L'âge d'or du totémisme

The golden age of totemism

Frederico Rosa

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1594>

DOI : 10.4000/span.1594

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 1998

Pagination : 169-201

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Frederico Rosa, « L'âge d'or du totémisme », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 15 | 1998, mis en ligne le 02 juin 2014, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/1594> ; DOI : 10.4000/span.1594

L'ÂGE D'OR DU TOTÉMISME

par

Frederico Rosa

L'utopie totémique de Frazer

Le grand débat théorique sur le totémisme, qui a dominé la scène anthropologique internationale pendant la dernière décennie du XIX^{ème} siècle et les deux ou trois premières du XX^{ème}, a acquis de nos jours une dimension mythique tout en gardant une image négative. On sait que ce sujet a fait couler jadis des flots d'encre, mais plus personne aujourd'hui n'a envie de prendre la plume pour en rajouter. Bien que l'existence d'un âge d'or du concept de totémisme soit associée, de manière vague, à de graves erreurs de méthode, la plupart des auteurs évolutionnistes, et autres, qui ont participé à sa construction ne font pas l'objet d'une réflexion sérieuse quand il s'agit de réutiliser cette catégorie anthropologique tombée en désuétude. En donnant au concept de totémisme le célèbre coup de grâce en 1962, dans *Le Totémisme Aujourd'hui*, C. Lévi-Strauss ne faisait même plus entrer en ligne de compte les théories des protagonistes du débat à son apogée, fixant plutôt son attention sur des anthropologues historiquement engagés dans le processus de démantèlement du concept, en l'occurrence des fonctionnalistes

Totémismes

Systèmes de pensée en Afrique noire, 15, 1998

britanniques. L'analyse de cette littérature plus ou moins obsolète est toutefois riche de potentialités exceptionnelles. Elle permet non seulement de garder en tête la configuration originelle de la notion de totémisme, parfois oubliée, mais aussi de faire une comparaison peu commune entre les différents courants de pensée et de méthode du début de ce siècle. A un moment où l'anthropologie était en train de subir des transformations profondes dans différents pays, la véritable hégémonie du problème totémique à l'échelle du milieu savant international a eu pour résultat des contacts fréquents et parfois importants entre des auteurs intellectuellement (et géographiquement) éloignés, tels que Frazer, Lang, Boas, Goldenweiser, Durkheim, Van Gennep, Graebner, Schmidt, Rivers, Radcliffe-Brown, etc. La rivalité entre les différentes voies d'interprétation est devenue de plus en plus explicite dès le tout début du XX^{ème} siècle et le traitement de la question totémique était comme l'instrument de mesure privilégié des divergences entre les évolutionnistes qui avaient inauguré le débat et les premiers représentants des nouvelles orientations méthodologiques et théoriques qui allaient ouvrir le chemin à l'anthropologie moderne. Le propos de cet article est une visite guidée au cœur de la question du totémisme, à l'époque où elle mobilisait toutes les attentions. La bibliographie concernée comporte plusieurs centaines de titres et son analyse complète ne peut pas être le fruit d'une recherche individuelle. Nous nous sommes proposé ici de sélectionner certains points de repère qui permettent de constituer, peut-être, et en dépit de l'exclusion de nombreux auteurs et textes de première importance, une vision d'ensemble de ce qu'a été le débat totémique.

Le concept de totémisme est toujours demeuré en phase de construction, marquée par des tentatives successives de délimitation de ses contours définitifs. On peut même dire que le débat est né au moment où la recherche de l'unité conceptuelle à partir de la diversité ethnographique a été présentée, quoique de manière implicite, à la communauté anthropologique comme un véritable défi intellectuel. Le concept avait été lancé par John Maclennan en 1869, dans un article intitulé « The Worship of Animals and Plants », et plusieurs fois repris par la première génération d'anthropologues évolutionnistes britanniques au cours des années 1870 et 1880, parmi lesquels Edward Tylor, leur principal représentant. Néanmoins, le véritable texte fondateur du débat totémique

est celui de James Frazer, *Totemism*, un petit livre publié en 1887 à partir d'un article qu'il avait rédigé pour la neuvième édition de l'*Encyclopaedia Britannica* à la demande de William Robertson Smith.

Respectant la méthode typiquement tylorienne de rapprochement par analogie externe, Frazer se proposait d'y rassembler pour la première fois un maximum de situations ethnographiques de nature dite totémique, provenant de plusieurs régions de la planète et non exclusivement de l'Amérique du Nord et de l'Australie. Or, les exemples sélectionnés ne confirmaient pas exactement la définition du totémisme mise en circulation depuis le travail pionnier de MacLennan, qui avait insisté sur la nature clanique du phénomène. L'option de Frazer a plutôt consisté à ne pas prendre de décision théorique définitive sur l'importance de l'organisation sociale dans l'identification des caractéristiques qui devaient intégrer le concept de totémisme. Il s'est limité à formuler une sorte de définition minimale de nature strictement psychologique, c'est-à-dire un simple critère de départ pour repérer le plus grand nombre de manifestations éventuellement totémiques :

« Un totem est une classe d'objets matériels que le sauvage considère avec un respect superstitieux, croyant qu'il existe entre lui et chacun des membres de la classe une relation intime et tout-à-fait spéciale. » (Frazer, 1887 : 3).¹

Dans un contexte intellectuel fortement dominé par l'œuvre de Tylor, l'accent était mis sur le contenu immédiat des représentations de nature religieuse, et il est compréhensible que l'identification du totem en tant que classe d'objets matériels ait été considérée comme suffisante, dans un premier temps, pour faire émerger son aspect le plus saillant et le plus distinctif, par rapport à d'autres objets de *respect superstitieux* chez les populations alors désignées comme *sauvages* – par exemple le *fétiche*. En outre, le totem était « *généralement une espèce animale ou végétale* », ce qui a aussitôt entraîné une réduction systématique du champ sémantique dans l'interprétation du phénomène.

¹ Les passages en anglais ont été traduits par le responsable du numéro.

Cette formule permettait donc à Frazer de réunir un grand nombre d'exemples ethnographiques qui, à eux seuls, constituaient un échantillonnage fort élargi du genre de caractéristiques qu'il fallait prendre en compte dans le traitement de la question totémique. Il s'agissait d'un ensemble de traits, plus ou moins hétéroclites, qui dépassaient largement les critères proposés au départ. Il est évident que les situations rassemblées étaient souvent fort divergentes, d'autant plus que les bases sociales de l'institution n'avaient guère joué de rôle dans leur choix. Frazer montrait à la communauté savante tout ce que le totémisme *pouvait être*, mais la valeur plus ou moins décisive de ces différentes composantes devait être confirmée par la suite. Comme le dira Durkheim dans son historique de la question :

« En 1887 les documents étaient assez nombreux et assez significatifs pour que Frazer ait jugé opportun de les réunir et de nous les présenter dans un tableau systématique. (...) Mais cette étude était purement descriptive ; aucun effort n'y était fait soit pour expliquer le totémisme soit pour en approfondir les notions fondamentales. » (Durkheim, 1912 : 126)

Or, c'était justement le caractère descriptif de *Totemism* qui faisait émerger ses potentialités en tant que *puzzle* intellectuel, puisque la diversité des exemples cités impliquait une série de questions auxquelles il aurait fallu répondre pour aboutir à une compréhension définitive du phénomène dans son éventuelle unité.

La plus frappante de ces questions était précisément celle de savoir si les croyances totémiques étaient solidaires d'un certain type d'organisation sociale. Cela explique, par ailleurs, pourquoi elles ont été tellement détachées, en tant que problème anthropologique majeur, de l'ensemble des conceptions de nature religieuse globalement attachées aux populations *primitives*. À la différence de la plupart des autres manifestations dites *animistes*, au sens large du terme, le totémisme ne pouvait pas, de toute évidence, faire l'objet d'une interprétation exclusivement psychologique. Les principes les plus élémentaires de l'anthropologie religieuse d'inspiration tylorienne autorisaient, certes, toutes les comparaisons sur le plan des *idées*, d'où la pertinence de la définition minimale avancée par Frazer. Mais le fait est que l'éventuelle spécificité sociologique des

croyances de nature totémique devait être analysée en raison de la récurrence particulière du caractère clanique de l'institution, par opposition à d'autres formes de totémisme, dont celle en particulier que Frazer désignait comme *totémisme individuel*.

Le totémisme dit clanique finissait alors par jouer un rôle central dans la structure de l'ouvrage, lequel était divisé en deux parties fondamentales, consacrées respectivement au *côté religieux* et au *côté social* du problème. La première partie intégrait naturellement tous les types de totémisme, puisqu'elle présentait un éventail des différentes caractéristiques qui donnaient concrètement forme à la relation intime entre l'homme et le totem, indépendamment du substrat social de la croyance. Notons que la description de l'aspect religieux du totémisme côtoyait de très près la définition minimale de départ, dont à vrai dire il n'était que l'expression empirique, en vertu de la nature psychologique des données. Ces dernières étaient diverses et pouvaient donner à la dite relation une allure variable, mais pointaient d'une façon générale vers la même direction : le *respect* de tout représentant de l'espèce animale ou végétale en question. L'interdiction de tuer et de manger le totem était en tête d'une longue liste de tabous concernant son bien-être et provenant des régions les plus diverses. En raison de son caractère récurrent, cette interdiction allait gagner une importance capitale en tant que critère presque unanimement retenu du totémisme en général. Il y avait des contextes où les espèces animales ou végétales n'étaient point respectées, mais Frazer n'hésitait pas à les considérer comme des totems, parce qu'elles avaient une relation particulière avec l'homme, le plus souvent avec des clans, qui pouvaient par exemple porter leur nom. Dans ces cas-là, il suggérait que « *le respect pour le totem a diminué, voire disparu* ». (Frazer, 1887 : 19). Les exemples américains de totémisme clanique sans respect superstitieux du totem étaient fort abondants, l'espèce animale étant souvent un simple emblème héraldique. Dans certains cas, les membres du clan croyaient descendre d'un ancêtre commun sans que pour autant l'espèce animale doive être épargnée ; mais chaque référence ethnographique contribuait, d'une façon ou d'une autre, à compléter la première vue d'ensemble des caractéristiques du totémisme en tant que phénomène religieux. Certains traits, tels que la parenté ou l'identification avec l'espèce, s'avéraient, en raison de leur récurrence, plus

saillants que d'autres ; c'est pourquoi ils sont devenus des critères essentiels du totémisme dans la théorie d'autres auteurs.

La deuxième partie de l'ouvrage, en revanche, ne concernait que le totémisme clanique. Ayant pour objet les relations entre les membres d'un même clan ou de clans différents, la description du *côté social* de l'institution ne s'appliquait donc pas aux autres formes. Le manque de perception claire des implications elles aussi sociales du *totémisme individuel* allait parfois marquer le débat qui nous occupe. Mais notons d'abord que la prédominance exclusive de l'organisation dite clanique, dans la caractérisation de ce prétendu côté social, dépendait évidemment d'un emploi trop extensif du terme *clan*, étant donné l'hétérogénéité sociologique des contextes susceptibles d'en fournir des exemples, et, notamment, les contrastes entre les formations australiennes et nord-américaines. Mais ce rassemblement artificiel a justement déclenché toute une série de réflexions sur les composantes sociales du totémisme en général. Il était non seulement question de confirmer ou d'infirmer la nature essentiellement clanique du phénomène, mais aussi de repérer les situations précises qui en étaient les plus représentatives. Encore une fois, la récurrence particulière de certains traits, tels que la descendance matrilineaire, pouvait y jouer un rôle directeur. L'exogamie, comme l'avait suggéré MacLennan dès le départ, est ainsi redevenue un critère essentiel du totémisme pour la plupart des auteurs qui affirmaient la nature clanique du phénomène. Mais les tentatives de délimitation des contours définitifs du totémisme, à la fois sur le plan *social* et sur le plan *religieux*, n'étaient pas le résultat d'une simple constatation empirique de quelques dénominateurs communs des populations totémiques. Au contraire, il ne s'agissait là que de préparer le terrain, comme le faisait justement Frazer en 1887. La variabilité ethnographique du totémisme était loin d'être aussi aisément réductible, c'est pourquoi il fallait entreprendre une enquête plus approfondie sur les faits représentatifs du *vrai* totémisme, enquête souvent conditionnée par des considérations évolutionnistes, de nature conjecturale et unilinéaire, sur ses origines.

Kariera versus Kamilaroi

La recherche de l'unité dans la diversité finissait par privilégier certains contextes au détriment d'autres. La plupart des participants européens au débat totémique, en particulier les évolutionnistes, accordait à l'ethnographie australienne une importance extraordinaire, en raison de son caractère jugé plus primitif. La spécificité de l'organisation sociale australienne a néanmoins eu comme conséquence la complication systématique du problème totémique, puisque la recherche de l'essence du phénomène, notamment dans son *côté social*, a été liée, de façon obsessionnelle, à une compréhension en termes de finalité des catégories collectives des systèmes australiens. Il faut reconnaître que le sujet a souvent atteint un degré d'autonomie tout à fait surprenant, même s'il était censé éclairer la globalité du problème anthropologique qu'était le totémisme sous toutes ses formes. La mise en relation des différents niveaux de segmentation sociale, et, notamment, l'extension de leur nature totémique, variait considérablement selon les auteurs, ce qui allait aussi de pair avec l'aspect flottant de la terminologie anthropologique de la période concernée. Mais l'ensemble des anthropologues évolutionnistes européens qui ont participé au débat, les Britanniques en particulier, se partageait quelques idées paradigmatiques sur la configuration tribale des populations aborigènes de l'Australie, des idées qui avaient été formulées de façon pionnière en 1880, dans *Kamilaroi and Kurnai*, de Alfred Howitt et Lorimer Fison. Tels qu'ils ont été décrits, les Kamilaroi ont effectivement fourni un modèle durable des variantes en cause, au nombre de trois : *moitiés exogamiques*, *classes matrimoniales*, et *clans totémiques*. Leur désignation et leur sens, tout comme leur importance pour la compréhension du totémisme, changeaient en fonction des différentes théories, mais on était globalement d'accord sur ce qu'était le schéma archétypique de l'organisation sociale australienne, structurellement traversée et par l'exogamie et par la filiation unilinéaire des trois types de segments, tout en sachant que cette dernière était, selon l'expression de l'époque, *indirecte* au niveau des *classes matrimoniales*.

Les outils conceptuels de l'ethnographie australienne du XIX^{ème} siècle ont dominé les discussions sur le totémisme, spécialement en Grande-Bretagne, jusqu'à l'avènement d'une anthropologie fonctionna-

liste de la parenté. A partir des années 1910, Alfred Reginald Radcliffe-Brown s'est employé à critiquer les nombreuses « *misconceptions* » des évolutionnistes, ethnographes ou anthropologues. Il tenait lui-même à attirer l'attention sur l'opposition entre les *erreurs* du passé et les *lumières* du présent, ayant la prétention scientiste de montrer « *ce qu'est réellement l'organisation sociale des tribus australiennes* » (Radcliffe-Brown, 1930 : 34), ce qui permet de mieux saisir, par contraste, la portée exacte de quelques notions fortement enracinées dans le milieu anthropologique du début du siècle. La principale erreur résidait dans la définition d'unités sociologiques dont le caractère exogamique était considéré, selon l'expression de Radcliffe-Brown, « *a thing by itself* ». Il voulait dire par là que ses prédécesseurs n'avaient point compris que les règles matrimoniales étaient basées, non pas sur de simples considérations sur l'appartenance de l'individu à des catégories collectives automatiquement exogamiques – *moitiés, classes matrimoniales* ou *clans totémiques* –, mais plutôt sur des relations de parenté précises entre les conjoints potentiels.

Quelques ethnographes australiens de la vieille garde savaient bel et bien qu'il ne suffisait pas de se marier à l'intérieur de certaines *sous-divisions tribales* et que le mariage concernait des hommes et des femmes ayant, à l'intérieur de ces mêmes sous-divisions, un certain type de lien de parenté. Mais ils ont sans doute négligé l'importance de cet aspect, en ne le traitant que comme un problème secondaire par rapport à l'identification prioritaire des *unités exogamiques de base*. Cette situation a été bien définie en 1910 par Alexander Goldenweiser :

« Spencer et Gillen, Howitt et d'autres, dans leur analyse de l'organisation sociale australienne, ont beaucoup à dire sur les degrés de parenté qui apparaissent à égalité avec bien d'autres régulations matrimoniales concernant la phratrie, la classe ou l'appartenance clanique. Ces auteurs, cependant, n'établissent pas de corrélation entre les différents ensembles de prohibitions ; ils nous laissent dans la plus complète obscurité, par exemple en ce qui concerne la connexion entre les prohibitions liées à la parenté, d'une part, et celles qui se rapportent à des groupes sociaux définis, d'autre part. » (Goldenweiser, 1910 : 234)

Après la "découverte théorique" du système *kariëra* en 1911 – on peut y voir un mythe célèbre de l'histoire de l'anthropologie –, Radcliffe-

Brown montrait que ces unités sociales n'étaient exogamiques que parce qu'elles renfermaient certaines catégories de parents.

Ses conclusions en la matière avaient pour cible prioritaire le vieux concept de classes matrimoniales, remplacé par celui de sections, mais elles affectaient, de façon globale, la notion évolutionniste d'exogamie, dans la mesure où le repérage des règles du mariage était dorénavant axé sur l'analyse du système de parenté et non plus sur la simple typologie des différentes *divisions exogamiques*. Radcliffe-Brown faisait une démonstration tout à fait innovatrice en expliquant que le même type de mariage préférentiel, tel que l'union entre cousins croisés bilatéraux chez les Kariera, pouvait prendre forme dans différents systèmes de classement des parents en sections, et même dans un système sans sections, la terminologie de parenté y suffisant à elle seule. Les discussions sur l'importance de l'exogamie pour la compréhension ultime du totémisme en ont été évidemment bouleversées, non seulement par le fait que les clans totémiques intégraient, dans une perspective évolutionniste, l'ensemble des unités exogamiques de base de l'organisation sociale australienne, mais aussi parce les anthropologues spécialistes de la question avaient souvent tendance à les subordonner les unes aux autres de manière réductrice. Cette réduction tenait au fait que la segmentation progressive des moitiés exogamiques était envisagée dans une perspective temporelle unilinéaire, comme l'avaient déjà suggéré Howitt et Fison, une suggestion reprise par la plupart des ethnographes et des anthropologues évolutionnistes qui se sont par la suite occupés de l'organisation sociale australienne.

La reformulation fonctionnaliste du concept de classe matrimoniale, ou plutôt son remplacement par celui de section, affectait précisément l'ancienne idée selon laquelle, dans un système de type kamilaroi, l'organisation et des classes et des clans totémiques correspondait scrupuleusement à la division en deux moitiés exogamiques à filiation unilinéaire. Personne ne mettait ces faits en doute depuis les années 1880, mais Radcliffe-Brown montrait pour la première fois qu'il était impossible de grouper les sections en deux paires exclusivement matrilineaires ou patrilineaires, la segmentation quadripartite aboutissant précisément à l'entrecroisement d'une ligne de descendance par voie utérine et d'une autre par voie agnatique. Il faut ainsi garder en tête que la littérature la

plus représentative de l'âge d'or du totémisme était justement basée sur ces prémisses-là. De surcroît, le simple choix de l'exemple *kariera*, à quatre sections et *sans* clans totémiques, représentait à lui seul une réfutation implicite de l'antérieur prototype *kamilaroi*, responsable du fréquent embrouillement théorique qui caractérisait le rapprochement entre le système de classes et le totémisme.

Ce changement de paradigme avait pour conséquence une évaluation innovatrice des catégories sociologiques fondamentales dans l'organisation sociale australienne en général, notamment en matière de mariage. En affirmant que les règles matrimoniales dépendaient de l'intégration de l'individu dans le système de parenté, Radcliffe-Brown mettait en relief les unités directement engagées dans la détermination des conjoints préférentiels à partir des liens familiaux les plus proches, notamment la famille nucléaire et le groupe local. La notion même de famille nucléaire avait été négligée dans le cadre global de l'anthropologie évolutionniste. Si l'on ne peut pas dire que l'idée de mariage collectif dominait largement le paysage théorique du domaine australien, le fait est que la notion de mariage individuel restait entièrement subordonnée à des unités sociologiques qui transcendaient, pour ainsi dire, la famille et le groupe local. Autrement dit, la détermination des règles matrimoniales et de descendance en fonction de l'appartenance à des *clans totémiques*, à des *classes matrimoniales* et à des *moitiés exogamiques* était effectuée de façon quasi indépendante des coordonnées les plus immédiates de l'univers social quotidien des Aborigènes. Remarquons également qu'un certain nombre de théoriciens confondaient des notions de nature sociale avec des notions de nature territoriale, confusion qui provenait de lacunes, parfois importantes, constatées dans le domaine des descriptions ethnographiques de la composition sociologique des groupes locaux. Quoi qu'il en soit, la synthèse de l'ethnographie australienne d'avant Radcliffe-Brown a été indéniablement le fait d'Alfred Howitt en personne, quand il affirmait une fois pour toutes en 1904, au cas où quelqu'un puisse encore s'y méprendre, qu'il y avait en Australie deux types simultanés d'organisation, sociale *et* locale (Howitt, 1904 : 42), la sociale occupant une place privilégiée – pour ne pas dire exclusive – dans les textes archétypiques du débat totémique engagé par l'anthropologie évolutionniste.

Les tentatives européennes de compréhension du totémisme en tant que phénomène de nature *clanique* étaient donc basées sur l'élection de l'Australie comme terrain privilégié, suivie de l'adoption du modèle kamilaroi, lequel était utilisé pour mettre en évidence les principales composantes sociologiques que se partageaient la plupart des tribus aborigènes. Pour autant, il ne s'agissait pas de dire que le système à quatre classes était le plus primitif, mais simplement qu'il convenait de le prendre en considération, à cause de sa représentativité dans le pays du totémisme par excellence. À vrai dire, le processus de réduction théorique de l'hétérogénéité du phénomène dans son *côté social* dépendait, principalement, de la reconstitution plus ou moins conjecturale de son développement originel. Ce portrait hypothétique n'était sûrement pas la synthèse de toutes les formations sociales australiennes, mais il avait quand même la prétention de saisir leur essence primitive commune. Autrement dit, la délimitation des contours conceptuels de l'organisation totémique par le biais d'une projection dans le passé lointain, tout en impliquant une sélection subjective de certaines caractéristiques, ne pouvait aucunement être arbitraire. D'une façon générale, les thèses évolutionnistes devaient permettre de faire le pont entre le cadre originel et la diversité sociologique actuelle, c'est pourquoi l'idée de segmentation progressive de deux moitiés exogamiques à filiation unilinéaire a particulièrement conditionné le débat totémique.

L'ouragan arunta

Cet état de grâce à l'intérieur de l'anthropologie évolutionniste, qui permettait en tout cas la cohabitation de théories assez diverses, a été ébranlé en 1899, lors de la publication de *The Native Tribes of Central Australia*, de Baldwin Spencer et Frank Gillen. Cet ouvrage, considéré à l'époque comme la première description monographique approfondie d'une population totémique – les Arunta, devenus Aranda avec Radcliffe-Brown –, a eu des répercussions révolutionnaires, en Angleterre, comme au niveau international. Le système arunta remettait d'abord en cause le principal canon du côté social du totémisme, c'est-à-dire l'exogamie et, notamment, la subordination des clans totémiques vis-à-vis des moitiés

exogamiques. En effet, la descendance patrilinéaire des moitiés et des classes n'y coïncidait nullement avec le mode de transmission des totems, lequel n'était même pas héréditaire. Le mécanisme arunta d'appartenance au groupe totémique reposait sur la croyance en la réincarnation dans chaque nouveau-né de l'esprit d'un ancêtre anthropozoomorphique, entré dans le ventre maternel à l'endroit où la mère s'était pour la première fois rendue compte de sa grossesse. Le principe de détermination du totem était donc aléatoire, même s'il était logique que la majorité des hommes réincarnent, dans un groupe local quelconque, les esprits ancestraux de leur propre territoire, et appartiennent ainsi au même groupe totémique. En vertu de cette absence de transmission héréditaire, les individus de même totem pouvaient intégrer l'une ou l'autre des moitiés exogamiques patrilinéaires. Plus encore, l'endogamie totémique n'était guère interdite, à partir du moment où les conjoints appartenaient aux classes matrimoniales appropriées.

Il peut sembler aujourd'hui évident que l'identité totémique jouait un rôle fondamental dans la solidarité du groupe local, d'autant plus qu'il était normalement composé d'hommes appartenant à une seule moitié exogamique patrilinéaire, mais les ethnographes et les anthropologues du tournant du siècle n'ont pas du tout exploité cette voie d'interprétation. Ils ont plutôt centré leur attention sur le divorce extraordinaire entre le système de classes et l'organisation totémique, celle-ci n'ayant pas d'influence sur les règles du mariage. Spencer et Gillen ont insisté sur le fait que le groupe de nature totémique émergeait prioritairement, pour ne pas dire exclusivement, en tant qu'unité rituelle. Le côté religieux du phénomène prenait apparemment le devant sur le côté social, les cérémonies exécutées par le groupe totémique – et notamment celle appelée *Intichiuma* – étant un moment privilégié pour saisir quel était le type de relation particulière entre ses membres et l'espèce animale ou végétale.

La prohibition de tuer et de manger cette espèce, qui était bien l'un des traits les plus typiques de cette relation dans maints contextes australiens et autres, faisait défaut chez les Arunta. Sachant que les groupes totématiques exécutaient l'*Intichiuma* pour multiplier leurs totems respectifs, les auteurs affirmaient que la finalité de la cérémonie était d'augmenter les provisions de nourriture, étant donné que la plupart des espèces concernées étaient comestibles. C'était au niveau de la tribu toute

entière que ce but était plus nettement perçu, puisque le groupe totémique devait quand même être modéré dans la consommation de son propre totem. Quoi qu'il en soit, le cas arunta était frappant, d'autant plus qu'il y avait des occasions précises où la chair de l'animal devait impérativement être ingérée par le groupe totémique respectif, sous peine de faire échouer l'*Intichiuma*. Spencer et Gillen suggéraient précisément que ces usages étaient des vestiges d'une période où le groupe avait de façon absolue le droit de se nourrir de son propre totem, ce qui était d'ailleurs confirmé par des traditions orales concernant les usages des ancêtres.

Les anthropologues européens étaient obligés de prendre position vis-à-vis de ce qui a été appelé, à un moment donné, « l'anomalie arunta », sa place dans la reconstitution du totémisme primitif faisant l'objet de vives polémiques. James Frazer a réagi le premier à la parution de l'ouvrage, dans un article de 1899 dont l'objectif était d'évaluer jusqu'à quel point les faits arunta exigeaient une modification des idées les plus courantes sur le totémisme (ce qu'il appelait « *our old views of Totemism in general* »). L'anthropologue britannique commençait, certes, par rappeler que la communauté anthropologique était loin d'arriver à un consensus sur la caractérisation et la signification précises du totémisme et qu'aucune des théories jusque là formulées n'avait gagné la faveur de la majorité des savants. De toute façon, on était généralement d'accord pour reconnaître deux traits fondamentaux qui semblaient faire forcément partie de toute définition du concept : le tabou alimentaire et l'exogamie. Frazer allait jusqu'à dire que ces interdictions étaient devenues une sorte de « *rough-and-ready tests or canons of Totemism* ». (Frazer, 1899 : 101). Il avait lui-même contribué à la mise en forme de cette vision classique du totémisme, puisque son ouvrage de 1887 finissait de façon incontestable par mettre en évidence la récurrence significative de ces composantes.

L'importance de *The Native Tribes of Central Australia* au tournant du siècle a été, en grande partie, une conséquence de la prise de position immédiate et radicale de James Frazer, qui n'a guère hésité à reconnaître le caractère extraordinairement primitif du totémisme arunta, une attitude qui était en rapport avec l'auréole romantique qui entourait le cœur intouché du continent australien. Pour mieux accentuer le contraste

entre les vieilles idées et les nouveaux faits, il a fait appel aux traditions orales selon lesquelles les ancêtres des Arunta s'adonnaient préférentiellement à la consommation du totem et à l'endogamie totémique. C'est lui qui avait placé le respect du totem au centre de la définition même de totémisme, mais il souhaitait maintenant écarter l'idée selon laquelle il était question d'une forme de culte. Spencer et Gillen avaient beau utiliser la définition minimale de 1887 pour justifier l'emploi du terme dans le contexte arunta, nous voyons bien que seule l'idée de relation spéciale entre l'homme et le totem devait survivre comme critère général, celle de respect superstitieux étant mise en question par Frazer lui-même.

Il s'agissait, d'après ce dernier, d'une relation de *contrôle magique* de l'un sur l'autre, puisque l'*Intichiuma* consistait essentiellement à représenter, de façon imitative, la multiplication du totem, et dans certains cas les participants de la cérémonie s'efforçaient eux-mêmes de ressembler à l'animal ou à la plante totémique. Anticipant sur la deuxième édition du *Golden Bough*, de 1900, Frazer affirmait que l'idée de coercition sous-jacente à l'attitude magique, c'est-à-dire la croyance qu'avaient les hommes de pouvoir forcer la nature selon leur volonté, était théoriquement opposée à l'idée de propitiation sous-jacente à l'attitude religieuse. Et il finissait par conclure que la forme de totémisme la plus primitive était de nature magique et non religieuse. Cette interprétation du système arunta permettait de comprendre que la consommation de l'espèce animale ou végétale était non seulement utile du point de vue économique, mais nécessaire du point de vue du contrôle magique de sa reproduction, dans la mesure où elle favorisait l'identification avec le totem. Si pourtant les membres du groupe totémique devaient, dans l'état actuel des choses, s'abstenir de consommer leur propre totem sans restriction, c'est que cela dérivait d'une tentative seconde de favoriser ce même processus d'identification, puisque le fait de se nourrir d'un certain animal allait à l'encontre de son propre comportement. Mais ce changement n'avait guère été total chez les Arunta, car il restait toujours indispensable d'ingérer à un moment donné une portion de l'animal ou de la plante en question, pour assurer le succès de l'*Intichiuma*.

Frazer utilisait le même type d'argument pour expliquer pourquoi les groupes totémiques avaient été endogamiques à l'origine. Plus qu'une forme d'organisation sociale, cet usage était une conséquence de

l'identification entre les Arunta et les espèces totémiques, laquelle était elle-même subordonnée au grand objectif de tout le système, à savoir la prolifération du royaume animal et végétal, un sujet très cher à l'auteur du *Golden Bough*. Frazer voulait souligner l'évidence que la finalité du totémisme arunta n'était pas celle du réglage des relations matrimoniales. Elle ne l'avait pas été dans le passé endogamique des ancêtres et l'était encore moins dans le présent. En effet, le mariage était actuellement réglé par le système de classes matrimoniales, qui avait réduit à néant l'ancienne interférence du totémisme dans cette affaire. L'indépendance des groupes totémiques arunta, par rapport aux moitiés patrilineaires, permettait de comprendre, pour la première fois, que l'exogamie n'avait rien à voir avec le vrai totémisme. Cette préservation remarquable de la configuration purement rituelle des groupes totémiques primitifs avait été possible grâce à la singularité de la détermination du totem chez les Arunta, l'absence de transmission héréditaire ayant empêché le mélange avec les moitiés exogamiques patrilineaires.

Frazer était vraiment persuadé que sa théorie permettait de reconstituer les origines, non seulement celles du totémisme arunta, mais aussi celles du totémisme australien en général, ce qui avait, du même coup, des répercussions à une échelle globale. Pour élargir ses conclusions aux tribus aborigènes pratiquant l'exogamie totémique, il suffisait d'admettre que le développement du système de classes à partir d'une division originelle en deux moitiés exogamiques y avait affecté et comme absorbé les groupes totémiques, dont la fonction magique première aurait alors été obscurcie par ces nouvelles données de l'organisation sociale. Il peut sembler saugrenu que son article de 1899, audacieusement intitulé « The Origin of Totemism », attache plus d'importance à l'exhumation artificielle et recherchée d'un prétendu système totémique primitif partout inexistant – sauf dans les légendes des Arunta – qu'à l'analyse directe de la diversité et de la multiplicité actuelles des phénomènes considérés habituellement comme totémiques. La position de Frazer semble d'autant plus bizarre que sa conjecture représentait une véritable inversion des canons usuels du totémisme. Les implications méthodologiques de cette tentative de reconstitution des origines peuvent, cependant, informer sur l'ensemble de l'apport évolutionniste en cette matière.

Les thèses de Frazer n'incarnaient pas l'opinion dominante au sein de la communauté anthropologique internationale, qui s'est révélée bien plus réfractaire au changement lors du passage de l'ouragan arunta. Certes, il a quand même eu le soutien des deux figures majeures de l'ethnographie australienne évolutionniste, Baldwin Spencer et Alfred Howitt, mais la plupart de ses contemporains lui reprochaient de surestimer l'importance anthropologique de cette tribu-là. Or, le fait est que Frazer se limitait à pousser à l'extrême ce qui était, en fin de compte, une procédure tout à fait habituelle dans le cadre du débat totémique évolutionniste. La délimitation des contours définitifs du phénomène était toujours fondée sur des choix ethnographiques, sur la mise en valeur de quelques traits jugés plus primitifs et donc essentiels. Les théories évolutionnistes en général n'avaient pas vraiment la prétention de faire la synthèse de la diversité du totémisme, mais plutôt d'y trouver un point de départ probable. Il est vrai que ces hypothèses étaient d'autant plus acceptables qu'elles avaient le pouvoir d'expliquer la configuration actuelle du plus grand nombre de manifestations de nature totémique et c'est pourquoi les éléments les plus récurrents primaient. Le peu de représentativité empirique des contextes éventuellement privilégiés était légitime à partir du moment où l'on pouvait en faire émerger, de façon théoriquement cohérente et anthropologiquement vraisemblable, tout un ensemble de manifestations totémiques actuelles.

Au lieu d'être un simple caprice intellectuel, la volte-face frazérienne de 1899 est un symbole particulièrement expressif des limites du débat totémique qu'il avait lui-même fondé. Cette date marque le début d'un processus de dissociation théorique entre totémisme et exogamie qui allait culminer en 1910, avec la publication de *Totemism and Exogamy*, la plus grande *summa totemica* de l'histoire de l'anthropologie. Il s'agissait, en premier lieu, d'une reprise, incomparablement plus vaste pourtant, du projet de 1887, dans la mesure où Frazer passait maintenant en revue, dans trois gros volumes, tous les contextes totémiques (ou éventuellement totémiques) de la planète. Mais si les conclusions avancées dans un quatrième volume révélaient que les deux variables rapprochées dans le titre de l'ouvrage avaient des origines distinctes et ne devaient guère être confondues dans leur essence, ce n'était pas dû à la comparaison sociologique des données précédemment exposées – parmi lesquelles

trônaient d'ailleurs les formes de totémisme exogamique. Frazer admettait, bien au contraire, qu'il était presque impossible de trouver, par ce biais-là, une définition globale du totémisme qui indique de manière précise les principales composantes du phénomène,

« car ce que nous pouvons dire du système totémique d'une tribu ne peut pas s'appliquer sans de sérieuses modifications et restrictions au système totémique d'une autre. » (Frazer 1910, IV : 4)

Tout ce qu'il pouvait proposer, de ce point de vue, après deux mille pages de descriptions ethnographiques soigneusement organisées selon des critères géographiques, après plus de vingt ans de discussions et d'enquêtes, c'était une transformation de la définition initiale de 1887 en définition finale. Mais il la réduisait plus encore, ne mettant l'accent que sur l'idée de *relation intime*, tout au plus d'identification, entre l'homme et l'espèce animale.

Les véritables atouts méthodologiques de l'entreprise évolutionniste s'avéraient être d'un autre type. Comme nous l'avons dit, le repérage des composantes exactes du vrai totémisme dépendait d'une sélection subjective des contextes ethnographiques qui pouvaient particulièrement contribuer à la reconstitution des origines. Et le fait est que, en 1910, le système arunta était toujours l'une des pierres de touche de la théorie de Frazer sur la nature secondaire du rapport entre totémisme et exogamie, même s'il accordait maintenant une importance particulière au mode de détermination du totem plus qu'à l'*Intichiuma*. Il n'est pas exagéré de dire que les trois volumes descriptifs de *Totemism and Exogamy* ne servaient qu'à permettre à d'autres savants de faire leurs propres choix et de construire leurs propres théories. Telle était d'ailleurs la lecture la plus courante qu'on faisait de ce gigantesque travail de compilation. Au lieu d'imposer une solution définitive du problème, Frazer continuait de montrer tout ce que le totémisme *pouvait être*.

Ses thèses, certes, devaient être en mesure d'expliquer le développement de la plupart des formations actuelles, et, notamment, d'expliquer pourquoi elles étaient majoritairement devenues exogamiques, mais il y avait beaucoup de références ethnographiques dont le caractère totémique était fortement mis en doute à posteriori, c'est-à-dire en conséquence de ces mêmes thèses. L'exemple le plus révélateur est

celui des esprits gardiens personnels et de nature animale, fort répandus en Amérique du Nord, tels que les fameux *manitous* du domaine Algonquin. En 1887, ces entités avaient formé la base du concept, plus ou moins provisoire, de totémisme individuel, mais en 1910 Frazer n'était plus enclin à les considérer comme des totems, même s'ils occupaient à eux seuls un gros chapitre du troisième volume de *Totemism and Exogamy*, entièrement consacré au continent américain. Or, le principal fondement de ce refus était le caractère ostensiblement religieux de la relation entre l'homme et l'esprit gardien, censé contredire l'essence même du totémisme depuis 1899. De toute façon, Frazer admettait que les origines de la croyance en des esprits gardiens pouvaient être liées aux origines du totémisme, ce qui obligerait de réviser la question :

« Si, repassant en revue tous les faits, nous demandons comment le totémisme et la croyance dans les esprits gardiens sont liés l'un à l'autre, la réponse dépendra largement de l'idée que nous nous faisons de leur origine respective. » (Frazer, 1910, III : 455)

Une chose est certaine : la théorie frazérienne n'impliquait nullement que la configuration sociale de l'institution totémique ait été de nature clanique à son origine, même si le mode de transmission du totem était devenu héréditaire dans la plupart des cas. Cette perspective, qui contredisait les opinions les plus courantes en Europe, n'était pas, de façon intrinsèque, hostile à l'éventuelle pertinence du concept de totem individuel.

La religion du sang

L'un des titres les plus importants du débat anthropologique qui nous occupe, consacré à des populations dont le caractère totémique n'était qu'une hypothèse, a été à l'origine d'une conception théorique du totémisme assez influente, marquée justement par la nature clanique de l'institution dès ses premiers développements. Publiées en 1889, deux ans après le *Totemism* de Frazer, les célèbres *Lectures on the Religion of the Semites*, qui faisaient du totémisme la clef des origines des religions sémitiques en général, développaient le concept de façon originale, ce qui

a assuré la place prééminente du nom de William Robertson Smith dans le débat totémique du tournant du siècle, en dépit de sa mort prématurée en 1894.

Pour cet auteur, le totémisme représentait l'avènement même de la religion, telle qu'il la définissait. Pour parler de culte religieux, il fallait évaluer si les rapports entre les hommes et les agents surnaturels étaient amicaux et respectueux, si la bienveillance des seconds à l'égard des premiers était assurée. Sa notion de religion avait ainsi des implications de nature morale, au-delà de la simple croyance en des êtres *spirituels* ou *animés*, laquelle avait été le critère par excellence de Edward Tylor. Or, le totémisme, d'après les informations judicieusement rassemblées dans le petit livre de Frazer, que W. R. Smith considérait, bien sûr, comme « *the most convenient summary of the main facts about totemism* », était justement caractérisé par des liens de fraternité unissant les hommes et les animaux ou d'autres classes d'objets naturels. Les totems faisaient l'objet d'un *respect superstitieux* et avaient une attitude favorable envers leurs parents humains, ce qui conduisait W. R. Smith à les considérer comme des divinités.

Dans sa perspective, de nature purement conjecturale, le totémisme avait alors inauguré une période où les hommes avaient pour la première fois réussi à construire des relations permanentes d'amitié avec des êtres animés plus ou moins puissants. La croyance au rapport de parenté censé exister entre les hommes et leurs totems devait être prise au pied de la lettre, ce qui voulait dire que l'établissement d'un véritable lien de sang entre les uns et les autres avait sûrement été le moyen par lequel les hommes s'étaient procurés l'assistance des espèces animales en question. Cela avait pour conséquence la constitution d'une religion à caractère collectif, puisque la notion de parenté concernait forcément la totalité des membres d'un même clan. De même, il était compréhensible que le totémisme soit une religion adressée à des classes d'objets, à tous les membres de l'espèce animale concernée. Bref, l'institution totémique s'appuyait sur l'assimilation entre les concepts de divinité et de parenté, puisque l'animal n'est devenu dieu qu'à partir du moment où il est devenu parent du groupe humain, et le groupe humain n'est devenu une communauté religieuse qu'à partir du moment où il est devenu parent de l'animal investi d'attributs surnaturels.

Ce portrait de la religion totémique avait ainsi des implications sociologiques assez importantes et innovatrices et c'est pourquoi W. R. Smith est d'habitude classé comme un précurseur des théories *sociologiques* de la religion. On oppose très souvent les *Lectures on the Religion of the Semites* aux théories dites *intellectualistes*, représentées emblématiquement par le *Golden Bough* de James Frazer, mais le fait est que l'ouvrage de W. R. Smith déborde d'intellectualisme d'un bout à l'autre, son originalité à propos du caractère moral et collectif de la religion primitive ne pouvant être correctement comprise que dans le cadre de l'anthropologie tylorienne de son époque. Tout d'abord, il convient de remarquer que l'avènement de la religion totémique, c'est-à-dire l'alliance bienfaisante entre l'homme et l'espèce animale, présupposait la croyance en l'animation de la nature, puisque l'intérêt potentiel d'une telle union dérivait précisément des pouvoirs spéciaux de ces agents, si jamais les hommes réussissaient à cimenter l'union de manière solide. Les processus de formation de la mentalité *animiste*, pourtant, n'étaient pas une préoccupation de W. R. Smith, dont le concept de religion concernait uniquement le type de rapport établi entre les hommes et les êtres investis d'attributs surnaturels. Sa vision *sociologique* de cette relation n'expliquait aucunement l'origine de ces croyances totémiques, mais leur existence en était une condition préalable et une justification.

Le plus important, c'est que les termes exacts de l'alliance elle-même dépendaient directement de certaines croyances *sauvages*. L'ensemble de l'entreprise smithienne consistait essentiellement à dévoiler les *idées primitives* exprimées dans les systèmes rituels sémitiques d'origine totémique, et notamment dans le sacrifice, ce qui le rapproche de façon tout à fait étonnante de James Frazer. W. R. Smith prétendait montrer que le sens originel des rites sacrificiels sémitiques était la communion de sang entre le groupe humain et la divinité totémique par le biais d'une ingestion collective de sa chair. Si les membres du groupe de parenté étaient

unis dans une communauté religieuse, c'était en raison du partage du sang divin, qui coulait désormais dans leurs propres veines.²

Hélas, les récits sur des populations totémiques s'adonnant à la manducation sacrificielle de leur totem étaient, pour utiliser un euphémisme, très pauvres. En vérité, leur pauvreté, pour ne pas dire leur inexistence, était devenue un sujet courant sur la scène anthropologique européenne, la grande notoriété de la compétence d'orientaliste et de la fécondité théorique de W. R. Smith étant souvent contrebalancée par des critiques à son manque d'aptitude pour le maniement rigoureux des données ethnographiques du totémisme. Il ne voulait surtout pas être accusé de baser sa reconstitution des origines du système sacrificiel des peuples sémitiques sur des sources appartenant exclusivement au domaine sémitique – une option qui serait, selon ses propres termes, « *unscientific and misleading* ».

Mais les résultats de cette ambition anthropologique étaient pauvres. Incapable de maîtriser la littérature ethnographique avec l'aisance de Frazer, ses incursions volontaires dans le monde *sauvage* du totémisme

² En toute rigueur, W. R. Smith insistait davantage 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 quelque peu 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. La répétition périodique du repas sacrificiel renforçait la participation du groupe humain et de l'espèce totémique dans une même masse de chair et d'os. On ne peut admettre que la victime du sacrifice en vue de la commensalité entre l'homme et le totem soit elle-même un spécimen totémique. Mais la théorie de Smith admettait deux types de repas sacrificiel, le deuxième étant justement la manducation, par les hommes, d'un représentant de l'espèce divine, ce qui assurait tout aussi bien l'identité ou la communion charnelle entre eux et leur totem. La notion de commensalité s'appliquait alors, prioritairement ou exclusivement, au groupe humain. Il faut fixer le sens essentiel de la théorie du sacrifice dans la notion originelle de communion physique – et, du même coup, spirituelle ou morale – entre tous les participants du rite, humains et divins, à travers la jouissance du corps de la victime (qui selon les cas pouvait être, soit le corps d'un animal totémique, soit le corps ingéré par l'animal totémique). De toute façon, c'est l'idée d'ingestion collective du corps de dieu qui est l'élément le plus saillant des thèses de W. R. Smith, pour des raisons trop évidentes.

finissaient par être visiblement teintées de culture sémitique. L'idée de sacrifice communiel d'origine totémique n'en est qu'un exemple. Sa principale source d'inspiration était constituée de certains récits, surtout arabes, qui indiquaient le devoir religieux d'ingérer la chair sacrée de la victime et atténuaient du même coup la conception courante du sacrifice en tant que don.

En 1899, dix ans après la première édition du chef-d'œuvre de W. R. Smith, l'entrée en scène du totémisme arunta a été d'autant plus spectaculaire qu'elle se prêtait apparemment à fournir le premier indice solide d'une manducation cérémonielle du totem. D'après Frazer, le repas totémique n'était pas du tout sacramentel, puisque l'animal totémique, loin d'être une créature divine, était un bien de nourriture pour toute la tribu. Il a pourtant osé affirmer, avec une effronterie intellectuelle sans précédent, que la découverte de Spencer et Gillen avait porté au grand jour un exemple ethnographique du sacrement totémique mis en vedette par W. R. Smith :

« Ici, donc, au coeur de l'Australie, au milieu des sauvages les plus primitifs que nous connaissions, nous trouvons mis en acte le repas totémique sacramentel dont Robertson Smith avait, avec l'intuition du génie, pressenti l'existence depuis longtemps, mais dont les références empiriques avaient fait défaut jusqu'ici. » (Frazer, 1899 : 120)

On s'aperçoit aisément que l'article de Frazer sur le totémisme arunta était d'un bout à l'autre un désaveu des thèses de W. R. Smith. Ce dernier avait insisté sur le caractère extraordinaire de la mise à mort d'un représentant de l'espèce divine, qui devait être quotidiennement respectée et faire l'objet d'une stricte interdiction alimentaire, tandis que l'explication frazérienne du tabou alimentaire allait profondément à l'encontre du caractère divin des créatures totémiques :

« Si cette explication est correcte, la pratique courante d'épargner l'animal ne peut en aucun cas trouver son origine dans une crainte superstitieuse vis-à-vis d'un être supérieur revêtu d'attributs merveilleux. » (Frazer, 1899 : 122)

L'intérêt des *Lectures on the Religion of the Semites*, du point de vue d'une compréhension globale de l'âge d'or du totémisme, est double. Tout d'abord, W. R. Smith a été un modèle particulièrement important

pour un certain nombre de savants qui soutenaient l'idée selon laquelle le totémisme était une forme de culte des animaux et des plantes et s'adonnaient à la quête de survivances totémiques dans les religions de l'Ancien Monde. Notons que les comparaisons entre, d'une part, les systèmes rituels et mythologiques de l'Antiquité classique et orientale et, d'autre part, les croyances et les usages des populations dites *sauvages*, représentaient, en Grande-Bretagne, l'avant-garde de l'ensemble interdisciplinaire qu'était la science des religions, la notion de totémisme y occupant une place considérable depuis l'exemple pionnier de John MacLennan, qui l'avait utilisée à cette fin en 1896, dans « The Worship of Animals and Plants ». Mais l'idée selon laquelle le totémisme représentait une institution universelle, une étape primitive du développement religieux de tous les peuples, a été de moins en moins acceptable à partir des années 1890, même si le comparatisme universel allait encore demeurer à l'ordre du jour pendant au moins deux décennies. On aurait tort de croire que les protagonistes du débat totémique à son apogée attachaient trop d'importance à la place du totémisme dans l'histoire universelle, dont la surestimation a été alors due, principalement, à l'enthousiasme de quelques égyptologues, hellénistes, etc., qui n'étaient pas toujours suffisamment armés pour accompagner les développements les plus récents de la discussion proprement anthropologique sur le problème totémique. Les antécédents totémiques des peuples *civilisés* constituaient un sujet difficile dans la perspective des anthropologues évolutionnistes du tournant du siècle, qui, en général, préféraient soit faire appel à des institutions ou à des croyances *sauvages* dont la signification et l'universalité était plus consensuelles, soit utiliser comparativement le totémisme dans ce qu'il pouvait lui-même avoir d'universel, notamment au niveau psychologique, sans lui attribuer une place nécessaire dans la généalogie primitive des religions dites *historiques*. Le plus souvent, le totémisme a été traité comme un problème anthropologique indépendant, de pair avec l'analyse de l'organisation sociale australienne. Les anthropologues évolutionnistes avaient peut-être du mal à admettre la diversité des origines de l'institution totémique, chaque tentative de reconstitution de sa configuration première ayant habituellement la prétention plus ou moins explicite d'avoir une portée générale – mais cela

n'est pas du tout à confondre avec l'universalité d'un soi-disant stade totémique, plus rarement admise.

En second lieu, ce qui nous intéresse davantage ici, l'ouvrage de W. R. Smith permet de reconstituer une partie spécialement importante du contexte intellectuel où la sociologie religieuse durkheimienne a pris forme. Quelques historiens de l'anthropologie ont tendance à trouver Durkheim, avant la lettre, dans les *Lectures on the Religion of the Semites*, négligeant le fait que le caractère collectif et moral de la religion totémique y avait, à la rigueur, des fondements de nature psychologique.

« Selon Smith », écrivait par exemple R. Ackerman dans sa biographie de Frazer, « ce que l'ancienne communauté religieuse adorait vraiment et donc ce que représentaient les dieux, c'était l'ordre social - la société elle-même - idéalisé et divinisé » (Ackerman, 1987 : 229)

Or, c'est plutôt l'inverse qui est vrai : ce que représentait la société, c'était le dieu totémique - l'espèce animale elle-même - dont le sang coule dans les veines des membres du clan. Autrement dit, la cohésion de la communauté religieuse dépendait essentiellement des croyances primitives à la base du sacrifice de communion. Aussi surprenant que cela puisse paraître, la perspective de Durkheim à propos du totémisme était, au départ, redevable de cette thèse. La "durkheimisation" de l'œuvre de Robertson Smith doit céder la place à une relecture des premiers écrits totémiques du sociologue français, lesquels étaient influencés par les conceptions théoriques de l'évolutionnisme britannique.

Dans « La prohibition de l'inceste et ses origines », de 1897, la priorité logique de la croyance avait un sens assez littéral, car la portée sociologique du culte totémique découlait explicitement du contenu des représentations *sauvages* qui en faisaient une religion du sang. Le caractère obligatoire et la possibilité même de l'adhésion à ces représentations imaginaires témoignaient, certes, de leur origine collective, mais elles n'étaient pas pour autant une transfiguration métaphorique de la société. (Durkheim, 1898 : 25). Les totems n'étaient pas pour Durkheim - pas encore - une projection idéologique des forces collectives en effervescence. Si le système totémique émergeait, dans ses textes du tournant du siècle, comme une totalité organique dont les côtés religieux et social étaient indissociables, le pivot théorique de cette perspective était, comme

chez W. R. Smith, la définition de la croyance selon laquelle le clan était une émanation de la divinité, vivant dans le sang de ses parents humains.

Les thèses de Durkheim, fondées sur un véritable travail de collage conjectural de certaines composantes exagérément mises en relief de l'ethnographie du totémisme dans sa dimension religieuse (dont l'exemple le plus évident est précisément cette relation de sang entre l'homme et le totem), sanctionnaient la nature clanique du phénomène. Mais mieux encore, elles résolvaient de façon immédiate la question exogamique, qui était bien au centre d'une compréhension du phénomène dans sa dimension sociale. En atteste le titre même de l'article inaugural de l'*Année Sociologique*. Dans « La Prohibition de l'inceste et ses origines », il affirmait que l'exogamie totémique devait « *tenir étroitement aux idées que le primitif se fait de la menstruation et du sang menstruel* » (Durkheim, 1897 : 47), un sujet fort en vogue dans la littérature anthropologique d'outre-Manche. Pour Durkheim, il s'agissait du sang divin, du fluide totémique partagé par tous les parents, d'où la nécessité de se marier à l'extérieur du clan.

Le mélange puissant de sociologisme et de psychologisme qui caractérisait ses premières réflexions sur le totémisme a créé des conditions favorables au développement des thèses originales de 1912. Celles-ci l'ont conduit à renverser la relation entre les deux facteurs, faisant des représentations totémiques l'expression hypostasiée de la solidarité clanique. Dans *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Durkheim pouvait ainsi se libérer définitivement de sa dette intellectuelle 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. Ce processus de maturation était révolutionnaire, puisque les théoriciens évolutionnistes étaient généralement obligés de faire des choix de ce type quand ils prétendaient mettre en évidence l'essence clanique du phénomène.

Les enjeux de la question ressortent nettement du discours de certains ethnologues évolutionnistes américains, dont nous allons parler maintenant, lesquels s'abstenaient précisément de privilégier les représentations totémiques ayant des implications sociologiques incontournables.

The American view of totemism

Au tournant du siècle, et surtout dans les années 1900 et 1910, l'idée s'est de plus en plus répandue, à un niveau international, que la plupart des chercheurs des États-Unis et du Canada acceptaient l'idée que le totémisme dit clanique, ou totémisme tout court, plonge ses racines dans le totémisme dit individuel, ou croyance en des esprits gardiens zoomorphiques. L'expression *American view of totemism* a été fréquemment utilisée dans ce sens, au point de devenir un point de repère important dans le débat qui nous occupe.

Les discussions transatlantiques à ce propos, marquées par de profonds malentendus, ont eu comme pierre de touche un article publié en Angleterre en 1902 et signé par le Directeur du *Bureau of American Ethnology*, le major John Wesley Powell. Intitulé « The American View of Totemism », ce texte avait la prétention de montrer à la communauté savante européenne, et particulièrement aux confrères britanniques, l'excellence du point de vue américain en matière de totémisme. Il était temps de mettre en question la prépondérance des faits australiens dans ce domaine dont le monopole était détenu de façon arrogante par la Grande-Bretagne et, par ricochet, par les autres savants européens participant au débat. La rivalité notoire entre les deux terres classiques du totémisme portait les évolutionnistes américains à dénigrer, en quelque sorte, la littérature australienne, censée être à l'origine de graves confusions théoriques en Europe, notamment à cause de son imprécision terminologique, qui la rendait pratiquement illisible selon Powell. Ces remarques allaient donc à l'encontre de l'opinion courante selon laquelle les formes amérindiennes de totémisme étaient moins utiles que les australiennes pour appréhender l'origine ou l'essence du phénomène.

J.W. Powell, qui occupait dans le panorama de la production anthropologique des États-Unis une place dont le poids institutionnel lui conférait tacitement le droit de se présenter en tant que porte-parole, affirmait que les savants américains avaient dépassé les problèmes de délimitation conceptuelle qui semblaient encore tourmenter leurs homologues du Vieux Continent. Mais le fait est que la notion de totémisme, telle qu'elle avait cours dans « la vision américaine des choses », n'était guère basée sur l'organisation sociale. En Amérique, disait-il, le concept

de totem désignait tout simplement le nom d'un groupe et ne pouvait pas se confondre avec ses caractéristiques sociologiques proprement dites. Il était donc question de différents types de catégories collectives, et même de catégories individuelles, puisque le nom acquis par les garçons arrivés à l'âge de puberté était aussi un totem. Les fondements ethnographiques de cette application du terme étaient extrêmement douteux, mais Powell tenait à dire, de manière vague, que la signification indigène était à la base du concept : « *This is Amerindian custom, and is also the custom of American students.* » (Powell 1902 : 102). Il est évident que l'idée même d'usages amérindiens était fort problématique, impliquant un élargissement abusif des notions assimilables au *totem* des tribus algonquines en général, et ojibwa en particulier.

Quoi qu'il en soit, il était moins important d'observer quelles étaient, dans les différents contextes, les unités sociologiques possédant explicitement un *totem*, que de saisir les fondements généraux du phénomène en tant que méthode de nomination. En effet, Powell prétendait que, dans tous les cas, et en accord avec les principes de la psychologie *sauvage*, le nom du groupe ou de l'individu se confondait avec l'objet naturel à son origine, lequel devenait de façon compréhensible leur entité tutélaire respective :

« Dans les sociétés tribales, nous trouvons des superstitions très intéressantes concernant les noms qui sont considérés comme un attribut ou une propriété inhérents à la chose ; ainsi l'objet dont dérive le nom que l'individu reçoit à la puberté devient sa divinité tutélaire. De la même façon, les noms totémiques attribués au clan, à la gens et à la tribu deviennent parfois leurs divinités tutélaires. (...) Telles sont les coutumes et les superstitions des Amérindiens concernant les noms et nous appelons cette doctrine de nomination "totémisme". » (Powell, 1902 : 102)

Il était enfin question d'objets naturels et de leur relation avec l'homme, mais Powell ne saisissait guère la portée de ses propres thèses du point de vue du débat totémique élargi. Or, le Canadien Charles Hill-Tout, qui a pris la défense de l'article du major Powell contre les nombreuses attaques lancées en Grande-Bretagne, s'est justement aperçu que la force éventuelle et l'originalité de l'*American view* découlait de la mise en valeur de ce qu'on appelait en Europe le côté religieux du totémisme,

au détriment du côté social, et que l'idée de méthode de nomination ne devait surtout pas être dégagee de ses implications de nature mystique :

« C'est l'élément essentiel du totémisme. C'est le totémisme dans son état pur et nu, c.à.d. dépouillé de ses accessoires sociaux. » (Hill-Tout, 1903 : 64)

À la rigueur, cette position constituait une solution potentiellement définitive du problème totémique originel, formulé par James Frazer en 1887. Les thèses proposées par Powell et perfectionnées par Hill-Tout diluaient la diversité des manifestations totémiques dans une sorte de plasma psychologique qui faisait leur unité conceptuelle. Telle avait été la position de Frazer lui-même, dans la mesure où la définition minimale présentée dans les premières pages de *Totemism* était de nature strictement psychologique. Pourtant, elle y constituait un point de départ et non pas un point d'arrivée, tandis que Hill-Tout considérait que la perspective dite américaine constituait en propre une réponse finale, une solution théoriquement efficace eu égard à la diversité d'opinions décevante qu'entraînait la grande variété des faits observés. Il y avait là un véritable court-circuit intellectuel, qui dépassait toutes les tentatives, considérées stériles, de définition du concept par le biais de variables sociologiques.

Ces thèses ne pouvaient s'appliquer à d'autres contextes, y compris l'australien, sans buter sur les différences au niveau de l'organisation sociale, dans la mesure où les *superstitions amérindiennes* sur les noms, et en particulier la façon toute animiste dont on regardait les objets naturels à leur origine, faisaient indéniablement partie de la mentalité des peuples *primitifs* en général, que Hill-Tout définissait de manière fortement tylorienne. La *supériorité* de l'*American view of totemism*, en contraste avec l'imbroglio théorique des Européens dans l'interprétation des systèmes australiens, se trouvait ainsi confirmée par ses possibilités d'application :

« Certains tenants européens du totémisme ont trop mis l'accent sur des caractères secondaires qui (...) ne sont pas vraiment des éléments essentiels, mais seulement, plus ou moins, des ajouts locaux ou des accidents qui présentent des différences concrètes, en quantité ou en qualité, dans différents lieux et parmi différents peuples. Si on met de côté ces composantes, essentiellement sociales, du totémisme et que

l'on considère le concept sous-jacent isolément, le totémisme sera vu comme étant le même dans toutes les parties du monde » (Hill-Tout, 1903 : 61)

Il est pourtant évident que la définition de l'aspect psychique du totémisme ne manquait pas d'impliquer, elle aussi, une sélection de certains traits au détriment d'autres. Il fallait notamment dévaluer les représentations totémiques ayant un rapport nécessaire avec l'organisation clanique, en particulier l'idée – précédemment en vogue dans la littérature ethnographique américaine – selon laquelle le rapport entre le groupe et le totem s'appuyait sur la croyance en leur parenté, le second étant pris – sous forme de prototype de l'espèce totémique – pour ancêtre du premier. Nonobstant les nombreux témoignages portant sur les liens de consanguinité entre le totem et le groupe, Hill-Tout considérait que cette relation était, dans son essence, de même nature que celle unissant l'homme à son animal protecteur ou totem individuel : « *a relation of mystery, not of blood* ». (Hill-Tout 1903 : 90). Il n'hésitait d'ailleurs pas à suggérer, à partir de sa propre expérience de terrain chez quelques tribus salish de la Colombie Britannique, que l'existence de cas où le totem individuel avait été indéniablement hérité par les descendants de son possesseur, devenant un totem de famille, était suffisante pour faire le lien entre les deux phénomènes.

La théorie suivant laquelle les formes collectives de totémisme plongeaient leurs racines dans le soi-disant totémisme individuel ou croyance en des esprits gardiens de nature animale n'était pas une création de Hill-Tout. Plusieurs ethnologues américains étaient arrivés à des conclusions de ce type au cours des dernières années du XIX^{ème} siècle, de façon assez indépendante et dans des contextes différents. Cette convergence remarquable devait immanquablement être interprétée comme une tendance intellectuelle majeure au sein de la communauté savante des États-Unis et du Canada. John Powell n'a pas eu assez de perspicacité pour en faire un véritable étendard de la position américaine, mais Hill-Tout l'a fait, en 1903, de façon pionnière. Il citait les noms de J. Owen Dorsey, de Alice Fletcher, de Ensign Black, et de Franz Boas, auxquels on pourrait en ajouter d'autres, tels que R. Swanton ou A.G. Morice.

« Dans ce pays, disait-il, la majorité des chercheurs professent l'opinion selon laquelle le totem "clanique" n'est qu'un développement social du totem individuel (...). Ils sont irrésistiblement conduits à cette conclusion par les données à leur disposition. » (Hill-Tout, 1903 : 71)

Ainsi, la communauté savante continuerait d'insister sur la position fortement consensuelle des chercheurs américains à propos des origines du totémisme, négligeant l'originalité de Franz Boas et de la nouvelle génération d'anthropologues gravitant autour de lui. Le point culminant de ce processus d'homogénéisation artificielle de la production anthropologique américaine peut être situé en 1910, au moment où James Frazer reconnaissait officiellement, dans le quatrième volume de *Totemism and Exogamy*, l'existence d'une théorie américaine du totémisme, dont Boas serait responsable au même titre que n'importe quel ethnographe évolutionniste. La plupart des anthropologues européens du tournant du siècle, bien que considérant Boas comme un ethnographe particulièrement sérieux et brillant, passaient à côté des implications théoriques et méthodologiques révolutionnaires de son travail, qui ont fait de lui le père fondateur de l'anthropologie américaine moderne. La mention de son nom par Frazer a obligé Boas, enfin, à étayer sa position. Il admettait avoir attiré l'attention sur les rapports généalogiques probables entre le totémisme et la croyance en des esprits gardiens, mais il avait en tête l'histoire des tribus kwakiutl et d'autres groupes de la Colombie Britannique, et non pas l'évolution du totémisme en tant qu'institution hypothétiquement partagée par un certain nombre de populations primitives :

« Dans son nouveau livre, *Totemism and Exogamy*, M. J.G. Frazer décrit ce qu'il appelle la théorie américaine du totémisme, c'est-à-dire la théorie selon laquelle l'institution totémique s'est développée à partir des esprits gardiens personnels de l'individu et il me cite comme l'un des tenants de cette théorie. (...) Je me suis soigneusement gardé d'interpréter les observations faites sur la côte Nord du Pacifique en termes de théorie générale apportant une solution globale au problème du totémisme. En fait, ce serait tout à fait opposé aux perspectives méthodologiques qui sont les miennes. » (Boas 1911 : 390)

Son emploi du concept de totémisme, comme de n'importe quelle catégorie anthropologique, était des plus relatifs, puisque l'analogie apparente entre les phénomènes ainsi désignés ne constituait nullement une preuve de leur comparabilité du point de vue historique. Mais au-delà même de la question des origines, qui était bien au centre de la polémique américaine, la simple application du terme totémisme à des manifestations plus ou moins analogues ne voulait point dire que Boas en avait une définition transculturelle, caractérisée par la récurrence d'un certain nombre de traits. Bien au contraire, il s'agissait là d'un outil conceptuel dont le sens exact dépendait à chaque fois d'une enquête ethnographique circonscrite. La généralisation de l'applicabilité des thèses boasiennes sur le soi-disant totémisme des Kwakiutl et de leurs voisins était particulièrement absurde, étant donné que les phénomènes subjectivement considérés comme totémiques traduisaient une pluralité considérable de traits culturels distincts et d'associations de traits culturels, ce qui rendait stérile la prétention d'y chercher une seule signification et une seule base historique.

Les théories évolutionnistes sur le développement du totémisme en général étaient donc fortement critiquées par Boas, puisque le totémisme en général *n'existait pas*. Dans la lignée du célèbre manifeste sur «The Limitations of the Comparative Method of Anthropology», Franz Boas s'insurgeait contre toute tentative de mise en valeur de certaines formations au détriment d'autres, de certains processus au détriment d'autres. Mais si l'attachement de son nom à la *théorie américaine du totémisme* était un malentendu, il faut toutefois remarquer qu'il ne remettait pas en question la valeur historique éventuelle de certaines reconstitutions évolutionnistes des mécanismes psychologiques et autres censés être à l'origine de certaines institutions *primitives*. Simplement, jamais leur portée ne pouvait être universelle. La critique boasienne des évolutionnistes s'adressait davantage à leurs présupposés unilinéaires qu'au contenu de leurs thèses. Ce n'était d'ailleurs pas par hasard que la théorie de Franz Boas des origines du soi-disant totémisme kwakiutl ressemblait étrangement aux vues de ses compatriotes évolutionnistes.

La reconnaissance timide de certains critères d'ordre général pour utiliser le terme totémisme ne s'accompagnait pas de la prétention de rapprocher la pluralité des manifestations totémiques de la planète en vue

d'une consolidation définitive des traits fondamentaux de la catégorie anthropologique en question. Le défi lancé par Frazer en 1887 n'a donc pas été accepté par Franz Boas. On pourrait tout aussi bien dire, ce qui revient au même, que le nouveau discours donnait à ce défi une réponse radicale en accentuant au maximum les différences entre les formes dites totémiques, différences qui du même coup devenaient irréductibles, d'autant plus irréductibles que les populations étudiées étaient historiquement et culturellement éloignées.

Les réflexions de Boas, disséminées en quelques articles de nature théorique publiés depuis les années 1900, ont précédé et contribué à l'avènement du texte le plus achevé de l'école culturaliste en matière de totémisme : la thèse de doctorat de Alexander Goldenweiser, *Totemism : an Analytical Study*, publiée en 1910. Goldenweiser allait prendre l'initiative audacieuse de faire une véritable synthèse du totémisme, utilisant à cette fin les armes méthodologiques qui s'y prêtaient le moins : celles fournies par Boas lui-même. Il s'agissait, sans grande surprise, d'une synthèse *négative*, d'une évaluation de la diversité ethnographique dont l'aboutissement était le manque de comparabilité en termes empiriques. La définition avancée par Goldenweiser, qui consistait essentiellement à présenter le totémisme comme une forme d'organisation sociale marquée par la distinction de ses segments à travers leur association respective à des objets de même type, était vide de contenu, c'est-à-dire qu'elle ne spécifiait pas du tout la nature de cette association, laquelle était chaque fois le résultat d'idiosyncrasies historiques et culturelles. S'il existait une essence du totémisme, elle était purement formelle ou, encore, structurale, ce qui infirmait la méthodologie évolutionniste dans son ensemble.

Après l'année 1910, Franz Boas a été amené à insister sur le caractère subjectif de toute tentative d'unification conceptuelle du totémisme, pour éviter une lecture dangereuse du travail de Goldenweiser : « *Totemism is an artificial unit, not a natural one* ». (Boas, 1916 : 321). Cette position constituait la plus grande menace contre la pertinence même du concept de totémisme. Les évolutionnistes, certes, ne niaient pas forcément le particularisme historique des différents contextes totémiques, mais l'évaluation de leur éventuelle spécificité avait comme étalon le modèle, plus ou moins conjectural, de ce qui était censé être le *vrai* totémisme. Le

présupposé unilinéaire ne niait point l'histoire, mais il en conditionnait l'interprétation. L'unité du totémisme était alors considérée, par la plupart des participants du débat, comme réelle (ou *naturelle*), même si la saisie théorique de cette essence commune était de nature hypothétique (ou *artificielle*). Cela explique, en fin de compte, pourquoi le concept de totémisme eut son âge d'or.

Frederico Rosa

Université de Paris X - Nanterre

Références bibliographiques

Boas, Franz

- 1911 "The Origin of Totemism", *The Journal of American Folklore*, Boston & New York, XXIII, 392-393.
- 1916 "The Origin of Totemism", *American Anthropologist*, Lancaster, n.s., XVIII, 319-326.

Durkheim, Emile

- 1897 "La Prohibition de l'inceste et ses origines", *L'Année Sociologique*, Paris, I, 1-70.
- 1898 "De la définition des phénomènes religieux", *L'Année Sociologique*, Paris, II, 1-28
- 1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, P.U.F., (réed. 1990), 647 p.

Frazer, James George

- 1887 "Totemism", in *Totemism and Exogamy*, I, 3-87.
- 1899 "The Origin of Totemism", in *Totemism and Exogamy*, I, 89-138.
- 1910 *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, London, MacMillan and Co. 4 vols.

Gillen, Frank & Spencer, Baldwin

- 1899 *The Native Tribes of Central Australia*, London, MacMillan and Co, X, 671 p.

Goldenweiser, Alexander

- 1910 "Totemism, an Analytical Study", *The Journal of American Folklore*, Boston & New York, XXIII, 179-293

Hill-Tout, Charles

- 1903 "Totemism, a Consideration of its Origin and Import",
Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada,
Ottawa, 2ème s., IX, sect. 2, 61-99.

Howitt, Alfred

- 1904 *The Native Tribes of South-East Australia*, MacMillan and Co.,
XIX, 819 p.

Powell, John Wesley

- 1902 "The American View of Totemism", *Man. A Monthly Record of*
Anthropological Science (s.l.), II, 101-106

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald

- 1930 "The Social Organization of Australian Tribes", *Oceania. A*
Journal devoted to the Study of the Native Peoples of Australia, New
Guinea and the Islands of the Pacific Ocean, London &
Melbourne, I, 34-63, 206-246, 322-341, 426-456.

Smith, William Robertson

- 1889 *Lectures on the Religion of the Semites*, London, A. & C. Black,
1927, LXIII, 718 p.