
André Mary

Frederico Rosa, *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*

Paris, CNRS Éditions-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2003, 364 p. (bibliogr., annexes, index) (coll. « Chemins de l'ethnologie »)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

André Mary, « Frederico Rosa, *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 126 | avril - juin 2004, document 126.24, mis en ligne le 17 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/2250>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/2250>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Imago) ; J.-B. Renard, *Les Extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse ?* (1988) ; Thierry Pinvidic (dir.), *OVNI. Vers une anthropologie d'un mythe contemporain* (Heindal, 1993) ; Manuel Jimenez, *Témoignage d'OVNI et psychologie de la perception* (thèse de doctorat d'État, Université de Montpellier III, 1994) ; Wiktor Stoczkowski, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres. Ethnologie d'une croyance moderne* (Flammarion, 1999).

Jean-Bruno Renard.

126.24

ROSA (Frederico).

L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929). Paris, CNRS Éditions-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2003, 364 p. (bibliogr., annexes, index) (coll. « Chemins de l'ethnologie »).

La catégorie de « totémisme » est sans doute une de celles qui ont le plus marqué les rapports de la tradition anthropologique avec la question du religieux. Le totémisme comme le fétichisme ou l'animisme, sont des notions qui sont au cœur des débats de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle sur l'origine de la religion et la quête d'un religieux sinon originel du moins élémentaire. Entre l'idée d'un culte rendu aux plantes et aux animaux plus ou moins identifiés aux hommes (le totémisme de Mac Lennan), celle d'un culte des objets matériels et « terrestres » (le fétichisme de De Brosses) et enfin celle d'un culte des âmes et des esprits de ces mêmes choses (l'animisme de Tylor), l'air de famille et la circulation des notions est évidente. La question du totémisme est néanmoins censée avoir disparu des objets centraux de l'anthropologie du XX^e siècle. *Le totémisme aujourd'hui* de C. Lévi-Strauss (1962) s'attache surtout à faire l'histoire de la « déconstruction » d'un objet dont la mort annoncée daterait de 1910. Mais pour les besoins de sa démonstration C. Lévi-Strauss passe un peu vite sous silence que Goldenweiser, l'auteur qui est censé avoir porté l'estocade finale, s'attachera par la suite à réinventer un autre totémisme et à défendre l'idée d'une pertinence anthropologique de l'objet. C. Lévi-Strauss lui-même, dans la continuité de Radcliffe Brown, procède à un élargissement du concept qui, sous le vieux terme de totémisme, dévoile un autre objet : la logique des systèmes symboliques. Le totémisme n'a donc cessé d'être revisité par la tradition anthropologique et de « faire retour » comme d'autres vieilleseries : le fétichisme ou le paganisme.

Cet ouvrage remarquable, particulièrement savant et même érudit, de F.R. ne vise pas à procéder à quelque réhabilitation de l'objet mais s'attache, dans la plus grande fidélité aux textes et aux idées des auteurs de l'époque, à nous restituer l'envers en quelque sorte du « totémisme aujourd'hui » : la naissance et l'invention du totémisme en 1870 jusqu'à son âge d'or en 1910. Le totémisme comme l'animisme renvoie pour les historiens ou anthropologues de la religion de la fin du XIX^e à un vieux fonds de croyances primitives qui s'est « développé » à travers les âges et qui, dans certains cas et sous certaines formes, a « survécu » dans les sociétés civilisées (Égypte, Grèce, Rome et même au sein du christianisme). Les notions de « développement » et de « survivance » inspirées des théories de l'anthropologue britannique Tylor (*Primitive Culture*, 1871) cohabitent, non sans contradiction, dans tous les écrits de l'époque. Cet évolutionnisme n'implique pas nécessairement des stades de développement clairement marqués et linéaires mais se réfère à un magma originel de croyances et de significations hétérogènes et non unifiées par une seule catégorie. Il y a sans doute de l'inférieur et du supérieur, du primitif et du civilisé, mais l'enjeu est paradoxalement de souligner quelque continuité entre l'homme sauvage et l'homme civilisé, l'un se prolongeant dans l'autre.

Le cadre théorique de cette anthropologie évolutionniste, comme le souligne F.R., est essentiellement psychologique et intellectualiste : il fait appel à des mécanismes naturels de la pensée, à une psychologie spontanée qui est à l'œuvre chez l'homme primitif comme chez tous les hommes. Ainsi les idées d'âme ou d'esprit qui se détachent des corps sont des idées « naturelles » et « évidentes » dès qu'on cherche par exemple à expliquer le plus simplement du monde l'existence de ces êtres qui nous apparaissent dans les rêves. Pour Tylor et ses disciples comme Mac Lennan, les esprits et les dieux sont nés « naturellement » et si l'on peut dire « réellement » des rêves. Un tel réalisme psychologique, soulignant la continuité entre le bon sens de l'homme sauvage et la part sauvage de la psychologie de l'homme civilisé, est aux antipodes des thèses discontinuistes que C. Lévi-Strauss associe pour sa part à l'invention du totémisme. Le parallèle célèbre auquel il se livre dans son introduction entre l'histoire du totémisme et celle de l'hystérie est bien connu : le totémisme (comme forme d'identification de l'homme et de l'animal dont témoigne la croyance en un lien de filiation ou la pratique du sacrifice) participerait à la manière de l'hystérie (en tant que résurgence de

la démesure d'une femme nature, matricielle) d'une entreprise idéologique qui vise à renvoyer dans la nature (sauvage, animale) des attitudes sociales et des faits de culture dont la proximité avec ceux de nos sociétés serait dangereuse. Un tel souci de marquer l'écart et la différence est pourtant bien éloigné de l'évolutionnisme intellectualiste qui fournit le cadre du débat totémique avant 1910, même s'il relève d'un même ethnocentrisme de base.

Selon F.R., ces lectures divergentes tiennent sans doute à l'hétérogénéité des positions que l'on rencontre dans le débat sur le totémisme avant 1910. De Mac Lennan (1870), l'inventeur attiré, à Frazer, l'anthropologue de « cabinet » et le grand encyclopédiste du totémisme, c'est tout un travail de compilation et de synthèse sur l'objet totémique qui de 1887 à 1911 aboutira à *Totemism and Exogamy*, un corpus de trois volumes de données ethnographiques qui fera référence pour Durkheim aussi bien que pour Freud, au-delà des thèses défendues. Mais parallèlement les recherches de Robertson Smith, les spéculations de Jevons, ou les essais de vulgarisateurs ou de petits auteurs comme Reinach, alimentent de grands récits d'histoire des religions qui influencent non seulement le public cultivé mais les grands auteurs (cf. le catéchisme totémiste de Reinach cité par Freud dans *Totem et Tabou*). Dans l'ensemble, cependant, le « parti totémique » perdra vite du terrain dans le milieu proprement anthropologique notamment britannique et encore plus américain, (et cela bien avant la déconstruction amorcée par Goldenweiser en 1910). La « révolution arunta », le travail ethnographique pionnier de Spencer et Gillen (1899) sur les tribus australiennes, va faire exploser les spéculations méta-anthropologiques sur le sujet. Qu'il soit considéré comme paradigme exemplaire ou comme lieu de dérive, le terrain ethnographique australien continuera à être la pierre de touche des débats anthropologiques jusqu'à devenir finalement le tombeau des explications essentialistes.

L'« anomalie arunta » va précipiter la dissociation des liens entre les trois composantes qui fondaient le « système totémique » : 1) l'ancrage dans un certain type d'organisation sociale, le clan (unilinéaire et exogamique) ; 2) l'attribution d'appellations empruntées au règne animal et végétal aux membres du clan et les interdits et pratiques rituelles attenantes ; 3) la croyance en un lien de parenté, de filiation, entre les espèces et les clans. F.R. aime souligner à quel point dans cette affaire Frazer, en acceptant très vite de séparer la question du totémisme de celle de l'exogamie, se pliera plus facilement que Durkheim à cette nouvelle

donne ethnographique, même si ce sera pour investir l'idée d'un totémisme « conceptuel » lié à l'ignorance des principes de la fécondité féminine. Une des principales thèses de notre historien des idées est que la relance du débat sur les groupes et les règles de parenté en question (clans, moitiés, classes matrimoniales) va fournir le terreau de la grande mutation de paradigmes qui conduit en anthropologie de l'évolutionnisme psychologique au fonctionnalisme social (avec Radcliffe Brown), une mutation que C. Lévi-Strauss tend naturellement à gommer (« le fonctionnalisme est un truisme ») puisqu'il est surtout occupé à anticiper une autre mutation majeure qui conduira du fonctionnalisme au structuralisme.

L'émergence d'une anthropologie sociale n'étouffe pas pour autant la question religieuse. La complication en quelque sorte des termes du débat sur l'organisation sociale (liée aux données australiennes) et la dissociation obligée de l'aspect social et de l'aspect religieux du totémisme vont, par contraste, favoriser l'expression d'une théorie sociologique et anthropologique du totémisme comme religion élémentaire de l'humanité, dont le maître d'œuvre est évidemment Durkheim. En mettant clairement de côté les éléments du totémisme qui relève de la « sociologie de la famille », ce dernier se donne le champ libre pour reconstruire la genèse sociale et symbolique du dieu totémique (en réaction contre le psychologisme de l'évolutionnisme britannique). Mais cette distance prise par rapport aux enjeux de l'organisation sociale s'accompagne aussi d'un déplacement important des paradigmes du religieux anthropologique. En un mot, la « religion du sang », la sacralisation de cette substance partagée dont on hérite et qu'il est interdit de verser, ce culte de la « substance totémique » au fondement de la cohésion clanique, laissent la place dans la construction durkheimienne de 1912 à une religion du symbole emblématique (et contagieux), source d'identification d'une communauté morale.

L'étude de F.R. s'arrête bien avant celle qui intéresse C. Lévi-Strauss, même si *Le totémisme aujourd'hui* est manifestement hanté par les grands ancêtres du totémisme et particulièrement par le fantôme de Durkheim. La dernière partie de l'ouvrage, consacrée à la vision américaine de l'histoire du problème, permet de mieux mesurer l'importance des traditions épistémologiques nationales et des terrains ethnographiques privilégiés dans ce débat. La dette de C. Lévi-Strauss par rapport à la tradition anthropologique américaine est bien connue et n'en est que plus évidente à la lecture de cet ouvrage. Mais plus globalement, et par touches

successives, c'est toute l'histoire récurrente du vrai que pratique l'entreprise du *Totémisme aujourd'hui* qui se voit révélée dans ses procédés. On sait que cette histoire à la fois rétrospective et prospective suppose le recours à une rhétorique très subtile des valeurs de vérité (selon l'expression bachelardienne) qui sont censées émerger au sein même du monde de l'erreur ou de l'illusion, et parfois grâce aux erreurs ou aux malentendus. Dans cette rhétorique de la récurrence, les alliés recherchés sont ceux qui sont dans le vrai, même partiellement, mais sans le savoir (et pour cause), sans comprendre la révolution qu'ils accomplissaient. À lire ainsi le chapitre final consacré à Radcliffe Brown, on comprend mieux la portée du « miracle » que Lévi-Strauss reconnaît dans la découverte en 1951 par cet anthropologue britannique des raisons qui font des faucons et des corneilles des espèces « bonnes à penser » totémiquement, car c'est en effet sinon un miracle du moins un mystère que de découvrir sans le savoir la solution d'un problème totémique que l'on ne se posait plus depuis trente ans. Mais, comme le disait un historien et philosophe des sciences L. Brunshvicg, que C. Lévi-Strauss a eu comme professeur : « Il n'est même pas permis de dire qu'on sait une chose alors même qu'on la fait, tant qu'on ne sait qu'on la fait » (*La connaissance de soi*, 1968).

André Mary.

126.25

ROUTHIER (Gilles),
LAUGRAND (Frédéric), eds.

L'Espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles. Actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie, du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme et du Centre Vincent Lebbe, Québec, Canada, 23-27 août 2001. Paris-Sainte-Foy (Canada), Karthala-Presses de l'Université Laval, 2002, 437 p. (illustr., tabl.) (coll. « Mémoire d'Églises »).

Les collaborateurs au colloque œcuménique de Québec étaient soit des historiens, soit des anthropologues, soit des théologiens catholiques ou protestants, venus de l'Europe francophone, des Pays-Bas et du Canada, qui avaient en commun une vision renouée de l'histoire missionnaire. Tous ont en effet résolument refusé de s'abandonner au récit de stratégies de conquête face à la périphérie du monde chrétien. Au contraire, ils se sont tournés vers les « récepteurs » du message évangélique, vers les « missionnés », et ils ont cherché à déceler le dialogue qui s'est établi entre eux et les

instances missionnaires, et les innovations qui en ont résulté, d'abord en pays de mission, mais aussi, ce qui est plus surprenant, en pays de vieille chrétienté.

Dans la première partie, qui traite des « Conceptions et représentations de la mission », la contribution qui m'a paru la plus riche (par Antoine Tran Van Toan) expose comment, dans le cas du Vietnam (un cas qui pourrait, sans nul doute, être étendu à la Chine), les innovations théologiques, doctrinales et liturgiques ont été bloquées dès le départ par la rigidité du centralisme romain imposé grâce à la Congrégation pour la Propagation de la Foi (créée en 1622) et à l'institution des vicaires apostoliques (à partir de 1658). Cependant, l'inculturation de la foi est venue spontanément sous la forme d'une paraliturgie autochtone : ce furent de nombreux cultes à la Vierge Marie et aux saints, manifestés par des processions, des pèlerinages, des offrandes de fleurs ; une dévotion imprégnée de dolorisme durant le cycle de Pâques ; des poésies populaires aidant les analphabètes à mémoriser les prières en langue vernaculaire. Et il faut remarquer que cette langue du peuple subit elle-même des transformations syntaxiques sur le modèle des langues occidentales, tandis que la musique des cantiques s'adaptait aux intervalles des six tons du vietnamien. En Chine (selon Shenwen Li, sur laquelle voir *Arch.* 122.84), d'une part, les missionnaires français ne se sont pas contentés de se faire chinois parmi les Chinois en divers registres (onomastique, langue, costume, respect de l'étiquette), mais de surcroît ceux que l'on a appelés les figuristes ont pensé découvrir dans le *Yijing*, le Classique des mutations, des traces d'expressions bibliques, et, d'autre part, plusieurs d'entre eux se sont trouvés, après leur mort, incorporés dans le panthéon bouddhiste ou taoïste.

Au XVII^e siècle, une spiritualité sacerdotale particulière s'est développée ayant pour objectif la mission en terre lointaine, sur les thèmes de la disponibilité absolue et du renoncement à soi jusqu'à l'anéantissement par le martyre ; ainsi énoncée en un répertoire d'exemples héroïques, la mission est devenue une construction imaginaire (selon Bernard Dompnier). Mais il pouvait se faire que la mission trouve sa réalisation dans l'espace européen même, à la frontière de la catholicité : les capucins italiens du XVII^e siècle ont été confrontés dans les cantons protestants des Alpes suisses à des conditions climatiques extrêmes, ce qui les a contraints à renoncer à leur code vestimentaire, et ils se sont trouvés soumis à des charges spirituelles et temporelles qui ne relevaient pas du charisme de leur