

confucianisme, christianisme, mais aussi islam, nouvelles religions et religions folkloriques. Bref, tout est là pour donner une idée des religions en Corée, puis en Corée du Sud. On peut regretter cependant qu'il n'y ait pas une véritable actualisation des sources de l'auteur.

Nathalie Luca.

126.23 PARTRIDGE (Christopher), ed.
UFO Religions. Londres-New York, Routledge, 2003, 383 p. (bibliogr., index).

Sous la direction de C.P., Senior Lecturer en théologie et religion contemporaine à Chester College en Grande-Bretagne, cet ouvrage consacré aux « religions des OVNI » (Objets Volants Non Identifiés, autrefois appelés « soucoupes volantes ») rassemble 17 textes écrits par des chercheurs et universitaires, pour la plupart spécialisés en sciences des religions (histoire des religions, théologie, sociologie des religions, ethnographie, folklore). L'ouvrage présente trois sections : un long texte introductif de C.P., un ensemble de 9 études de cas sur des mouvements religieux centrés sur la croyance aux OVNI et aux extraterrestres (ET), enfin 7 textes portant sur la thématique des OVNI-ET dans son contenu religieux, culturel ou psychologique.

L'étude de C.P. (chap. 1, « Comprendre les religions des OVNI et la spiritualité des "enlèvements" ») montre que les religions des OVNI trouvent leur source dans la théosophie. La nouveauté est que les Maîtres supérieurs ne viennent plus de cités secrètes au cœur de l'Asie mais d'autres planètes à bord de vaisseaux spatiaux. Les religions des OVNI se structurent ainsi entre deux pôles : un pôle spiritualiste, religieux, et un pôle matérialiste, « scientiste ». Certains groupes sont nettement du côté du spiritualisme (par exemple le mouvement *Mark-Age*, proche du Nouvel Âge), d'autres se situent au contraire du côté du matérialisme (comme l'Église raélienne), d'autres enfin trouvent un équilibre entre les deux pôles (par exemple l'*Aetherius Society*). Si les années 1950 à 1970 sont dominées par les « contactés » (*contactees*), qui prétendent avoir reçu des messages extraterrestres et sont souvent des fondateurs de religions « soucoupistes », les années 1980 à 1990 seront marquées par les « enlevés » (*abductees*), qui racontent avoir été kidnappés par des extraterrestres et avoir subi des épreuves corporelles et psychiques. Pour C.P., ces vécus sont analogues à des « expériences mystiques », la « spiritualité des enlèvements » (*abduction spirituality*) étant très proche des thèmes du

Nouvel Âge concernant la modification de l'état de conscience et la rencontre avec des entités spirituelles.

La section consacrée aux groupes cultistes commence par un texte de George D. Chryssides sur le Mouvement Raélien, célèbre groupe soucoupiste français (chap. 2, « Le créationnisme scientifique. Étude de l'Église raélienne »). L'A. montre que le Raélisme, par ses convictions scientiste, hédoniste, matérialiste et athée, est une alternative radicale aux religions conventionnelles. Toutefois, pour les Raéliens, la « science » est loin d'être la science des savants : soit parce que certaines connaissances sont fortement rejetées (ainsi l'évolutionnisme darwinien, puisque les Raéliens croient que l'homme a été créé par les extraterrestres), soit parce que d'autres connaissances sont très largement extrapolées (ainsi le clonage est assimilé à la résurrection d'un individu). L'A. pronostique un étiolement du Mouvement s'il persiste dans son « introversion intellectuelle » (p. 60), manifestée par l'absence de confirmation nouvelle de la Révélation raélienne, l'absence d'ouverture et de discussion avec les autres religions, le refus de dialoguer sur les points de doctrine qui posent des problèmes éthiques (apologie du clonage et des manipulations génétiques, élitisme antidémocratique, etc.).

Le texte de Diana Tummiana (chap. 3, « Quand l'archange mourut. De la révélation à la routinisation du charisme dans le groupe Unarius ») traite d'un groupuscule soucoupiste né dans les années 1950 et qui a survécu malgré la disparition successive de ses leaders. L'A. montre, en s'appuyant sur ses observations ethnographiques du groupe, au jour le jour, et sur les idées de Max Weber concernant le problème de la succession dans l'autorité charismatique, que le Mouvement Unarius est passé par plusieurs étapes menant du Fondateur à un « Bureau des Directeurs ». Les transferts d'autorité s'appuient sur des « visionnaires » recevant des messages des maîtres extraterrestres.

La contribution de Simon G. Smith (chap. 4, « Ouvrir une liaison avec les étoiles. Les origines et le développement de l'*Aetherius Society* ») est consacrée au groupe soucoupiste anglais fondé par George King (1919-1997). Bien qu'essentiellement appuyée sur le site web officiel du groupe, cette étude montre bien les origines théosophiques du mouvement, son contenu explicitement religieux et son engagement, souvent précurseur, dans le Nouvel Âge. La part accordée à la « technologie » (OVNI) est minorée au profit de la pratique du yoga, de

la guérison spirituelle et de la croyance à la réincarnation.

James R. Lewis (chap. 5, « Légitimer le suicide. Le groupe *Heaven's Gate* et l'idéologie du Nouvel Âge ») étudie le groupe soucoupiste qui, le 26 mars 1997, organisa le suicide collectif de ses adeptes près de San Diego en Californie. Accordant une signification apocalyptique à la comète Hale-Bopp, qui était alors au plus près de la Terre, ils croyaient qu'un OVNI géant était caché derrière la comète et que la mort était nécessaire pour un « transfert » dans le vaisseau spatial. L'A. montre que ce mouvement est dans la continuité d'un groupe soucoupiste, la « Métamorphose Humaine Individuelle », fondé en 1975 par le même couple de leaders, qui se faisaient appeler « Bo et Peep ». Attirant déjà des jeunes gens, les leaders insistaient sur l'idée que les extraterrestres nous permettront de passer de l'état de chenille à l'état de papillon. Dans les années 1980, le groupe est marqué par la mort de « Peep » (Bonnie L. Nettles), la compagne du leader (Marshall H. Applewhite). L'A. explique le suicide collectif par la séparation du reste du monde, l'esprit fusionnel des membres du petit groupe et la foi en une « métamorphose » (résurrection).

Le texte de Sarah Lewis (chap. 6, « Le Livre d'URANTIA ») est consacré à un cas unique et peu connu de l'histoire des religions. Il s'agit d'un ouvrage de plus de 2000 pages, publié pour la première fois en 1955 et que la Fondation URANTIA a pour mission de diffuser dans le monde et dans toutes les langues. Ce livre, dont la lecture est quelque peu fastidieuse, est une cosmogonie censée révéler la nature de Dieu, de la création, de l'univers et de l'humanité. La tradition judéo-chrétienne s'y mêle à des influences théosophiques sur la pluralité des mondes. La mythologie d'URANTIA a été élaborée entre 1906 et 1911 par un psychiatre (le Dr William Sadler) et sa femme, ainsi que par un patient et son épouse, tous deux visionnaires, puis, entre 1920 et 1940 environ, par un groupe plus large, le « Forum », qui a continué la production de textes par un système de questions/réponses analogue à celui du *Livre des Esprits* d'Allan Kardec.

Theodore Gabriel (chap. 7, « La Nation nuwauébienne unie de Moors ») présente un groupe américain original puisque, contrairement à tous les autres mouvements soucoupistes, les adeptes sont des Afro-américains. Le leader du groupe, Dwight York, est un Noir américain qui prétend avoir des contacts avec les extraterrestres et annonce leur venue sur Terre. L'A. montre que la caractéristique du leader et du mouvement est un « bricolage

religieux et culturel » qui se traduit en particulier par de constants changements de noms, se référant successivement au christianisme, à l'islam, au judaïsme, à l'Éthiopie, à l'Égypte... Le mouvement de Dwight York s'est développé dans la seconde moitié du XX^e siècle, en même temps que les mouvements d'émancipation des Noirs américains (« Nation of Islam », « Black Hebrew », « Rastafarians »...). Pour l'A., ce groupe est emblématique de « la quête pour trouver une identité significative aux Noirs américains. [Il est] le produit du milieu cultiste noir de Harlem où l'occultisme, le christianisme, le judaïsme et l'islam coexistent et se mêlent dans la recherche d'une restauration de l'estime de soi des Noirs et de la libération de l'oppression raciale » (p. 160).

Christopher Helland (chap. 8, « Des Extraterrestres aux Ultraterrestres. L'évolution du concept d'Ashtar »), traitant du groupe soucoupiste américain fondé en 1953 par le contacté George Van Tassel, s'interroge à la fois sur la succession du charisme et les changements idéologiques. L'orientation première du groupe, dont le fondateur était ingénieur en aéronautique, était marquée par la référence à la technologie et à la science. Après sa mort en 1978, le leadership du groupe fut assuré par « Tuella », une visionnaire qui reçoit des messages des extraterrestres. Van Tassel et Tuella faisaient tous deux référence à une entité nommée Ashtar. Mais tandis que, pour Van Tassel, Ashtar était le commandant en chef d'une flotte extraterrestre chargée d'évacuer les Terriens élus avant la destruction apocalyptique, pour Tuella, Ashtar n'était plus un être matériel mais une entité spirituelle, un Maître cosmique dans la ligne de la théosophie.

Les deux derniers textes de la section présentent plus la situation du mouvement OVNI dans deux pays européens que des groupes soucoupistes. En Allemagne (chap. 9, Andreas Grünshloß, « La foi dans les OVNI et les discours ufologiques en Allemagne »), on peut souligner l'influence du Suisse alémanique Erich Von Däniken, promoteur de la théorie des Anciens Astronautes, qui prétend que les extraterrestres sont venus sur terre dans le passé et y ont laissé des traces (monuments, croyances, etc.), ainsi qu'un fort courant d'intérêt pour les recherches ufologiques (étude scientifique des OVNI). En Finlande (chap. 10, Jaakko Närvä, « La tradition ufologique finnoise, 1947-1994 »), il existe une forte interprétation religieuse chrétienne des OVNI, qui y voit les signes précurseurs que Jésus a promis pour annoncer son retour.

La section suivante commence par un texte de Garry W. Trompf comparant l'attente des

OVNI par les Occidentaux et les « cultes du cargo » océaniques, où les indigènes espèrent la venue d'avions amenant la prospérité (chap. 11, « Les religions des OVNI et les cultes du cargo »). L'A. conclut à un parallélisme structurel mais à des différences sociologiques. Pour Jodi Dean, chap. 12, « Doutes extraterrestres. Lire les récits d'enlèvement de manière post-apocalyptique », on observe une transposition entre l'expérience bouleversante de l'« enlevé », analogue à celle du chaman – il y a un avant et un après –, et l'attente d'une fin du monde suivie d'un changement collectif établissant le règne de l'unité humaine, de la paix et du respect de la nature.

Mikael Rothstein (chap. 13, « Les croyances aux OVNI comme composés syncrétistes ») examine comment des membres de diverses confessions, dans lesquelles les OVNI sont absents ou marginaux (christianisme, Mormons, Mouvement Hare Krishna, Bahá'isme, Indiens Hopi, La Famille ex-Les Enfants de Dieu), intègrent la croyance aux OVNI et aux ET dans leur système de croyance. La connexion entre mythologies différentes se fait dans un « syncrétisme privé » qui rejoint l'idée postmoderne des « religions à la carte ».

Daniel Wojcik (chap. 14, « Aspects apocalyptiques et millénaristes du soucoupisme américain ») montre que « le soucoupisme américain est le test de Rorschach des idées apocalyptiques populaires » (p. 295). Les Américains ont successivement projeté sur les OVNI leur peur de l'anéantissement nucléaire, de la destruction de l'environnement, des manipulations génétiques, des épidémies et des crises sociales.

Brenda Denzler (chap. 15, « Attitudes envers la religion et la science dans les mouvements d'intérêt pour les OVNI aux États-Unis ») rappelle que la majorité de la « *UFO community* » a une forte confiance dans la science et un faible engagement religieux. Seul un segment de cette communauté a une forte attitude religieuse : les cultistes. L'A. observe que si les ufologues sont méfiants et sceptiques envers les « contactés », en tant que fondateurs de religions, ils le sont beaucoup moins envers les « enlevés » dont les expériences « brutes » apparaissent comme des témoignages psychologiques de la rencontre avec des OVNI et des ET. L'A. estime qu'environ 2 % des Américains ont vécu une expérience d'enlèvement par des ET : ce qui représente tout de même près de 3,7 millions d'individus !

Robert A. Segal (chap. 16, « Jung et les OVNI ») rappelle que le psychanalyste suisse, dans *Un Mythe moderne. Des « signes du ciel »*

(éd. orig. en allemand 1958, éd. fr. 1961), rattache les OVNI au symbolisme du mandala, à l'archétype de l'harmonie du Soi, et les interprète comme l'expression de l'aspiration de l'homme contemporain à surmonter le stress de la guerre froide, le vertige du progrès technologique (en particulier aérospatial) et la crainte de la surpopulation. Dans une approche plus générale, John A. Saliba (chap. 17, « La psychologie du phénomène OVNI ») distingue trois théories psychologiques concernant les OVNI : les OVNI sont un folklore contemporain où les motifs traditionnels concernant les êtres surnaturels (fées, lutins) sont modernisés sous la forme des ET ; les OVNI sont une projection fantasmatique de nos peurs et de nos aspirations individuelles ou collectives ; les OVNI sont le produit d'erreurs de perception ou d'interprétation. Sur la dimension psychopathologique du phénomène, les psychologues sont également partagés : pour certains, les expériences liées aux OVNI n'ont rien de pathologique ; pour d'autres, elles sont la conséquence d'une psychopathologie préexistante ; pour d'autres enfin, les expériences liées aux OVNI provoquent des traumatismes psychologiques. L'A. souligne que les expériences liées aux OVNI sont, pour le psychologue, analogues aux NDE (*Near Death Experiences*, expériences des états proches de la mort) : le psychologue ne peut se prononcer sur la réalité objective du phénomène mais il observe des incontestables changements psychologiques.

L'ouvrage est bien documenté, sur un sujet peu connu. Il montre que les croyances aux OVNI, à la différence de la plupart des croyances religieuses présentes dans le monde, ne proviennent pas d'un mouvement religieux qui les a codifiées. Il s'agit d'un ensemble de croyances élaborées collectivement et anonymement. Les AA. traitent de points théoriques importants en sociologie des religions comme le problème de la succession de l'autorité charismatique, le millénarisme contemporain, l'articulation science/religion. Sur le plan de la forme, le lecteur est parfois un peu gêné par les répétitions que l'on trouve dans les contributions, par exemple sur l'observation de Kenneth Arnold en 1947 ou les écrits d'Erich von Däniken. Les cultures abordées sont toutes européennes : rien n'est dit sur les religions des OVNI en Afrique, où elles sont rares, et en Asie, où elles sont nombreuses. Dans le même ordre d'idée, on reprochera à l'ouvrage sa totale ignorance des travaux en langue française sur le sujet, en particulier Bertrand Méheust, *Soucoupes volantes et folklore* (1985) (rééd. 1992 sous le titre *En soucoupes volantes. Vers une ethnologie des récits d'enlèvements*,

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 vieilles : 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