



HAL
open science

Le moment 1950. L'anthropologie française, entre crise de croissance et crise de conscience

Christine Laurière

► **To cite this version:**

Christine Laurière. Le moment 1950. L'anthropologie française, entre crise de croissance et crise de conscience. Les Carnets de Bérose. Les Années 50. Aux origines de l'anthropologie française contemporaine, 1 (14), , pp.5-82, 2024, Bérose-Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, 978-2-11-167948-1. halshs-04707148

HAL Id: halshs-04707148

<https://shs.hal.science/halshs-04707148v1>

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

Le moment 1950

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

Une contribution de **Christine Laurière**



numéro 14 - volume 1

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

pp. 5-82

<https://www.berose.fr/article3066.html>

Les Années 50

Aux origines de l'anthropologie française contemporaine

sous la direction de **Christine Laurière**

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).

ISBN 978-2-11-167948-1 – CC BY-NC-ND 4.0 – berose.encyclopedie@gmail.com

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

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



Les Carnets de Bérose



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

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

ethnologiques (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^e section (sciences religieuses) ou la toute nouvelle VI^e 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^e 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^e 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 présente¹ », 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^e 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 reconstruction².

Ce « milieu du xx^e 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 océaniens 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 mystérieuse³ ».

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 première⁴ 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 classiques⁵. 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'étiole 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^e 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^e 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 Poirier⁶. 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 Condominas⁷ 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^e 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'Homme⁸ » 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'enthousiasme² », 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 Schaeffner¹⁰. Après instruction et examen contradictoire, les deux enquêtes sont classées sans suite. L'« atmosphère de haine au musée¹¹ » 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 pays¹² » – 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 2¹³). 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^e 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 également¹⁴.

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 nom¹⁵. 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^{er} 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 ailleurs¹⁶ ». 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 victoire¹⁷ » :

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'exil¹⁸.

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 perdre¹⁹ ». 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'Homme²⁰ » 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 directeur²¹.

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^e 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^e 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 structurants²².

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^e 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^e 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^e²³. 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^e 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^e 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^e 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-Strauss²⁴ ». 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 disponibles²⁵ », 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^e et VI^e 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^e à un rang subalterne pour leur insertion professionnelle. Mais il y a une « grande difficulté pour les jeunes chercheurs de faire carrière²⁶ ». La précarité règne, « la situation misérable de l'ethnologie ne date pas d'hier²⁷ » et les « crédits de missions sont dérisoires²⁸ », 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 bain²⁹ » 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'africanistes³⁰ (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 plan³¹ ».

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 mois³² ». 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'Unesco³³.

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 française³⁴ 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'Algérie³⁵ –, 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 1950³⁶, 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), constatant dans sa sévérité lorsqu'il déplorera encore, douze ans plus tard « leur caractère décevant » et leur « lassante 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 conscience³⁷

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^e 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^e 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^e et le XIX^e 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)³⁸ :

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 uni³⁹, 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^e 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^e 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^e 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 afrocentristes⁴⁰ 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 développement⁴¹ :

[...] 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 cimenterait 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^{er} 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^e 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 soutenances 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, Béroser - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, « Les Carnets de Béroser » 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^e 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^e 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. [▲] Journal d'Alfred Métraux, inédit, 25 octobre 1954 pour la première citation et 19 octobre 1955 pour les deux suivantes (archives privées).

2. [▲] 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. [▲] 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. [▲] Sur l'histoire de l'ethnologie française du premier XX^e 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. [▲] Voir Balandier 1955 et 1959, Lévi-Strauss 1953 et 1956a, Mendelson 1958, Gaillard 1990 (la rubrique IX/Publications).

6. [▲] Sur un autre aspect de la carrière de Jean Poirier, voir Guerlain dans ce volume.

7. [▲] Voir aussi l'article de Devevey dans ce volume.

8. [▲] 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. [▲] 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^e section de l'EPHE en 1963, à la suggestion de Lévi-Strauss.

10. [△] Voir, aux Archives nationales (AN), le dossier d'épuration de Marcel Griaule (F1716806) et de Jean-Paul Lebeuf (F1716834).
11. [△] Audition de Jean-Paul Lebeuf devant le conseil d'enquête supérieur du ministère de l'Éducation nationale, 19 décembre 1944 (AN, F1716834).
12. [△] « XXV^e anniversaire du Musée de l'Homme », communiqué de presse, 1953 (archives BCM, 2 AM 1 C4c).
13. [△] Pour une première orientation bibliographique, voir également Bovier & al. 2019, Henley 2020, Buob & Mottier 2020.
14. [△] 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. [△] « 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. [△] Lettre de Claude Lévi-Strauss à Paul Rivet, 4 juin 1947 (Archives BCM, fonds Rivet, 2 AP 1 C11f).
17. [△] Lettre de Claude Lévi-Strauss à Paul Rivet, 6 décembre 1943.
18. [△] Lettre de Claude Lévi-Strauss à Paul Rivet, 16 décembre 1943.
19. [△] Lettre d'André Leroi-Gourhan à Paul Rivet, 20 décembre 1947, pour toutes les citations (Archives BCM, fonds Rivet, 2 AP 1 C11e).
20. [△] 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. [△] Lettre de Jacques Soustelle à Paul Rivet, 1er novembre 1952 pour toutes les citations (Archives BCM, fonds Rivet, 2 AP 1 C19c).
22. [△] 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. [△] Sur la VI^e section et la création de l'EHESS, voir aussi Mazon 1988, Fournier 2023.
24. [△] Carnets inédits d'Alfred Métraux, 18 juin 1954 (archives privées).
25. [△] Lettre de Claude Lévi-Strauss au directeur général des affaires culturelles et techniques, 19 octobre 1960 (FLAS. A.S1.01.046).
26. [△] Lettre de Claude Lévi-Strauss au directeur général des affaires culturelles et techniques, 19 octobre 1960 (FLAS. A.S1.01.046).
27. [△] Lettre de Claude Lévi-Strauss au directeur adjoint du CNRS, 19 octobre 1960 (FLAS.A.S1.01.047).
28. [△] Lettre de Claude Lévi-Strauss au directeur général des affaires culturelles et techniques, 19 octobre 1960 (FLAS. A.S1.01.046).
29. [△] 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*.