologie objective » et « sociologie psychologique ». Aux États-Unis, la sociologie étudie les rapports entre l'*ego*, l'*alter* et la collectivité, cependant qu'à l'anthropologie culturelle américaine revient l'analyse des traditions, des représentations collectives, des symboles et des valeurs. Or, c'est la sociologie qui, en France, prend en charge ces derniers objets. Dans ce contexte, il était peut-être utile de rebaptiser l'anthropologie culturelle, ainsi que le fait Dufrenne, en « sociologie psychologique ». La sociologie française y gagnera à cette confrontation avec la sociologie

étatsunienne, elle parviendra à comprendre que si, selon l'adage durkheimien, « les faits sociaux doivent être traités comme des choses », ils doivent l'être comme des « choses vécues » (*ibid.* : 183).

Ce compte rendu favorable laisse de côté le pan de l'analyse de ce que Dufrenne nommait la « sociologie objective ». Cette dernière représente, sous la plume de Dufrenne, « notre » sociologie, la sociologie durkheimienne, à laquelle manque malheureusement la substance psychologique des relations de l'*ego*, de l'*alter* et de la collectivité, substance étudiée en détail par l'anthropologie culturelle. Si Dufrenne s'en était tenu à cette substance, il mériterait d'être présenté comme un penseur existentiel, ainsi que le fait Bastide. Mais il ne s'est pas contenté de développer un genre de sociologie qui manque aux durkheimiens : il a montré comment anthropologie étatsunienne et sociologie française avaient intérêt à collaborer pour parvenir à embrasser dans toute leur complexité la diversité des faits de culture et de société.

### ***L'adieu à l'anthropologie culturelle ?***

Une ultime boucle bibliographique a donné lieu au cours de l'année 1956 à un autre nouage théorique. Dufrenne rend compte avec enthousiasme des livres issus des deux thèses de Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* et *Brazzavilles noires* (Balandier 1955a, 1955b). Il souhaite que ces ouvrages « remarquables » « trouvent bientôt l'audience qu'ils méritent » (Dufrenne 1956a : 512, 515). Il pointe la différence à l'égard de la trop simple « psychologie de la colonisation » tentée par Octave Mannoni, et il loue la réintroduction, par-delà le culturel cher aux Américains, du social, ce dernier étant abordé comme une totalité. Pour autant, la sociologie de Balandier n'est pas réductible au structuralisme alors en cours d'élaboration : elle ne néglige pas la diversité des cultures, elle ne les ramène pas à l'unicité de structures de survol, mais insiste au contraire sur leur irréductibilité, car les cultures sont le moyen par lequel le Noir peut espérer transcender les affres de sa situation pathogène de colonisé, « “revendiquer cette part africaine”, que Sartre appelait sa négritude » (*ibid.* : 514). Il se pourrait bien que la sociologie différentielle qui se dégage alors en vienne à remédier à une carence pratique déplorée par Dufrenne : la sociologie s'est jusqu'à présent fort peu engagée politiquement, or « la sociologie doit être pratique ; elle doit être normative » (*ibid.* : 512).

C'est sur ces phrases que s'ouvrira un autre article de Dufrenne, « Bilan de carence de la sociologie » (Dufrenne 1956b), le tout dernier donné aux *Cahiers internationaux de sociologie*. On

peut à bon droit le tenir pour une explicitation du compte rendu des thèses de Balandier. Il est d'ailleurs fait référence à ces thèses, en particulier à la critique que Balandier adresse à l'anthropologie culturelle : « Et précisément, M. G. Balandier l'exprime à propos de la situation coloniale, situation pathologique, disait déjà Maulnier [René Maunier], où les rapports de force sont prédominants. Alors les stéréotypes ne sont que des rationalisations, au sens freudien, d'un état de fait, dont il faut examiner les expressions ou les incidences sur tous les plans, démographique, économique, social, aussi bien que culturel » (*ibid.* : 136). Sans doute serait-il exagéré de voir dans cette adhésion à la critique « balandienne » une influence à sens unique, dans la mesure où la relation est à double sens, où les emprunts sont croisés. L'article qui précédait le « Bilan » de Dufrenne dans les *Cahiers* n'était autre qu'une contribution de Balandier, « L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication ». Balandier s'y présentait comme un « sociologue » ou, à tout le moins, un ethnologue très peu « typique » (Balandier 1956 : 114). Exposant les travaux des ethnologues, il se demandait ce que ces travaux pouvaient apporter à la « sociologie ». Dans ce cadre, une distance était prise avec l'anthropologue-ethnologue Lévi-Strauss. Après avoir rendu compte d'un apport possible de l'ethnologie à la sociologie, Balandier signalait la prétention à identifier une objectivité de « type supérieur », selon l'expression de Lévi-Strauss, qui correspondrait au dépassement des conceptions de sa propre société et à la tentative pour élaborer des catégories de pensée valables pour tout collectif : apport « très ambitieux [...] et certainement très critiquable [*sic*] » (*ibid.* : 126). Gurvitch le premier avait formulé de « sévères » critiques sur la place prise par le concept de « structure » dans les travaux de Lévi-Strauss. Elles sont ici reprises (Gurvitch 1955 : 4, 14-16, 19-21 ; Balandier 1956 : 120).

L'ethnologue donne du sens aux réalités qu'il inventorie, et « c'est ce fait qui a frappé J. P. [*sic*] Sartre analysant la démarche ethnologique et qui l'a conduit à accorder un privilège à l'ethnologue, au détriment du sociologue » (Balandier 1956 : 124). Pour autant, quand bien même le souci de données psychologiques aurait amené Sartre à se pencher sur les significations débusquées par l'ethnologue dans les groupes de dimension restreinte, aucune adhésion complète ne se manifeste à l'égard de l'existentialisme. Apparaît en revanche un allié en la personne de Dufrenne, qui a réfléchi à ce que l'anthropologie culturelle pouvait apporter à la sociologie. Balandier évoque ainsi « les travaux de R. Linton et de A. Kardiner, qui ont défini la notion de personnalité de base ; notion que je ne me permettrai pas d'aborder ici, car un long développement lui a été consacré par M. Dufrenne » (*ibid.* : 121). En dépit des éloges décernés à Margaret Mead – son œuvre est « des plus

considérables », ses matériaux parmi « les plus riches » –, Balandier se montre cependant plus réservé sur l'apport du courant Culture et Personnalité qu'il ne l'avait été en 1948 dans *Critique* et en 1950 dans *Esprit*. Il déplore à présent que l'approche y soit « plus statique que dynamique », tout en relevant que les aspects dynamiques des sociétés ont été analysés de « manière séparée », à travers les phénomènes de contacts ou de conflits entre civilisations et les mécanismes d'« acculturation » auxquels ces confrontations donnent lieu (Balandier 1950 : 122). On pourrait objecter que, même si le dynamisme est pris en compte *séparément*, il est tout de même *pris en compte* par l'anthropologie culturelle américaine. Mais, dans son équivocité même, la précision témoigne d'un enthousiasme moindre qu'au moment de la découverte de l'anthropologie culturelle, et de la prise de conscience qui l'accompagna, des services que pouvaient rendre les *social scientists* étatsuniens à la compréhension des dynamiques de transformation sociale. L'heure du culturalisme a déjà passé, le déclin de sa reconnaissance est amorcé, et bientôt on éprouvera de moins en moins la peine de s'y référer.

### ***Envoi: Le marxisme saisi par le culturalisme***

Arrivé en ce point, il resterait à s'engager dans un dernier développement pour montrer que les conclusions du courant Culture et Personnalité ne sont pas réfutées par les modèles de pensée qui se sont succédé depuis la Libération. Bien au contraire, elles ont toutes les chances de se révéler utiles et nécessaires à qui voudrait compléter les modèles en question, voire limiter leurs prétentions théoriques parfois exorbitantes. On le voit dès lors qu'on rend raison des usages ultérieurs dus à Dufrenne de l'anthropologie culturelle dans les controverses franco-françaises, notamment dans ce que l'on a nommé la « querelle de l'humanisme ». Il nous faut pour cela faire un saut dans le temps, et nous installer dans les années 1970, au cœur de la discussion qui opposa Dufrenne au marxisme structuraliste de Louis Althusser. Il est bien vrai qu'on se trouve ainsi projeté à une époque et dans des débats qui diffèrent notablement des échanges des années 1950. Le détour s'impose néanmoins, dans la mesure où il permet seul de prendre la mesure de l'importance philosophique décisive de la première réception française des travaux culturalistes.

En un sens, explique Dufrenne, la distinction culturaliste due à Kardiner entre institutions primaires et institutions secondaires recoupe l'opposition marxiste entre infrastructures et superstructures. Les premières renvoient en effet à l'éducation comme à la production et, à travers cette dernière, au géographique, au démographique, enfin à l'économique : « Par quoi Kardiner retrouve à sa façon la distinction marxiste entre infra et superstructures ; et de fait, ce qu'il met au compte

du primaire, c'est la production (le géographique, le démographique, l'économique) autant que l'éducation » (Dufrenne 1974 : 67). Mais en un autre sens, il subsiste bien des différences entre les structures (infra- ou super-) et les institutions (primaire et secondaire). Car, dans l'analyse marxiste, on n'échappe jamais ni aux déterminations socio-économiques – réalité incontournable de l'infrastructure –, ni aux maléfices de l'idéologie – illusion inhérente aux superstructures. Or, comme les études du mouvement Culture et Personnalité y ont au contraire insisté à travers leur attention aux phénomènes de « déviance » ou de « pathologie sociale », du jeu demeure toujours entre les institutions ou les genres d'institutions : la folie est le signe que les individus ont perçu un hiatus ou une solution de continuité entre la nature des institutions primaires et les caractères des institutions secondaires. Ce hiatus, s'il est mal perçu et mal vécu par certains, peut très bien apparaître pour d'autres comme une faille à approfondir, une marge à exploiter, en lesquelles on pourra voir la possibilité d'une « liberté formelle » si l'on est libéral, mais aussi, si l'on continue de tenir au marxisme, l'opportunité d'actions révolutionnaires aptes à transformer les institutions. Les enquêtes culturalistes révèlent :

[...] que la culture n'est pas toujours cohérente, autrement dit que la logique du système n'a pas cette rigueur qu'on se plaît à lui attribuer. La preuve : c'est que la personnalité de base n'est pas nécessairement équilibrée et harmonieuse. La loi [...] peut être affolante parce qu'incohérente. Mais pour qui est plus vigilant et plus actif, cette incohérence peut au contraire être stimulante ; elle révèle que le système n'est pas invulnérable, et que la lutte peut se mener entre les institutions comme dans les institutions ; elle suggère donc qu'il vaut mieux s'employer à découvrir les failles du système – les contradictions – qu'à en affirmer la cohérence au prix d'identifications acrobatiques (*ibid.* : 71-72).

Le jeu que cette différenciation des institutions « introduit dans la totalité permet de jouer, c'est-à-dire d'aiguiser les différences et d'en tirer profit pour mettre en question le régime de la domination et le pouvoir d'État. Dans une perspective non révolutionnaire, l'indépendance des institutions est une garantie de liberté (de liberté au moins formelle) » (*ibid.* : 72). Le culturalisme est donc nécessaire pour limiter les prétentions « holistes », en termes infrastructuraux autant que superstructurels, de l'interprétation structuraliste du marxisme, dans la mesure où, « à étendre ainsi [comme le fait Althusser] le règne de l'idéologie, on se dispense d'en mesurer à la fois les limites et l'action » (*ibid.* : 71). On ne peut cependant en rester là, se contenter de louer l'apport du

culturalisme au marxisme, car la reconnaissance par le marxisme de l'existence circonscrite mais bien réelle de l'idéologie doit en retour compléter l'analyse culturaliste :

Le terme [d'institution] apparaît aussi dans l'autre théorie, celle de l'anthropologie culturelle, où elle bénéficie d'une définition plus précise. Mais l'intérêt de l'analyse althussérienne, ce n'est pas seulement d'avoir fait le détour par le thème de la reproduction des rapports de production, donc d'avoir décelé la finalité des institutions en les insérant dans la structure du tout social, c'est aussi d'avoir lié la notion d'institution à celle d'idéologie (*ibid.* : 23).

Si la culture oppresse, si des individus souffrent dans la culture, c'est bien souvent de « pathologies sociales », conséquence des structures de domination. Ils ont à se libérer des effets de l'idéologie (interprétation marxiste des relations entre institutions), et s'ils le peuvent, c'est parce que ces effets sont insinuants sans être déterminants, qu'ils prétendent s'étendre à tous et qu'ils n'y parviennent cependant pas (insistance de la perspective culturaliste jusque dans le marxisme).

Pour résumer les conclusions de cette confrontation du culturalisme au marxisme, on insistera, ainsi que le fait Dufrenne, sur la différence qui existe entre le sens de la culture dans l'anthropologie culturelle et l'idée de société développée par Althusser. La culture, déclare Dufrenne, c'est la prise en considération de l'individu :

On voit aussitôt ce que semble impliquer une théorie de la culture : la prise en considération de l'individu et de son comportement. Ainsi dans la définition qu'en donne Linton : « La culture est la configuration des comportements appris, et de leurs résultants, dont les éléments sont adoptés et transmis par les membres d'une société donnée » (*ibid.* : 65).

L'affirmation pourrait surprendre : spontanément, la culture passe pour supra-individuelle. Mais il s'agit ici du concept de culture *dans sa différence avec le concept structuraliste de société*. Le social forme une unité, selon le marxisme althussérien, et une telle unité suppose la cohérence ferme et infaillible dans le fonctionnement des infrastructures économiques et dans la reproduction superstructurelle des illusions idéologiques. L'idée de « totalité » culturelle est en un sens plus floue, mais ce flou implique la complexité des rapports entre les individus et le « tout » dans lesquels leurs comportements s'inscrivent, que l'ensemble de leurs comportements constitue.

Autant il serait ruineux de ne tenir aucun compte de ce que Karl Marx nous apprend des infrastructures, autant il est désastreux de ne pas voir que la substructure socio-économique n'est pas la totalité de l'humain et qu'en elle se dessinent des traits qui relèvent du culturel, lequel vient jouer dans le social et parfois, pour le plus grand bonheur de la transgression et de la subversion politiques, se jouer des déterminations socio-économiques.

La relance tardive par Dufrenne des schémas de pensée culturalistes prouve que des perspectives novatrices, une fois qu'elles ont été tracées, et même si elles ont été recouvertes, peuvent toujours être redécouvertes et exploitées dans d'autres situations que celles de leur première formulation. Ayant participé à la première acclimatation hexagonale des études du mouvement Culture et Personnalité, Dufrenne a assisté à leur déclin puis à leur effacement apparemment complet du paysage intellectuel. Il a cependant refusé de se laisser impressionner par la vague structuraliste qui déferlait sur la France des années 1960 et 1970. Son exemple montre qu'armé de notions qui n'ont plus cours, pour peu qu'on ne cède en rien sur la rigueur argumentative et la portée empirique des consécutions, on peut continuer d'être réflexivement pertinent. C'est que le succès de certains concepts dans la communauté scientifique d'une époque, aussi bien que les effets de ce succès dans le sens commun de cette même époque et des suivantes, sont une chose ; c'en sont une autre que la résistance des systèmes d'idées, leur survivance transhistorique et leur revenance possible dans de nouveaux contextes. La leçon mérite assurément d'être méditée aujourd'hui : il n'est pas de propositions scientifiques qui, si datées ou périmées qu'elles paraissent, ne puissent jouer le plus grand rôle dans les débats du moment. Les meilleurs fruits théoriques de l'anthropologie culturelle américaine sont peut-être encore à venir (Raulin 2016).

## BIBLIOGRAPHIE

Balandier Georges, 1948. « La collaboration entre l'ethnologie et la psychiatrie », *Critique*, n° 21, p. 161-174.

Balandier Georges, 1950. « Où l'ethnologie retrouve l'unité de l'homme », *Esprit*, n° 163, p. 596-612.

Balandier Georges, 1951. « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, p. 44-79.

Balandier Georges, 1955a. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.

- Balandier Georges, 1955b. *Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin.
- Balandier Georges, 1956. « L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 21, p. 114-127.
- Bastide Roger, 1950. *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF.
- Bastide Roger, 1954. « Roger Girod, *Attitudes collectives et relations humaines*, préface de Jean Piaget, 1953. Mikel Dufrenne, *La personnalité de base, un concept sociologique*, 1953, 2 vol. de la Bibliothèque de Sociologie contemporaine » [Comptes rendus], *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 16, p. 181-183.
- Benedict Ruth, 1950 [1934]. *Échantillons de civilisations*, trad. fr. W. Raphael, Paris, Gallimard.
- Devereux Georges, 1985. *Ethnopsychanalyse complémentariste*, trad. fr. T. Jolas et H. Gobard, Paris, Flammarion.
- Dufrenne Mikel, 1946. « Existentialisme et sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1, p. 161-171.
- Dufrenne Mikel, 1947. « Note sur la tradition », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 3, p. 158-169.
- Dufrenne Mikel, 1948. « Histoire et historicité. Un aspect de la sociologie de Marx », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 4, p. 98-118.
- Dufrenne Mikel, 1949. « Sociologie du public », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 6, p. 101-112.
- Dufrenne Mikel, 1952. « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 12, p. 26-46.
- Dufrenne Mikel, 1953a. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, t. 1 – *L'objet esthétique*, t. 2 – *La perception esthétique*, Paris, PUF.
- Dufrenne Mikel, 1953b. *La personnalité de base. Un concept sociologique*, Paris, PUF.
- Dufrenne Mikel, 1956a. « La sociologie coloniale », *Esprit*, avril 1956, n° 4, p. 512-515.
- Dufrenne Mikel, 1956b. « Bilan de carence de la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 21, p. 128-137.
- Dufrenne Mikel, 1968. *Pour l'homme*, Paris, Seuil.

- Dufrenne Mikel, 1973. *Le poétique*, précédé de « Pour une philosophie non théologique », Paris, PUF.
- Dufrenne Mikel, 1974. *Art et politique*, Paris, UGE.
- Dufrenne Mikel, 1977. *Subversion, perversion*, Paris, PUF.
- Francastel Pierre, 1948. « Technique et esthétique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 5, p. 97-116.
- Fruteau de Laclos Frédéric, 2011. « Esthétique et politique. De Dufrenne à Lyotard et retour », *Nouvelle revue d'esthétique*, n° 7, p. 199-208.
- Girod Roger, 1953. *Attitudes collectives et relations humaines. Tendances actuelles des sciences sociales américaines*. Préface de J. Piaget, Paris, PUF.
- Gurvitch Georges, 1955. « Le concept de structure sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 19, p. 3-44.
- Gurvitch Georges, 1962. *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion.
- Jacquet Frédéric, 2014. *Naître au monde. Essai sur la philosophie de Mikel Dufrenne*, Paris, Mimésis.
- Kardiner Abram, 1969. *L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique*, trad. fr. T. Prigent, Paris, Gallimard.
- Latour Bruno & Isabelle Stengers, 2009. « Le Sphinx de l'œuvre », in Étienne Souriau, *Les différents modes d'existence*, suivi de « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », Paris, PUF, p. 1-75.
- Lefort Claude, 1951. « Notes critiques sur la méthode de Kardiner », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 10, p. 117-127, repris sous le titre « L'idée de "personnalité de base" » in Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 69-79.
- Lefort Claude, 1952. « Société "sans histoire" et historicité », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 12, p. 91-114, repris in Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 30-48.
- Lefort Claude, 1978. *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard.
- Mauss Marcel, 1950. *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- Merleau-Ponty Maurice, 1945. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

- Merleau-Ponty Maurice, 1964a. « Résumé des cours de Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne (établi par des étudiants et approuvé par lui-même) », *Bulletin de psychologie*, n° 236, t. XVIII, fasc. 3-6, p. 108-336.
- Merleau-Ponty Maurice, 1964b. *Le visible et l'invisible* suivi de « Notes de travail », Paris, Gallimard.
- Raulin Anne, 2016. *Les traces psychiques de la domination. Essai sur Kardiner*, Lormont, Le bord de l'eau.
- Saison Maryvonne, 2016. « Mikel Dufrenne 1946-1953. Une place difficile à trouver », in Giuseppe Bianco & Frédéric Fruteau de Laclos (dir.), *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Éditions de la Sorbonne, p. 83-105.
- Saison Maryvonne, 2019. *La nature artiste. Mikel Dufrenne de l'esthétique au politique*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- Souriau Étienne, 1948. « L'art et la vie sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 5, p. 66-96.

## ESPACE DE LA DISCIPLINE VS ESPACE DES SAVOIRS Dans la boîte noire des années 1950 de l'ethnologie juridique

*Laetitia Guerlain*

L'HISTOIRE DE l'anthropologie juridique est marquée par l'invention mythologique d'une tradition courte, émanant de ses acteurs eux-mêmes. Souhaitant rompre avec la lourdeur du legs colonial de l'ethnologie juridique d'avant-guerre, les anthropologues du droit des années 1960-1970 ont longuement et patiemment travaillé à réécrire et épurer leur propre histoire, au moyen d'un éventail classique de stratagèmes : changement de dénomination de leur savoir (l'*anthropologie juridique* succède à l'ancienne *ethnologie juridique*), fondation d'un Laboratoire d'anthropologie juridique et d'une chaire à la faculté de droit de Paris en 1963-1964, adoption de figures tutélaires et de pères fondateurs idéaux. Au sommet de cette patristique trône le romaniste Henri Lévy-Bruhl (1884-1964), fils de Lucien, durkheimien au-dessus de tout soupçon colonialiste ou racialiste, érigé, pour les besoins de la cause, en fondateur de l'ethnologie du droit<sup>1</sup>, contre la figure des administrateurs coloniaux de l'entre-deux-guerres, fussent-ils, à l'instar d'Henri Labouret, Robert Delavignette ou Maurice Delafosse, animés par un certain humanisme colonial<sup>2</sup>. Il faut rappeler combien de telles entreprises de légitimation sont le lot habituel presque naturel des fondations disciplinaires<sup>3</sup>.

Dans le cas de l'anthropologie du droit, ce besoin de refondation apparaissait, après la guerre, compréhensible. Le second conflit mondial, en effet, avait laissé l'ethnologie juridique dans une situation peu confortable : son principal représentant dans l'entre-deux-guerres, le très éclectique professeur de droit René Maunier (1887-1951)<sup>4</sup>, grand partisan de l'empire colonial, était passé sous les fourches caudines de l'épuration, subissant la radiation du corps des professeurs d'université, pour complaisance envers l'ennemi<sup>5</sup>. En 1945, lorsque se soldent les comptes de la guerre, l'ethnologie du droit, qui avait pourtant connu un début d'institutionnalisation universitaire sous l'égide de Maunier, semble vivre son crépuscule. Il faut ensuite attendre

1963-1964 pour que l'ethnologie juridique ne renaisse de ses cendres sous l'appellation d'anthropologie juridique, parée de surcroît du statut de discipline universitaire, grâce à la fondation, par Michel Alliot (1924-2014), du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris et à la naissance d'une chaire.

Ce biais narratif conduit ainsi le lecteur des errements de l'ethnologie juridique racialisée et colonialiste de l'entre-deux-guerres, incarnée par l'embarrassante et omniprésente figure de René Maunier, à la fondation, en 1963-1964 donc, de la discipline « anthropologie juridique » lavée de tout soupçon ethnocentriste et assise sur des bases méthodologiques renouvelées (Guerlain 2018). Contre ce récit mémoriel et linéaire tendu vers un présent paré des vertus de la scientificité, cette contribution souhaite, à l'inverse, restituer une partie de l'univers des possibles qu'a constitué l'obscur décennie 1950 pour l'ethnologie juridique, dans une perspective historiciste<sup>6</sup>. Ouvrir la boîte noire de cette décennie trouble, en feignant d'ignorer, autant que faire se peut, ce qui adviendra, alors que Michel Alliot ne dominait pas encore la discipline ; rouvrir les chemins que l'histoire disciplinaire a fermés afin de faire émerger, précisément, les voies qui étaient possibles mais que l'effet de disciplinarisation a empêché d'emprunter : telles sont les ambitions du présent texte. S'il ne s'agit pas de s'adonner, *stricto sensu*, à un exercice d'histoire contrefactuelle, il faut relever les vertus d'une telle démarche, propre à restituer leur sens à des projets scientifiques, éditoriaux ou institutionnels n'ayant pas abouti et à expliciter les raisons, les inerties et les dynamiques ayant conduit à leur évincement de l'histoire officielle de l'anthropologie du droit.

Ce texte tentera ainsi « d'observer un monde historique où il convient de faire la distinction entre la diversité du passé et ce qu'il en reste dans la mémoire » (Deluermoz & Singaravélou 2016 : 91), ou, pour le dire avec Bourdieu, de « surmonter l'amnésie des commencements qui est inhérente à l'institutionnalisation » (Bourdieu 2012 : 185). Comment ignorer, en effet, combien le processus d'institution « anéantit continûment des possibles latéraux » (Bourdieu 1980 : 12) ? Si l'ambition n'est pas d'aboutir, à proprement parler, à une *contre-histoire* de l'anthropologie juridique, elle vise, en réalité, à substituer à une lecture linéaire et écrasée de l'histoire mémorielle de l'anthropologie juridique, une interprétation accidentée et épaissie ; proposer, pour le formuler autrement, une histoire de l'anthropologie juridique *en tension*, soulevant ainsi le voile du mythe héroïque de la geste disciplinaire pour redéployer les doutes et les atermoiements, les espaces de débats, la multiplicité des forces vives : lieux, acteurs, trajectoires, publications, projets et missions. Ce texte entend, par conséquent, *rouvrir l'éventail des possibles*, que le double travail

mémoriel et institutionnalisant contribue à fermer à chaque instant ; substituer à une *histoire disciplinaire de l'anthropologie juridique* une *histoire plurielle des savoirs anthropologiques sur le droit*.

Pour mener à bien cette démarche, il s'agira d'abord de comprendre en quoi cette longue décennie 1950 (que l'on peut, en réalité, fermer en 1963-1964), fut le théâtre d'une profonde *mise en discipline* de l'anthropologie du droit. La décennie 1950, en effet, pourtant passée sous silence par l'histoire « maison » de l'anthropologie du droit, a bel et bien vu « l'invention d'une "anthropologie juridique" à la française » (Audren 2018 : 237). De fait, la fondation disciplinaire, en 1963-1964, de l'anthropologie juridique, a contribué à exclure de son périmètre d'autres projets savants d'analyse anthropologique du droit. Indubitablement, les années 1950 apparaissent comme un moment singulier<sup>7</sup>, théâtre, ouvert mais tourmenté, d'importantes reconfigurations disciplinaires, redessinant les frontières des savoirs juridiques<sup>8</sup>. La lente émergence, dans les années 1950, de ce champ disciplinaire se traduit ainsi, par contrecoup, par l'atrophie disciplinaire et la contraction géographique de l'espace, beaucoup plus compréhensif, des savoirs anthropologiques sur le droit<sup>9</sup>.

## **L'affirmation d'un champ disciplinaire**

Malgré les multiples ouvertures dont la décennie 1950 est porteuse, cette dernière voit l'affirmation progressive d'un champ disciplinaire propre à l'ethnologie juridique, à la faveur d'un important renouvellement générationnel d'une part et de l'enrichissement de l'offre de formation en ethnologie juridique de l'autre.

### ***Cartographie des acteurs: forces vives et renouvellement générationnel***

Pour comprendre la nouvelle donne des années 1950, il faut préalablement rappeler qu'avant la guerre, René Maunier était le seul représentant de l'ethnologie juridique au sein des facultés de droit. Il avait en effet œuvré à un début d'institutionnalisation de ce savoir, en fondant une salle d'ethnologie juridique au sein de la faculté de droit de Paris, à la fin des années 1920, qui accueillait une bibliothèque et des conférences régulières sur les droits non occidentaux. En raison de la radiation de Maunier du professorat à la Libération, c'est, en 1945, un spécialiste de droit musulman, Louis Milliot (1885-1961), qui reprend les rênes de la salle d'ethnologie juridique. Cette succession apparaît tout à fait représentative de la situation de l'ethnologie juridique à la Libération : celle-ci,

en réalité, n'a plus aucun représentant. C'est dire l'embarras à trouver un successeur à Maunier au sein de l'université. De fait, les hommes qui incarneront, à partir du milieu des années 1960, la discipline « anthropologie juridique », en formation dans les années 1950, n'ont, en quelque sorte, pas encore émergé sur le devant de la scène.

Cette nouvelle génération s'incarne d'abord dans la figure de Michel Alliot, futur fondateur du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, qui, en 1953, arrive à la faculté de droit de Dakar, frais émoulu, à 29 ans, de l'agrégation des facultés de droit. Cet ancien résistant, historien du droit formé à l'anthropologie historique de Louis Gernet<sup>10</sup>, découvre à cette occasion le continent africain et l'irréductibilité de sa vie juridique, ruinant tout ce que ses maîtres lui avaient enseigné à la faculté de droit. C'est, à lire son récit, cette brutale prise de conscience de la réalité normative africaine qui le convainc de l'urgence de créer, une fois rentré en France, une nouvelle branche de l'anthropologie culturelle, nommée « anthropologie juridique », destinée à mettre fin aux malentendus entre sociétés noires et blanches<sup>11</sup>. Du côté des compagnons de route et héritiers d'Alliot, Raymond Verdier, futur fondateur de l'association Droit et Cultures en 1982, est, dans les années 1950, en pleine préparation de sa thèse de doctorat (« Essai d'ethno-sociologie juridique. Les rapports fonciers dans la pensée négro-africaine », soutenue en 1960 devant un jury composé d'Henri Lévy-Bruhl, Jean Carbonnier et Jean Poirier). En 1957, il est nommé, avant même sa soutenance, au sein de la section juridique du CNRS, alors dirigée par Michel Alliot (Gaillard 1990 : 222). L'année suivante, il suit l'enseignement de Germaine Dieterlen à la V<sup>e</sup> section de l'École pratique des hautes études (EPHE), consacré à la religion de l'Afrique noire. Dans le cadre de la direction de travaux, Verdier expose oralement à deux reprises les premiers résultats de ses recherches doctorales en cours, sous le titre « droit foncier privé et collectif chez diverses populations d'Afrique occidentale » (*ibid.* : 237).

Quant au troisième homme ayant largement contribué à l'institutionnalisation de l'anthropologie juridique au sein des facultés de droit, Jean Poirier (1921-2009), il présente la remarquable particularité de n'être, malgré une formation juridique, pas juriste de profession, mais ethnologue. De fait, titulaire d'un diplôme d'études supérieures de droit obtenu en 1943, il s'oriente toutefois différemment, en étant nommé, par arrêté du 10 septembre 1945, élève de la section d'histoire des religions de l'EPHE. Également élève de l'École nationale de la France d'outre-mer (ENFOM) et de l'École nationale d'administration (ENA), il devient l'assistant de Maurice Leenhardt, dont il avait

suiwi les cours à l'EPHE. C'est alors qu'il découvre l'Afrique en 1947-1949, lorsqu'il conduit sa deuxième enquête de terrain au Sénégal et au Soudan (Sahel soudanais, Soudan et delta central du Niger). Il choisit, pour celle-ci, des thématiques auxquelles sa formation juridique l'avait sensibilisé : l'acculturation juridique, l'évolution du mariage et de la famille et les croyances religieuses<sup>12</sup>. Il est donc, au début des années 1950, lui aussi en formation. Sa position institutionnelle se renforce progressivement au cours de la décennie : il intègre l'ENA comme maître de conférences en 1954 (Gaillard 1990 : 160), puis le CNRS comme attaché de recherches, grâce à André Leroi-Gourhan, sous la direction duquel il entame sa thèse de doctorat. Ce dernier lui confie également le secrétariat du Centre de formation aux recherches ethnologiques (CFRE) qu'il a créé en 1946<sup>13</sup>.

Ce bref survol permet d'apercevoir à quel point les cartes sont rebattues dans les années 1950 en ce qui concerne les acteurs de l'ancienne ethnologie juridique. Une nouvelle génération commence à émerger sur le devant de la scène, qui ne parvient pas à maturité avant les années 1960. Il faut également remarquer que ces nouveaux acteurs tirent parti des nouvelles institutions fondées après la guerre ou juste avant, destinées à professionnaliser l'anthropologie, comme le CNRS ou le CFRE. Pourtant, à n'envisager rétrospectivement que les « gagnants » de cette histoire institutionnelle, on en oublie d'autres personnages, qui participaient eux-mêmes, avec plus ou moins de fortune, à cette ethnologie juridique. Pierre-Bernard Lafont, en Indochine, en constitue ainsi un exemple frappant. Georges-Henri Bousquet et Jacques Berque au Maghreb mènent également, dans les années 1950, d'importants travaux d'ethnologie juridique<sup>14</sup>. Si ces deux derniers ont tout de même atteint la notoriété scientifique dans d'autres champs scientifiques que le droit, certains noms sont purement et simplement tombés aux oubliettes. C'est le cas, par exemple, des recherches d'Éric Rau sur les coutumes canaques<sup>15</sup> ou encore de René-Camille Brochet sur la Polynésie française<sup>16</sup>. De la même manière, Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, missionnaire docteur en droit financée pendant quinze mois par l'Office de la recherche scientifique d'outre-mer (ORSTOM), rédige en 1953 un ouvrage intitulé *La condition humaine en Afrique noire*, ouvertement évolutionniste, comparant le « droit » de l'Afrique occidentale française (AOF) et du Cameroun avec le droit romain<sup>17</sup>. Par ailleurs, certaines sociétés savantes du XIX<sup>e</sup> siècle, encore actives, envoient des juristes en mission, à l'image de la Société d'ethnographie dirigée par Louis Marin, réputée pour son conservatisme aux relents racialisés<sup>18</sup>. C'est ainsi qu'en 1950-1951, Marthe Carciu, accompagnée de son mari avocat, part, sous l'égide de la Société, en mission d'ethnologie juridique au Cameroun<sup>19</sup>.

## ***Enjeux institutionnels et pédagogiques***

Dans les années 1950, l'ethnologie juridique continue d'être enseignée dans les lieux où elle avait déjà droit de cité avant la guerre, c'est-à-dire essentiellement à l'ENFOM (ex-École coloniale), où elle était enseignée par Henri Labouret. À la Libération, Robert Delavignette, alors directeur de l'école, demande à Denise Paulme d'assurer le cours d'ethnosociologie et droit coutumier des peuples de l'Afrique noire, en collaboration avec Léopold Senghor<sup>20</sup>. Sans doute ce choix est-il dicté par l'itinéraire de Denise Paulme, qui avait, de 1929 à 1932, suivi des études de droit après avoir perdu, à la suite du krach de 1929, son emploi de secrétaire dans la compagnie de son père. Lors de cette incursion à la faculté de droit, seuls les cours d'histoire du droit l'avaient intéressée, et, particulièrement attirée par l'étude des droits primitifs, elle avait souhaité suivre les cours de Marcel Mauss à l'EPHE et à l'Institut d'ethnologie (Lemaire 2010). Toujours est-il que Paulme remplace brièvement Labouret dans cet enseignement, avant d'être elle-même temporairement suppléée par Michel Leiris en 1945-1946, en raison de son départ en mission en Guinée, sous le patronage de l'Institut français d'Afrique noire (IFAN)<sup>21</sup>. S'il s'avère difficile de reconstituer les cours dispensés à l'ENFOM année après année en raison de leurs dénominations fluctuantes et du caractère parcellaire des archives, on sait qu'en 1951, Robert Delavignette est titularisé sur une chaire de « droit et coutumes d'outre-mer<sup>22</sup> ». Quant à Jean Poirier, il assure à partir de 1951 un cours d'« histoire de l'Afrique et ethnologie juridique<sup>23</sup> », puis, en 1953, un cours d'« ethnologie juridique », tandis que Robert Delavignette dispense un enseignement d'« ethnologie du droit ». En 1954, l'enseignement de Poirier change de nom pour se transformer en cours d'« ethnologie et droit coutumier africain » pour le tronc commun, et « droit coutumier africain », pour la section magistrature. Quant au gouverneur Henri Deschamps, il enseigne, à partir de 1954, un cours de « droit coutumier et sociologie malgache<sup>24</sup> ». Malheureusement, les archives de l'ENFOM n'ont pas gardé trace de ces cours, hormis un plan de cours proposé par Jean Poirier en 1947 au directeur de l'école<sup>25</sup>. Plusieurs mémoires de fin d'étude, en revanche, traitent de thématiques juridiques, attestant d'une forme de recherche en ethnologie du droit<sup>26</sup>.

Si ces enseignements d'ethnologie juridique perdurent à l'ENFOM, assurant une certaine continuité par rapport à l'entre-deux-guerres, c'est en revanche à l'université que la situation change radicalement et que la place de l'ethnologie juridique se renforce, non sans difficultés cependant. À la Libération en effet, une licence d'études coloniales inter-universités, en chantier

depuis 1937, voit le jour au sein des facultés de lettres<sup>27</sup>. Pensé en partenariat avec l'ENFOM, un tel cursus universitaire vise à améliorer la formation des administrateurs coloniaux, transformant ainsi l'ENFOM, menacée d'absorption par l'ENA (Enders 1993 : 277-278), en école d'application pratique, réservant aux universités le bagage de culture générale nécessaire aux futurs administrateurs coloniaux<sup>28</sup>. En 1948, la licence coloniale se transforme en licence d'études de la France d'outre-mer<sup>29</sup>, puis, en 1950, en licence d'études des populations d'outre-mer<sup>30</sup>. Dans la version de la licence d'études coloniales issue du décret du 17 octobre 1945, les candidats à la licence étaient tenus d'obtenir quatre certificats, dont l'un était délivré par les facultés de droit (le « certificat d'études juridiques coloniales », qui devient le « certificat de droit et coutumes d'outre-mer » dans les versions de 1948 et 1950) et trois délivrés par les facultés des lettres, dont un certificat d'ethnologie-sociologie<sup>31</sup>.

Or, dans le cadre de ce dernier, le ministère de la France d'outre-mer avait requis la mise à l'étude d'un triple parcours : un parcours lettres, un parcours sciences et un parcours droit. Si les deux premières mentions ne supposaient pas de création de cours, ceux-ci existant déjà dans le cadre de l'Institut d'ethnologie<sup>32</sup> fondé en 1925 par Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Paul Rivet et Marcel Cohen<sup>33</sup>, la mention droit, en revanche, posait davantage de problèmes. Le doyen de la faculté de droit, René Morel, propose les noms de Paul Gemaehling et d'André Marchal pour faire partie de la commission chargée d'établir le programme de cette mention<sup>34</sup>. Au sein de cette dernière était prévu un cours de sociologie et droit comparé, ainsi que des cours optionnels portant, au choix, sur l'Afrique blanche, sur l'Afrique noire et Madagascar ou sur l'Indochine et l'Océanie. Le doyen ne cache pas ses réserves au sujet de telles créations, en raison de l'absence de crédits et de l'opposition de principe de la faculté de droit de Paris à la création de cours complémentaires, mais également en raison de l'absence de spécialistes dans les aires culturelles envisagées, en particulier concernant l'Afrique noire<sup>35</sup>.

La commission qui se réunit alors pour établir les programmes et les épreuves du certificat d'ethnologie-sociologie, mention lettres, sciences et droit, plaide pour l'établissement de nouveaux programmes, dans le cadre d'un Institut toiletté, qui prendrait la forme d'un Institut d'université<sup>36</sup>. Le projet d'arrêté découlant en 1947 des travaux de la commission fait de la matière « sociologie et droit comparé » une matière commune aux options droit et lettres du certificat. Quant au programme putatif du certificat d'ethnologie-sociologie mention droit, il comprend

des matières obligatoires (phénomènes économiques fondamentaux ; phénomènes juridiques fondamentaux et droit comparé ; droit des sociétés primitives) et une option « droit et société », au sein de laquelle les étudiants pourraient choisir un cours relatif à l'Afrique blanche, un cours relatif à l'Afrique noire et Madagascar ou un enseignement relatif à l'Indochine et l'Océanie. Enfin, des travaux pratiques sont institués, dont le contenu n'est pas, à ce stade, arrêté<sup>37</sup>.

Le certificat d'ethnologie-sociologie mention droit, tel qu'il avait été pensé en 1947, n'a jamais vu le jour, en raison, notamment, de l'opposition des professeurs de la Sorbonne et ce malgré la volonté d'Henri Lévy-Bruhl, dès cette époque, de travailler avec l'Institut d'ethnologie<sup>38</sup>. Ce n'est finalement que dans le cadre du certificat de droit et coutumes d'outre-mer que l'ethnologie juridique est timidement mise en place au sein des facultés de droit, à raison de trois heures hebdomadaires. Dans sa version de 1953, ce certificat comprend en effet quatre matières : le droit des pays d'outre-mer, le droit musulman, l'économie des pays d'outre-mer, le droit des peuples d'Indochine et l'ethnologie juridique<sup>39</sup>. Dès 1948, le professeur de droit romain Henri Lévy-Bruhl est pressenti pour assurer ce dernier cours, dont il avait proposé un programme très influencé par Louis Gernet et son concept de « pré-droit<sup>40</sup> ». À la suite de l'arrêté du 7 décembre 1951 fixant les programmes du certificat de droit et coutumes d'outre-mer, c'est un nouvel arrêté, daté du lendemain, qui autorise la faculté de droit de Paris à délivrer le certificat, tandis qu'en province et outre-mer, la situation varie en fonction des moyens des facultés ayant sollicité l'autorisation de le délivrer<sup>41</sup>.

Malgré l'entrée de l'ethnologie juridique dans les facultés de droit, il faut cependant attendre l'année universitaire 1959-1960 pour qu'une mention droit soit créée au sein de l'Institut d'ethnologie, si l'on en croit du moins les affiches de cours<sup>42</sup>. Que s'était-il donc passé entre 1947 et 1959, qui explique la naissance d'un parcours juridique qui ne bénéficiait, dix ans auparavant, ni des crédits suffisants, ni de professeurs compétents, ni de l'appui d'une faculté de droit hostile à la création de cours complémentaires ? En réalité, cette création laborieuse se débloque sans doute, en partie du moins, grâce à l'arrivée en poste des quelques personnages précités qui étaient en formation, surtout en Afrique noire, au début des années 1950. Henri Lévy-Bruhl avait, en particulier, eu l'occasion de faire la connaissance de Michel Alliot, par l'entremise de Gabriel Le Bras<sup>43</sup>.

Jean Poirier, déplorant qu'il n'existât à la faculté de droit de Paris qu'un cours de droit musulman, avait également soufflé l'idée à H. Lévy-Bruhl de fonder un enseignement de droit africain. Ce vœu est couronné de succès puisqu'en 1956, ce dernier est chargé de coordonner, pour la

première fois, un enseignement de « droit coutumier africain » à la faculté de droit de Paris, dont il prononce la leçon inaugurale le 30 janvier (Henri Lévy-Bruhl 1956). Ce cours, qu'il se contente d'orchestrer, et qui s'ajoute au programme initial du certificat de droit et coutumes d'outre-mer<sup>44</sup>, est en réalité dispensé par trois hommes qui se signalent par leur connaissance étroite de l'Afrique : Michel Alliot, Jean Chabas et Jean Poirier, qui l'assurent pendant douze années, de 1955-1956 à 1967-1968<sup>45</sup>. Or, le programme de ce cours partagé, qui fera l'objet, à partir de 1959, de la mention droit de l'Institut d'ethnologie, est fort différent du parcours juridique du certificat d'ethnologie-sociologie mention droit, tel qu'il avait initialement été envisagé dans sa mouture de 1947. On y trouve exclusivement enseignée, en effet, l'ethnologie juridique appliquée à l'Afrique subsaharienne. Alors qu'en 1947, on regrettait qu'il n'existât aucun juriste spécialiste de cette zone, dix ans plus tard, l'ethnologie juridique est réduite à cette seule aire culturelle. À l'aube des années 1960, les droits de l'Afrique blanche, de l'Asie et de l'Océanie ont purement et simplement disparu du périmètre de ce que pouvait recouvrir « l'ethnologie juridique ».

De cette réduction de l'ethnologie juridique au droit coutumier de l'Afrique subsaharienne, Henri Lévy-Bruhl s'est expliqué dans la leçon inaugurale de son enseignement de « droit coutumier africain ». Celle-ci lui fournit en effet l'occasion de délimiter les contours de l'ethnologie appliquée au droit, qui, au fond, se résume, comme l'indique l'intitulé du cours, au récolement et à l'analyse des coutumes de l'Afrique. H. Lévy-Bruhl précise immédiatement que l'Afrique des ethnologues du droit sera uniquement l'Afrique subsaharienne. Faut-il s'étonner qu'il exclue nommément du périmètre de l'ethnologie juridique les coutumes nord-africaines, et particulièrement les coutumes kabyles ? La raison qu'il fournit à ses auditeurs réside dans l'imprégnation islamique de telles coutumes, qui, en raison de cette particularité, font l'objet d'un enseignement spécifique, déjà bien institué au sein des facultés de droit : le droit musulman. Cette raison, cependant, apparaît assez pauvre, d'abord, car, comme le reconnaît H. Lévy-Bruhl lui-même, certains ensembles coutumiers subsahariens sont également marqués par l'influence de l'islam, mais également parce que c'est précisément un spécialiste de droit musulman, Louis Milliot, qui avait repris, après la guerre, la salle d'ethnologie juridique fondée par Maunier, sans que personne n'y voie une quelconque incohérence. De la même manière, la collection des « Études de sociologie et d'ethnologie juridique », fondée par ce dernier dans l'entre-deux-guerres, accueillait des textes portant non seulement sur le droit africain mais également sur le droit asiatique ou encore sur le droit colonial. Enfin, dix ans auparavant, le projet de certificat d'ethnologie-sociologie mention droit était beaucoup plus compréhensif dans son appréhension de l'ethnologie juridique.

Cette rapide mise en perspective permet de mieux apercevoir en quoi H. Lévy-Bruhl, dans ce texte, *invente* véritablement un périmètre spécifique à l'ethnologie juridique. Cette invention a peut-être autant à voir avec des raisons disciplinaires qu'avec l'évolution du contexte international : nul besoin de rappeler ici que la France a perdu l'Indochine en 1954, raison qui pourrait expliquer le silence de Lévy-Bruhl au sujet de l'ethnologie juridique asiatique, et qu'elle s'enlise dans une Algérie qu'elle s'apprête, quelques années plus tard, à perdre. En outre, la leçon introductive de Lévy-Bruhl rabat l'ethnologie juridique sur l'étude des coutumes : il livre en effet de longs développements sur la dialectique loi/coutume. Ce faisant, il resserre également de manière significative le périmètre de ce que doit être l'ethnologie juridique : la *science de la coutume*<sup>46</sup>, exclusive des traditions lettrées<sup>47</sup>. Lévy-Bruhl exclut par conséquent du périmètre de l'ethnologie juridique le droit des pays non occidentaux fonctionnant à partir d'une tradition écrite, tel que les droits musulmans et asiatiques, reléguant les entreprises des juristes « orientalistes » hors de l'ethnologie du droit.

Cette équation ethnologie juridique/droit coutumier africain a les allures d'un véritable coup de force disciplinaire, ouvrant la voie, en 1964, à la création d'un département de droit et économie des pays d'Afrique par Michel Alliot et à l'institutionnalisation de la discipline par la création d'une chaire d'ethnologie juridique (Copans 1964). Celle-ci, initialement occupée par H. Lévy-Bruhl, qui décède quelques mois plus tard, échoit à Michel Alliot, également titulaire de la chaire d'institutions privées africaines et malgaches. Cette invention d'un périmètre spécifique à l'ethnologie juridique *new look* d'après-guerre, est cristallisée, à la fin des années 1960, par trois longs articles donnés par Michel Alliot, Jean Poirier et Henri Lévy-Bruhl dans le volume *Ethnologie générale* (1968) de l'encyclopédie La Pléiade, dirigé par Jean Poirier<sup>48</sup>, dont la matière est visiblement fournie par les cours qu'ils dispensaient au sein de l'Institut d'ethnologie<sup>49</sup>. La création de ce parcours droit au sein de l'Institut contribue donc à asseoir la visibilité et à construire la légitimité et la cohérence de la nouvelle ethnologie juridique française telle que redéfinie par H. Lévy-Bruhl et ses collaborateurs, conduisant, par contrecoup, à une atrophie de ce que pouvaient recouvrir les savoirs anthropologiques sur le droit.

### **L'atrophie disciplinaire des savoirs anthropologiques sur le droit**

La remarque de Jean-Louis Fabiani, selon laquelle l'ordre disciplinaire consiste en « l'expression d'un ordre fonctionnel de la différenciation des savoirs » (Fabiani 2013 : 90), fournit une clé d'analyse

pertinente pour notre objet. De fait, l'enjeu de la fondation disciplinaire de l'anthropologie juridique, à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, consiste largement à se constituer *contre* des disciplines déjà existantes et instituées, telles que l'histoire du droit, le droit comparé ou encore le droit colonial, par exemple. L'ethnologie juridique travaille ainsi à s'extraire de cet espace disciplinaire par un patient travail interstitiel de délimitation de ses propres frontières pour conquérir un périmètre spécifique et se constituer en savoir autonome.

### ***Histoire, anthropologie, droit***

Ce travail de recomposition disciplinaire implique en premier lieu un effort de redéfinition de l'objet « ethnologie juridique » par rapport à l'histoire du droit, à laquelle elle était historiquement étroitement liée (Rouland 1988 : 127-129, 1989). Depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle en effet, les historiens du droit, sous l'influence d'Henry Sumner Maine notamment, s'interrogeaient sur la genèse du concept même de droit, sur ses formes archaïques et les étapes de son développement. Dans le cadre théorique de l'évolutionnisme, un tel intérêt pour le primitivisme juridique servait essentiellement à interpréter les dispositions les plus obscures du très ancien droit romain à la lumière des coutumes « primitives » contemporaines, les peuples primitifs étant supposés être parvenus au même stade d'évolution que les Romains de l'époque archaïque<sup>50</sup>. C'est dire que, par le biais d'un travail essentiellement intertextuel, les historiens du droit, romain en particulier, avaient très tôt croisé les écrits anthropologiques, aboutissant parfois à de profondes innovations intellectuelles<sup>51</sup>.

Or, dans les années 1950, cette filiation entre histoire du droit et anthropologie se poursuit sous la forme d'une *anthropologie historique du droit*, se proposant d'« historiciser les ordres normatifs locaux » et de lier le droit au substrat culturel et social dont il serait l'expression<sup>52</sup>. Il suffit ici de songer aux travaux de Louis Gernet (Di Donato 1982), inventeur, à propos de la Grèce antique, de la notion de « pré-droit » (Gernet 1951, 1955) ou encore à ceux de Jean Yver, auteur d'un célèbre essai de géographie coutumière médiévale<sup>53</sup> reprenant le programme tracé en 1837 par Henri Klimrath dans ses *Études sur les coutumes*<sup>54</sup>. Or, cette lecture anthropologique du droit des périodes passées est complètement évincée du périmètre de la nouvelle anthropologie juridique délimitée dans les années 1950 par Henri Lévy-Bruhl et Michel Alliot, en dépit de leur formation d'historiens du droit, romain pour le premier, grec pour le second. La nouvelle discipline qui

émerge lors de cette décennie charnière est en effet résolument assise, à l'instar de l'anthropologie générale, sur le travail de terrain et sur les sociétés contemporaines.

### ***Droit colonial, droit d'outre-mer***

L'ethnologie juridique travaille, en second lieu, à prendre d'indispensables distances avec le droit colonial avec lequel elle avait eu, pendant longtemps, partie liée, ne serait-ce que parce que les territoires coloniaux avaient fourni aux juristes l'occasion matérielle de se confronter à l'altérité. Tout l'enjeu, à partir de la Libération, consiste ainsi à débarrasser l'ancienne ethnologie juridique de ses accointances colonialistes pour en faire, dans le sillage des réflexions de Claude Lévi-Strauss sur l'ethnocentrisme, et dans le contexte des indépendances, une science expurgée de tout préjugé. Théâtre d'une importante « décolonisation doctrinale » (Renucci 2011), les années 1950 entérinent le passage du « droit colonial » au « droit des pays d'outre-mer ». Ce passage se matérialise par la publication d'une série de manuels traitant, dans le sillage de la création de l'Union française en 1946, puis de la Coopération<sup>55</sup> en 1958, du « droit d'outre-mer », ainsi que par la naissance de la *Revue juridique et politique de l'Union française*<sup>56</sup> en 1947, ou encore de la *Revue juridique de Madagascar*<sup>57</sup> en 1951.

Or, on aurait pu légitimement s'attendre à ce que ces publications ultramarines accueillent quelques études ethno-juridiques relatives aux coutumes des peuples anciennement colonisés. En réalité, de manière assez significative, cette vague de publications est quasiment exempte de toute considération ethnologique<sup>58</sup>. On y trouve essentiellement des développements techniques relatifs à l'aménagement constitutionnel des rapports entre la France et les nouveaux États d'outre-mer. Dans un essai bibliographique publié en 1964, le comparatiste René David (1906-1990)<sup>59</sup> explique ainsi que le droit d'outre-mer, essentiellement pris en charge par les spécialistes de droit public, étudie les structures politiques, administratives et judiciaires des pays ou territoires liés à la Communauté<sup>60</sup>, excluant « les droits particuliers applicables dans tel ou tel territoire, ou à tel ou tel élément de la Communauté », à l'instar, par exemple, du « régime foncier de l'Algérie » ou des « coutumes de Madagascar ». Ainsi, le droit privé de ces territoires relève, à lire René David, « des comparatistes, en liaison avec les sociologues » (David 1964a : 181-182).

## ***Ethnologie juridique, comparatisme, droit comparé***

Malgré cette affirmation de René David, force est de constater que les spécialistes de droit comparé eux-mêmes ne prennent guère en charge les études d'ethnologie juridique, alors que c'était plus nettement le cas avant la guerre. Avant la Libération en effet, lorsque la pratique du terrain n'était pas encore devenue une condition *sine qua non* de la future profession d'ethnologue du droit, les juristes attirés par des aires géographiques étrangères à la tradition occidentale faisaient partie des « comparatistes » au sens large. Leurs travaux et activités prenaient place dans les espaces institutionnels et intellectuels dévolus au droit comparé. Ainsi, par exemple, le *Bulletin de la Société de législation comparée*, publié à partir de 1872, accueillait volontiers des contributions d'ethnologie juridique très variées<sup>61</sup>, tout en discutant les principales parutions dans ce domaine. Autre symptôme fort de cette indistinction entre droit comparé et ethnologie juridique : à la veille de la Seconde Guerre mondiale, les mélanges dédiés au père du comparatisme juridique Édouard Lambert (1866-1947) contiennent, au côté de contributions classiques de droit comparé, nombre d'articles abordant des questions d'anthropologie du droit<sup>62</sup>. Nous pourrions multiplier les indices de cette indifférenciation. Qu'il suffise de rappeler que la salle de travail d'ethnologie juridique fondée à la faculté de droit de Paris par René Maunier à son retour d'Alger est rattachée, à partir de 1929, à l'Institut de droit comparé, laissant entendre que l'ethnologie du droit ne constitue, au fond, que la branche « exotique » du droit comparé. L'ethnologie juridique, dans l'entre-deux-guerres, trouve de fait sa place dans la plupart des congrès internationaux de droit comparé (Rouland 1988 : 129 ; Halpérin 2017).

Dans les années 1950, cette indifférenciation initiale laisse place à une partition plus stricte entre ethnologie juridique et droit comparé, comme en témoigne l'un des premiers ouvrages d'ampleur consacré à ce dernier, publié par son plus éminent représentant d'après-guerre, René David. Cette somme, intitulée *Traité élémentaire de droit civil comparé. Introduction à l'étude des droits étrangers et à la méthode comparative* (1950), contribue de manière décisive à ce divorce. Dans cette première grande synthèse relative au droit privé comparé, René David consacre peu de pages à l'ethnologie juridique, au sujet de laquelle il entretient une certaine confusion. Nulle définition ne vient en effet clarifier le propos : tout au plus infère-t-on des quelques passages qu'il lui consacre que l'ethnologie du droit traite des « droits primitifs », sans que cette primitivité elle-même ne soit définie. Sous sa plume, elle semble indifféremment recouvrir le droit des sociétés passées

(préhistoriques ou historiques) et celui des sociétés contemporaines « arriérées » (David 1950 : 6-7, 200-201). Dans la seconde partie de son ouvrage, David entreprend de classer les pays en « grands systèmes » de droit, en distinguant d'une part les systèmes de droit occidental (groupe français et groupe anglo-américain) et d'autre part les systèmes de droit autres (soviétique, musulman, hindou et chinois). Observons qu'il ne traite jamais des systèmes de droit non écrits : de manière significative, il n'intègre les droits africain et malgache à sa classification qu'à partir de la publication, en 1964, de son maître-ouvrage *Les grands systèmes de droit contemporains* (1964b), à un moment où le droit africain est bien implanté à l'université et où la succession des indépendances contraint les juristes à affronter cette question. Cette réification catégorielle, appelée à un grand succès<sup>63</sup>, contribue à ce que les comparatistes délaissent, peu à peu, de plus en plus nettement les droits coutumiers, privilégiant de manière très visible l'étude des droits écrits, plus conformes à leur formation juridique, essentiellement philologique. Preuve en est que la *Revue internationale de droit comparé*, qui prend la suite, à la Libération, du *Bulletin de la Société de législation comparée*, ne contient, dans cette décennie décisive, presque aucune étude d'ethnologie juridique<sup>64</sup>.

### **La contraction géographique des savoirs anthropologiques sur le droit**

L'institutionnalisation en marche de l'anthropologie juridique, dans les années 1950, s'effectue également au prix d'une importante contraction géographique : l'ethnologie du droit se réarticule autour de l'Afrique subsaharienne. Ce basculement africain s'accompagne du développement d'une anthropologie juridique appliquée, prenant la forme d'un récolement des coutumes indigènes dans le but de codifier le droit des nouveaux États africains.

#### ***Le basculement africain***

La leçon inaugurale d'Henri Lévy-Bruhl le montre assez : les années 1950 sont le théâtre d'une contraction géographique des espaces que pouvaient recouvrir, avant la guerre, les savoirs anthropologiques sur le droit. De fait, le centre de gravité de l'ethnologie juridique, sous l'impulsion du romaniste, bascule vers l'Afrique subsaharienne. Ce recentrement géographique peut sans doute se lire à l'aune des guerres d'Indochine et d'Algérie, qui détournent les juristes des terrains asiatiques et maghrébins. Le programme de cours du parcours droit de l'Institut d'ethnologie, comprenant uniquement des enseignements relatifs à l'Afrique subsaharienne, est, à cet égard,

révélateur d'une évolution qui déborde le domaine du droit (Copans 2011; Karady 1972). Les écoles supérieures de droit de Dakar et de Madagascar, devenues des facultés, offrent alors un refuge aux juristes souhaitant investir des territoires moins risqués. Ainsi, le professeur de droit Éric Rau (1906-1988), qui avait initialement travaillé sur les îles Wallis et la Nouvelle-Calédonie, se tourne-t-il vers le droit africain<sup>65</sup>. Michel Alliot prend son premier poste de professeur agrégé à Dakar en 1953, tandis que Jean Chabas, qui avait été professeur de droit à Hanoï et Saïgon, se détourne de l'Asie pour rejoindre à son tour le Sénégal. La revue *Annales africaines*, organe de l'École supérieure de droit de Madagascar, publiée à partir de 1954, y accueille ses travaux, principalement consacrés aux justices indigènes. Lorsqu'en 1959, Michel Alliot, devenu directeur général de l'Enseignement supérieur à Madagascar, retourne à Paris occuper la place de chef de file de l'ethnologie juridique, Jean Poirier, à son invitation, rejoint l'île malgache en 1961. Il y fonde, à la faculté des lettres, un éphémère département des sciences humaines, et y développe un programme de monographies d'ethnologie juridique, destiné à cartographier les coutumes malgaches tribu par tribu<sup>66</sup>. Parallèlement, la faculté de droit de Tananarive accueille, à partir de 1960, un Centre d'études des coutumes, collaborant avec la chancellerie pour la codification des coutumes de droit privé, en engageant voyages d'études et enquêtes de terrain destinées à récolter les coutumes par le biais de la publication de monographies<sup>67</sup>. Pour autant, les *Annales de l'Université de Madagascar*, publiées à partir de 1963, ne contiennent qu'un seul et unique texte sur l'ethnologie juridique, rédigé par le fondateur du Centre d'études des coutumes, le professeur grenoblois Pierre Chevallier<sup>68</sup>.

Ce tropisme africain des années 1950 emprunte également la forme d'une série d'initiatives institutionnelles et éditoriales. En 1955, par exemple, Jean Poirier et le professeur britannique de droit africain Antony Allott (1924-2002) créent une Association internationale de droit africain (International African Law Association), dotée, à partir de 1957, d'un périodique, le *Journal of African Law*. En outre, les études naissantes sur le droit africain trouvent à se déployer au sein de l'Institut d'étude du développement économique et social<sup>69</sup> et de l'Institut des hautes études d'outre-mer<sup>70</sup>, dans le cadre de la coopération et du développement (Audren 2018: 233). LIFAN contribue également modestement à cette production juridique (Clavier 1952; Jaulin 1958). Cette contraction géographique aboutit ainsi à reléguer hors du périmètre de l'anthropologie juridique en formation des travaux portant sur d'autres aires géographiques. C'est en particulier le cas du Maghreb, de l'Asie et de l'Europe, dont les spécialistes, comme le relève Frédéric Audren, « ne seront pas des acteurs de cette histoire disciplinaire et ne constitueront pas même pour elle des ressources ou des modèles légitimes » (Audren 2018: 238).

Au Maghreb tout d'abord, à côté des enseignements classiques de droit musulman, portant sur le droit « lettré » issu du Coran, une importante tradition d'ethnographie juridique existait depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, portant notamment sur l'étude des coutumes kabyles ou berbères. Or, cette nébuleuse d'ethno-juristes<sup>71</sup>, qui s'efforçait de sortir de la seule étude des textes pour insister sur l'ancrage sociétal du droit, est passée sous silence par Henri Lévy-Bruhl et ses collègues. Nulle référence, par exemple, aux études de terrain pionnières du général Adolphe Hanoteau et du magistrat Aristide Letourneux (*La Kabylie et les coutumes kabyles*, 1872-1873), qui avaient, pourtant, eu un retentissement à la fois pratique, théorique et identitaire très important (Mahé 2003: I-XXX). De la même manière, les fondateurs de l'anthropologie juridique des années 1960 ne font aucun cas, ou presque, de l'approche ethnologique du droit musulman promue par René Maunier et quelques autres, à partir des années 1920 (Henry 1989, 2013). Au-delà de ces personnages atypiques, l'approche ethno-juridique du Maghreb s'incarne surtout, dans les années 1950, dans les figures du professeur d'économie politique Georges-Henri Bousquet, dont les travaux sur le droit musulman ménagent une large place à l'étude des coutumes berbères (Bousquet-Lefèvre & Robine 1989) ou encore de l'islamologue Jacques Berque, qui, de 1934 à 1953, engage d'importantes recherches d'ethnologie juridique dans le cadre de l'Institut des hautes études marocaines, à la faveur de son poste de fonctionnaire colonial, avant de délaisser ce champ à l'issue de sa soutenance de thèse<sup>72</sup>. Il faut également mentionner Georges Marcy (1905-1946)<sup>73</sup>, auteur relativement méconnu de plusieurs études sur le droit coutumier berbère<sup>74</sup> ou encore Victor Berger-Vachon qui enseigne, dans les années 1950, le droit musulman et les coutumes indigènes à l'Institut d'études orientales fondé en 1934 à l'université d'Alger (Gaillard 1990: 25-26). Enfin, une place à part doit être ménagée à la figure atypique de l'avocate Mathéa Gaudry (1885-1966 ou 1967) qui, des années 1940 aux années 1960, multiplie les études d'ethnologie juridique de terrain sur la condition juridique et sociale des femmes berbères, travail engagé avec le soutien de René Maunier, dans le cadre d'un programme gouvernemental visant à évaluer l'impact de la colonisation sur les populations indigènes, et à l'occasion duquel elle rencontre Germaine Tillion et Thérèse Rivière (Falconieri 2012).

Les juristes travaillant sur l'Asie ne sont guère mieux lotis que les ethno-juristes spécialistes du Maghreb : eux non plus n'intégreront pas le périmètre disciplinaire de la nouvelle « anthropologie juridique » des années 1960. Pourtant, là encore, une tradition de « juristes orientalistes » existait depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, qui avait produit de nombreux travaux sur ces aires géographiques.

Rappelons que le XIX<sup>e</sup> siècle voit en effet l'émergence d'écrits sur le droit oriental émanant de magistrats comme Camille Briffaut (1877-1922), juge à la cour d'appel d'Hanoï puis au tribunal consulaire de Shanghai, spécialiste de droit annamite<sup>75</sup>, Adhémard Leclère (1853-1917), minutieux observateur des mœurs et coutumes cambodgiennes (Gojosso 2012b) ou encore Esprit Gibelin (1791- ?) et Léon Sorg, magistrats à Pondichéry versés dans l'étude du droit hindou<sup>76</sup>. En outre, les aires asiatiques accueillent une importante tradition de juristes français conseillers du Prince, appelés pour aider les États à codifier leur droit, entreprise supposant souvent une étude préalable de la société et des coutumes. C'est le cas, au Japon, de Georges Bousquet (1846-1937)<sup>77</sup> et de Gustave Boissonade (1825-1910)<sup>78</sup>. Le juriste et sinologue Jean Escarra (1885-1955), pour sa part, fait office de conseiller juridique de la codification civile et commerciale chinoise dans l'entre-deux-guerres<sup>79</sup>. Cette période voit également émerger les travaux de l'historien du droit siamois Robert Lingat (1892-1972), spécialiste internationalement reconnu du droit de l'Asie du Sud-Est. Professeur de droit à l'université Thammasat de Bangkok et conseiller juridique du Prince en Thaïlande, ce personnage très atypique a notablement contribué à la rédaction d'un Code civil et d'un Code commercial siamois (Lardinois 2012 ; Gojosso 2012c ; Léon 2017).

Les travaux de ces juristes portant sur les droits asiatiques, s'ils incluent, pour certains, quelque intérêt pour les coutumes locales, sont cependant surtout des travaux s'inscrivant dans une tradition lettrée. Nos juristes s'y adonnent abondamment à des traductions de textes asiatiques classiques, beaucoup plus qu'à un travail de terrain auquel ne les avait pas préparés leur éducation juridique occidentale et auquel ils ne songent vraisemblablement pas. Ce travail hermétique et littéral explique sans doute pourquoi les fondateurs de l'anthropologie juridique des années 1960, désormais attachés, sous l'impulsion de Michel Alliot, au terrain<sup>80</sup>, ne font jamais référence à ces travaux pourtant porteurs d'une nette volonté de sortir d'un ethnocentrisme occidental tenace. La disciplinarisation de l'ethnologie juridique conduit en effet à la définir comme « la science des droits traditionnels fondés essentiellement sur la coutume » (Poirier 1970 : 510), ce qui présuppose un tel travail de terrain. On s'explique moins, dès lors, l'occultation d'un personnage comme Pierre-Bernard Lafont (1926-2008), acteur majeur de l'ethnologie juridique asiatique. Titulaire d'un diplôme d'études supérieures de droit romain et histoire du droit, décroché à la faculté de droit de Paris, Lafont, dans les années 1950, suit une formation en ethnologie. Auditeur à l'EPHE, il est diplômé de l'Institut d'ethnologie de Paris, ainsi que du CFRE en 1951 (Fussman 2007), où il côtoie Jean Poirier<sup>81</sup>. Rendu à la vie civile en 1952 après son service militaire, il se

destinée à une carrière d'historien du droit islamique et engage plusieurs recherches d'ethnologie juridique, croisant en particulier ethnologie et criminalité. Mais le destin en décide autrement, lorsqu'en 1953, Georges Cœdès, qui l'avait repéré à l'Institut d'ethnologie, le persuade de préférer l'Indochine au Maghreb. Il est alors temporairement recruté à l'École française d'Extrême-Orient (EFEO) sous la spécialité « ethnologie juridique<sup>82</sup> ». La préparation de la bataille de Dien Bien Phu n'empêche pas Lafont d'être envoyé sur le terrain à Pleiku, au Sud-Viêt Nam, où il demeure de novembre 1953 à mars 1954. Un peu plus tard, en 1956, il réside parmi les Jaraï, s'employant à recueillir des renseignements sur le fonctionnement de la justice tribale<sup>83</sup>, expérience qui fournit la matière de sa thèse d'État en lettres, soutenue à la Sorbonne en 1961 et publiée en 1963 sous le titre *Tô'Lo'i Djuat: coutumier de la tribu Jaraï*<sup>84</sup>. Nommé membre permanent de l'EFEO en 1955, il se détourne par la suite peu à peu de l'ethnologie juridique pour devenir spécialiste de l'histoire et de la civilisation vietnamiennes<sup>85</sup>.

Enfin, en ce qui concerne l'Europe, l'entreprise d'Henri Lévy-Bruhl et de ses collègues jette également aux oubliettes la tradition du folklore juridique, qui consistait à observer le droit « vécu » et vivant, en l'opposant aux textes. Cette branche des savoirs ethnographiques, si elle existait depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, s'était particulièrement épanouie dans l'entre-deux-guerres, sous l'impulsion des professeurs de droit Émile Jobbé-Duval (1851-1931)<sup>86</sup> et René Maunier. Si les études de folklore juridique du premier s'avèrent essentiellement livresques, le second, en revanche, publie un guide d'enquête de terrain, intitulé *Introduction au folklore juridique. Définition. Questionnaire. Bibliographie* (1938)<sup>87</sup>. Profitant de sa position privilégiée de président de la Société de folklore français (1932), il tente, au moyen de ce questionnaire, d'impulser des enquêtes collectives locales dans le cadre du Comité des recherches collectives de l'Encyclopédie française de Lucien Febvre, fondé en 1934. Cette exclusion, après la guerre, du folklore juridique du périmètre de l'anthropologie du droit naissante ne doit pas étonner: elle a autant à faire avec l'épuration de Maunier qu'avec le parfum pétainiste qui flotte autour du folklore en général, lequel subit, peu ou prou, le même sort.

Ce bref survol, non exhaustif, permet de mesurer la richesse et la pluralité des approches ethnographiques du droit occultées par la disciplinarisation de l'anthropologie juridique au cours des années 1950-1960 et son recentrement sur l'Afrique subsaharienne. Si, en 1960, la section « ethnologie juridique » du 6<sup>e</sup> Congrès international des sciences ethnologiques et anthropologiques de

Paris affiche encore une certaine diversité géographique<sup>88</sup>, ce n'est plus le cas dès 1963-1964. Ce basculement géographique se traduit également par l'investissement concret des juristes français dans les transformations politiques du continent africain.

### ***Anthropologie juridique appliquée ? Rédaction des coutumes, codification et développement***

À partir de 1963-1964, lorsque l'anthropologie juridique est érigée en discipline par Michel Alliot, les membres du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris produisent un certain nombre de textes insistant sur la rupture épistémologique franche entre l'ancienne « ethnologie juridique » d'avant-guerre et la nouvelle « anthropologie juridique » d'après-guerre. La seconde, fermement assise sur des études de terrain favorisées par un sous-bassement méthodologique ne ménageant aucune place à l'ethnocentrisme, ravale la première, accusée de racialisme, d'ethnocentrisme et de flou méthodologique, dans les limbes de la préhistoire de la discipline<sup>89</sup>.

Or, cette réécriture téléologique de l'histoire de l'anthropologie juridique écrase les questionnements lancinants qui furent ceux des ethno-juristes des années 1950-1964. Cette décennie est, en réalité, traversée par de brûlantes questions épistémologiques. La question se complexifie à la faveur des profonds changements contextuels survenus entre 1950 et 1964. Les indépendances se succèdent ; la Coopération fait suite, en 1958, à l'Union française mise en place en 1946. Quelle place réserver, dès lors, aux études ethno-juridiques ? Les juristes, autrement dit, doivent-ils prendre part aux transformations politiques du continent africain en aidant les nouveaux États qui en auraient fait le choix à codifier leur droit ? Ces interrogations, qui occupent un certain nombre d'écrits<sup>90</sup>, sont symbolisées par la tenue d'un important colloque international à Amsterdam en 1955, consacré à l'avenir du droit coutumier en Afrique, dont les participants belges, britanniques, français, néerlandais et portugais, débattent longuement de l'(in)opportunité principale et des modalités pratiques d'un récolement des coutumes africaines dans l'objectif d'une future codification<sup>91</sup>.

À côté d'entreprises officieuses de rédaction des coutumes, comme celles entreprises par l'AOF en 1950<sup>92</sup>, l'Afrique équatoriale française (AEF) en 1951<sup>93</sup>, ou Madagascar en 1953 (Magnes 1953), l'ORSTOM impulse, par exemple, une enquête relative au droit foncier dans le Sud-Dahomey. Destinée à mettre en valeur le sous-sol de la région et à améliorer le rendement de l'agriculture autochtone, elle aboutit à l'élaboration d'un plan pratique des relevés cadastraux adaptés au droit

coutumier en matière de tenure des terres. Cette mission, cependant, est effectuée sans le concours des juristes<sup>94</sup>. De manière plus générale, les questions foncières, en raison des importants enjeux économiques et de développement qui s'y rattachent, font l'objet d'une attention accrue à partir des années 1950<sup>95</sup>. Mais c'est surtout au niveau gouvernemental que certains juristes apportent une expertise aux nouveaux États africains dans le cadre de la coopération et du développement, participant ainsi à une forme d'anthropologie appliquée pourtant rejetée par la tradition anthropologique française<sup>96</sup>. Jean Poirier incarne particulièrement bien cette tendance. Il participe en effet, au titre de l'Assistance technique, aux enquêtes préparatoires à la codification des statuts personnels en Mauritanie, aux côtés de Victor Berger-Vachon, et du droit civil du Dahomey, aux côtés du garde des Sceaux Joseph Kéké. Également membre de la Commission du Code civil du Sénégal, Poirier est convaincu que le droit africain, intégré dans le système juridique français par la Constitution de 1946 et, par conséquent, susceptible de faire l'objet d'un contentieux devant les juridictions françaises, doit connaître une évolution dirigée, impliquant préalablement un recensement général des coutumes (Poirier 1956 : 160, 1959, 1963a). Publication après publication, l'ethnologue s'efforce de dresser un plan de travail et une méthodologie pour ce récolement, qu'il assimile à « une véritable opération de sauvetage culturel » (Poirier 1965b : 3). En mai 1960, un colloque consacré au phénomène de la rédaction des coutumes est organisé par le Centre d'histoire et d'ethnologie juridiques de Bruxelles, fondé la même année. À cette occasion, Jean Poirier élabore un « Questionnaire d'ethnologie juridique appliqué à l'enquête de droit coutumier » assorti d'une longue introduction méthodologique<sup>97</sup>.

La position de Poirier est relativement représentative de celle des juristes dans leur ensemble, qui développent, dans les années 1950-1960, une rhétorique consistant à reconnaître la spécificité et la dignité des coutumes africaines, tout en souhaitant accompagner les jeunes États africains vers une « modernisation » raisonnée de leur droit passant par sa codification. On relèvera le décalage profond existant entre la position des ethno-juristes et les écrits de Michel Leiris (« Lethnographe devant le colonialisme », publié dans les *Temps Modernes* en 1950), d'Aimé Césaire (*Discours sur le colonialisme*, 1955) ou de la revue *Présence africaine*, incitant les Africains à hâter leur indépendance et l'ethnologue à se faire l'avocat naturel des indigènes. Sourds à cet éveil des consciences africaines et à leurs aspirations nationalistes, comme aux nouvelles questions agitant les anthropologues<sup>98</sup>, les ethno-juristes français continuent de produire un discours présentant les coutumes comme le réceptacle de l'esprit immémorial d'une Afrique primitive en voie de

disparition. De ce point de vue, la position des juristes des années 1950-1960 se rapproche davantage de l'attitude du colonialisme « éclairé » des administrateurs de l'entre-deux-guerres, se présentant comme des spécialistes des indigènes (L'Estoile 2000), que des débats traversant l'anthropologie sociale d'après-guerre, comme le progrès économique et social, l'industrialisation ou l'adaptation à la ville (Cooper 2004 : 25).

Jean Poirier paiera cher cet investissement, analysé, plus tard, par ses successeurs comme une fâcheuse compromission confinant à l'erreur historique. Les années 1970, qui voient l'avènement des *post-colonial studies*, ne lui pardonneront pas son adhésion à l'idéologie du « développement », accusée de continuer, sous une autre forme, l'idéologie colonialiste<sup>99</sup>. Alors que Jean Poirier, avait, par une série de textes programmatiques (Poirier 1965a, 1970), défini un programme et une méthode à l'ethnologie juridique, Michel Alliot n'hésite pas à publier un texte intitulé « Henri Lévy-Bruhl, fondateur de l'ethnologie juridique », alors même que ce dernier n'y était venu que fort tardivement, et ne constituait pas, à proprement parler, un acteur ni un auteur de cette branche du savoir. C'était, du même coup, largement minorer l'apport de Poirier, qui avait pourtant contribué de façon décisive à l'institutionnalisation et la théorisation de cette discipline. Par le coup de force de Michel Alliot, la décennie 1950, pourtant grosse de promesses et de virtualités, véritable pépinière d'idées, de projets et de publications, sombre alors dans l'obscurité, accentuant l'impensé d'une anthropologie juridique française désormais enlisée dans une crise profonde (Allinne 2015 ; Audren & Guerlain 2019).

## BIBLIOGRAPHIE

Adam Pierre, Clerc Joseph & Claude Tardits, 1956. *Société paysanne et problèmes fonciers de la palmeraie dahoméenne. Étude sociologique et cadastrale*, Paris, ORSTOM.

Allinne Jean-Pierre, 2015. « L'anthropologie juridique au milieu du gué : crise idéologique ou crise épistémologique ? », *Clio@Themis. Revue électronique d'histoire du droit*, n° 9 [Juristes et sciences du droit en société. Éléments pour une histoire intellectuelle de la raison juridique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>)] (<https://journals.openedition.org/cliothemis/1578>).

Alliot Michel, 1965. « Hommage de M. Michel Alliot, professeur à la faculté de droit de Paris », in *In Memoriam. Hommage à Henri Lévy-Bruhl (18 décembre 1884-2 mai 1964)*, Paris, p. 61-63.

Alliot Michel, 1968. « L'acculturation juridique », in Jean Poirier (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de La Pléiade, p. 1180-1247.

- Alliot Michel, 2000. « Récits de quelques passages (1940-1963) », in Étienne & Jacqueline Le Roy (dir.), *Un passeur entre les mondes. Le livre des anthropologues du droit disciples et amis du Recteur Michel Alliot*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 31-72.
- Alliot Michel, 2004. « La plus jolie dame de Dakar ! », in *Juridicités. Approches du droit au Laboratoire d'Anthropologie juridique de Paris. Témoignages réunis à l'occasion de son 40<sup>e</sup> anniversaire*, Paris, Khartala, p. 15-23.
- Assier-Andrieu Louis, 2001. « Penser le temps culturel du droit. Le destin anthropologique du concept de coutume », *L'Homme*, n° 160, p. 67-90.
- Assier-Andrieu Louis, 2015. « De l'idéologie à la culture : les géographies coutumières », *Clio@Themis. Revue électronique d'histoire du droit*, n° 9 [Juristes et sciences du droit en société. Éléments pour une histoire intellectuelle de la raison juridique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>) (<https://journals.openedition.org/cliothemis/1563>)].
- Association René Capitant, 2012. *Hommage à René David*, Paris.
- Audren Frédéric, 2006. « Écrire l'histoire du droit français : science du politique, histoire et géographie chez Henri Klimrath (1807-1837) », in Jacques Poumarède (dir.), *Histoire de l'histoire du droit, Études d'histoire du droit et des idées politiques*, n° 10, Toulouse, Presses de l'Université des sciences sociales de Toulouse, p. 113-131.
- Audren Frédéric, 2012. « René Maunier », in Florence Renucci (dir.), *Dictionnaire des juristes ultramarins (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, rapport de recherche GIP « Mission de recherche Droit et Justice », p. 256-259.
- Audren Frédéric, 2015. « Maunier René », in Patrick Arabeyre, Jean-Louis Halpérin & Jacques Krynen (dir.), *Dictionnaire historique des juristes français (XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd., p. 714-715.
- Audren Frédéric, 2018. « Comment (ne pas) devenir un ethnologue du droit. Henri Lévy-Bruhl, les primitifs et la juristique », in Frédéric Audren, Emmanuelle Chevreau & Raymond Verdier (dir.), *Henry Lévy-Bruhl juriste et sociologue*, Paris, Classiques Garnier, p. 207-247.
- Audren Frédéric & Ségolène Barbou des Places, 2018. « Éloge de la discipline. Le savoir juridique face au modèle disciplinaire », in Frédéric Audren & Ségolène Barbou des Places (dir.), *Qu'est-ce qu'une discipline juridique ? Fondation et recomposition disciplinaire dans les facultés de droit*, Paris, Lextenso, p. 3-33.

- Audren Frédéric & Laetitia Guerlain, 2019. « Introduction. Un nouvel agenda pour l'anthropologie du droit ? », *Clio@Themis. Revue électronique d'histoire du droit*, n° 15 [Droit et anthropologie. Archéologie d'un savoir et enjeux contemporains] (<https://journals.openedition.org/cliiothemis/594>).
- Beillevaire Patrick, 2012. « Bousquet Georges (Paris, 1846 – Paris, 1937) », in François Pouillon (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Khartala, p. 143-144.
- Berque Jacques, 2001. *Opera minora*, tome 1, *Anthropologie juridique du Maghreb*, Paris, Bouchène.
- Blanc-Jouvan Xavier, 1967. « Le Centre d'études des coutumes de la faculté de droit et des sciences économiques de Madagascar », *Revue internationale de droit comparé*, 19-2, p. 471-472.
- Blondiaux Loïc & Richard Nathalie, 1999. « À quoi sert l'histoire des sciences de l'homme ? », in Claude Blanckaert, Loïc Blondiaux, Laurent Loty, Marc Renneville & Nathalie Richard (dir.), *L'histoire des sciences de l'homme. Trajectoires, enjeux, questions vives*, Paris, L'Harmattan, p. 109-130.
- Bourdieu Pierre, 1980. « Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire incorporée et l'histoire réifiée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 32-33, p. 3-14.
- Bourdieu Pierre, 2012. *Sur l'État*, Paris, Seuil.
- Bourgon Jérôme, 2012. « Escarra Jean (1885 – Paris, 1955) », in François Pouillon (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Khartala, p. 362.
- Bourjol Maurice, 1954. *Théorie générale des coutumes juridiques africaines*, Paris, Éd. de la Nef.
- Bousquet-Lefèvre Laure & Michel Robine, 1989. « L'œuvre islamologique de Georges-Henri Bousquet (1900-1978). Bibliographie thématique », in Maurice Flory & Jean-Robert Henry (dir.), *L'enseignement du droit musulman*, Paris, Éd. du CNRS, p. 171-227.
- Boutier Jean, Passeron Jean-Claude & Jacques Revel, 2006. *Qu'est-ce qu'une discipline ?*, Paris, Éd. de l'EHESS.
- Brochet René-Camille, 1956. « L'introduction du droit civil et du droit pénal aux îles Sous-le-Vent », Thèse Droit Paris.
- Chabas Jean, 1952. « Le mariage et le divorce dans les coutumes des Ouolofs habitant les grands centres du Sénégal », *Revue juridique et politique de l'Union française*, t. VI, p. 474-532.
- Chabas Jean, 1956. *Droit coutumier africain*, cours dactylographié.

- Chevallier Pierre, 1963. « Introduction à l'étude du droit coutumier malgache », *Annales de l'université de Madagascar. Faculté de droit et des sciences économiques*, n° 1, p. 81-109.
- « Chronique de l'I.H.E.O. » 1962. *La revue administrative*, n° 85, p. 110-112.
- Clavier Jean-Louis, 1952. « Coutumier Coniagui. Résumé du droit privé des Coniagui », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, tome XIV, p. 321-336.
- Cohen William B., 1973. *Empereurs sans sceptre. Histoire des administrateurs de la France d'outre-mer et de l'École coloniale*, Paris, Éd. Berger-Levrault.
- Comhaire J.-L.-L., 1954. *Coutumes du Moyen-Congo, Cahiers du Conseil coutumier africain*, n° 1.
- Cooper Frederick, 2004. « Grandeur, décadence... et nouvelle grandeur des études coloniales depuis les années 1950 », *Politix*, vol. 17, n° 66, p. 17-48.
- Copans Jean, 1964. « Création d'un Département de droit et économie des pays d'Afrique », *Journal of African Law*, vol. 8, n° 1, p. 1-3.
- Copans Jean, 2011. « L'Afrique noire comme paradigme fondateur des sciences sociales françaises et francophones du développement (1920-2010) », *Ethnologie française*, vol. 41/3, p. 405-414.
- David René, 1950. *Traité élémentaire de droit civil comparé. Introduction à l'étude des droits étrangers et à la méthode comparative*, Paris, LGDJ.
- David René, 1964a. *Bibliographie du droit français, 1945-1960*, Paris, Mouton & Co.
- David René, 1964b. *Les grands systèmes de droit contemporains*, Paris, Dalloz.
- Deluermoz Quentin & Pierre Singaravélou, 2016. *Pour une histoire des possibles. Analyses contrefactuelles et futurs non advenus*, Paris, Seuil.
- Di Brizio Marie-Béatrice, 1995. « Présentisme et historicisme dans l'historiographie de G.-W. Stocking », *Gradhiva*, n° 18, p. 77-89.
- Di Donato Riccardo, 1982. « L'anthropologie historique de Louis Gernet », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, n° 5-6, p. 984-996.
- Doublier Roger, 1952. *La propriété foncière en AOF. Régime en droit privé*, Saint Louis, Impr. du Gouvernement.

- Enders Armelle, 1993. « L'École nationale de la France d'outre-mer et la formation des administrateurs coloniaux », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 40, n° 2, p. 272-288.
- Fabiani Jean-Louis, 2013. « Vers la fin du modèle disciplinaire ? », *Hermès. La Revue*, n° 67 *Interdisciplinarité: entre disciplines et indiscipline*, vol. 3, p. 90-94.
- Falconieri Silvia, 2012. « Mathéa Gaudry », in Florence Renucci (dir.), *Dictionnaire des juristes ultramarins (xviii<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*, rapport de recherche GIP « Mission de recherche Droit et Justice », p. 179-182.
- Fauroux Emmanuel, 2010. « Chapitre 5. Anthropologie », in Christian Feller & Frédéric Sandron (dir.), *Parcours de recherche à Madagascar. L'IRD-ORSTOM et ses partenaires*, Marseille, IRD Éditions, p. 113-138.
- Filhol René, 1966. « Comptes rendus. Jean Yver, *Égalité entre héritiers et exclusion des enfants dotés. Essai de géographie coutumière* », *Cahiers de civilisation médiévale*, 9-34, p. 256-257.
- Fussman Gérard, 2007. « Pierre-Bernard Lafont (17 février 1926 –13 avril 2008) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. 94, p. 13-24.
- Gaillard Géraud, 1990. *Répertoire de l'ethnologie française (1950-1970)*, Paris, Éd. du CNRS.
- Gerber Théophile, 1951. « Coutumier stieng », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, n° 1, t. 45, p. 227-271.
- Gernet Louis, 1951. « Droit et prédroit en Grèce ancienne », *L'Année sociologique*, p. 21-119.
- Gernet Louis, 1955. *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, Sirey.
- Gibelin Esprit, 1846. *Études sur le droit civil des Hindous; Recherches de législation comparée sur les lois de l'Inde, les lois d'Athènes et de Rome, et les coutumes des Germains*, Pondichéry, Toutin, 2 vol.
- Gojosso Éric, 2012. « Camille Briffaut », in Florence Renucci (dir.), *Dictionnaire des juristes ultramarins (xviii<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*, rapport de recherche GIP « Mission de recherche Droit et Justice », p. 54-59.
- Gojosso Éric, 2012a. « Adhémar Leclère », in Florence Renucci (dir.), *Dictionnaire des juristes ultramarins (xviii<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*, rapport de recherche GIP « Mission de recherche Droit et Justice », p. 218-221.
- Gojosso Éric, 2012b. « Robert Lingat », in Florence Renucci (dir.), *Dictionnaire des juristes ultramarins (xviii<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*, rapport de recherche GIP « Mission de recherche Droit et Justice », p. 227-228.

- Guerlain Laetitia, 2015. « Culture et usages des savoirs anthropologiques chez les juristes. De quelques apports de l'étude des recensions bibliographiques (xix<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles) », *Revue d'histoire des facultés de droit, de la culture juridique, du monde des juristes et du livre juridique*, n° 35, p. 233-277.
- Guerlain Laetitia, 2018. « Les habits neufs de l'anthropologie juridique. Relativité spatiale des concepts et fabrique disciplinaire au xx<sup>e</sup> siècle », in Xavier Prévost & Nicolas Laurent-Bonne (dir.), *Penser l'ancien droit privé. Regards croisés sur les méthodes des juristes (II)*, Paris, Lextenso, coll. « Contextes », p. 101-130.
- Guerlain Laetitia, 2019. « Entre science juridique et savoirs anthropologiques. Évolutionnisme et histoire comparée du droit chez Émile Jobbé-Duval (1851-1931) », *Clio@Themis. Revue électronique d'histoire du droit*, n° 15 [Droit & Anthropologie. Archéologie d'un savoir et enjeux contemporains] (<https://journals.openedition.org/cliiothemis/638>).
- Guilleminet Paul, 1952. *Coutumier de la tribu bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum, selon la coutume appliquée dans les tribunaux de cette province de 1908 à 1939*, Paris, De Boccard, Hanoi, École française d'Extrême-Orient.
- Guillot E.-J., 1952. « Réflexions sur les coutumes de droit privé en Afrique noire et à Madagascar », *Revue internationale de droit comparé*, IV, p. 419-440.
- Gutwirth Jacques, 2001. « La professionnalisation d'une discipline : le Centre de formation aux recherches ethnologiques », *Gradhiva*, n° 29, p. 24-41.
- Hakim Nader, 2015. « Boissonade de Fontarabie Gustave-Émile, né le 7 juin 1825 à Vincennes, mort le 27 juin 1910 à Antibes », in Patrick Arabeyre, Jean-Louis Halpérin & Jacques Krynen (dir.), *Dictionnaire historique des juristes français (xii<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*, Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd., p. 129-131.
- Halpérin Jean-Louis, 2017. « Associations, réseaux et ambitions nationales des comparatistes de la fin du xix<sup>e</sup> siècle à la Seconde Guerre mondiale », *Clio@Themis. Revue électronique d'histoire du droit*, n° 13 [Du comparatisme au droit comparé. Regards historiques] (<https://journals.openedition.org/cliiothemis/830>).
- Henry Jean-Robert, 1989. « Approches ethnologiques du droit musulman : l'apport de René Maunier », in Maurice Flory & Jean-Robert Henry (dir.), *L'enseignement du droit musulman*, Paris, Éd. du CNRS, p. 133-169.
- Henry Jean-Robert, 2013. « Droit et société au Maghreb : quelques nouveaux enjeux de la recherche juridique », in *Politiques législatives : Égypte, Tunisie, Algérie, Maroc*, Le Caire, CEDEJ/Égypte-Soudan, p. 105-118.

Institut des hautes études de Dakar, s. d. *Livret de l'étudiant 1952-1953*, Dakar, Grande imprimerie africaine.

*Introduction à l'étude du droit comparé. Recueil d'études en l'honneur d'Édouard Lambert*, 1938. Paris, Sirey, 3 vol.

Jamin Jean, 1989. « L'anthropologie et ses acteurs », in *Les enjeux philosophiques des années 50*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, p. 99-113.

Janier Émile, 1947. « Georges Marcy (1905-1946) », *Revue africaine*, vol. 91, p. 338-348.

Jaulin Robert, 1958. « Éléments et aspects divers de l'organisation civile et pénale des groupes du Moyen-Chari, groupe Sara Madjungaye et groupe Mbaye (district de Koumra, Tchad, AEF) », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, tome XX, n° 1-2, p. 170-190.

Jolly Éric, 2001. « Marcel Griaule, ethnologue. La construction d'une discipline (1925-1956) », *Journal des africanistes*, t. 71, n° 1, p. 150-153.

Karady Victor, 1972. « Note sur les thèses de doctorat consacrées à l'Afrique dans les universités françaises de 1884 à 1961 », *Informations sur les sciences sociales*, vol. 11, n° 1, p. 65-80.

Karady Victor, 1988. « Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, t. 74, n° 1, p. 32-33.

*La rédaction des coutumes dans le passé et le présent*, 1962. Bruxelles, Publications de l'Institut de sociologie.

Lacombe Robert, 1980. « Essai sur les origines et les premiers développements de la Société d'ethnographie », *L'Ethnographie*, vol. 76, t. 3, p. 329-341.

Lardinois Roland, 2012. « Lingat Robert (Charleville 1892 – Paris, 1972) », in François Pouillon (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Khartala, p. 602-605.

Laurière Christine, 2008. *Paul Rivet, le savant et le politique*, Paris, Publications scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle.

Lebovics Herman, 1988. « Le conservatisme en anthropologie et la fin de la Troisième République », *Gradhiva*, t. 4, p. 3-17.

Lebovics Herman, 1995. *La « Vraie France ». Les enjeux de l'identité culturelle, 1900-1945*, Paris, Belin.

- Lemaire Marianne, 2010. « Un parcours semé de terrains. Itinéraire scientifique de Denise Paulme », *L'Homme*, n° 193, p. 52-53.
- Lenclud Gérard, 1998. « L'application dans la tradition anthropologique française », in Jean-François Baré (dir.), *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*, Paris, Karthala, p. 65-84.
- Léon Éric, 2017. « Robert Lingat (1892-1972), professeur de droit orientaliste », Mémoire M2 Histoire du droit, Bordeaux.
- Le Roy Étienne, 2000. « Michel Alliot et la recherche au Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris », in Étienne & Jacqueline Le Roy (dir.), *Un passeur entre les mondes. Le livre des anthropologues du droit disciples et amis du Recteur Michel Alliot*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 9-23.
- Le Roy Etienne & Mamadou Wane, 1982. « Chapitre XV. La formation des droits “non étatiques” », in *Encyclopédie juridique de l'Afrique*, tome 1, *L'État et le droit*, Abidjan, Dakar, Lomé, Les Nouvelles Éditions africaines, p. 353-391.
- Lévy-Bruhl Henri, 1956. « Introduction à l'étude du droit coutumier africain », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 8, n° 1, p. 1-3.
- Lévy-Bruhl Henri, 1968. « L'ethnologie juridique », in Jean Poirier (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de La Pléiade, p. 1111-1179.
- Lévy-Bruhl Lucien, 1925. « L'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, t. 23-24, p. 1-4.
- L'indicateur de l'étudiant en droit 1956-1957*, s. d. Paris, LGDJ.
- L'indicateur de l'étudiant en droit 1957-1958*, s. d. Paris, LGDJ.
- Magnes Bernard, 1953. « Essai sur les institutions et la coutume des Tsimihety », *Bulletin de Madagascar*, n° 89, p. 3-95.
- Mahé Alain, 1996. « Jacques Berque et l'anthropologie juridique du Maghreb », *Droit et Culture*, n° 32, p. 177-192.
- Mahé Alain, 2003. « Entre les mœurs et le droit: les coutumes. Remarques introductives à La Kabylie et les coutumes kabyles », in Adolphe Hanoteau & Aristide Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Saint-Denis, Bouchène (2<sup>de</sup> éd. 1893), t. 1, p. I-XXX.

- Marcy Georges, 1930. « Le mariage en droit coutumier zemmoûr », *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, p. 77-92, p. 141-158, p. 208-220 et p. 221-241.
- Marcy Georges, 1931. « La propriété immobilière et les moyens d'acquérir en droit coutumier zemmoûr », *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, p. 119-139, p. 151-178 et p. 260-282.
- Marcy Georges, 1932a. « L'Engagement immobilier ("Rrehen") contribution à l'étude du droit coutumier zemmoûr », *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, p. 78-88.
- Marcy Georges, 1932b. « Des obligations en droit coutumier zemmoûr », *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, p. 141-158 et p. 177-201.
- Marcy Georges, 1949. *Le droit coutumier zemmoûr*, Alger et Paris, La Typo-Litho & Jules Carbonel et Librairie Larose, Publications de l'Institut des hautes études marocaines.
- Marcy Georges, 1954. « Le problème du droit coutumier berbère », *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, p. 127-170.
- Marie-André du Sacré-Cœur (sœur), 1950. « La loi d'airain du mariage dotal au Cameroun français », *Études*, p. 3-21.
- Marie-André du Sacré-Cœur (sœur), 1952. « Évolution de la famille en Afrique noire », *Comptes rendus mensuels des séances de l'Académie des sciences coloniales*, t. XII, p. 287-302.
- Marie-André du Sacré-Cœur (sœur), 1953. *La condition humaine en Afrique noire*, Paris, Grasset.
- Maunier René, 1938. *Introduction au folklore juridique. Définition. Questionnaire. Bibliographie*, Paris, Éditions d'art et d'histoire.
- Métais Pierre, 1945. « Compte rendu d'Éric Rau, *Institutions et coutumes canaques*, Paris, Larose, 1944 », *Journal de la Société des océanistes*, n° 1, p. 158-161.
- Meyran Régis, 2009. *Le mythe de l'identité nationale*, Paris, Berg International.
- Poirier Jean, 1956. « L'avenir du droit coutumier négro-africain », in *The Future of Customary Law in Africa. L'avenir du droit coutumier en Afrique*, Leiden, Universitaire Pers Leiden, p. 155-169.
- Poirier Jean, 1959. « L'originalité des droits coutumiers de l'Afrique noire », in *Droits de l'Antiquité et sociologie juridique. Mélanges Henri Lévy-Bruhl*, Paris, Sirey, p. 485-495.

- Poirier Jean, 1963a. « Le problème de la rédaction des droits coutumiers d'Afrique noire. Intérêts. Difficultés. Méthodes », in *Études de droit contemporain. V<sup>e</sup> Congrès international de droit comparé. Bruxelles 1958*, Paris, Éd. Cujas, p. 111-128.
- Poirier Jean, 1963b. *Questionnaire d'ethnologie juridique appliqué à l'enquête de droit coutumier*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de sociologie, coll. « Études d'histoire et d'ethnologie juridiques ».
- Poirier Jean, 1965a. « L'ethnologie juridique », *Revue de l'enseignement supérieur*, t. 3, p. 25-37.
- Poirier Jean, 1965b. « Les études de droit africain et de droit malgache », in Michel Alliot & Jean Poirier (dir.), *Études de droit africain et de droit malgache*, Paris, Cujas, p. 1-4.
- Poirier Jean, 1967. « L'enquête quantitative en ethno-sociologie juridique malgache », *Cahiers du Centre d'études des coutumes*, t. 4, p. 3-43.
- Poirier Jean, 1968. « Introduction à l'ethnologie de l'appareil juridique », in Jean Poirier (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de La Pléiade, p. 1091-1110.
- Poirier Jean, 1970. « Situation actuelle et programme de travail de l'ethnologie juridique », *Revue internationale des sciences sociales*, t. 22, n<sup>o</sup> 3, p. 509-527.
- Pouillon François, 2012. « Berque Jacques (Molière, Algérie, 1910 - Saint-Julien-en-Born, 1995) », in François Pouillon (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Khartala, p. 102-103.
- Rau Éric, 1944. *Institutions et coutumes canaques*, Paris, Larose.
- Rau Éric, 1955. « Une coutume meurtrière : le "charo" », *Annales africaines*, p. 175-183
- Rau Éric, 1957. « Le juge et le sorcier. Les sacrifices humains », *Annales africaines*, p. 305-320.
- Rau Éric, 1958. « Le juge et le sorcier », *Annales africaines*, p. 179-206.
- Rouland Norbert, 1988. *Anthropologie juridique*, Paris, PUF.
- Rouland Norbert, 1989. « Histoire du droit et anthropologie juridique », *Droit et Cultures*, n<sup>o</sup> 18, p. 193-223.
- Renucci Florence, 2011. « La "décolonisation doctrinale" ou la naissance du droit d'outre-mer (1946-début des années 1960) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n<sup>o</sup> 24, vol. 1, p. 61-76.

- Renucci Florence, Rhétoré Toussaint, 2014. « Juristes en coopération. Magistrats et professeurs de droit en Algérie (1962 - début des années 1980) », *Outres-Mers. Revue d'histoire*, n° 384-385, p. 187-209.
- Robert André P., 1955a. *L'évolution des coutumes de l'Ouest africain et la législation française*, Paris, Éditions Encyclopédie d'outre-mer.
- Robert André P., 1955b. « Attitudes du législateur français en face du droit coutumier. L'Afrique », *Revue juridique et politique de l'Union française*, n° 4, p. 743-760.
- Sorg Léon, 1895. *Introduction à l'étude du droit hindou*, Pondichéry, Imprimerie du Gouvernement.
- Stocking Jr George-W., 1968. « On the limits of “presentism” and “historicism” in the history of the behavioral sciences », in *Race, Culture and Evolution: essays in the history of anthropology*, New York, Free Press, 2<sup>e</sup> éd., p. 1-12.
- Stocking Jr George-W., 1984. « Qu'est-ce qui est en jeu dans un nom ? (“What's in a name ?” II). La “Société d'ethnographie” et l'historiographie de l'“anthropologie” en France », in Britta Rupp-Eisenreich (dir.), *Histoires de l'anthropologie : XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Klincksieck, p. 423-431.
- The Future of Customary Law in Africa - L'avenir du droit coutumier en Afrique*, 1956. Leiden, Universitaire Pers Leiden.
- Vanderlinden Jacques, 1996. *Anthropologie juridique*, Paris, Dalloz.
- Verdier Raymond, 1960. « Essai d'ethno-sociologie juridique. Les rapports fonciers dans la pensée négro-africaine », Thèse Droit Paris.
- Yver Jean, 1966. *Égalité entre héritiers et exclusion des enfants dotés. Essai de géographie coutumière*, Paris, Sirey.

## NOTES

- 1.▲ Pour une déconstruction radicale de la contribution d'Henri Lévy-Bruhl à la fondation de l'anthropologie juridique, cf. Audren 2018.
- 2.▲ Sur l'humanisme colonial de l'entre-deux-guerres, cf. L'Estoile 2010.
- 3.▲ Sur la notion de discipline, voir essentiellement Boutier, Passeron & Revel 2006 et, sur les disciplines juridiques, Audren & Barbou des Places 2018.
- 4.▲ Voir, pour une rapide biographie de ce personnage, Audren 2015, 2012.

5. <sup>△</sup> Voir son dossier d'épuration aux Archives nationales : F/17/16847. Je remercie Frédéric Audren de m'avoir communiqué ce dossier.
6. <sup>△</sup> Sur le débat présentisme vs historicisme, cf. Stocking Jr 1968. Pour une discussion circonstanciée et stimulante de ce débat, cf. Blondiaux & Richard 1999. Voir également Di Brizio 1995.
7. <sup>△</sup> Sur l'anthropologie française au cours de la décennie 1950, voir le panorama dressé par Jean Jamin (1989).
8. <sup>△</sup> Ce texte, et les interprétations qu'il propose, doit beaucoup à mes discussions prolongées avec Frédéric Audren, avec qui je travaille à une histoire des rapports entre droit et anthropologie. Qu'il en soit remercié.
9. <sup>△</sup> Pour une première tentative de cartographie de la diversité des analyses anthropologiques sur le droit, cf. Guerlain 2015.
10. <sup>△</sup> Il consacre ses premiers travaux à la pensée juridique de la Grèce ancienne.
11. <sup>△</sup> Alliot 2000, 2004. Pour une analyse de ces récits autobiographiques, cf. Guerlain, 2018. Pour un aperçu de l'itinéraire anthropologique de Michel Alliot, cf. Le Roy 2000.
12. <sup>△</sup> Ces informations sont contenues dans deux versions de son *curriculum vitae*, conservées dans les archives du Muséum d'histoire naturelle (Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, fonds Paul Rivet, CV daté de 1946, 2AP1C16b et Correspondance de Raymond Decary avec Jean Poirier, ce cv datant vraisemblablement de 1972, mss. 3945-3958).
13. <sup>△</sup> Sur ce centre, rattaché au CNRS à partir de 1948 puis à l'Institut d'ethnologie à compter de 1965, cf. Gutwirth 2001.
14. <sup>△</sup> Nous reviendrons sur ces personnages *infra*.
15. <sup>△</sup> Rau 1944. L'ouvrage est préfacé par René Maunier. Pierre Métais en livre un compte rendu en demi-teinte, reprochant à l'auteur de ne pas avoir suffisamment appuyé ses analyses juridiques sur le fait religieux, les deux étant inextricablement liés. Et de s'interroger : « Pour connaître cette réalité indigène, le Droit suffit-il ? [...] Il n'est [...] qu'une superstructure » (Métais 1945 : 160-161).
16. <sup>△</sup> Brochet 1956. Jean Poirier présente par deux fois cette thèse lors des séances du 22 février 1957 et du 25 novembre 1960 de la Société des océanistes (Gaillard 1990 : 220 et 231).
17. <sup>△</sup> Marie-André du Sacré-Cœur 1953. Sœur Marie-André intervient régulièrement, dans les années 1930, à la Société d'ethnographie dirigée à l'époque par Louis Marin (Archives nationales, Archives privées Louis Marin, 317 AP 135 - activités de la Société d'ethnographie, 7 lettres de Sœur Marie-André s'étalant de 1936 à 1939). Cette dernière publie également, dans les années 1950, deux articles consacrés à des questions juridiques (1950, 1952).
18. <sup>△</sup> Lacombe 1980 ; Stocking 1984 ; Lebovics 1988, 1995 ; Meyran 2009.
19. <sup>△</sup> Archives nationales, archives privées Louis Marin, 317 AP 136 - activités de la Société d'ethnographie, lettres datées de 1949-1951. Cette mission d'ethnologie juridique n'a donné lieu, à en croire le silence de la revue *L'ethnographie*, organe de la société savante éponyme, à son sujet, à aucun rapport de mission. Quant à Marthe Carciu (que l'on retrouve parfois sous la dénomination de Marthe Lauerjon-Carcu), on ne sait presque rien d'elle, si ce n'est qu'elle est l'auteur, en 1948, de trois recensions d'ouvrages traitant de linguistique, publiées dans le *Journal de la Société des océanistes*. Elle semble avoir adhéré à l'Association française des anthropologues en 1981-1982.
20. <sup>△</sup> ANOM, fonds de l'École coloniale, Nominations de chargés de cours à l'ENFOM (1 ECOL/25) (arrêté du 1er décembre 1945).

21. <sup>△</sup> ANOM, fonds de l'École coloniale, dossier d'enseignant de Michel Leiris (1 ECOL/130/28) et de Denise Schaeffner (1 ECOL/134) et arrêté du 11 février 1946.
22. <sup>△</sup> Journal officiel, 12 juin 1951, p. 6149 et ANOM, fonds de l'École coloniale, dossier d'enseignant de Robert Delavignette (1 ECOL/127/2).
23. <sup>△</sup> ANOM, fonds de l'École coloniale, Nominations de chargés de cours à l'ENFOM (1 ECOL/25) (arrêté du 8 janvier 1952).
24. <sup>△</sup> Gaillard 1990 : 146. Le sommaire du cours se présente comme suit : « Les origines malgaches, les tribus, les villages, les religions païennes, l'évolution mérina, le droit oral, le Fokon'olona, droit des tribus hors Imérina, les personnes et les biens dans le droit malgache ».
25. <sup>△</sup> ANOM, fonds de l'École coloniale, dossier d'enseignant de Jean Poirier (1 ECOL/133/6). Celui-ci, apprenant sa nomination au CNRS comme attaché de recherches, écrit à la direction de l'école pour lui faire part de son désir d'enseigner bénévolement l'ethnologie juridique. Il joint à sa proposition un plan de cours intitulé « Caractères sociologiques du droit des sociétés archaïques », qui se découpe de la façon suivante : I. Formation de l'idée de droit ; II. et III. Les caractères essentiels du droit primitif ; IV. Le cadre juridique de la société. Il semblerait que son offre ait été acceptée car Poirier y enseigne l'ethnologie juridique dans les années 1950.
26. <sup>△</sup> Voir la liste des mémoires des élèves de l'école sur l'inventaire en ligne des ANOM, (<http://anom.archivesnationales.culture.gouv.fr/ark:/61561/hj998jhlhla>).
27. <sup>△</sup> Décret n° 45-2389 du 17 octobre 1945 portant création d'une licence d'études coloniales, *JO*, 18 octobre 1945, p. 6631. Voir, sur ce point, Audren, 2018, qui cite les PV de l'Assemblée de la faculté du 15 décembre 1937 et du 28 février 1938, p. 345-347 et p. 363 (Archives nationales, AJ/16/1803).
28. <sup>△</sup> Voir, sur cette évolution de l'école, Cohen 1973 : 212 et s.
29. <sup>△</sup> Décret n° 48-697 du 10 avril 1948 organisant une licence d'études de la France d'outre-mer, *JO*, 21 avril 1948, p. 3907.
30. <sup>△</sup> Décret n° 50-1131 du 14 septembre 1950, *JO*, 17 avril 1950, p. 9849-9850.
31. <sup>△</sup> Il s'agit des trois certificats suivants : histoire de la colonisation française et étrangère ; géographie coloniale ; ethnologie-sociologie (art. 2 du décret du 17 octobre 1945).
32. <sup>△</sup> Lettre de Paul Rivet, secrétaire général de l'Institut d'ethnologie, au directeur de l'Enseignement supérieur du 27 octobre 1927, indiquant que le certificat d'ethnologie mention lettres existe déjà depuis 1927, tandis que la mention sciences existe pour sa part depuis 1928 (Archives nationales, F/17/17708 – École coloniale/ENFOM, sous-dossier « Études coloniales à l'Université 1937-1955 », chemise « licence d'études coloniales 1937-1948 », sous-chemise « certificat d'ethnologie 1937-1948 »).
33. <sup>△</sup> Délivrant rapidement un certificat de licence d'ethnologie à la faculté des lettres (1927) et à celle des sciences (1928), l'Institut d'ethnologie coordonne les enseignements d'ethnologie existant déjà dans différentes structures d'enseignement supérieur de Paris (Muséum d'histoire naturelle, École coloniale, Collège de France, École des langues orientales Vivantes ou encore École pratique des hautes études). Placé sous la double tutelle de la faculté des lettres et de la faculté des sciences et financé par le ministère des Colonies, il inaugure l'entrée de l'ethnologie dans les universités. L'objectif du certificat était d'initier les administrateurs coloniaux à l'ethnologie d'une part ; d'initier les ethnologues à la pratique du terrain d'autre part, afin, dans les deux cas, de mettre en valeur les colonies (L. Lévy-Bruhl 1925 ; Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, Archives du Musée d'ethnographie et du musée de l'Homme. Correspondance. Archives de l'Institut

d'ethnologie. P. Rivet, *Organisation des études ethnologiques. Rapport dactylographié du 14 avril 1931 et Rapport d'activité de l'Institut d'ethnologie au 20 septembre 1931*, 2 AM 1K51b; Karady 1988; Jolly 2001; Laurière 2008 : 341 et s.).

34.▲ Lettre du doyen de la faculté de droit de Paris au ministre de l'Éducation nationale, 24 septembre 1947 (Archives nationales, F/17/17708 – École coloniale/ENFOM, sous-dossier « Études coloniales à l'Université 1937-1955 », chemise « licence d'études coloniales 1937-1948 », sous-chemise « certificat d'ethnologie 1937-1948 »). Paul Gemaehling (1883-1962) est professeur d'économie politique à la faculté de droit de Paris et appartient également au Centre d'études sociologiques, au sein duquel il mène des enquêtes relatives à la situation démographique française. Quant à André Marchal (1907-1968), il est également professeur d'économie politique à la faculté de droit de Paris, ainsi que directeur d'études à l'École pratique des hautes études (VIe section). Sensible à la question ouvrière, il se spécialise surtout dans les méthodes économiques.

35.▲ Lettre du doyen de la faculté de droit de Paris au ministre de l'Éducation nationale, du 13 juillet 1946 (Archives nationales, F/17/17708 – École coloniale/ENFOM, sous-dossier « Études coloniales à l'Université 1937-1955 », chemise « licence d'études coloniales 1937-1948 », sous-chemise « certificat d'ethnologie 1937-1948 »). Le doyen indique qu'il serait toujours possible d'envoyer les étudiants choisissant l'Afrique blanche au cours de droit musulman de Louis Milliot. Pour la sociologie et le droit comparé d'une part, et le droit indochinois de l'autre, il s'agirait de créer des chaires pour éviter de surcharger les professeurs de cours complémentaires. Enfin, pour l'Afrique noire, il déplore qu'il soit impossible de créer un tel enseignement, aucun spécialiste n'existant concernant cette aire culturelle.

36.▲ Rapport de la commission chargée d'établir les programmes et les épreuves du certificat d'ethnologie, sous la direction du ministère de l'Éducation nationale, s. d. (Archives nationales, F/17/17708 – École coloniale/ENFOM, sous-dossier « Études coloniales à l'Université 1937-1955 », chemise « licence d'études coloniales 1937-1948 », sous-chemise « certificat d'ethnologie 1937-1948 »). Cette commission est présidée par Pierre Auger et composée du directeur de l'ENFOM, Paul Mus, de Debayle (chef de service adjoint de l'enseignement au ministère de la France d'outre-mer), de Gemaehling pour la faculté de droit, de Pierre-Paul Grassé pour la faculté des sciences et de Marcel Griaule pour la faculté des lettres. La commission avait sévèrement jugé l'Institut d'ethnologie, dont les programmes n'avaient plus été modifiés depuis 1926, et qui n'assurait plus son rôle de coordination que de manière illusoire.

37.▲ Projet d'arrêté datant de 1947, joint à une lettre du 4 mars 1947, du ministre de la France d'outre-mer au ministre de l'Éducation nationale (Archives nationales, F/17/17708 – École coloniale/ENFOM, sous-dossier « Études coloniales à l'Université 1937-1955 », chemise « licence d'études coloniales 1937-1948 », sous-chemise « certificat d'ethnologie 1937-1948 »).

38.▲ Lettre d'André Leroi-Gourhan à Henri Lévy-Bruhl, 24 juin 1947 (Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, Archives du musée de l'Homme, 2AM1K60a).

39.▲ Le droit musulman est enseigné par Louis Milliot, le droit des pays d'outre-mer par Pierre Lampué et l'économie des pays d'outre-mer par Gaston Leduc. Le cours de droit des pays d'Indochine, pour sa part, est partagé entre Nguyen Quoc Dinh (pour le droit public) et Guillaume Henri Camerlynck, qui avait fondé et dirigé l'École de droit d'Hanoï de 1933 à 1948 (pour le droit privé). L'ethnologie juridique est dispensée par Henri Lévy-Bruhl.

40.▲ Le programme du cours d'ethnologie juridique élaboré par Lévy-Bruhl se présente comme suit :

*Introduction*

I/ Caractère spécifique des institutions chez les peuples de civilisation « inférieure ».

Indifférenciation. Le « Prédroit ».

II/Les études d'ethnologie juridique (A. Historique; B. Méthode; C. Les problèmes de contact de civilisations; D. Instruments de travail et bibliographie, conseils aux futurs administrateurs)

*Première partie*: les sources du droit

*Deuxième partie*: les groupements sociaux

*Troisième partie*: les relations domestiques

*Quatrième partie*: les relations d'ordre économique

*Cinquième partie*: le droit pénal

(Archives nationales, F/17/17708 – École coloniale/ENFOM, sous-dossier « Études coloniales à l'Université 1937-1955 », chemise « certificat de droit et coutumes d'outre-mer (1951-1955) » et Archives nationales, AJ/16/1804 – Registre des délibérations de la faculté de droit de Paris. Procès-verbal de la séance de l'assemblée de la faculté du 6 juin 1951). Une version précisée de ce plan se trouve dans *L'indicateur de l'étudiant en droit 1957-1958*, Paris, LGDJ, s. d., p. 181.

41.▲ La difficulté consistait en effet à trouver les moyens de créer, lorsqu'ils n'existaient pas, les cours devant être enseignés dans le cadre du certificat. Un arrêté du 13 décembre 1951 autorise ainsi la faculté de droit de Montpellier à délivrer le certificat. C'est le cas, trois ans plus tard, de celle de Bordeaux (arrêté du 1<sup>er</sup> mars 1954) en raison de la préexistence d'un cours d'ethnologie juridique dispensé par Jean Brethe de la Gressaye. Du fait de l'inexistence d'un tel cours à Toulouse, l'autorisation, en revanche, est refusée à la faculté de droit, déjà submergée par la création des cours complémentaires impliqués par la réforme de la licence en droit de 1954. En ce qui concerne la demande de la faculté de droit d'Alger, le ministère rend un avis favorable à la création du certificat, toutes les matières sauf l'ethnologie juridique existant déjà, et l'enseignement de celle-ci pouvant être financée sur le budget de l'Algérie. La faculté de droit de Dijon, pour sa part, es-  
sue un refus motivé par le manque de précision de sa demande (Archives nationales, F/17/17708 – École coloniale/ENFOM, sous-dossier « Études coloniales à l'Université 1937-1955 », chemise « certificat de droit et coutumes d'outre-mer (1951-1955) »). Enfin, le certificat est mis en place à Dakar, où le cours d'ethnologie juridique est dispensé par l'historien du droit bordelais Pierre Jaubert (Institut des hautes études de Dakar, *Livret de l'étudiant 1952-1953*, Dakar, Grande imprimerie africaine, s. d., p. 58-60).

42.▲ Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, Archives du musée de l'Homme, 2AM1K51a. Michel Alliot y dispense un cours d'ethnologie juridique consacré au contact des civilisations occidentale et traditionnelle; Henri Lévy-Bruhl un cours d'ethnologie juridique et Jean Poirier un cours d'introduction à l'ethnologie juridique. Jean Chabas assure également un cours de droit coutumier africain, et Jean Poirier un second cours intitulé « droits coutumiers d'Afrique noire: les personnes, les biens et les successions ».

43.▲ « Hommage de M. Michel Alliot, professeur à la faculté de droit de Paris », in *In Memoriam. Hommage à Henri Lévy-Bruhl (18 décembre 1884-2 mai 1964)*, Paris, 1965, p. 61. Le Bras et H. Lévy-Bruhl participent d'ailleurs ensemble, en 1952, à une table ronde de l'Unesco relative à l'organisation de l'enseignement de l'anthropologie culturelle et de la psychologie sociale et à l'organisation des relations entre ethnologie et sociologie (Gaillard 1990: 95).

44.▲ Dès l'année universitaire 1956-1957, en effet, le cours de droit coutumier africain devient une matière obligatoire du certificat. Le guide de l'étudiant en droit 1956-1957 indique qu'il est dispensé par Alliot et Chabas (*L'indicateur de l'étudiant en droit 1956-1957*, Paris, LGDJ, s. d., p. 85). En revanche, l'année suivante, il devient une matière optionnelle, pouvant être choisie en concurrence avec un cours de droit musulman et un cours de droit des peuples d'Indochine (*L'indicateur de l'étudiant en droit 1957-1958*, Paris, LGDJ, s. d., p. 92).

- 45.▲ Michel Alliot raconte son expérience et ses impressions de ce cours (Alliot 2000 : 42-43).
- 46.▲ C'est d'ailleurs ainsi que l'anthropologue du droit belge Jacques Vanderlinden définit l'anthropologie juridique (Vanderlinden 1996 : 47).
- 47.▲ Il faut tout de même préciser qu'aux yeux de H. Lévy-Bruhl, le droit, dans son entier, est d'essence coutumière, la forme légale n'étant qu'accidentelle. Cf. sur ce point Audren 2018 : 220.
- 48.▲ *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de La Pléiade, 1968. Les articles des trois hommes semblent reprendre le programme des cours de l'option droit de l'Institut d'ethnologie : Alliot (1968), H. Lévy-Bruhl (1968) et Poirier (1968).
- 49.▲ Quant à Jean Chabas, qui enseigne également à l'Institut d'ethnologie (droit coutumier africain), il ne participe pas au volume de La Pléiade. Nous disposons en revanche du contenu de son cours, conservé à la bibliothèque Cujas (Chabas 1956.). Il est composé de trois parties consacrées au régime judiciaire coutumier et à la justice de droit local, au régime foncier en AOF et en AEF et au régime des successions dans les coutumes islamisées.
- 50.▲ Cette volonté de reconstituer l'évolution du droit et ses étapes en interprétant le très ancien droit romain à la lumière des coutumes primitives passe essentiellement par le jeu d'un travail intertextuel, consistant à mobiliser la littérature « ethnologique » ou les récits de voyage à l'appui de ce travail herméneutique. Se distinguent ici, pour la Belle Époque, les noms des romanistes et historiens du droit Paul Gide, Émile Jobbé-Duval, Rodolphe Dareste ou encore Adhémar Esmein et, plus tard, ceux d'Henri Lévy-Bruhl, Pierre Noailles, Raymond Monier, Paul Fauconnet ou encore Pierre Petot. Ce phénomène, cependant, n'est pas spécifiquement français : en Italie, il est illustré par l'ensemble des travaux de Pietro Bonfante, en Suisse par Johann-Jakob Bachofen (*Das Mutterrecht*, 1861), en Allemagne par Albert-Hermann Post (*Grundriss der Ethnologischen Jurisprudenz*, 1894) et dans le monde anglo-saxon par Henry Sumner Maine (*Ancien law*, 1861).
- 51.▲ Pour une étude de cas, cf. Guerlain 2019.
- 52.▲ Assier-Andrieu 2001, et spécialement p. 81-82, mais surtout, 2015.
- 53.▲ Yver 1966. Le manuscrit, qui était prêt dès 1944, est perdu lorsque la maison de l'auteur s'effondre. Il n'est retrouvé que par miracle dans les décombres (Filhol 1966).
- 54.▲ Audren 2006. Ce programme sera, plus tard, développé par Emmanuel Leroy-Ladurie. Voir sur ce point Assier-Andrieu 2001, et spécialement p. 81-82, mais surtout, Assier-Andrieu 2015.
- 55.▲ La coopération désigne l'aide technique et culturelle entre deux pays souverains. Elle s'exprime notamment, après les indépendances, par la mise à disposition d'un personnel humain français en vue de prêter main-forte aux États nouvellement indépendants, dans le domaine de la justice ou de l'éducation, par exemple. Sur ce phénomène, voir, pour ce qui est du droit, Renucci & Rethoré, 2014.
- 56.▲ Cette revue change régulièrement de nom au gré des évolutions constitutionnelles : elle devient, en 1959, la *Revue juridique et politique d'outre-mer. Communauté. Assistance technique. Coopération* avant de devenir, en 1964, la *Revue juridique et politique. Indépendance et coopération*.
- 57.▲ Cette revue, qui paraît de 1951 à 1956, se propose de participer à l'œuvre de l'Union française en mettant à la disposition des praticiens du droit localisés à Madagascar les principales décisions de justice prises par les cours françaises et indigènes, afin d'avoir une vision plus exacte des besoins réels du pays. À terme, le but, selon son directeur Fernand Sicard (bâtonnier de l'Ordre des avocats près la Cour d'appel de Madagascar) consiste à aider le législateur français à prendre des décisions plus informées.

- 58.▲ À l'exception d'un unique article de Jean Chabas (1952).
- 59.▲ Sur ce personnage très important, cf. *Hommage à René David* (Association René Capitant, 2012).
- 60.▲ La Communauté désigne l'association politique entre la France et son empire colonial alors en voie de décolonisation. Sur une initiative du général De Gaulle, elle est fondée en 1958 par la Constitution de la Cinquième République et remplace l'ancienne Union française, créée en 1946. La France reconnaîtra sa caducité en 1960.
- 61.▲ On y trouve, par exemple, les travaux du magistrat Laurent Crémazy relatifs aux coutumes de Madagascar, du juriste et homme politique croate Baltazar Bogisic relatifs aux coutumes du Monténégro, dont il avait assuré la codification ou encore des études relatives au droit coutumier bulgare et slave et aux coutumes kabyles.
- 62.▲ *Introduction à l'étude du droit comparé. Recueil d'études en l'honneur d'Édouard Lambert* (1938). Le premier volume de cet ouvrage contient une table des matières des trois tomes, organisée thématiquement. Or, le second titre de cette table des matières est intitulé « Histoire comparative du droit et ethnologie juridique ». Le chapitre 5 de ce titre, spécifiquement consacré à l'ethnologie juridique, contient huit articles, traitant indifféremment d'anthropologie historique du droit, de la question des origines et de l'évolution du droit ou encore de thèmes plus précis comme la propriété familiale. Pour autant, les articles de Gabriel Le Bras consacré aux monastères cambodgiens ou de Jean Escarra relatif au droit comparé et à la jurisprudence chinoise ne sont pas intégrés dans ce chapitre, ainsi, d'ailleurs, que tous les articles relatifs au droit musulman. C'est dire le flou que recouvre, dans les années 1930, l'expression « ethnologie juridique ».
- 63.▲ Le manuel de René David, devenu le classique par excellence du droit comparé, est réédité continûment jusqu'en 2016, aux éditions Dalloz. Sa classification en grands systèmes ou grandes familles de droit lui a, pourtant, valu de sérieuses critiques en raison de l'imprécision de son critère de classification.
- 64.▲ Une seule exception : E.-J. Guillot (1952). L'auteur est magistrat à Dakar.
- 65.▲ Il publie ainsi régulièrement, dans les années 1950, divers articles dans la revue *Annales africaines* (Rau 1955, 1957, 1958.)
- 66.▲ Poirier 1967. Le département d'ethnologie ne comprend, chaque année, qu'une dizaine d'étudiants, presque tous non malgaches (Fauroux 2010 : 125). L'auteur a lui-même suivi ces enseignements d'ethnologie de 1967 à 1969.
- 67.▲ Blanc-Jouvan 1967). Le centre publie, de 1966 à 1974, les *Cahiers du Centre d'études des coutumes* destinés à faire connaître les résultats des recherches engagées par le laboratoire. C'est en particulier la professeure de droit Annie Rouhette, historienne du droit, qui s'investit dans ces recherches portant sur le droit coutumier malgache.
- 68.▲ Chevallier 1963. Par la suite, la revue ne publie aucun des résultats des travaux engagés par le Centre d'études des coutumes.
- 69.▲ Fondé en 1957, l'IEDES est la plus ancienne structure de recherche consacrée au développement. L'Institut publie, à partir de 1960, la revue *Tiers Monde*.
- 70.▲ Fondé par ordonnance du 5 janvier 1959, l'IHEOM, qui prend la suite de l'ENFOM, est dirigé par le professeur de droit François Luchaire, spécialiste de droit d'outre-mer. Cette structure est chargée, à la demande des États de l'Afrique noire et de Madagascar, de la formation des cadres supérieurs de la fonction publique de ces pays (« Chronique de l'IHEOM. », 1962). Lorsque le département de droit et économie des pays d'Afrique est fondé à la faculté de droit de Paris en 1964, il est conçu de manière à ce que les titulaires des six chaires puissent collaborer avec l'IEDES et l'IHEOM.
- 71.▲ Un simple repérage dans les principales revues coloniales, à partir de la base de données *Revue coloniales européennes* (<https://revcoleurp.cnrs.fr/>) fait surgir, du XIX<sup>e</sup> siècle aux années 1960, des dizaines d'articles portant sur le droit coutu-

mier de diverses tribus maghrébines, dans la *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, la *Gazette du Maroc*, la *Revue marocaine de droit*, le *Penant. Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation d'outre-mer* et le *Recueil de législation, de doctrine et de jurisprudence coloniales* (dit *Recueil Dareste*).

72.▲ Voir le dossier Jacques Berque, dans *Droit et Culture*, consacré à son œuvre d'anthropologie juridique, et notamment Mahé 1996 ; du même, la présentation et l'édition critique de Jacques Berque (2001). Pour une brève biographie de Berque, cf. Pouillon 2012.

73.▲ Janier 1947. Licencié en droit et diplômé de berbère après avoir suivi des cours à l'École des langues orientales, Georges Marcy, qui comptait s'engager dans un doctorat en droit, renonce à cette idée. Il est, en effet, appelé par Robert Montagne, directeur du Centre de documentation sociologique de l'Institut des hautes études marocaines, qui cherchait un bras droit ayant une double compétence linguistique et juridique. De 1930 à 1934, il est maître de conférences de droit coutumier berbère pour interprètes. Il quitte le Maroc pour l'Algérie en 1937, pour suivre des études de sociologie et d'ethnographie nord-africaines à l'École des lettres d'Alger. Il enseigne dans cette institution à partir de 1941, en remplacement d'André Basset. À partir de l'année suivante, il enseigne la sociologie nord-africaine à l'ENFOM, à l'École des langues orientales ainsi qu'à l'Institut d'ethnologie, avant de s'éteindre en 1946, des suites d'une maladie.

74.▲ Marcy 1930, 1931, 1932a, 1932b, 1954. Ce dernier article est paru à titre posthume, de même que son ouvrage *Le droit coutumier zemmoûr* (1949).

75.▲ Sur Briffaut et la réception pour le moins contrastée de ses travaux, cf. Gojosso 2012a.

76.▲ Le premier est l'auteur d'*Études sur le droit civil des Hindous ; Recherches de législation comparée sur les lois de l'Inde, les lois d'Athènes et de Rome, et les coutumes des Germains* (1846), tandis que le second a publié une *Introduction à l'étude du droit hindou* (1895).

77.▲ Beillevaire 2012. Georges Bousquet a été conseiller juridique auprès du ministère de la Justice japonais et professeur de droit au sein du même ministère. Il fait ainsi partie de ces juristes français appelés par le gouvernement de l'ère Meiji (1868), qui souhaitait doter son pays d'une législation « à l'européenne ». Dans ce cadre, Bousquet rédige une version du Code civil japonais très inspirée du Code civil français de 1804. Ce texte, toutefois, ne sera jamais promulgué en raison du tournant conservateur rapidement opéré par le gouvernement japonais.

78.▲ Cf. Hakim 2015. Professeur à la faculté de droit de Paris, Boissonnade part au Japon en 1873, où il résidera vingt ans, avec pour mission d'« aider à la confection des lois et autres travaux règlementaires et consultatifs, comme légiste au service du gouvernement japonais ». Il rédige ainsi un Code pénal et un Code d'instruction criminelle, promulgués en 1880 et mis en vigueur en 1882, ainsi qu'un Code civil, promulgué en 1890 mais qui ne rentrera jamais en vigueur. Ces importants travaux, consistant à « moderniser » le droit japonais tout en respectant son esprit, lui vaudront le surnom de « père du droit japonais moderne ».

79.▲ Bourgon 2012. Auteur d'un ouvrage controversé (*Le droit chinois*, 1936), Escarra, qui a effectué, entre 1920 et 1930, trois séjours en Chine comme conseiller juridique, pensait notamment que la législation de la Chine impériale était inefficace, le pays étant en réalité régulé par un droit coutumier local. Il appartenait dès lors, dans son esprit, aux juristes, de collecter et publier ces coutumes en complément du Code civil républicain. Cette prévalence des coutumes sur la législation a, depuis, été démentie par les chercheurs. Elle n'en montre pas moins l'attention d'Escarra à une certaine forme d'ethnographie juridique. Précisons, pour l'anecdote, qu'il a fait partie du jury de thèse... de Claude Lévi-Strauss.

80.▲ Michel Alliot raconte le « choc du terrain » qu'il expérimente lorsqu'il prend son premier poste à Dakar (Alliot 2000 : 39).

81.▲ Tout au long de sa scolarité au CFRE, il participe à des exposés collectifs, l'un dirigé par Jean Poirier en 1950, sur un thème inconnu, l'autre en 1951 sur le thème « crime et ethnologie ». La même année, il rédige un mémoire d'enquête de fin d'année intitulé *Influence de facteurs économiques, juridiques, politiques dans les relations au sein de la batellerie*. En janvier 1952, il publie dans le *Bulletin du Centre de formation aux recherches ethnologiques* un article intitulé « La notion de crime dans les sociétés primitives » (Gaillard 1990 : 103).

82.▲ Une maigre tradition d'études ethno-juridiques semble exister à l'École française d'Extrême-Orient, comme en témoigne par exemple ce recueil de coutumes des Stieng, population de l'Est cochinchinois appartenant aux Moïs, rédigé par un délégué administratif à Budop, désireux de fixer par écrit ces règles au bénéfice de cette population, en raison de la décision du gouvernement indochinois de doter les Moïs d'un statut juridique spécial fondé sur leurs coutumes (Gerber 1951).

83.▲ Il participe notamment, du 1er au 9 décembre 1956, au V<sup>e</sup> Congrès international des sciences ethnologique et anthropologique à Philadelphie, en proposant une communication intitulée « Le concept de crime en droit djarai » (Gaillard 1990 : 187).

84.▲ Sa thèse lui vaut également le titre de docteur en droit. En outre, précisons que l'EFEQ publie d'autres études du même type, comme cette monographie de Paul Guilleminet (1888-1966), intitulée *Coutumier de la tribu bahmar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum, selon la coutume appliquée dans les tribunaux de cette province de 1908 à 1939* (Guilleminet 1952).

85.▲ Élu directeur d'études à la IV<sup>e</sup> section (sciences historiques et philologiques) de l'EPHE en 1966, à la chaire d'« histoire et civilisations de la péninsule indochinoise », il prend sa retraite en 1994.

86.▲ Sur ce dernier, auteur d'un ouvrage en deux volumes, intitulé *Les idées primitives dans la Bretagne contemporaine. Essais de folklore juridique et d'histoire générale du droit* (1914 ; 1930), cf. Guerlain 2019.

87.▲ Pour une analyse de ce questionnaire, cf. Guerlain 2018.

88.▲ Gaillard 1990 : 288. Les intervenants sont les suivants : Mme D. Jacques-Meunié (« La coutume écrite des Berbères montagnards du Sud marocain »), Pierre-Bernard Lafont (« La réparation pour offense aux génies chez les proto-indochinois du Viet-nam central »), Maurice Morère (« Le statut juridique chrétien au Maroc ») et Jean Poirier (« Les catégories de la pensée juridique et l'interprétation des droits coutumiers africains »).

89.▲ Voir, sur cette réécriture, Guerlain 2018.

90.▲ Voir, par exemple, Robert 1955a, 1955b ; Bourjol 1954 (ouvrage issu d'une thèse soutenue à Toulouse en 1952).

91.▲ *The Future of Customary Law in Africa - L'avenir du droit coutumier en Afrique* (1956). Pour la France, on note la contribution de D. Boisdon sur les conflits entre le statut civil français et les statuts civils coutumiers dans les pays d'outre-mer dépendant de la République française, celle de Georges Bousquet relative aux coutumes berbères, celles de Jean Poirier relatives à l'avenir du droit coutumier négro-africain et à l'organisation judiciaire de l'AOF, celle d'André P. Robert relative à l'attitude du législateur français en face du droit coutumier d'Afrique noire et celle de G. Mangin relative à l'organisation judiciaire de l'AEF et du Cameroun.

92.▲ Ainsi, l'administrateur Robert-Antoine Goutal préside, en 1950, une commission qui élabore un coutumier juridique sommaire du Yatenga (Gaillard 1990 : 58).

93.▲ Le Roy & Wane 1982 : 369. Le Conseil coutumier de Brazzaville, composé de notables camerounais, entreprend en effet de réunir les principales coutumes du Moyen-Congo, dans un petit coutumier privé (Comhaire 1954).

94.▲ Gaillard 1990 : 155. Cette enquête, financée dans le cadre du quadriennal 1953-1957, est effectuée par le gouverneur Joseph Clerc, l'ingénieur en chef des techniques outre-mer Pierre Adam et le sociologue Claude Tardits. Il en résulte une publication (Adam, Clerc & Tardits 1956).

95.▲ Voir, notamment, Doublier 1952. Les travaux dédiés à cette question se multiplient ensuite dans les années 1960-1970, comme en témoigne la thèse de Raymond Verdier puis les recherches collectives entreprises par le Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris (Verdier 1960).

96.▲ Sur l'anthropologie appliquée (pour reprendre le titre de l'ouvrage de Roger Bastide paru en 1971), cf. les réflexions très éclairantes de Gérard Lenclud (1998). Se reporter également à L'Estoile, Neiburg & Sigaud 2000.

97.▲ *La rédaction des coutumes dans le passé et le présent*, 1962. Le questionnaire de Poirier, publié en annexe des actes du colloque, fait l'objet d'un tiré-à-part préfacé par John Gilissen (Poirier 1963b). Pour une analyse de ce questionnaire, Guerlain, 2018.

98.▲ Sur cette nouvelle donne, cf. Cooper 2004. Il s'agit plus particulièrement de comprendre la « dynamique du changement social » (p. 22), sous l'impulsion, notamment, de Georges Balandier.

99.▲ Le Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, tout à sa volonté de rupture épistémologique et soucieux de se démarquer de tout ethnocentrisme, minore largement, dans les années 1970, les entreprises d'ethnologie juridique de Jean Poirier (Guerlain 2018).

## LES AUTEURS

**Vincent Debaene** est professeur de littérature française du XX<sup>e</sup> siècle à l'université de Genève. Spécialiste de l'histoire de l'anthropologie, il a coordonné et préfacé l'édition des *Œuvres* de Claude Lévi-Strauss dans la Bibliothèque de la Pléiade (2008) et édité les textes de jeunesse du même Lévi-Strauss, recueillis sous le titre *Anthropologie structurale zéro* (Seuil, 2019). Auteur de *L'Adieu au voyage. Lethnologie française entre science et littérature* (Gallimard, 2010; trad. ang. University of Chicago Press, 2014), il a par ailleurs dirigé ou codirigé plusieurs ensembles sur les rapports entre sciences humaines et littérature ou histoire de l'art, notamment: le dossier « Écritures tous terrains: anthropologues et écrivains » de la revue *Critique* (n° 834, Novembre 2016), le numéro « Anthropologie et Poésie » de la revue *Fabula LHT* (n° 21, Mai 2018, avec Nicolas Adell et Amalia Dragani), le numéro spécial « Art Noir » (*Critique* n° 876-878, 2020, avec Anne Lafont) et le collectif *Archiver/ Créer (1980-2020)* (Droz, 2021, avec Éléonore Devevey et Nathalie Piégay). Ses travaux récents portent sur la production « indigène » francophone en contexte colonial, les débuts de la négritude et les rapports de celle-ci à l'ethnologie.

Actuellement maître-assistante à l'université de Genève, **Éléonore Devevey** est l'auteure de *Terrains d'entente. Anthropologues et écrivains dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle* (Presses du Réel, 2021) et a co-dirigé plusieurs publications collectives: *Archiver/ Créer (1980-2020)* (Droz, 2021), « Traduire, transposer, composer. Passages des arts verbaux extra-occidentaux en langue française » (Fabula.org, 2021), « Anthropologie et études littéraires » (*Contextes*, 2022). Elle a également traduit les écrits de l'ethnologue américain F. H. Cushing (CNRS Éditions, 2022). Elle consacre à présent ses recherches à l'histoire des démarches de collecte, de traduction et d'édition de traditions orales.

**Frédéric Fruteau de Laclós** est maître de conférences habilité à diriger des recherches en philosophie. Enseignant à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, il est membre du Centre d'histoire des philosophies modernes de la Sorbonne (Hiphimo, EA 1451). Il est directeur adjoint de ce laboratoire et directeur adjoint des Éditions de la Sorbonne. Ses premiers travaux ont porté sur Émile Meyerson, figure oubliée de l'épistémologie française (*L'épistémologie d'É. Meyerson. Une anthropologie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2009 ; *Émile Meyerson*, Paris, Les Belles Lettres, 2014). Il s'est intéressé aux rapports compliqués de la philosophie et des sciences humaines au XX<sup>e</sup> siècle (*La psychologie des philosophes*, Paris, PUF., 2012 ; *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, avec Giuseppe Bianco, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015). Il a également travaillé sur la pensée française contemporaine (*Différence, différend. Deleuze et Lyotard*, avec Corinne Enaudeau, Paris, Encre marine, 2015 ; *Lyotard et le langage*, avec Corinne Enaudeau, Paris, Klincksieck, 2017). Ses derniers livres parus ont pour titre *La connaissance des autres* (Paris, Cerf, 2021) et *L'existence des autres. Deleuze, Sartre, Chastaing* (Paris, Vrin, 2023).

Directeur d'études à l'EHESS, **Jean-Claude Galey** est anthropologue et indianiste (Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du sud). Au cours de sa carrière, son travail d'ethnologue lui fait effectuer de longues enquêtes de terrain réalisées d'abord dans une province himalayenne de l'Inde du nord (au Garhwal de l'Uttarkhand), puis dans une zone côtière du sud (au Tulunad du Karnataka). Deux terrains consacrés à d'anciennes principautés où il étudie la place et l'autorité que continue d'occuper la fonction royale au sein de deux configurations régionales de castes, désormais impliquées dans les changements politiques d'une administration démocratique. Il est l'auteur et éditeur de nombreux articles (consacrés en particulier à la question et aux implications de la dette) et ouvrages, parmi lesquels : *Différences, Valeurs, Hiérarchie* (EHESS, 1984) ; *L'espace du Temple I et II* (*Purusartha*, 1985 et 1986) ; *Kingship and the Kings* (New York, Harwood, 1990). Co-directeur des éditions successives du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie sociale* (PUF, 1989-2003), il a été dès l'origine associé à l'European Association of Social Anthropology (EASA), où il créa puis dirigea de 1990 à 2000 la revue *Social Anthropology* (Cambridge University Press). Professeur aux universités de Chicago (1980), Ann Arbor (1996), Amsterdam (2001), Lisbonne (2006) et Oslo (de 1995 à 2000) ; il fut également Research and Overseas Fellow à Cambridge, Oxford, Leiden (NIAS) et à l'Institut Max Planck de Halle. Il a été invité à prononcer plusieurs Conférences (*Radhakrishnan Lectures*, Oriental Institute d'Oxford, 2001 ; *Josselin de Jong Memorial Lecture*, Université de Leiden, 2002 ; *Kristian Wolff Lecture*, Université de Halle, 2006).

Professeure d'histoire du droit à l'université de Bordeaux, **Laetitia Guerlain** est historienne de la pensée et des savoirs juridiques à l'époque contemporaine. Adoptant une approche socio-historique et contextuelle du droit, elle travaille plus spécifiquement sur les rapports de la science juridique avec les autres sciences humaines et sociales, programme qu'elle développe grâce au soutien de l'Institut universitaire de France. Dans cette perspective, elle a publié, en 2017, *L'École de Le Play et le droit. Contribution à l'histoire des rapports entre droit et science sociale* (LGDJ). Elle a également codirigé plusieurs ouvrages collectifs et numéros de revues, parmi lesquels « Droit & Anthropologie. Archéologie d'un savoir et enjeux contemporains » (*Clio@Themis. Revue électronique d'histoire du droit*, n° 15, 2019) ; « Penser la race en juriste: lectures critiques » (*Droit et Société*, n° 109, 2021) ou, plus récemment, « Les juristes en voyageurs. Ce que les circulations humaines font aux savoirs juridiques » (*Clio@Themis*, n° 22, 2022). Elle dirige, dans *Bérose*, l'axe « Histoire des rapports entre droit et anthropologie ». Depuis janvier 2023, elle est également co-rédactrice en chef de la revue d'histoire de la sociologie et de l'éducation *Les Études sociales. Enquêtes. Éducation. Sciences sociales*.

Codirectrice de *Bérose* et de la collection des Carnets de *Bérose*, **Christine Laurière** est chargée de recherche au CNRS, au sein de l'UMR9022 Héritages qu'elle a cofondée et codirigée entre 2021 et 2023. Elle coordonne le projet FORBEROSE (Fond national de la science ouverte) et l'International

Research Network (IRN) HITAL (Histoire transatlantique des anthropologies latino-américaines). Elle est l'auteure de : *Paul Rivet, le savant et le politique* (MNHN, 2008) ; *L'Odyssée pascuane. Mission Métraux-Lavachery à l'île de Pâques, 1934-1935* (Les Carnets de Bérose, 2014). Elle a codirigé plusieurs ouvrages ou numéros de revue collectifs dont : *1913. La recomposition de la science de l'homme* (Les Carnets de Bérose, 2015) ; « Enquêtes collectives : histoires et pratiques contemporaines », *ethnographiques.org* (avec L. Amiotte-Suchet, G. Laferté et N. Renahy, 2016) ; *Arnold Van Gennep, du folklore à l'ethnographie* (avec D. Fabre, Éd. du CTHS, 2017,) ; *Les Années folles de l'ethnographie. Trocadéro 28-37*, (avec A. Delpuech et C. Peltier-Caroff, MNHN, 2017) ; *Ethnologues en situations coloniales* (avec A. Mary, Les Carnets de Bérose, 2019).

**Jean-Christophe Marcel** est professeur de sociologie à l'université de Bourgogne, et co-éditeur de la revue franco-britannique *Durkheimian Studies*. Ses recherches portent principalement sur l'histoire de la sociologie, française et américaine, et sur la sociologie durkheimienne. Parmi ses publications, citons *Reconstruire la sociologie française avec les Américains ? (1945-1959)* aux Éditions universitaires de Dijon (2017).

**André Mary**, agrégé de philosophie, professeur de sociologie, anthropologue africaniste, directeur de recherche émérite au CNRS, s'est investi dans l'étude des prophétismes contemporains et des bricolages religieux comme mise à l'épreuve des formes de religiosités chrétiennes et africaines. L'expérience missionnaire, protestante ou catholique, constitue un champ anthropologique qui lui permet aujourd'hui de relancer la question du rapport des anthropologues à la religion. Ses principaux ouvrages sont : *Le Défi du syncrétisme* (Éd. de l'EHESS, 1999) ; *Le bricolage africain des héros chrétiens* (Cerf, 2000) ; *Les anthropologues et la religion* (PUF, 2010), *Le Travail de l'habitus dans l'œuvre de Bourdieu* (Karthala, 2022). Il dirige dans *Bérose* le thème de recherche « Anthropologie missionnaire ».

**Anne Raulin** est professeure émérite de l'université Paris Nanterre. Après des études aux États-Unis (New School for Social Research, New York), elle s'est spécialisée dans le domaine de l'anthropologie urbaine, travaillant sur les questions d'espace-temps (*Manhattan ou la mémoire insulaire*, 1997) et de minorités urbaines (*L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, 2000). Initiatrice du projet d'anthropologie réciproque entre France et États-Unis (*Parallaxes transatlantiques*, 2012, en collab. avec S. C. Rogers), elle a travaillé sur les événements urbains traumatiques à New York après le 11 septembre 2001, et à Coventry (Angleterre). Elle s'est préoccupée d'histoire de l'anthropologie étatsunienne, celle de ses fondateurs, notamment Lewis Henry Morgan, puis du courant Culture et Personnalité, entre autres dans son livre *Les traces psychiques de la domination. Essai sur Kardiner*, 2016. Elle s'attache à présent à rendre compte de la circulation souvent paradoxale des idées anthropologiques entre Europe et États-Unis.

**Philippe Soulier** est archéologue et historien. Après la création et direction du Service d'archéologie du Val-d'Oise (1976-2001), il obtient un détachement au CNRS (CR1 laboratoire LA 275 d'ethnologie préhistorique). Il est ensuite chargé de mission au ministère de la culture au moment de la mise en place de la loi de 2001 sur l'archéologie préventive (SDA, 2002-2004) puis intègre de nouveau le CNRS jusqu'à sa retraite (UMR ArScAn, 2005-2016). Ses travaux portent sur l'histoire des institutions archéologiques (législation et réglementation en France, Société préhistorique française), des acteurs (notamment André Leroi-Gourhan) et de quelques grands thèmes (mégolithisme et sépultures collectives, méthodes de fouilles et de recherches). Il a notamment publié : *Le rapport de fouilles archéologique, réglementation, conservation, diffusion*, travaux de la MAE 11 (De Boccard, 2010) ; *André Leroi-Gourhan (1911-1986) : une vie* (CNRS Éditions, 2018) ; *Pincevent. Cinquante-cinq années d'ethnologie préhistorique (1964-2019)* (Mémoire de la SPF, 68, 2021).