

1913 La recomposition de la science de l'Homme



Sous la direction de **Christine Laurière**

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

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

Fabrication de l'édition électronique : Martin MONFERRAN

1913

La recomposition de la science de l'Homme

Sous la direction de
Christine Laurière

Les Carnets de Bérose

7

SOMMAIRE

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

Première partie

L'EFFERVESCENCE INSTITUTIONNELLE DES ANNÉES 1910

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

Deuxième partie

DU CÔTÉ DE L'ANTHROPOLOGIE PHYSIQUE

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

Troisième partie
DU CÔTÉ DES DURKHEIMIENS

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

Quatrième partie
PENSER LES RELIGIONS PRIMITIVES

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

LE TOTÉMISME HIER

Obsessions naïves d'un débat anthropologique

Frederico Delgado Rosa

UN DEMI-SIÈCLE avant que Lévi-Strauss songe à donner son coup de grâce célèbre à la catégorie du totémisme, Émile Durkheim l'avait déjà vidée de ce qui avait fait son charme naïf chez les évolutionnistes : l'emprise psychologique des animaux sur les hommes¹. En 1912, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, le contenu zoomorphique des emblèmes collectifs australiens était, tout simplement, hasardeux. Dans un passage presque choquant à l'époque, Durkheim suggérait que les animaux avaient préférentiellement servi de modèle parce qu'ils constituaient une matière « susceptible d'être figurée par un dessin² ». Ces créatures s'étaient plantées sur la route des hommes, au moment où ils cherchaient de quoi faire leur marque. Dans le contexte des transformations du vieux débat totémique, la sociologie religieuse durkheimienne occupe donc une place centrale. Dorénavant, les espèces naturelles étaient destinées à n'être qu'un symbole des forces sociales. Durkheim allait jusqu'à imaginer que chaque groupe avait probablement utilisé, comme source d'inspiration héraldique, « l'animal ou le végétal qui était le plus répandu dans le voisinage de l'endroit où il avait l'habitude de s'assembler³ ».

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

[...] tout objet peut jouer ce rôle. En principe, il n'y en a pas qui soient prédestinés par leur nature, à l'exclusion des autres ; il n'y en a pas davantage qui y soient nécessairement réfractaires. Tout dépend des circonstances qui font que le sentiment générateur des idées religieuses se pose ici ou là, sur un tel point plutôt que sur un tel autre⁴.

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

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

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

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

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

Cela le rapproche, hélas, de deux prosélytes de Robertson Smith, spécialistes du monde grec, dont les écrits totémiques sont totalement dépassés, représentant une version caricaturale du maître : Salomon Reinach (1858-1932) du côté français et Frank Byron Jevons (1858-1936) du côté anglais. En France et à l'étranger, Reinach a été le vulgarisateur inlassable de ce qu'il appelait « la doctrine totémique », ayant chanté les vertus de son application à l'histoire des religions. Emporté par l'enthousiasme, il voyait des totems à la Robertson Smith partout, à partir d'un code du totémisme en douze articles qui lui permettaient, isolés ou combinés, de passer du tabou au totem comme s'il était question de concepts interchangeables⁷. En cette matière, il a sans doute frôlé le ridicule :

Entre le tabou et le totem il existe des liens ; le passage est facile de l'un à l'autre. En effet, le tabou primitif, germe de tout pacte social, protège le totem, qui est l'animal ou le végétal tabou. On ne peut concevoir le totem sans un tabou et le tabou élargi paraît avoir par conséquence logique le totem⁸.

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

Jevons est justement le savant britannique qui a le plus élargi la place du totémisme dans l'histoire des religions. Parfaitement illisible de nos jours, son ouvrage de 1896, *An Introduction to the History of Religion*, eut le statut de précis universitaire à l'université de Durham, où il était professeur d'études classiques ; mais déjà à l'époque il fut rejeté par la plupart des savants évolutionnistes qui suivaient de près le problème du totémisme⁹. Si Tylor avait fait de l'animisme le dénominateur commun de tous les phénomènes religieux à tous les niveaux de civilisation, Jevons essayait plutôt de les subordonner

systématiquement au totémisme, chapitre après chapitre. L'illustration la plus suggestive du fait que rien n'échappait à l'exégèse totémique est la réinterprétation du *Golden Bough* de James Frazer. Pour ne citer qu'un exemple ou deux, les dieux de la végétation devenaient des plantes totémiques, tandis que le prêtre de Nemi était tué en tant que sacrificateur du totem. Inspiré par le passage de Smith sur le respect de l'habitat naturel du totem, transformé en sanctuaire, Jevons allait même développer l'idée suivant laquelle le totémisme était à l'origine de la domestication des animaux, lesquels auraient gagné de la confiance à l'égard des hommes, en raison du traitement révérenciel que ceux-ci leur réservaient. Par ironie du destin, l'institution totémique préparait l'avènement de l'élevage et de l'agriculture, lequel finissait par contredire le tabou originel : « [...] la domestication à laquelle conduit inévitablement le totémisme s'avère fatale pour le totémisme¹⁰ ». C'est surtout contre l'extravagance théorique de Robertson Smith et de ses disciples qu'Edward Tylor a écrit en 1899 :

Ce contre quoi j'ose protester, c'est la façon dont les totems ont été placés quasiment à la base de la religion. Le totémisme, [...] analysé sans que le vaste panorama de la religion primitive soit dûment pris en ligne de compte, a été exagéré au-delà de toute proportion, par rapport à sa magnitude théologique réelle¹¹.

Ce passage est cité par Claude Lévi-Strauss dans *Le totémisme aujourd'hui*, pour montrer que Tylor a devancé la critique moderne du concept de totémisme. « Ses remarques », dit-il, « auraient évité bien des divagations anciennes ou récentes, si elles n'étaient pas allées tellement à contre-courant¹² ». Or, les remarques lucides de Tylor n'allaient pas à contre-courant, puisqu'elles étaient dirigées contre une seule faction du grand forum intellectuel du débat totémique – la plus radicale, la plus dogmatique, mais en aucune manière la plus représentative. Sauf que Durkheim en faisait partie, au même titre que Reinach et Jevons. Ce n'est pas un hasard si, à l'époque, les critiques français de la « doctrine totémique » rapprochaient le nom de Durkheim de celui de Reinach, ce qui a mérité la remarque suivante, sûrement sur commande du premier à Marcel Mauss : « ces deux savants [...] n'ont rien de commun l'un avec l'autre¹³ ». Durkheim, hélas, savait fort bien que ce désaveu ne correspondait pas à la vérité, comme en témoigne, par ailleurs, la correspondance cordiale qu'il entretenait avec Reinach¹⁴. Même si « le poids institutionnel » de celui-ci justifiait en partie les lettres du premier, le fait est que l'importance universelle du totémisme était un point d'intersection assez évident entre les deux. En voici un extrait révélateur, où Durkheim négligeait les différences entre Smith et Frazer :

[...] par réaction contre Smith, Frazer, on tend maintenant à faire du totémisme un fait secondaire ; je crois qu'il faut lui conserver l'importance primaire que lui ont attribuée ces auteurs, mais à condition d'en élargir et d'en approfondir la conception¹⁵.

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

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

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

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

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

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

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

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

émergeait comme une totalité organique, dont les aspects religieux et social étaient indissociables. Le pivot théorique de cette perspective était, comme chez Robertson Smith, la croyance selon laquelle le clan était une émanation de la divinité, dans un sens littéral. Durkheim avait beau préciser que les totems pouvaient être de nature végétale et même de nature inanimée, son argumentation reposait tout entière sur l'homologie entre les hommes et les animaux vertébrés, en particulier du point de vue de la possibilité de partage d'un même sang. En effet, il reprenait l'idée que le totémisme était une religion du sang, en tant que fluide divin que se partageaient les membres du clan et leurs parents du royaume animal²³. Il insistait pour dire que cette consanguinité était liée au fait que les uns et les autres descendaient d'un ancêtre zoomorphique commun, ce que Robertson Smith admettait lui aussi, mais pour une étape probablement plus tardive. L'important reste que l'assimilation charnelle entre l'homme et le totem avait toujours une portée littérale :

[...] C'est donc à la lettre que les membres du clan se considèrent comme formant une seule chair, « une seule viande », un seul sang, et cette chair est celle de l'être mythique dont ils sont tous descendus. [...] Ainsi l'être totémique est immanent au clan ; il est incarné dans chaque individu et c'est dans le sang qu'il réside. Il est lui-même le sang. [...] d'où il suit que le sang est chose divine. Quand il s'écoule, c'est le dieu qui se répand²⁴.

L'originalité de Durkheim consistait principalement à rattacher au culte du dieu totémique « les idées que le primitif se fait de la menstruation et du sang menstruel ». Force était d'admettre que les femmes étaient particulièrement affectées par cette religion de la parenté clanique, non seulement parce que l'appartenance au groupe était déterminée par voie de filiation utérine, mais surtout parce que la femme était « d'une manière chronique, le théâtre de manifestations sanglantes ». Il était alors compréhensible que la crainte ou le respect superstitieux de cette substance sacrée retombe davantage sur les femmes et qu'un tel sentiment se manifeste à travers l'interdiction de rapports sexuels, puisque « c'est l'organe sexuel le centre de ces effluves sanglants²⁵ ». Bref, les fondements religieux de l'exogamie étaient par trop évidents. Le sang des femmes n'étant sacré que pour les hommes de leur propre clan totémique, le mariage à l'extérieur de cette communauté culturelle ne posait aucun problème. C'était la même logique qui présidait au tabou alimentaire, puisque le sang de l'animal totémique n'était pas divin en dehors du clan. Ce qui justifiait l'exogamie justifiait l'exophagie. Les représentations fondamentales du totémisme entraînaient psychologiquement les deux grands canons de l'institution, même si Durkheim s'occupait surtout de l'exogamie.

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

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

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

La grande découverte du professeur Robertson Smith fut de montrer que le sacrifice de communion était [...] la forme la plus ancienne de sacrifice ; qu'on en trouvait des traces isolées [...] chez les Hébreux ; enfin que la communion chrétienne n'était qu'une transformation de ce rite sacrificiel très primitif. La communion n'est pas une invention du christianisme ; [...] c'est aujourd'hui ce qu'on peut appeler une survivance [...]. Elle correspond, en effet, à cette vieille conception de la divinisation de l'individu par la participation matérielle à la substance divine, qui est aussi éloignée de notre manière de penser moderne qu'une hache de pierre de Saint-Acheul l'est d'un fusil Lebel²⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

perception de la divinité comme étant intérieure à la personne et non pas une force externe³⁶. » Autrement dit, on pouvait bel et bien invoquer des croyances qui portaient sur le groupe, comme l'idée de parenté entre le clan et le totem, sans pour autant les subordonner aux règles de fonctionnement de la société. Et Davies de conclure : « Malheureusement, il semble que les gens ont lu l'idiome de Durkheim dans [*Lectures on the Religion of the Semites* [...]]³⁷ ».

Certes, Durkheim développait l'idée selon laquelle l'origine sociale et donc le caractère coercitif de la religion permettaient de comprendre son étrangeté, son manque de rationalité, et du coup la permanence historique et la raison d'être de ce qui, autrement, n'aurait été qu'un songe³⁸. Mais il est faux de dire que les fondements psychologiques attribués aux croyances animistes par Edward Tylor et ses partisans étaient considérés, à l'époque, comme irrationnels. Pour eux, les conceptions imaginaires de la mentalité sauvage étaient parfaitement compréhensibles, en accord avec le fonctionnement, spontané et universel, de la psychologie humaine – c'est pourquoi elles n'étaient pas contredites par l'expérience. Plutôt qu'une erreur logique de la réflexion individuelle, il s'agissait d'une réaction naturelle devant certains *stimuli*. Pour Tylor, il était question de lois du psychisme humain, qui le poussaient vers l'animisme. La figure du *philosophe sauvage* de la préhistoire représentait l'humanité tout entière.

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

L'homme est un animal « social » – comme l'a remarqué Aristote il y a longtemps – et une grande partie de sa façon de voir le monde extérieur et de ses réponses aux impressions que celui-ci provoque est déterminée, non par lui-même, mais par la vision du monde qui domine la société où son propre appareil mental s'est développé³⁹.

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

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

Il faut préciser, enfin, que la recherche des processus de formation des idées animistes n'était pas la principale occupation de l'anthropologie religieuse évolutionniste. Les différentes croyances primitives pouvaient être évoquées indépendamment de toute considération sur leurs fondements psychologiques premiers. Durkheim avait beau réfuter les thèses de Tylor sur les origines de la notion d'âme, il n'échappait guère à cette stratégie souterraine de l'anthropologie intellectualiste évolutionniste, qui décelait les conséquences logiques du contenu manifeste des représentations. Autrement dit, il faisait appel à des conceptions primitives qui rendaient intelligible l'adoption de certaines pratiques. Il ne suffisait pas de souligner « la manière *sui generis* dont pensent les hommes quand ils pensent collectivement » pour que la caractérisation de ces croyances devienne étrangère à l'anthropologie religieuse victorienne⁴⁰. Par ailleurs, Durkheim se trahissait par endroits, révélant malgré lui que les idées sauvages n'étaient pas, du point de vue de la psychologie individuelle, une fantasmagorie incompréhensible et irrationnelle *parce que sociale*. Par exemple, l'importance du sang en tant que siège vital du dieu totémique méritait la remarque suivante, qui paraît tout droit sortie de la plume d'un tylorien :

Rien d'ailleurs n'est plus logique que cette conception. Car les fonctions capitales que le sang remplit dans l'organisme le désignaient pour un tel rôle. La vie finit quand il s'écoule ; c'est donc qu'il en est le véhicule⁴¹.

Le rapport implicite – ou inconscient – entre la sphère des représentations et la sphère de l'action rituelle peut nous sembler aujourd'hui incompatible avec l'idée d'une causalité logique basée sur le contenu manifeste des premières, mais au XIX^e siècle cette jonction était parfaitement concevable. Elle est repérable aussi bien chez Robertson Smith que chez James Frazer. En 1933, Evans-Pritchard reprochait à l'auteur du *Rameau d'or* d'attribuer aux populations sauvages des raisonnements de ce type ou, dans les propres termes de Sir James, des inférences « *implicitly believed* » ou encore « *tacitly assumed* ». Il y avait là un brouillard psychologique qui ne devait point cacher la façon toute naïve dont le rite magique ou religieux était systématiquement subordonné à la pensée verbale⁴². Or, ce qui vaut pour Frazer vaut pour Robertson Smith – et vaut aussi, du même coup, pour Durkheim avant *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.

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

conditions sociales, au lieu de mettre simplement en évidence leur caractère obligatoire et collectif. Certes, il ne faut pas perdre de vue que les thèses de 1898 représentaient un mélange puissant de facteurs psychologiques et sociologiques. Somme toute, les conceptions primitives suivant lesquelles l'être totémique résidait dans le sang de ses parents humains représentaient, du point de vue idéologique, la solidarité clanique, et, dans ce sens, elles finissaient par avoir un « fondement objectif⁴³ ». Mais Durkheim n'était pas encore en mesure d'approfondir ce côté de la question et il était donc obligé, en 1898, de privilégier les représentations totémiques ayant des implications sociologiques incontournables et explicites.

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

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

Cette parenté est une expression mythique de faits autrement profonds ; elle peut manquer sans que les traits essentiels du totémisme disparaissent. Sans doute, il y a toujours entre les gens du clan et l'animal totémique des liens étroits, mais qui ne sont pas nécessairement de consanguinité, bien qu'ils soient le plus généralement conçus sous cette dernière forme⁴⁴.

Il se libérait enfin de sa dette envers l'anthropologie d'outre-Manche et neutralisait toute tentation de retomber dans les interprétations littérales. Désormais, l'analyse sociologique du totémisme cessait d'être subordonnée aux vieilles conceptions d'une religion du sang supposée et ouvrait la voie au symbolisme. Dans un passage qui l'éloignait définitivement de la tradition britannique, Durkheim affirmait que « la raison d'être véritable des cultes, même les plus matérialistes en apparence, ne doit pas être recherchée dans les gestes qu'ils prescrivent⁴⁵ ». Autrement dit, il fallait dépasser les lectures au pied de la lettre. En bilan d'étape, la sociologie religieuse allait au-delà de la psychologie sauvage victorienne, à laquelle, pourtant, Durkheim devait beaucoup. De même que la consanguinité entre l'homme et l'animal, l'universalité préhistorique du totémisme n'était plus une condition *sine qua non* de son entreprise intellectuelle. Mais nous espérons avoir montré que, dans ce processus, il y a eu des rapports non seulement inattendus, mais profonds, entre la *naïveté* et la *sophistication* intellectuelles, ce qui peut nous suggérer des lectures alternatives de l'histoire des idées anthropologiques et sociologiques.

NOTES

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

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

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

LES AUTEURS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

UNE COLLECTION DU LAHIC ET DU DÉPARTEMENT
DU PILOTAGE DE LA RECHERCHE ET DE LA POLITIQUE
SCIENTIFIQUE

Direction générale des patrimoines, Ministère de la Culture

DIRIGÉE PAR DANIEL FABRE ET CLAUDIE VOISENAT

COMITÉ DE LECTURE

Arnaud Dhermy
Giordana Charuty
Nelia Dias
David Hopkin

Jean Jamin
Fanch Postic
Nathalie Richard
Françoise Zonabend

SECRÉTARIAT DE RÉDACTION

Annick Arnaud

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