

Title	«Pensée mythique» et «pensée sauvage» : de l'interprétation du totémisme
Sub Title	
Author	岩崎, 洋介(Iwasaki, Yosuke)
Publisher	慶應義塾大学フランス文学研究室
Publication year	2004
Jtitle	Cahiers d'études françaises Université Keio (慶應義塾大学フランス文学研究室紀要). Vol.9, (2004. ) ,p.101- 114
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA11413507-20040000-0101">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA11413507-20040000-0101</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

## « Pensée mythique » et « pensée sauvage » – de l'interprétation du totémisme

Yosuke IWASAKI

En démythifiant le totémisme dans le sillage de la théorie d'Alfred R. Radcliffe-Brown, Claude Lévi-Strauss salue Henri Bergson et Jean-Jacques Rousseau comme prédécesseurs de celui-là. Il voit dans le genevois le premier anthropologue français avant la lettre, même avant la découverte du « totémisme », qui réfléchit au passage du monde naturel au culturel dans *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Et l'auteur de *Les Deux sources de la morale et de la religion* du philosophe français cite le totémisme pour expliquer l'origine du sentiment religieux. Tous deux, qui n'ont bien sûr jamais fait le *fieldwork*, prennent, dit Lévi-Strauss, l'avantage sur les spécialistes de l'anthropologie en essayant de comprendre la mentalité primitive du dedans et en y voyant « la source des premières opérations logiques<sup>1</sup>.»

Dans cette perspective pourrait-on situer du côté de ces grands maîtres à penser français, *armchair detectives* perspicaces, qui savent mieux comprendre les primitifs que la plupart des anthropologues Ernst Cassirer, contemporain de Radcliffe-Brown ? Dans le deuxième volume (1925) de *Die Philosophie der symbolischen Formen* le philosophe allemand, trouvant de la difficulté considérable par manque de prédécesseurs, du « fil directeur » comme Wilhelm von Humboldt dans la linguistique, tente de comprendre la pensée mythique « dans son propre domaine, dans sa nature et ses pouvoirs spirituels<sup>2</sup> ». Comme dans le volume précédent qui traite le langage, il essaie de saisir son objet d'étude à sa naissance, c'est-à-dire dans l'étape avant l'écriture, ce qui le

conduit à faire référence aux documents ethnographiques accumulés dans la fameuse bibliothèque Warburg. Ses situation et attitude dans la réflexion seraient donc comparables à celles de Rousseau ou de Bergson, la quantité de documents qui leur étaient accessibles à part (« L'abondance extrême, dit Cassirer, des matériaux dégagés par les recherches des dernières décennies n'offrirait en l'occurrence aucun dédomagement : elle n'en rendait au contraire que plus frappante l'absence de toute intelligence de la "forme interne" du mythe », d'où il s'agirait de la manière d'en déduire). Mais au contraire de ceux-ci, le néo-kantien apparaîtrait de prime abord représentant de la pensée académique occidentale sous les yeux de lecteurs de *La Pensée sauvage*, auquel *Le Totémisme aujourd'hui* serait l'« introduction historique et critique » (Lévi-Strauss<sup>3</sup>). Cassirer estime avant tout la science moderne comme le plus élevé dans le développement de l'intelligence et de la connaissance humaines qui s'évoquent grosso modo selon l'ordre chronologique chez lui. Le rôle de la pensée mythique ne serait que secondaire en Occident après le miracle grec qui était le point « critique » transmutant le monde du mythe en ère de l'épopée et de la tragédie<sup>4</sup>. Cette perspective qui se base sur l'Histoire semble être plutôt du côté de Jean-Paul Sartre que Lévi-Strauss attaque en consacrant le dernier chapitre de *La Pensée sauvage*. Celui-ci ne veut pas juger la supériorité entre la science occidentale et la pensée primitive.

Même si Cassirer remarque l'abondance de noms concrets très souvent observée chez les primitifs pour distinguer les animaux, les plantes ou les phénomènes atmosphériques, c'est toujours pour souligner qu'ils ne parviennent pas encore à l'étape où apparaît la faculté d'abstraire et où l'ordre de classement est bien établi, alors que Lévi-Strauss voit dans la richesse nominale dépassant de loin l'usage quotidien la curiosité et le désir intarissables de classer jusqu'au bout :

« Il (le Negrito) étudie sans arrêt tout ce qui l'entoure. Souvent, j'ai vu un Negrito, incertain de l'identité d'une plante, goûter le fruit, flairer les feuilles,

briser et examiner la tige, considérer l'habitat. Et c'est seulement compte tenu de toutes ces données qu'il déclarera connaître ou ignorer la plante en question<sup>5</sup>.»

Et enfin Cassirer semble présupposer le «totémisme» comme évident peut-être suivant la tendance de son temps et en tire un bon exemple de la « participation », qui serait, selon lui, dûe à la confusion de l'ordre de classement faute de la faculté d'abstraction chez les primitifs<sup>6</sup>. La participation est le concept par lequel Lévi-Strauss refuse expressément d'expliquer le totémisme, ou les autres faits observables chez les primitifs :

« La pensée sauvage est logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre, mais comme l'est seulement la nôtre quand elle s'applique à la connaissance d'un univers auquel elle reconnaît simultanément des propriétés physiques et des propriétés sémantiques. Ce malentendu une fois dissipé, il n'en reste pas moins vrai que, contrairement à l'opinion de Lévy-Bruhl, cette pensée procède par les voies de l'entendement, non de l'affectivité; à l'aide de distinctions et d'oppositions, non par confusion et participation<sup>7</sup>.»

Pour Lévi-Strauss donc la participation, étant « illusion », représente et tient à la tendance à voir « un être d'une espèce rare et singulière » dans un « autre » comme un malade mental ou un primitif et à l'exorciser par le faire *ex-ister*<sup>8</sup>. Les primitifs, explique-t-il, ne prennent pas de certains animaux ou végétaux comme leur totem par le culte ou par l'affection, mais ils les choisissent pour se classer à la manière du bricolage, c'est-à-dire les animaux ou végétaux propres à se marquer ou se caractériser qu'ils trouvent facilement autour de soi. En fait ils adaptent souvent des animaux, et parfois des ustensiles, qui sont difficiles à expliquer pourquoi être choisis du point de vue religieux. Il cite le cas chez les Tallensi qui habitent dans le nord de la Gold-Coast en Australie. Leurs totems sont le canari, la tourterelle, la poule domestique, le crocodile, le serpent, la tortue, certains poissons, la grande sauterelle, des rongeurs, le

chèvre, le mouton, le chat, le chien, le léopard, le singe, le porc, etc. :

« Il est impossible de découvrir quelque chose de commun à toutes ces créatures. Certains occupent une place importante dans la vie économique indigène, comme source de nourriture, mais de ce point de vue, la plupart sont négligeables. Beaucoup fournissent un mets de choix à ceux qui ont droit de les consommer; la chair des autres est dédaignée. ... les clans qui ont le chat pour totem ne témoignent aucun respect aux chats domestiques, et les chiens domestiques ne reçoivent pas un traitement différent de ceux qui peuvent, ou ne peuvent pas les manger<sup>9</sup>. »

Et Lévi-Strauss explique le choix totémique par la ressemblance de la différence (« ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent »), en refusant les principes de « participation » chez Lévy-Bruhl ou d'utilité chez Malinowski, de ressemblance sensible chez Firth et Fortes. Les totems des moitiés australiennes et américaines appartiennent, en général, à des espèces voisines (dans la connotation chez eux). Les Haida, en Colombie britannique, par exemple prennent l'aigle et le corbeau comme oiseaux éponymes des moitiés. L'aigle, selon leur mythe, était le maître de l'eau, et le corbeau en lui vola. Ils sont donc bien opposés et convenables à distinguer les moitiés par leurs noms. On pourrait trouver beaucoup de pareilles oppositions comme faucon/corncille, cacotès blanc/cacotèsnoir, chauve-souri/chouette, martin-pêcheur/oiseau guêper, etc. A un système plus compliqué serait appliquée la même manière de penser que dans un cas d'identifier ou classer une plante<sup>10</sup>, comme montre l'exemple ci-dessous :

« on peut remonter de la multiplicité apparemment non significative des 40 ou 50 clans ojibwa, mais déjà regroupable en clans à mammifères, clans à poissons, clans à oiseaux, au schème plus explicite des Mochican (où les clans étaient répartis en trois pharties, formées respectivement des clan du loup, de l'ours, du chien, de l'opossum, pour l'une; de la petite tortue, de la grande tortue, de la tortue

de vase, de l'anguille, pour l'autre; et du dindon, de la grue, de la poule, pour la troisième), au schème delaware, simplifié à l'extrême et dont la logique est immédiatement apparente, puisqu'il n'y a plus que trois groupes, respectivement loup, tortue et didon, et dont la correspondance est claire à la terre, à l'eau et à l'air<sup>11</sup>.»

Lévi-Strauss reconnaît une logique qui n'est pas du tout incompréhensible même pour les Occidents dans le classement des clans comme dans celui de la flore chez les primitifs, ou dans le système de la parenté qu'il examine dans sa première œuvre majeure, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949). Et le totémisme n'est qu'un des classements logiques, qui seraient étrangers au concept de la participation.

Revenons à Cassirer. Au contraire de l'anthropologue français il cherche l'origine du totémisme dans le principe de la participation, mais il lui faudrait expliquer comment les primitifs choisissent de certains animaux pour leurs totems, car ils ne vénèrent pas également tous les animaux. Ce qui devient totem, ce ne serait pas n'importe lequel. Pour expliquer cette question, le philosophe invoque aussi la différence entre les animaux. Les degrés de la force repartent le peuple en groupes, dont chacun choisira et portera un animal totem suivant la force de l'animal; le féroce correspond à un clan fort, et le doux à un faible :

« Il arrive même parfois que la parenté entre le clan lui-même et son animal totem soit si étroite qu'on ne puisse décider si tel clan particulier a choisi tel animal totem en fonction de sa propre nature ou si plutôt il ne s'est formé et constitué lui-même d'après le caractère de cet animal; les guerriers et leurs occupations correspondent à des animaux forts et sauvages, et les clans pacifiques à des animaux paisibles<sup>12</sup>.»

Dans ce paragraphe, on remarquerait l'interprétation fidèle au principe de

la participation en même temps que la différence de caractère soulignée entre les animaux totems qui correspond à celle entre les clans. En considérant que Firth et Fortes qui remarquent aussi les caractères des animaux ont tendance à chercher une signification symbolique ou religieuse comme raison d'être choisi dans les animaux totems, Cassirer pourrait être plus proche du côté de Lévi-Strauss, cependant qu'ils ne s'accordent tout de même pas dans l'interprétation de la copula ambiguë dans une phrase si simple comme « nous sommes des perroquets rouges<sup>13</sup> » (chez les Bororo). Celui-là trouve une preuve évidente de la participation en prenant les mots au sens strictement littéral ou en la présupposant à son insu. Tout en reconnaissant que des primitifs se considèrent comme leur animal totem ou que celui-ci est leur ami très proche ayant un ascendant commun avec eux dans leur mythologie, Emile Durkheim que Cassirer et Lévi-Strauss tous deux citent explique le totémisme par la préexistence de la société, qui serait logiquement nécessaire dans sa théorie. Pour lui, le choix d'un animal comme totem peut être presque par hasard pourvu que cet animal puissent distinguer bien les groupes (« C'est parce que cet animal ou cette plante a donné son nom au clan et lui sert d'emblème »). Et ce ne serait qu'après avoir adapté un certain totem que les primitifs commencent à avoir de l'affection pour leur totem qui s'augmentera et parfois parviendra à le vénérer. Ce processus tient, selon lui, à la projection dans le totem concret du sentiment d'appartenir à un groupe et de la fraternité dont les primitifs ont peu ou vaguement conscience, parce que le concept du groupe serait trop abstrait pour eux d'être nettement saisi. Et le totem lui-même deviendra l'objet à adorer plutôt que le représentera, car leur faculté n'est pas encore suffisante pour comprendre le représenté<sup>14</sup>. Lévi-Strauss cite dans *Le Totémisme aujourd'hui* un exemple convenable à renforcer la théorie de Durkheim, alors qu'à la fin celui-là ne s'accordera pas pleinement avec celui-ci<sup>15</sup>:

« Pendant la première guerre mondiale, Linton avait appartenu à la 42<sup>e</sup> division ou « Division Arc-en-ciel », nom arbitrairement choisi par l'état-major parce que cette division rassemblait des unités provenant de nombreux Etats, de sorte que les couleurs de ses régiments étaient aussi différentes que celles de l'arc-en-ciel. Mais, dès que la division fut arrivée en France, cette appellation entra dans l'usage courant : "Je suis un Arc-en-ciel", répondaient les soldats à la question : "A quelle unité appartenez-vous ?" Vers février 1918, c'est-à-dire 5 ou 6 mois après que la division eut reçu son nom, il était généralement admis que l'apparition d'un arc-en-ciel constituait pour elle un heureux présage. Trois mois plus tard, on affirmait – même en dépit de conditions météorologiques incompatibles – qu'on voyait un arc-en-ciel, chaque fois que la division entrait en action. En mai 1918, la 42<sup>e</sup> division se trouvait déployée près de la 77<sup>e</sup>, qui ornait ses équipages de son emblème distinctif, la statue de la Liberté. La division Arc-en-ciel adopta cet usage, imité de sa voisine, mais aussi dans l'intention de s'en distinguer<sup>16</sup>.»

Ces faits observés par R. Linton expliqueraient bien l'apparition d'un totem et le développement de son adoration en même temps que un tel sentiment n'est pas étranger même aux Occidentaux d'aujourd'hui et que le totémisme n'a pas ou n'est pas d'exotisme. Et enfin pour Lévi-Strauss le totémisme « n'est qu'un cas particulier du problème général des classifications<sup>17</sup>.» Il ose voir l'extension du « totémisme » dans la société de caste, qui semblerait bien opposée à lui; celui-ci est en général associé aux sociétés les plus primitives et à l'exogamie, celle-là aux civilisations très évoluées et à l'endogamie. Comme nous l'avons indiqué, c'est la différence entre les totems qui se sert à distinguer les groupes chez Lévi-Strauss. Autant que l'affection pour le totem, explique-t-il, s'augmente et que l'animal éponyme et son groupe se lient plus étroitement, les membres du groupe se font correspondre au caractère de leur totem. Comme ce qui distingue ou marque les groupes, la ressemblance entre la différence entre les totems et la différence entre les clans se transformerait la simple différence entre les totems. Et selon

le caractère de son totem, chaque groupe commencerait à se limiter à une certaine occupation<sup>18</sup>. Ce passage avancé, le caractère de chaque groupe intensifié finit par se former un système clos et par considérer une personne d'un autre groupe comme espèce trop différente pour échanger les femmes avec elle<sup>19</sup>. Ainsi l'endogamie apparaît. Curieusement Cassirer lui aussi cite la société de caste pour expliquer le choix d'un animal totem, alors qu'il semblerait indifférent à la distinction entre le totémisme et la caste et fait nonchalant ce que Lévi-Strauss, spécialiste de cette discipline, ose faire.

« Ce sont précisément les systèmes totémiques observés et étudiés de la manière la plus précise qui fournissent le plus d'indices prouvant qu'à l'origine le choix de l'animal totem n'est en aucun cas quelque chose d'extérieur et de contingent ; il ne s'agit pas d'une simple « héraldique » ; ce choix manifeste au contraire, en l'objectivant, une attitude spécifique de la vie et de l'esprit. Même certaines sociétés actuelles, qui ne peuvent indubitablement pas être considérées comme « primitives » et dans lesquelles au contraire l'image origininaire du totémisme a été recouvert jusqu'à en devenir méconnaissable par une foule de déterminations contingentes, révèlent souvent encore cette tendance fondamentale. Dans l'image mythico-sociologique du monde des Zuñi, l'organisation totémique coïncide très largement avec l'organisation des états de la société, de sorte que le guerrier, le chasseur, le laboureur et le *medecine man* appartiennent chacun à un groupe particulier caractérisé par tel ou tel animal totem. Il arrive même parfois que la parenté entre le clan lui-même et son animal totem soit si étroite qu'on ne puisse décider si tel clan particulier a choisi tel animal totem en fonction de sa propre nature ou si plutôt il ne s'est formé et constitué lui-même d'après le caractère de cet animal<sup>20</sup>»

Il semble que Cassirer frôle ici la théorie de Lévi-Strauss en certain point, cependant qu'au contraire de celui-ci l'identification origininaire avec le totem s'impose chez celui-là, pour qui la liaison entre le totem et l'homme ne doit théoriquement pas être contingente. Au fond sa citation tenace du principe de la

participation tient au système total de *Die Philosophie der symbolischen Formen*, et il s'agit plutôt de la zoolâtrie plus générale ou de la force vitale et dynamique propre à l'homme envers ou dans l'Un originaire avant l'ébauche du sentiment religieux que du totémisme que finalement il ne considère pas à tout prix comme fondement et origine de la pensée mythique<sup>21</sup>. Cassirer explique la naissance du langage comme la pensée mythique à partir de l'Un originaire, où le moi et l'autre sont encore indifférenciés en se confondant. Cassirer reconnaît « la première indice d'une activité » dans une simple expression d'une émotion comme le commencement du langage<sup>22</sup>. Et c'est cette activité mentale propre à l'homme, *energeia* selon Wilhelm von Humboldt souvent cité chez Cassirer, qui fonctionne comme moteur dans le développement du langage, successivement dans la formation du concept. Ce qu'une voix émotionnelle accompagne le geste d'étendre le bras pour un objet désiré, en intensifiant le sentiment de désirer, ce qui ferait remonter la conscience distinguant de plus en plus l'objet du moi et différencier le concept de l'objet dans la conscience en le précisant<sup>23</sup>. Pour le sentiment religieux, Cassirer prétend un pareil processus. D'abord des cris effarés s'unifient en un certain mot dans une langue pour se référer à tout ce qui frappe (l'étape du monothéisme primitif). En précisant et en différenciant l'effrayant comme objet, on attribue une appellation différente à chaque cas (l'étape du panthéisme). Avant le moi bien établi, la frontière entre ce qui frappe et le moi peu ébauché ou le sacré et le non-sacré, est ambiguë et fluide. Toutes les choses se sentent encore unies sous l'Un primordial, et la différence ou le changement dans le monde s'interprètent par le mouvement et la distribution inégale d'une force magique qui remplit l'Un primordial. Les différences entre les groupes ou entre les animaux tiennent à la gamme de cette force, et la sympathie ou l'affection pour le totem correspondent au sentiment d'appartenance commun à l'Un primordial. Pour Cassirer donc c'est l'union indifférenciée, encore sentie, entre l'homme et le monde naturel qui soutient la pensée mythique et qui sera

l'origine de toutes les religions à venir. Et il est contre la doctrine de Durkheim qui réduit le totémisme à la société déjà établie<sup>24</sup>, en citant les mots de Schelling : « est-il possible en général qu'un seul peuple ait donné naissance à une mythologie, qui serait comme son émancipation ? ... Où devons-nous donc la (la communauté de conscience) rechercher avec sa raison d'être, sinon dans la vision du monde commune à tous, et de quel autre moyen un peuple dispose-t-il pour se conserver et s'affirmer, si ce n'est de la mythologie<sup>25</sup>? »

Quand un primitif en montrant un churinga dit à son petit-fils « Ceci est ton corps, ceci est ton second moi. Si tu emportes cette churinga dans un autre endroit, tu souffriras », Cassirer n'hésite pas à le prendre au mot en considérant que ce culte dans une certaine pierre tient à la participation, de la même veine que la zoolâtrie<sup>26</sup>, alors que Durkheim cherche sa sacralité dans les signes totémiques inscrits en soulignant que les churinga eux-mêmes ne sont que de pierre et qu'ils sont parfois « fabriqués, au su et au vu de tout le monde, par les anciens du groupe<sup>27</sup> ». Ces signes visibles, continue-t-il, fonctionnent comme un animal totem ou un drapeau national en tant que symbole concret et deviennent sacrés. Sur ce point Lévi-Strauss lui objecte doublement que d'abord existent des churinga non inscrits, et que les signes sacrés présupposeraient logiquement le sacré signifié par eux, alors qu'il ne voit aucune sacralité dans un animal totem ou dans le système totémique. En refusant aussi l'interprétation naïve à la manière de Cassirer<sup>28</sup>, il compare le churinga aux documents d'archives de sorte que cette pierre certifie la possession du corps d'un certain ancêtre. Touchés, ces témoignages, de papier ou de pierre, donnent un sentiment vivant qui évoque l'histoire ou l'ancêtre, une « saveur diachronique ». Et quand on les perd, il éprouvera vivement de la tristesse, tout bien que sans eux l'histoire ou la liaison avec l'ancêtre restent mêmes. Un paysage relatif à leur ancêtre dans un mythe évoque aussi chez les primitifs cette histoire « pure », vivante et vécue en travers les archives. En fait ce sentiment ne semble pas si loin de la pensée mythique que Cassirer décrit,

l'adoption du principe de la participation à part. Selon celui-ci, un certain lieu où un événement important raconté par un mythe a eu lieu est cher aux primitifs, parce qu'ils s'identifient avec l'ancêtre qui en était protagoniste et vivent de nouveau cet événement. Leurs regards affectueux se jettent de même sur le monde naturel qui partage un ancêtre ou qui fusionnait avec eux comme l'Un primordial. Ce serait justement pour partager avec les primitifs la sympathie pour le monde naturel que Lévi-Strauss rend hommage à Bergson et à Rousseau à la fin de *Le Totémisme aujourd'hui*. Mais il faudrait souligner un grand écart dans les buts de Cassirer et de Lévi-Strauss; celui-ci défend « la pensée sauvage », qui n'est pas confuse à cause du manque d'intelligence, mais très logique et qui vit encore même chez nous tout en se cachant; pour celui-là le but d'analyser et de comprendre à fond « das mythischen Denken », c'est plutôt pour limiter et dissiper cette forme de la pensée encore agissante en poussant le passage à la connaissance scientifique, ce qui le montrerait très fidèle à la tradition d' *Aufklärung*<sup>29</sup>.

---

## NOTES

<sup>1</sup> Lévi-Strauss, C., *Le Totémisme aujourd'hui*, 2<sup>e</sup> éd., P.U.F., 1965, p. 142.

<sup>2</sup> Cassirer, E., *La Philosophie des formes symboliques II, La Pensée mythique*, tr. par Lacoste, J., Ed. Minuit, 1972, p. 12.

<sup>3</sup> Lévi-Strauss, autant que nous consultations, ne cite jamais le nom de Cassirer, même dans la bibliographie. Mais il est très probable qu'il a assisté à la conférence concernant le « structuralisme » par celui-ci, ou au moins lu le texte reproduit, publié dans un numéro de *Word* justement à côté d'un article de soi-même. Voir notre article « Quelques remarques sur la rencontre d'Ernst Cassirer avec le structuralisme », dans *Geibun-Kenkyu*, No. 86, Univ. Keio, 2004.

---

<sup>4</sup> *La Philosophie des formes symboliques II*, pp. 230-235.

*Langage et mythe*, tr. par Hansen-Love, Oie, Ed. Minit, 1973, pp. 9-27.

<sup>5</sup> Fox, R. B., « The Pinatubo Negritos : their useful plants and material culture », *The Philippine Journal of Science*, vol. 81, n<sup>os</sup> 3-4, Manila, 1953, cité par Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, p. 15.

<sup>6</sup> « le genre est immédiatement présent dans ce particulier, il vit et agit en lui. » *La Philosophie des formes symboliques II*, pp. 90-91.

<sup>7</sup> *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 319.

<sup>8</sup> *Le totémisme aujourd'hui*, p. 2.

« Pour maintenir dans leur intégrité et fonder du même coup les modes de pensée de l'homme normal, blanc et adulte, rien ne pouvait donc être plus commode que de rassembler en dehors de lui des coutumes et des croyances – à la vérité très hétérogènes et difficilement isolables – autour desquelles viendraient se cristalliser, en une masse inerte, des idées qui eussent été moins inoffensives, s'il avait fallu reconnaître leur présence et leur activité dans toutes les civilisations, y compris la nôtre. » (*ibid.*, pp. 3-4.)

<sup>9</sup> Fortes, R., *The Dynamics of Clanships among the Tallensi*, Oxford, 1945, pp. 141-142, cité dans *Le totémisme aujourd'hui*, pp. 104-105.

<sup>10</sup> Par exemple, le classement des plantes est très systématique à la manière dichotomique chez les Hanunóo, *La Pensée sauvage*, pp. 167-169. Pour le classement et la catégorisation généraux chez les primitifs, voir *ibid.*, ch. V.

<sup>11</sup> *La Pensée sauvage*, p. 172.

<sup>12</sup> *La Philosophie des formes symboliques II*, p. 220.

<sup>13</sup> Cassirer trouve cet exemple dans un livre de Karl von den Steinen (*Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin, 1897), cité dans *ibid.*, p. 90 et p. 217. Pour une anecdote de Lévi-Strauss concernant sur le livre de von den Steinen, voir *Tristes tropiques*, Plon, 1955, p. 36. Et nous allons voir la même opposition entre eux dans l'interprétation du churinga.

<sup>14</sup> *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 4<sup>e</sup> éd., P.U.F., 1960, p. 314.

<sup>15</sup> Il faudrait noter que Lévi-Strauss revalorise Durkheim. Interrogé sur sa dédicace dans *Anthropologie structurale deux* (1973), il répond :

« postérieurement, précisément en lisant les ouvrages fondés sur des travaux de terrain,

---

je me suis aperçu que Durkheim avait tout compris, ou presque, des sociétés australiennes, bien avant les études sur le terrain ne légitiment ce qu'il avait perçu, en se fondant d'ailleurs sur les premières études sur le terrain.»

*Un Itinéraire – Entretien avec Marcello Massenzio 26 juin 2000*, RAI Educational, 2000, p.37.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 10.

<sup>17</sup> *La pensée sauvage*, pp. 80-81.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>20</sup> *La Philosophie des formes symboliques II*, pp. 219-220.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 230. « Bien qu'on ait souvent tenté d'interpréter le totémisme comme le phénomène fondamental et originaire de la pensée mythique, les faits ethnographiques semblent nous contraindre à tirer la conclusion inverse. Le totémisme apparaît toujours plongé dans une intuition mythique fondamentale qui, au lieu de laisser d'emblée la vie éclater en espèces et en classes, appréhender celle-ci comme une force unitaire, une totalité antérieure à toutes les divisions. Même la zoolâtrie en tant que telle est un phénomène beaucoup plus général que le totémisme véritable, qui semble ne s'être développé à partir d'elle que dans des conditions très particulières.»

<sup>22</sup> *La Philosophie des formes symboliques I*, p. 130.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 154-156. « Le sujet commence par ne manquer et ne délimite que le domaine à l'extérieur de son corps propre. Le développement ultérieur a pour résultat de mieux mettre en évidence et de distinguer de façon plus nette, à l'intérieur de ce domaine général, des régions particulières. On dissocie ceci et cela, l'ici et le là-bas, le proche et le lointain.»

<sup>24</sup> *La Philosophie des formes symboliques II*, p. 226-229.

<sup>25</sup> *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Stuttgart, 1856, I, p. 62; tr. Jankélévitch, Aubier, 1945, p 74., cité dans *ibid.*, p. 209.

<sup>26</sup> « les churinga sont des objets en pierre ou en bois, de forme approximativement ovale avec des extrémités pointues ou arrondies, souvent gravés de signes symboliques; parfois aussi, simple morceaux de bois ou galets non travaillés. Quelle que soit son apparence, chaque churinga représente le corps physique d'un ancêtre déterminé, et il est solennellement attribué, génération après génération, au vivant qu'on croit être cet

---

ancêtre réincarné », *La Pensée sauvage*, p. 285.

<sup>27</sup> *La Philosophie des formes symboliques II*, p.215.

*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 172-174.

<sup>28</sup> « Pas davantage ne ... suivant une autre interprétation que ...le churinga *est* le corps de l'ancêtre. Cette formule aranda ... doit être prise dans son acception métaphorique. En effet, l'ancêtre ne perd pas son corps parce qu'à l'instant de la conception il abandonne son churinga ( ou l'un d'eux ) au profit de sa prochaine incarnation », *La Pensée sauvage*, p. 288.

<sup>29</sup> *La Philosophie des formes symboliques II*, p. 11-13. « Ces intrusions et ces empiètements du mythe dans le champ scientifique ne peuvent être victorieusement repoussés qu'à condition de l'avoir reconnu dans son propre domaine, dans sa nature et ses pouvoirs spirituels. Le dépassement authentique du mythe doit reposer sur sa connaissance et sa reconnaissance : seule l'analyse de sa structure spirituelle peut permettre d'en déterminer d'une part le sens spécifique et de l'autre les limites.»

Pour tous les deux donc la pensée mythique ou sauvage vit encore chez nous. C'est, selon Lévi-Strauss, notamment dans le domaine artistique que la pensée sauvage est encore agissante, mais marginalement, alors que l'art est un autre système symbolique que le langage, la pensée mythique ou la science moderne chez Cassirer, qui a fini par projeter en vain un livre concernant sur cette matière dans ses derniers jours.