

## PSYCHANALYSE ET ANTHROPOLOGIE (I) : UN RENDEZ-VOUS MANQUÉ ?

Lucien Scubla

La Découverte | « [Revue du MAUSS](#) »

2011/2 n° 38 | pages 65 à 95

ISSN 1247-4819

ISBN 9782707170040

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2011-2-page-65.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Psychanalyse et anthropologie (I) : un rendez-vous manqué<sup>1</sup> ?

*Lucien Scubla*

Esclaves de la mort, les hommes envient et craignent les femmes, maîtresses de la vie. Telle est la primitive et primordiale vérité que révélerait une analyse sérieuse de certains mythes et rites. Les mythes tentent de penser, en renversant l'ordre réel, le destin de la société comme destin masculin ; les rituels, mise en scène où les hommes jouent leur victoire, s'emploie à conjurer, à compenser la trop évidente vérité que ce destin est féminin.

Pierre CLASTRES.

Avec le recul du temps, on s'aperçoit que, si la psychanalyse et l'anthropologie se sont très tôt connues et longuement côtoyées, elles se sont croisées sans jamais vraiment se rencontrer. Tout semblait pourtant les préparer à des échanges féconds. La psychanalyse est apparue à l'époque où l'anthropologie prenait son essor, et elle s'est développée à peu près en même temps que la grande ethnologie religieuse, avec la même ambition de constituer une véritable science de l'homme sur le modèle des sciences naturelles. Doté d'une curiosité intellectuelle insatiable, Freud fut un lecteur attentif et passionné de Robertson Smith, de Frazer et de Durkheim, mais

---

1. En raison de sa taille, nous n'avons pas pu reprendre dans la version papier l'intégralité de cet article. On trouvera la version intégrale de sa première partie dans la version numérique. Et la suite dans le numéro suivant.

aussi, comme en témoigne *Totem et tabou*, de Lang, de Spencer et Gillen, de Marett et de beaucoup d'autres. Son intérêt soutenu pour les mœurs des peuples exotiques fut d'ailleurs favorisé par une affinité de principe entre la psychanalyse et la doctrine évolutionniste, qui dominait encore très largement l'anthropologie de son époque. L'une définissait l'inconscient comme l'infantile en nous, et la maladie comme une fixation à notre passé le plus lointain, pendant que l'autre attribuait aux primitifs les mêmes formes de conduite magique et de pensée prérationnelle qu'aux enfants et aux fous. Aussi, Jones pouvait-il écrire que la psychanalyse et le folklore étudient toutes deux des survivances du passé, individuelles, pour l'une, collectives, pour l'autre [1973, 12-13]. Cette « illusion archaïque », comme l'appellera Lévi-Strauss, ayant reçu l'appoint de la psychologie sociale de Blondel et de la psychologie génétique de Piaget, elle perdura alors même que l'ethnologie avait quasiment abandonné l'évolutionnisme sous les assauts successifs des écoles diffusionniste puis fonctionnaliste. Aussi fallut-il attendre les années 1930 pour qu'on s'accorde enfin à reconnaître que, chez les peuples primitifs ou sauvages, selon la terminologie de l'époque, comme chez les peuples civilisés, il y avait à la fois des enfants et des adultes, des sujets malades et d'autres sains d'esprit [Lévi-Strauss, 1967, ch. VII]. Loin d'avoir été plus clairvoyant que ses contemporains, Freud contribua à l'illusion commune en lui apportant la caution de la psychanalyse.

Mais ce point est relativement secondaire. Ce qui est plus troublant, c'est l'incapacité de Freud à profiter de sa culture ethnographique pour confronter ses propres hypothèses à des faits bien plus nombreux et variés que ceux de la clinique. Alors qu'elle aurait pu être un laboratoire lui permettant de tester les principes de la psychanalyse et de les amender, l'anthropologie fut avant tout, dans son esprit, un nouveau territoire à annexer. À vrai dire, Freud s'est toujours comporté en conquérant, soucieux d'étendre son empire aussi loin que possible. On le voit dès ses premiers travaux, et sa conquête des sciences humaines se déroule, pour ainsi dire, en trois temps.

## Freud à la conquête des sciences de l'homme

La psychanalyse proprement dite est une technique médicale visant à guérir les personnes souffrant de névroses. Mais Freud n'entend pas la réduire à une thérapeutique. Pour son fondateur, c'est aussi, et peut-être avant tout, comme on le voit dès les premières pages de son *Introduction à la psychanalyse*, la première théorie scientifique de la vie psychique. La psychologie réflexive, comme la psychologie behavioriste, se montrant incapables d'expliquer un trouble psychique quelconque, il revient à la psychanalyse, dit-il, de donner à la psychiatrie la base psychologique qui lui manque. Or bien qu'elle sache seulement – ou tout au plus – soigner les névroses, Freud la croit capable de donner une explication générale de tous les troubles psychiques : des différentes formes de névrose, donc, mais aussi des psychoses, ainsi que des perversions, dont les névroses ne seraient jamais que le négatif. La modestie apparente de la thérapeutique est ainsi compensée par une immense ambition théorique. C'est, pourrait-on dire, le premier temps de la conquête.

Le deuxième temps consiste à passer de cette psychopathologie à une théorie générale de la vie psychique, par le biais des rêves et des actes manqués, c'est-à-dire de phénomènes normaux qui ressemblent structurellement, les premiers à des psychoses, les seconds à des névroses, et constituent donc un chaînon naturel entre le normal et le pathologique. Cette extension est décisive. La parution, coup sur coup, de *L'Interprétation des rêves*, en 1900, et, l'année suivante, de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, marque, de l'avis général, l'accès de la psychanalyse au statut de discipline autonome et bien constituée. Tous les éléments de ce que qu'il est convenu d'appeler la « première topique » (distinction de l'inconscient et du préconscient, du processus primaire et du processus secondaire, du refoulement originaire et du refoulement après coup, etc.) sont désormais en place.

Il ne reste plus alors – et ce sera le troisième temps – qu'à jeter son dévolu sur la psychologie des peuples et sur tous les phénomènes culturels et sociaux en proposant une théorie analytique de la religion, de la science et de l'art, de l'économie, etc. À partir de 1907, Freud se lance à la conquête de ce nouveau territoire en publiant, dans *Imago*, plusieurs études sur la prohibition de l'inceste, les tabous et le totémisme qu'il réunira, en 1913, dans *Totem et tabou. Interprétation*

par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs. Dès la première phrase de sa préface, il annonce clairement ses intentions : il s'agit « d'appliquer à certains phénomènes encore obscurs de la psychologie collective les points de vue et les données de la psychanalyse » [1968a, p. 5]. Apportez-nous des faits, semble-t-il dire, et je me charge d'en faire la théorie. Bien qu'ayant lu Durkheim, qui insistait sur la spécificité du social, Freud ne s'intéresse pas aux institutions décrites par les ethnologues. Tout se passe comme si la culture des diverses sociétés se réduisait pour lui à des faits de psychologie collective, eux-mêmes réductibles à des processus individuels dont la psychanalyse détiendrait la clé. Ainsi rabattue sur la psychologie individuelle, l'ethnologie n'a rien de propre à nous apprendre, elle n'est plus qu'un champ de manœuvres pour la théorie analytique.

Comme ce champ est immense, Freud s'entoure de jeunes disciples qui se partagent les différents secteurs à investir et les différentes missions à accomplir. Otto Rank (1884-1939) publie, dès 1909, *Le Mythe de la naissance du héros*, et, deux ans plus tard, un ouvrage sur la légende de Lohengrin [Rank, 1983]. Theodor Reik (1888-1969) commence en 1914 une série de quatre études portant sur la pratique de la couvade et les rites de puberté des primitifs, ainsi que sur la prière du Kol Nidré et la sonnerie du Schofar des rites juifs de Yom Kippour – textes qu'il réunira, en 1919, dans un volume préfacé par Freud : *Le Rituel. Psychanalyse des rites religieux* [Reik, 1974]. L'année suivante, Géza Róheim (1891-1953), ethnologue de formation, publie, dans *Imago*, un article sur les rites d'alliance, avant d'entreprendre de nombreuses enquêtes de terrain, en Océanie, en Afrique et en Amérique, avec pour objectif principal de réfuter Malinowski qui avait contesté, au début des années 1920, l'universalité du complexe d'Édipe [Malinowski, 1971]. Quant à Ernest Jones (1879-1958), auteur d'un article très fouillé sur les superstitions liées au sel, paru en 1912, et qui devient, après la rupture de Freud avec Jung, le gardien zélé des dogmes psychanalytiques, il se charge de porter la bonne parole aux anthropologues du Royaume-Uni<sup>2</sup> et de ferrailer, lui aussi, contre Malinowski<sup>3</sup>.

2. Voir « Psychanalyse et anthropologie », communication faite au Royal Anthropological Institute, le 19 février 1924 [Jones, 1973 : p. 104-128].

3. Voir « Le droit de la mère et l'ignorance sexuelle chez les sauvages », communication à la Société anglaise de psychanalyse, le 19 novembre 1924 [Jones, 1973 : p. 129-152].

L'intérêt du fondateur de la psychanalyse et de ses mousquetaires pour l'ethnologie est donc indéniable. On leur doit quelques textes qui, par leur érudition, peuvent rivaliser avec les écrits de Frazer, et ont conservé, eux aussi, la capacité de tenir en éveil l'esprit du chercheur. Toutefois, cette passion pour l'ethnographie ne semble pas avoir été payée de retour. Chez les anthropologues, en effet, de Kroeber à Lévi-Strauss, en passant par Malinowski, la psychanalyse donne plutôt l'impression d'avoir surtout rencontré des réserves ou des critiques, quand ce n'est pas du dédain ou de l'hostilité. Même le courant « culture et personnalité », qui a permis des échanges fructueux entre Abram Kardiner et des ethnologues comme Ralph Linton, Ruth Benedict, Margaret Mead, Cora DuBois, etc., ne paraît avoir retenu de Freud guère plus que l'importance des premiers émois infantiles, et par suite des systèmes éducatifs qui les suscitent ou les répriment, leur laissant libre cours ou les canalisent dans telle ou telle voie<sup>4</sup>. Cette attitude assez distante des anthropologues est indéniable mais ne paraît pas due à un refus de principe. Comme nous l'avons déjà suggéré, et comme nous allons le voir sur des cas précis, c'est plutôt du côté de Freud et de ses disciples qu'on observe fermeture et rigidité.

Le témoignage de Malinowski est significatif. Il a tout de suite été séduit par la théorie de Freud et, même si ses obscurités et ses arguments chaotiques sont ensuite venus tempérer son jugement, il reconnaît que la psychanalyse reste utile à la connaissance de la nature humaine et que ses hypothèses continuent à stimuler son esprit [Malinowski, 1971, p. 5]. Mais il déplore l'incapacité du système freudien à accueillir quoi que ce soit venant de l'ethnologie et des sciences sociales. Non seulement des faits ou idées nouvelles qui l'obligeraient à s'amender ou à se reconstruire sur des bases plus larges, mais même des éléments anthropologiques ou sociologiques qui pourraient consolider ses analyses psychologiques. « Nous ne pouvons nous empêcher de trouver étonnant, écrit-il, que, malgré tous les arguments que la sociologie et l'anthropologie fournissent à l'appui de la psychanalyse et malgré le caractère nettement sociologique de la théorie du complexe d'Œdipe, les champions de la psychanalyse aient cru pouvoir négliger totalement l'aspect socio-

---

4. Sur ces travaux, voir la synthèse ancienne mais, à notre connaissance, non dépassée, de M. Dufrenne [1953].

logique de celle-ci. » [*ibid.*, p. 13-14]. Accordant la primauté aux conflits et aux mécanismes intrapsychiques<sup>5</sup>, et prétendant pour leur discipline à la complétude, tout apport théorique venu de l'extérieur leur semble superflu. À l'atomisme du sujet freudien correspond une sorte d'autisme de la théorie. C'est pourquoi la psychanalyse n'a d'autres rapports possibles à l'anthropologie que ceux de maître à servante. Elle lui demande seulement de confirmer ses propres hypothèses, de lui fournir de nouveaux matériaux qu'elle se fait fort d'expliquer entièrement à l'aide des concepts analytiques. Certes, la théorie elle-même a été en devenir perpétuel, Freud n'ayant cessé de remanier sa topique de l'inconscient, sa théorie des pulsions et sa typologie des troubles psychiques. Mais, ce sont, pour ainsi dire, toujours les mêmes cartes qu'il a indéfiniment rebattues. Aussi chercherait-on vainement, chez lui, un seul concept ou une seule hypothèse venus de l'ethnographie – hormis la notion, ou du moins le terme, de tabou.

Sous l'influence de ses lectures anthropologiques, il lui arrive pourtant de se ressaisir, de se défaire un moment de son individualisme radical et de reconnaître, le temps d'un paragraphe, la primauté du collectif sur l'individuel. C'est le cas dans un passage méconnu de *Totem et tabou* où, affirmant de nouveau l'existence d'une structure commune aux grandes névroses et aux grandes productions culturelles, il inverse, cette fois, leurs relations d'antériorité et de dépendance :

D'une part, les névroses présentent des analogies frappantes et profondes avec les grandes productions sociales de l'art, de la religion et de la philosophie ; d'autre part, elles apparaissent comme des déformations de ces productions. On pourrait presque dire qu'une hystérie est une

---

5. Ce point a été bien relevé par l'école dite de Palo Alto à propos de la notion de « bénéfique secondaire » de la maladie. « La psychanalyse classique est restée avant tout une théorie des processus intrapsychiques, si bien que là où l'interaction avec des forces extérieures était évidente, elle a été considérée malgré tout comme secondaire » [P. Watzlawick, 1972, p. 23]. Le sujet freudien est, en effet, une sorte de monade fermée sur elle-même, n'ayant ni composante culturelle ni même composante interrelationnelle.

Sur les rapports du social et du psychique, voir aussi R. Bastide [1972] qui distingue, chez Freud, une « psychologie sociale » et une « sociologie psychologique » et confronte la psychanalyse avec la sociologie durkheimienne, le marxisme et l'anthropologie structurale.

œuvre d'art déformée, qu'une névrose obsessionnelle est une religion déformée et une manie paranoïaque un système philosophique déformé. Ces déformations s'expliquent, en dernière analyse, par le fait que les névroses sont des formations asociales, qu'elles cherchent à réaliser avec des moyens particuliers ce que la société réalise par le travail collectif [1968b, p. 88].

Le renversement de perspective est spectaculaire. La culture n'est plus ici un prolongement de la névrose et des mécanismes de défense du moi, par des moyens collectifs, mais une réalité première et *sui generis*. Et c'est, au contraire, la névrose qui devient un sous-produit individuel, une caricature grossière de la culture. La maladie est aliénante parce qu'elle rend le sujet étranger à la culture de son groupe. Elle résulte d'un échec de l'individu, dû à des causes internes ou externes, à s'approprier les normes et le symbolisme culturel de son milieu. La religion, par exemple, n'est pas une névrose obsessionnelle qui serait agrandie à l'échelle de tout un peuple ou de l'humanité tout entière. C'est la névrose obsessionnelle qui est une religion déformée, parce que purement privée.

Dans ce texte rare et précieux, Freud raisonne déjà comme Lévi-Strauss, lorsqu'il reprendra, quelques décennies plus tard, la comparaison de l'enfant, du primitif et du névrosé, en même temps que la question de l'unité de l'homme et de la diversité des cultures. La culture et la maladie utilisent les mêmes matériaux, ceux dont tout enfant dispose en naissant pour établir toutes les relations possibles avec la nature et avec autrui. Mais tandis que l'une opère, avec ces matériaux, une synthèse structurellement stable, régie par des normes et apte à devenir collective, l'autre bricole avec eux une synthèse anomique, beaucoup plus précaire et purement individuelle [Lévi-Strauss, 1967, ch. VII, en particulier, p. 108-109 et 112-113]. Malheureusement, cet éclair de lucidité de Freud, dont il reste encore une trace dans la préface de 1919 au livre de Reik [Reik, 1974, p. 23], sera sans lendemain. Comme si, craignant de s'être laissé séduire par les sirènes du culturalisme, il s'était vite repenti d'un moment de faiblesse pour revenir à l'orthodoxie psychanalytique et reprendre haut et fort, dans *L'Avenir d'une illusion*, sa définition canonique de la religion comme névrose universelle. Tant il semble difficile, même pour un psychanalyste, de réviser ses propres croyances.

Il faut toutefois reconnaître, à son actif, que Freud, une fois la théorie analytique constituée, n'a pourtant cessé de tâtonner entre des hypothèses contradictoires, de réunir dans ses écrits des matériaux et des idées difficilement compatibles avec elle ou simplement entre eux. C'est ainsi que, dans *Ma Vie et la psychanalyse*, il juxtapose curieusement la formule définissant la névrose obsessionnelle comme une religion privée et défigurée, et celle définissant la religion comme une névrose obsessionnelle universelle [1968, p. 82]. Or comme l'a montré René Girard, dans *La Violence et le sacré*, on trouve le même type d'incohérences dans sa théorie du complexe d'Œdipe et dans son scénario du meurtre du père de la horde primitive [1972, ch. VII et VIII]. C'est d'ailleurs cette honnêteté foncière, remarque-t-il, qui, en venant tempérer son dogmatisme, rend la lecture de ses œuvres passionnante en raison même des tensions qu'elles renferment. Sa confiance exagérée dans la capacité qu'aurait la psychanalyse à surmonter toutes les difficultés le conduit à publier des faits et des analyses qu'un auteur plus prudent aurait passés sous silence ou supprimés en se relisant. Freud n'en fait rien, remettant seulement à plus tard une synthèse théorique qui, en fait, ne viendra jamais.

Il n'en reste pas moins que, après sa décision capitale de remplacer la théorie du trauma par la théorie du fantasme, dans l'étiologie des névroses, il est certain d'avoir atteint un roc inébranlable, de pouvoir désormais s'appuyer sur quelques thèses imprescriptibles, et même d'avoir jeté les bases de toute psychologie future qui voudra se présenter comme science. Or, substituer le fantasme au trauma, c'est donner la primauté au subjectif sur l'intersubjectif, aux relations et interactions imaginaires avec autrui sur les relations et interactions effectives ; et c'est aussi reconnaître l'antériorité du « mythe individuel du névrosé » et des théories sexuelles infantiles sur la mythologie collective des peuples<sup>6</sup>. C'est donc rabattre le social sur l'individuel, le culturel sur le psychologique. Il va de soi

---

6. On sait que, à chaque grand fantasme (scène primitive, séduction, castration), Freud associe une théorie sexuelle infantile qui se présente comme un mythe d'origine : origine des enfants, pour le fantasme de la « scène primitive », de la sexualité, pour celui de la séduction, de la différence des sexes, pour celui de la castration. L'universalité supposée de ces mythes individuels expliquerait non seulement les traits communs à de nombreux rêves et délires mais aussi les thèmes récurrents de nombreux mythes collectifs.

que, avec de telles prémisses, il était quasiment exclu que psychanalyse et anthropologie pussent se rencontrer sur un pied d'égalité.

Et, pourtant, loin de mettre sa discipline en position de force, cette attitude hégémonique de Freud contribue à l'affaiblir. Ce qu'il prend pour le socle même de la psychanalyse est en réalité son talon d'Achille. Les principes recteurs, qu'il croit pouvoir tirer de ses données cliniques, l'empêchent de voir que des données plus nombreuses et plus riches, venues d'ailleurs, imposent une interprétation diamétralement opposée à la sienne de deux relations qui jouent un rôle crucial dans l'organisation des sociétés humaines comme dans la structure du complexe œdipien : les relations entre les générations et les relations entre les sexes. Pour chacune de ces relations, la psychanalyse donne l'impression d'inverser l'ordre des choses et de jouer à contre-emploi. Alors même qu'elle croit nous dévoiler une réalité cachée et remonter du conscient à l'inconscient, elle relaie de vieux mythes au lieu de les décrypter, les opacifie au lieu de les clarifier, et contribue ainsi à dissimuler, sous couvert de science, des choses que les hommes se sont toujours plu à laisser dans l'ombre. Cela est particulièrement net dans la présentation canonique des deux grands piliers de la doctrine qui viennent d'être évoqués, l'étiologie des névroses et les théories sexuelles infantiles. Il convient donc de s'y arrêter quelques instants.

On sait que, dans ses premiers travaux sur l'hystérie, Freud expliquait les névroses de ses patientes par un événement traumatisant qu'elles disaient avoir subi pendant leur enfance, celui d'avoir été abusées sexuellement par un adulte, généralement leur propre père. Toutefois, devant la multiplication des cas de ce genre, il crut devoir conclure à leur invraisemblance et se raviser : les faits rapportés étaient imaginaires, seul le fantasme infantile de séduction était indéniable, et il était si puissant qu'il avait la capacité de laisser des traces indélébiles dans le psychisme des malades au point d'être pris après coup, et en toute bonne foi, pour un événement réel.

Un petit détail significatif suffit à rendre suspecte cette révision théorique : Freud a attendu de pouvoir la concevoir et la publier pour reconnaître, dans les éditions ultérieures de ses premiers travaux, que ce n'était pas un oncle, comme il l'avait d'abord écrit, mais bien leur père, que ses patientes accusaient d'attouchements incestueux. Tout se passe comme s'il avait été soulagé par l'idée que sa nouvelle hypothèse disculpait doublement le père de l'accusation d'inceste,

d'une part, en rendant celui-ci purement imaginaire, d'autre part, en imputant l'idée, et même l'initiative, de la séduction sexuelle à l'enfant et non à l'adulte.

### Complexe d'Œdipe ou complexe de Laios ?

Certes, les enfants ne sont pas des angelots, et l'on peut admettre que tout ce qui est manifeste chez l'adulte est déjà présent chez eux en pointillé. Cependant, il ne s'ensuit pas qu'on puisse, à l'instar des chamanes qui accusent les enfants de sorcellerie, leur imputer telle ou telle conduite pour mieux en décharger les adultes. Or c'est bien ce que fait Freud lorsque, prenant les choses à rebours, il cadenas la théorie analytique. Qu'il s'agisse de séduction sexuelle, comme c'est le cas ici, mais aussi des pulsions cannibaliques, liées au stade oral, ou encore des tendances meurtrières, associées au complexe œdipien, il en vient toujours à tenir pour primitives des conduites infantiles qui sont plus vraisemblablement des attitudes réactionnelles et fantasmatiques induites par les agressions bien réelles des adultes. Comme le rappelle, avec un positivisme de bon aloi, un ethnopsychiatre, pourtant peu suspect de tiédeur à l'égard de la psychanalyse, ce n'est jamais l'enfant, mais bien le père ou la mère qui s'exclame : « tu es mignon à croquer », et, s'il n'est pas rare que des enfants soient mangés par des adultes en temps de famine – en Australie, « on préférerait même tuer un enfant inutile qu'un chien dingo utile pour la chasse » –, on n'entend jamais parler d'enfants affamés qui tuent leurs parents pour les dévorer [Devereux, 1970, p. 149 et 151]. Alors que « la loi et l'opinion publique punissent le parricide avec infiniment plus de rigueur que l'infanticide, [...] les statistiques sont formelles : de tout temps, infiniment plus d'enfants ont été tués, soit avant, soit après leur naissance, par leurs parents que de parents tués par leurs enfants » [p. 150] ; « Pour chaque parricide ou matricide, il y a probablement des millions de cas d'avortements ou d'infanticides ; pour chaque mère violée par son fils, des milliers d'enfants séduits par des adultes » [p. 138].

Pourtant, la psychanalyse cautionne et même renforce, à cet égard, les présupposés du droit pénal ou des pratiques les plus communes. En soutenant que le désir de tuer son père est particulièrement fort, elle accrédite l'idée qu'il exige d'être réprimé par

les moyens les plus violents. Comme montrent les travaux de Reik, analysés dans la version électronique du présent article, elle explique ainsi, pour ne pas dire justifie, les pratiques des populations qui, croit-elle, exercent par anticipation des représailles sur les enfants. Bien plus, alors que la plupart des systèmes de législation rendent l'adulte entièrement responsable de tout commerce sexuel avec un enfant, elle tend à rationaliser l'attitude de ceux qui excusent leur maladresse ou leur inconduite, avec la génération inférieure, en imputant toute la faute à l'enfant.

On pourrait alors être tenté de rejeter purement et simplement le complexe nodal de la psychanalyse, au risque de faire vaciller tout l'édifice. En effet, le mythe œdipien lui-même est beaucoup plus riche et complexe que le scénario tronqué que la vulgate psychanalytique en a retenu [cf. Delcourt, 1981]. Pour nous restreindre à ce qui intéresse Freud, il ne décrit pas seulement un fils inexorablement voué à mettre à mort son père ou un père condamné à périr de la main de son fils. C'est Laïos, et non Œdipe, qui a l'initiative de la violence. Deux méfaits lui sont imputés. Il viole le jeune Chrysippe et, pour tenter d'échapper à la malédiction que ce crime lui fait encourir, il commet une double tentative d'infanticide sur son fils en l'abandonnant dans un lieu désert après lui avoir percé les pieds. Le parricide – ou plutôt le régicide – et l'inceste – ou plutôt le mariage avec la reine – sont, du point de vue psychologique, des éléments secondaires et presque accidentels. S'il s'agit bien d'éléments nécessaires, c'est en tant que composantes canoniques du rituel d'accession à la royauté.

Bien entendu, un mythe n'a pas valeur de preuve. Bien entendu, un mythe demande à être décrypté. C'est, à l'évidence, le cas du corpus œdipien, qui rassemble de nombreuses variantes et contient lui-même plusieurs strates successives d'interprétation. Toutefois, si la théorie du complexe d'Œdipe, qui repose sur une version arbitrairement étriquée du mythe, n'a aucun privilège herméneutique, elle n'est pas non plus une simple variante de ce mythe, dont il suffirait d'étudier les rapports formels qu'elle entretient avec les autres [Lévi-Strauss, 1958, p. 242]. S'il est opportun de prendre en compte l'ensemble du corpus, c'est pour tenter d'en démêler les éléments, de les inventorier et de les hiérarchiser en les confrontant, comme le font, chacun à sa manière, Delcourt et Devereux, avec ce qu'il faut bien appeler la « réalité », c'est-à-dire les pratiques effectivement

attestées dans les sociétés humaines. Or dans cette perspective, tout comme l'infanticide et la pédophilie précèdent le parricide et l'inceste, ce que Devereux nomme le complexe de Laïos et de Jocaste apparaît comme logiquement antérieur au complexe d'Œdipe et plus fondamental que lui. C'est celui-là qui induit celui-ci : loin d'être l'expression de pulsions primitives, les conduites « œdipiennes » des enfants ont un caractère réactionnel.

Malgré cette révision importante, Devereux se garde soigneusement de bousculer l'orthodoxie analytique. C'est pour avoir envisagé la chose en adoptant tout d'abord le point de vue de l'adulte, écrit-il charitablement, que la psychanalyse a découvert le complexe d'Œdipe bien avant celui de Laïos et de Jocaste. Mais le complexe œdipien conserve toute sa valeur. Il n'est pas seulement une réplique contingente mais une conséquence nécessaire et universelle de celui dont il procède [Devereux, 1970, p. 138-139 et 142]. L'ethnopsychiatre est tellement soucieux de passer pour un « analyste rigoureusement freudien » que, tout en reconnaissant « l'antériorité des pulsions contre-œdipiennes des parents par rapport aux attitudes œdipiennes des enfants, dont elles provoquent le déclenchement » [Bastide, *in* Devereux, 1970, p. XIV], ni lui ni son préfacier n'éprouvent le besoin de se défaire de ce vocabulaire paradoxal, consacré par l'usage, qui inverse l'ordre des choses. Il en va de même pour les pulsions cannibaliques imputées aux enfants, qu'il considère comme postérieures aux pulsions cannibaliques des parents, et en particulier de la mère, mais dont on ne sait trop, au bout du compte, si elles sont réelles ou purement imaginaires. Même dans les passages où il prend clairement le contre-pied des idées reçues, Devereux ne cesse de ménager la figure tutélaire de Freud et même de s'en réclamer<sup>7</sup>. Plus généralement, il ne présente jamais sa thèse principale de manière systématique. Elle se trouve dispersée dans plusieurs articles qui se renvoient les uns

---

7. « Le désintérêt envers les pulsions cannibaliques parentales qui ressort de la littérature psychanalytique suggère l'intervention de fortes résistances, plus fortes peut-être encore que celles qui expliquent pourquoi il s'écoula tant de temps entre la découverte du complexe d'Œdipe chez l'enfant et celle du complexe prétendument *contre-œdipien* des parents, et cela *en dépit* du fait que l'une des premières découvertes de Freud ait porté précisément sur le rôle (réel ou imaginaire) de la séduction parentale. » [Devereux, 1970, p. 160 ; voir aussi la note de la p. 159 attribuant à Freud une « infaillible sûreté de touche et acuité de vision »].

aux autres et sont chacun constitués d'une collection de « cas » et d'« observations », plus ou moins disparates, dont on a parfois du mal à saisir le fil conducteur. Dans ces conditions, on peut douter que la psychanalyse ait d'ores et déjà, comme il l'affirme, découvert le complexe de Laïos et de Jocaste ou, du moins, qu'elle en ait vraiment pris toute la mesure.

### Féminité et maternité

Quoi qu'il en soit, la façon dont Freud, et la plupart de ses disciples, abordent les relations entre les sexes est encore moins satisfaisante que la manière dont ils conçoivent celles des générations entre elles. Rappelons, pour mémoire, que la libido est censée se développer en passant successivement par trois stades infantiles, respectivement qualifiés d'oral, d'anal et de phallique, avant d'atteindre, après la puberté, le stade génital. Si Freud qualifie le troisième stade de phallique et non de génital, ce n'est pas seulement parce que, à l'âge considéré, l'enfant n'est pas encore en mesure de procréer. C'est surtout parce que la théorie infantile selon laquelle les enfants des deux sexes, et pas seulement les garçons, auraient été pourvus d'un organe imaginaire à connotation masculine, le phallus, est un rouage essentiel de sa théorie du complexe d'Œdipe et des fantasmes qui lui sont inhérents. L'idée que toute femme serait d'abord un petit garçon [Freud, 1971a, p. 155] permet en effet d'expliquer deux choses. Car c'est la découverte, par le garçon, que les filles ne possèdent pas ou, plus exactement, ne possèdent plus le phallus qui éveillerait et alimenterait, chez lui, le fantasme de castration et commanderait son attitude de crainte et d'hostilité mêlées à l'égard d'un père capable à tout moment de lui ravir le précieux organe et de faire de lui aussi, à son tour, un être mutilé. Et, c'est la prise de conscience, par la petite fille, d'être dépourvue de phallus, qui déclencherait en elle un sentiment d'hostilité à l'égard de sa mère, coupable à ses yeux de lui avoir infligé cette privation, et qui orienterait sa libido vers son père dans l'espoir d'obtenir de lui le merveilleux objet qui lui fait défaut, ou son équivalent symbolique, que serait un enfant de ses œuvres. Comme on le voit, la théorie phallique est indispensable pour expliquer l'Œdipe masculin, et plus encore pour justifier l'existence d'un

Œdipe féminin qui lui serait symétrique. C'est pourquoi Freud n'a cessé de la défendre et de s'y accrocher, comme on le voit dans la cinquième des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, datant de 1932 [« La féminité », in Freud, 1971a, p. 147-178], qui, dans nos contrées, pourrait presque lui valoir, de nos jours, d'être pendu haut et court pour machisme aggravé<sup>8</sup>.

De fait, lorsque la psychanalyse dépeint l'homme comme doté de quelque chose en plus et la femme de quelque chose en moins, elle ne fait jamais, et de manière encore plus criante qu'avec la différence de génération, que reprendre une dichotomie quasiment universelle et broder quelques motifs supplémentaires sur un canevas transculturel. Tout en s'imaginant remonter du conscient à l'inconscient, elle se borne à entériner des représentations collectives parfaitement explicites que les divers peuples, primitifs ou civilisés, ont déposé dans d'innombrables classifications binaires, en bien des points semblables les unes avec les autres. C'est ainsi que, dans une célèbre table des contraires, d'origine pythagoricienne, recueillie par Aristote [*Métaphysique*, A, 5], le masculin est, comme presque partout, associé au bien et à la lumière, le féminin, au mal et à l'obscurité. En déployant de nouveaux raffinements, pour opposer, à sa manière, le masculin au féminin comme le positif au négatif, Freud montre à son insu la puissance d'une tradition immémoriale qu'il se limite à rajeunir pour mieux la prolonger.

Pourtant, un examen, même sommaire, des rites d'initiation attestés dans n'importe quelle région du monde, ainsi que des mythes qui leur sont afférents, suffit à montrer que les hommes et leurs compagnes n'ont jamais été dupes de cette tradition. Ils ont toujours su et ressenti dans leur chair, et implicitement reconnu ou proclamé, que c'étaient en réalité non pas les hommes mais bien les femmes qui sont marquées par le signe plus et dotées d'un sur-

---

8. Rappelons que, dans un passage de ce texte où il donne l'impression de se caricaturer lui-même, Freud justifie le surcroît de pudeur qu'on attribue généralement aux femmes par le désir qu'elles auraient de « dissimuler la défectuosité de [leurs] organes génitaux ». Bien qu'elles aient joué un rôle marginal dans l'histoire des grandes découvertes et du progrès technique, ajoute-t-il, leur souci de dissimuler le manque de pénis conduit à penser qu'on leur doit probablement l'invention du tissage et du tressage. « La nature elle-même aurait fourni le modèle [à suivre] en faisant pousser sur les organes génitaux les poils qui les masquent. Le progrès qui restait à faire était d'enlacer les fibres plantées dans la peau et qui ne formaient qu'une sorte de feutrage. » [1971a, p. 174].

croît d'être, parce qu'elles ont le privilège de porter et de mettre au monde les enfants, et d'être par là même les gardiennes de la vie. Ce sont, au contraire, les hommes qui sont affectés d'un manque, qu'ils s'efforcent tant bien que mal de compenser en s'attribuant le monopole des activités guerrières et de la plupart des activités rituelles. En présentant l'enfant comme un substitut du phallus, Freud renverse l'ordre à la fois naturel et culturel des choses. C'est la protestation virile des hommes qui est un substitut de la capacité de procréer dévolue à leurs compagnes. En s'arrogeant le pouvoir de faire renaître les jeunes gens qu'ils ont tués, symboliquement, dans les rites d'initiation, pour les transformer en farouches guerriers, ils miment, en les transposant, des activités féminines dont ils se révèlent du même coup envieux. Les pères initiatiques sont des mères de substitution. Et c'est bien en cela que la paternité est une affaire d'importance dans la plupart des sociétés. Or les femmes le savent bien ou le devinent, et n'en font pas toujours mystère. Chez les Baruya, elles tournent en dérision la prétention des hommes à engendrer des guerriers, en fabriquant des épouvantails grotesques au cours d'un cérémonial qui parodie les rites d'initiation masculins [cf. Alland et Godelier *in* Scubla, 2002]. Elles se révèlent ainsi, sur ces questions, bien plus lucides que Freud et tous les psychanalystes réunis, tout le ban et l'arrière-ban de la psychanalyse.

Il est, en effet, étonnant que ce secret de polichinelle paraisse échapper non seulement aux psychanalyses, mais aussi, à quelques exceptions notables près [cf. Evelyn Reed, 1979 ; Nancy Jay, 1992 ; Françoise Héritier, 1996], à la plupart des anthropologues, qui donnent l'impression de fermer les yeux devant une réalité trop banale, sans doute, pour pouvoir ébranler leurs certitudes théoriques ou mériter seulement un moment d'attention. Seules quelques voix isolées, généralement masculines, celles, par exemple, de Francis Martens [1975], et surtout de Pierre Clastres, osent dire ouvertement, et sans fard, que la féminité c'est avant tout la maternité et que cet attribut, qui lui est propre, fait de la femme, et non de l'homme, le sexe fort. « La propriété essentielle des femmes, qui définit intégralement leur être, écrit-il dans un de ses tout derniers textes, c'est d'assurer la reproduction biologique et, au-delà, sociale, de la communauté : les femmes mettent au monde les enfants. Loin d'exister sur le mode de l'objet consommé, ou celui du sujet exploité, elles sont au contraire productrices de ceux

dont la société ne peut, sauf à décider de disparaître, se passer : à savoir les enfants, comme futur immédiat de la tribu, comme son avenir lointain. » [1977, p. 100-101].

Dans les sociétés primitives, étudiées par Clastres, l'homme est essentiellement guerrier, chasseur ou sacrificateur. Il est un être-pour-la-mort, alors que la femme, comme mère, est un être-pour-la-vie [1977, p. 101]. Mais cette opposition, éventuellement marquée par des tabous (par exemple, l'interdiction faite aux hommes de toucher le panier des femmes et aux femmes de toucher l'arc des hommes [Clastres, 1966]), transcende – et l'ethnologue le voit bien – les différences culturelles. Elle a, en effet, un fondement naturel, que la culture vient seulement moduler. La démographie montre que, dès la conception, la femme est, bien plus solidement que l'homme, arrimée à la vie. Il y a plus de mort-nés de sexe masculin que de sexe féminin, et, bien qu'il naisse environ cent cinq garçons pour cent filles, dès la fin de la première année, par le seul jeu de la mortalité infantile naturelle, les filles ont dépassé en nombre les garçons de leur âge, et pris un avantage sur eux qu'elles conservent et accroissent jusqu'à la fin de leur vie. Bien entendu, l'infanticide des petites filles et, de nos jours, l'avortement sélectif, peuvent infléchir ces statistiques, mais c'est précisément l'écart constaté par rapport à la norme naturelle, qui permet de déceler et de mesurer l'importance de telles pratiques dans les populations qui jettent sur elles un voile pudique. Il en est de même pour le mode de vie des adultes, qui a évidemment une incidence sur le taux de mortalité, mais confirme que, toutes choses égales d'ailleurs, les femmes ont une meilleure longévité que les hommes. Les statistiques du suicide ne sont pas moins éclairantes. Durkheim, le premier, a montré avec minutie comment il pouvait varier en fonction de divers facteurs sociaux, mais il est bien obligé de reconnaître un fait qui ressort massivement des tableaux chiffrés qu'il analyse : quel que soit le paramètre considéré, les femmes sont toujours moins nombreuses que les hommes à mettre fin à leurs jours. « Pour une femme qui se tue, il y a en moyenne quatre hommes qui se donnent la mort. » [1969, p. 39]. Il ne daigne cependant pas s'attarder sur ce phénomène remarquable. Il le signale, en passant, dans un chapitre consacré aux rapports possibles du suicide et de la folie, et ne le mentionne même pas dans la table des matières, pourtant fort détaillée (neuf pages en petits caractères), de son ouvrage.

Il est bon de rappeler ces choses pour ne pas se laisser intimider par certains discours revendicatifs qui, tout en ayant le mérite de rejeter le modèle freudien de la féminité, croient devoir postuler une indifférenciation de principe des hommes et des femmes et militer pour leur interchangeabilité parfaite, confondue avec une égalité des droits. Pour récuser les théories du « genre » qui, tenant l'orientation sexuelle pour indéterminée, présentent la différenciation sociale du masculin et du féminin comme une construction arbitraire visant seulement à légitimer des rapports de domination. Ces fantaisies antinaturalistes sont des excroissances hyperboliques de l'existentialisme et de l'opposition, remontant aux Sophistes, de la *phusis* et du *nomos*. Il est cependant vain de nier l'existence d'une nature humaine et d'opposer le donné au construit. Car il est de la nature même de l'homme d'être un *homo faber*. Et si certaines de ses constructions sont plus solides que d'autres, c'est précisément parce qu'il n'est ni le maître des essences ni le seigneur des formes. Pas plus qu'on ne saurait faire une scie avec de la laine, comme disait Aristote, ou faire pousser des salades en tirant sur leurs feuilles, selon un proverbe chinois, on ne saurait faire une société humaine à partir d'individus indifférenciés qui construiraient leur genre en dehors de toute normativité, et par la seule vertu de leur bon vouloir. L'art ne faisant jamais qu'imiter la nature, selon la formule du Stagirite, il y a fort à parier que si l'utérus artificiel, que certains prophétisent ou appellent de leurs vœux, est un jour réalisé, il ne se substituera pas plus à l'utérus naturel que l'ordinateur n'a fait ni ne fera disparaître le cerveau humain.

Mais, tenons-nous en aux faits. Dans un article d'inspiration psychanalytique, Stéphane Breton étudie une pratique, décrite par Jan van Baal, qui illustre fort bien notre thèse, aussi bien par son contenu que par l'analyse qu'il en donne. Chez les Marind d'Irian Jaya (partie occidentale de la Nouvelle-Guinée), un homme exerce sa fonction paternelle en donnant un nom à ses enfants, mais il ne peut le faire qu'en allant couper une tête à un homme d'une tribu lointaine dont les toutes dernières paroles (ou le dernier borborgyrne) constitueront ce nom. De plus, la massue que le guerrier doit briser sur la tête de sa victime, avant de lui demander son nom et de la décapiter, et qui est faite d'un disque de pierre enfilé sur un manche, est censée représenter un couple en train de copuler. Le disque lui-même figure le sexe d'une vieille femme, Sobra, à

qui l'on attribue l'invention de la chasse aux têtes [Breton, 1999, p. 84-90]. On ne saurait mieux dire, en termes couverts, que cette dernière représente, pour les hommes, l'équivalent des fonctions procréatrices de leurs compagnes, et reconnaître ainsi, implicitement, la subordination du masculin au féminin. À ceci près que le mythe de Sobra dissimule, sous la forme d'un don volontaire que les femmes auraient concédé aux hommes, le fait que ces derniers cherchent à leur ravir, par un véritable acte de prédation, fort bien symbolisé par la chasse aux têtes, leurs fonctions génésiques. En effet, lorsqu'une femme se marie, elle est livrée, lors d'une orgie rituelle, à tous les hommes du clan ou de la phratrie de son époux avant même que celui-ci n'ait le droit de se joindre à elle. Même si la chose n'est pas explicitement formulée par les intéressés, c'est une manière d'affirmer, note fort justement Breton, que cette action masculine et collective est seule capable de rendre la jeune mariée apte à porter des enfants dans son sein. La transmission du nom obtenu par la chasse aux têtes intervient ensuite, pour conférer au père des droits particuliers sur l'enfant. Elle met « la touche finale » à une œuvre commune qui serait incomplète sans ce rituel supplémentaire obéissant à « un principe d'individuation » [1999, p. 86-87].

S'intéressant surtout à la manière dont la société contribue à la formation du sujet au moyen de rituels qui lui permettent de se constituer dans une relation de codétermination réciproque avec un « objet séparé » – en l'occurrence le trophée rapporté de la chasse aux têtes –, l'ethnologue croit pouvoir conclure de cet exemple, et d'un autre structurellement similaire, que « l'inconscient n'est pas solipsiste, il est intégralement social ». Cette formule, d'inspiration lévi-straussienne, s'oppose avec bonheur à l'orthodoxie analytique sur un point essentiel, celui des rapports de l'individuel et du collectif. Mais son auteur ne semble pas voir que ses matériaux devraient le conduire à réformer tout aussi radicalement la conception « phallogocentrée » de la différence des sexes dont il reprend, au contraire, la version éthérée des lacaniens pour l'appliquer au cas considéré<sup>9</sup>. « Selon les Marind, écrit-il, l'homme est défini par une

---

9. « Derrière la réification du pénis et des substituts mythologiques que l'on se complait à détacher, se cache l'effroi devant le sexe paraissant châtré de la femme. C'est pourquoi on peut faire une distinction essentielle entre le pénis et le phallus

*part manquante*. Cette part ne peut compléter le sujet, si cela est possible, qu'à condition que son caractère purement symbolique soit doublement attesté : elle ne peut être gardée pour soi et doit être transmise. » [1999, p. 92]. En effet, chez les Marind, comme partout ailleurs, les hommes n'ont pas le pouvoir de mettre au monde les enfants. Ils leur donnent et transmettent seulement des noms ou d'autres biens culturels alors que les femmes leur donnent et transmettent la vie. Il est toutefois curieux de voir l'ethnologue présenter cette vérité prosaïque et universelle comme une sorte de particularité mélanésienne. D'autant plus curieux qu'il se livre ensuite à une extrapolation hardie lorsque, résumant son propos en termes lacaniens<sup>10</sup>, il décrit l'être humain en général comme un « sujet en proie à une incomplétude irrémédiable » [1999, p. 112], alors que, en l'espèce, il s'agit seulement du sujet masculin qui, de fait, n'est et ne sera jamais enceint comme le sujet féminin – à moins qu'on puisse un jour lui greffer un utérus, comme le souhaitent certaines féministes dont la chirurgie finira peut-être par réaliser le vœu. Toujours est-il que la relation de la paternité à la maternité se trouve ainsi totalement éludée. Comme si l'anthropologie, qui est censée combattre l'ethnocentrisme, s'inscrivait ici tacitement dans le droit fil d'une propension occidentale récente, dont participe la psychanalyse, à valoriser la sexualité au détriment de la procréation. Chez les Marind, ce n'est pourtant pas pour assouvir des pulsions

---

– lequel désigne quelque chose qui brille par son absence, que l'on érige en lieu et place d'un vide, mais dont tout homme doit faire la preuve s'il veut être père. » [Breton, p. 92].

10. Bien entendu, la prudence commande de ne pas rejeter purement et simplement la version lacanienne de la théorie phallique. L'idée d'un vide originaire et constitutif de l'humanité, d'une incomplétude primitive que ni l'enfant, chez la femme, ni ses substituts symboliques, chez l'homme, ne parviendraient à combler, pourrait être, après tout, le dernier mot des affaires humaines, et expliquerait ce que Girard nomme « le désir métaphysique » [1961, *passim*], et la quête, mimétique ou non, mais toujours reconduite et jamais satisfaite, que Pascal décrivait déjà dans ses *Pensées* [1963, fgt 425, p. 518-520]. On attend toutefois d'un anthropologue qu'il commence par repérer les aspects fondamentaux de la nature humaine qui sont les plus directement accessibles à l'observation. Surtout quand leur réalité et leur importance, comme c'est ici le cas, n'ont pas encore été clairement reconnus ni bien établis. Il sera toujours temps, ensuite, de faire appel à une théorie « scientifique » du manque, si le besoin s'en fait sentir. Encore faudra-t-il s'assurer que cette théorie constitue bien la vérité de la « théologie » négative pascalienne, et pas seulement une nouvelle variante ou une forme appauvrie de celle-ci.

sexuelles mais bien pour accéder à la paternité que les hommes coupent des têtes et s'astreignent à parcourir, au besoin, une centaine de kilomètres pour trouver une victime appropriée. C'est en Occident, et surtout dans les milieux « éclairés » et « libérés » de l'intelligentsia, que la procréation, et plus précisément la maternité, qui ailleurs sont un privilège enviable, tendent à être perçus comme une activité obscène<sup>11</sup> ou du moins une pénible corvée qu'il conviendrait, pour cette raison, de partager entre les deux sexes, en attendant de pouvoir la confier à des prothèses relayées par des couveuses artificielles<sup>12</sup>. Mais les ethnologues semblent peu nombreux à s'en aviser. Dans notre langue, le bel article écrit sur ce thème par Marika Moisseeff [2000] est une heureuse exception.

Par ailleurs, escamoter le caractère sanglant de la chasse aux têtes, faire comme si elle était, pour un père, un moyen anodin d'obtenir le nom de son enfant, et de gagner ainsi le registre du symbolique, au lieu de rappeler que, presque partout dans le monde, tuer, pour un homme, est l'équivalent de procréer, mourir sur un champ de bataille l'équivalent de mourir en couches, etc., c'est, une fois de plus, se voiler la face devant les composantes violentes des activités humaines, au lieu d'essayer de démêler les rapports intimes, attestés sous tous les cieux, entre le rite et la violence, entre le don de vie et le don de mort. Ce déni est d'autant plus paradoxal que, comme le rappellent deux articles importants qui précèdent celui de Breton dans la même livraison de *L'Homme* [Green, 1999 ; Gillison, 1999], la psychanalyse a précisément l'intérêt de réintroduire en anthropologie les affects et les pulsions que le structuralisme, dans la version intellectualiste de ses principaux représentants, n'a eu de cesse de refouler.

---

11. Pensons à l'anecdote rapportée par Lévi-Strauss au sujet de Simone de Beauvoir, qu'il avait invitée à déjeuner chez lui : « Je me rappelle très bien – mon fils venait de naître – avec quelle répugnance elle regardait le berceau : un bébé n'était vraiment pas la chose à lui montrer ! » [Lévi-Strauss et Éribon, 1988, p. 73].

12. Certaines féministes, qui ne renient pas la maternité, voient dans ces projets une nouvelle tentative masculine pour exercer une maîtrise absolue sur la procréation et en déposséder définitivement les femmes.

### Les gardiens du dogme : Jones contre Malinowski

Si l'on revient maintenant vers les disciples dont Freud s'était entouré pour jeter un pont entre la psychanalyse et l'anthropologie, il apparaît que, dès le début, les choses ont suivi une pente bien difficile à redresser. Malgré son dogmatisme, l'auteur de *Totem et tabou* avait pourtant hésité, on s'en souvient, entre deux manières opposées de concevoir les rapports de la maladie et de la civilisation, et partant de l'individuel et du collectif. On aurait donc pu s'attendre à voir les jeunes et brillants esprits qui l'avaient rejoint explorer de nouvelles pistes sur les liens possibles entre les mécanismes générateurs des maladies et les mécanismes à l'œuvre dans la formation des cultures, et, forts de leurs nouvelles sources documentaires, reprendre de fond en comble toute la problématique œdipienne. Mais pas du tout. Loin de tirer parti des doutes du maître pour infléchir sa doctrine, ils font presque toujours un usage mécanique ou purement exégétique de ses hypothèses : les acceptant toutes en bloc, au lieu d'en faire le tri, les commentant au lieu de les soumettre à l'épreuve des faits, ou les plaquant sur les matériaux ethnographiques, au lieu de tester sur eux leur validité. Comme si la théorie freudienne constituait, d'ores et déjà, un corps de principes et de preuves si bien établis qu'on ne saurait la comprendre sans y adhérer, et que toute critique à son égard reposerait forcément sur des méprises ou des malentendus<sup>13</sup>.

Un siècle plus tard, on a donc l'impression d'avoir affaire à une série d'occasions manquées, à un gaspillage d'énergie et de temps qu'on aurait pu mieux employer à une époque où tant de bons esprits se lançaient à la conquête des sciences de l'homme avec de hautes ambitions intellectuelles. Mais, en relisant ces vieux textes, on a aussi le sentiment que le frémissement et la curiosité qui les animent

---

13. Dans un article consacré aux travaux de Rivers inspirés par la psychanalyse, B. Pulman adopte encore cette attitude. Tout en affirmant que les relations entre l'ethnologie et la psychanalyse sont, depuis le début, caractérisées par « l'incompréhension et la défiance réciproques » [1986, p. 135], il tend à imputer l'origine de cette situation conflictuelle à l'anthropologue britannique. Bien mieux, il explique ce qu'il appelle, de manière ô combien significative, « les réactions de Rivers au texte freudien » [*ibid.*] par une série de malentendus aggravés ou, s'agissant de la sexualité, par son puritanisme. Aucune de ses critiques n'est tenue pour légitime. Le « texte freudien » semble intangible, pour ne pas dire sacré. On ne peut rien en retrancher, ni probablement rien lui ajouter non plus.

– leur enthousiasme juvénile, diraient les mauvaises langues –, le foisonnement d'idées et d'intuitions qu'ils contiennent, ainsi que la multitude de faits débordant de tous côtés le cadre interprétatif où l'on tentait de les inclure, que tout cela a bien plus de chance de donner des ailes à une nouvelle génération de chercheurs que le travail parcellaire et l'absence de perspective théorique propres à notre temps, où d'aucuns voudraient voir les signes mêmes de la maturité scientifique. Sans renier les griefs sévères qu'il lui avait adressés antérieurement, Kroeber avait fini par reconnaître à Freud le mérite de mettre au jour des aspects importants de la nature humaine, de soulever de bonnes questions et de faire preuve d'une inventivité théorique hors pair [Kroeber, 1993]. Malgré leur dogmatisme et leur défaut d'originalité, ses disciples peuvent, eux aussi, donner à penser, et les matériaux qu'ils brassent attirent notre regard sur des points cruciaux qui leur échappent mais qu'ils contribuent malgré eux à faire ressortir.

On doit à Jones une étude des superstitions relatives au sel et aux substances apparentées [1973, p. 26-99], écrite dans le style de Frazer, et d'une grande richesse documentaire. Mais en voulant expliquer tous les faits engrangés par l'idée que le sel symboliserait le sperme, il privilégie arbitrairement un des termes de la comparaison, dont on ne voit pas toujours, loin de là, le supplément d'intelligibilité qu'il est censé apporter. Dans certaines pages, il fait songer à Bouvard et Pécuchet collectant toutes sortes d'objets réputés phalliques. « Ils recueillirent des palonniers de voiture, des jambes de fauteuil, des verrous de cave, des pilons de pharmacien. Quand on venait les voir, ils demandaient : "À quoi trouvez-vous que cela ressemble ?" puis confiaient le mystère, et, si l'on se récriait, ils levaient de pitié les épaules » [Flaubert, p. 138]. Jones raisonne comme un technologue qui pécherait par anthropomorphisme. Ce n'est pas parce qu'il a trois sortes de dents, que l'homme a créé trois sortes d'outils ayant les mêmes fonctions qu'elles. C'est parce que, pour des raisons géométriques, il n'y a que trois modes de percussion possibles (punctiforme, linéaire, diffuse) entre un outil et un matériau à ouvrir, et donc seulement trois modes fondamentaux d'action sur la matière (percer, couper, broyer) : l'homme s'est nécessairement doté, d'abord de trois types de dents, puis de trois types d'outils pour exercer ces opérations. Ou, pour prendre un autre exemple, plus proche de notre sujet, ce n'est pas parce

qu'on a considéré successivement le même objet magdalénien – un bâton en bois de renne, renflé et percé d'un trou à une extrémité – comme un objet rituel (bâton de commandement), un accessoire de chasse ou de guerre (redresseur de flèche ou propulseur de sagaie) et, plus récemment, un instrument de plaisir (godemiché), que cette dernière hypothèse est enfin la bonne, même s'il est possible qu'aucun chercheur n'aurait osé la publier, ou même la concevoir, avant la banalisation des idées freudiennes. La psychanalyse a pu aider à élargir le champ de l'enquête, mais c'est tout. En l'espèce, les trois fonctions sont d'ailleurs compatibles et le cas n'a rien d'exceptionnel.

Les esprits inféodés à une interprétation dogmatique du symbolisme sexuel oublient que la créativité de la nature, comme celle de l'homme, sont soumises à des contraintes très fortes. Comme l'écrit R. Thom, « si les formes géométrico-dynamiques représentant les processus sexuels se rencontrent dans tant d'objets de la nature animée ou inanimée, c'est parce que ces formes sont les seules structurellement stables dans notre espace-temps à réaliser leur fonction fondamentale comme l'union des gamètes après transport spatial. On pourrait presque affirmer que ces formes préexistent à la sexualité, qui n'en est peut-être qu'une manifestation génétiquement stabilisée » [Thom, 1977, p. 97].

Il est vrai que Jones a parfois conscience des limites de son travail. « Le fait d'établir la preuve de l'origine et de la signification sexuelle des moyens employés dans un rituel religieux, concède-t-il, est loin d'expliquer ne serait-ce que le fondement inconscient de ce rituel » [Jones, *op. cit.*, p. 87]. Fort bien. Mais, seize ans plus tard, il semble avoir oublié ce scrupule, lorsque, dans une conférence qui reprend certains éléments de sa précédente étude, il évoque la coutume de jeter du riz lors des mariages. Tout en notant que les confettis ont, de nos jours, remplacé le riz, il présente les choses comme si le symbolisme sexuel de cette graminée serait la clé de tout. « On sera sans aucun doute d'avis que le riz, dans ce contexte, est synonyme de la fertilité que l'on souhaite aux jeunes mariés. Les psychanalystes diraient que le riz est l'*emblème* de la fécondité, mais qu'il est le *symbole* de la semence ; et ils entendraient par là que l'examen de l'inconscient placerait en l'occurrence l'idée de la semence à l'origine de tous les autres actes et de toutes les autres pensées » [*ibid.*, p. 17].

En réalité, ni la signification emblématique attribuée au riz, ni le symbolisme sexuel inconscient que Jones s'imagine y déceler ne parviennent à rendre cette coutume intelligible. Or, il se trouve que le même type de geste rituel se retrouve ailleurs, dans d'autres contextes. On sait, par exemple, que, dans la Grèce antique, avant de sacrifier un bœuf, on jetait sur lui des grains d'orge, et que cette opération était parfois remplacée par un jet de feuilles. Le parallélisme avec le riz et les confettis est frappant et, dans le cas grec, il n'y a pas de mystère. Il s'agit d'une lapidation rituelle, plus ou moins atténuée, inaugurant une série d'actes, de plus en plus violents, et conduisant à l'issue fatale : après avoir bombardé le bœuf avec des grains d'orge, on lui coupait des poils, puis on l'assommait et enfin on l'égorgeait [Burkert, 1998, p. 28]. La comparaison avec le rite grec est d'autant moins incongrue que, dans le cas du mariage, on a parfois affaire à une véritable lapidation entre les deux familles en présence. « Les deux camps se jettent des pierres, et beaucoup de têtes sont atteintes de part et d'autre. Les cicatrices des blessures [sont] comme les preuves du contrat » [Boas *in* Lévi-Strauss, 1973, p. 204 ; et *in* Girard, 1972, p. 343]. Il peut même y avoir mort d'homme. « C'est signe que les époux ne se sépareront jamais » [Boas *in* Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 204]. Loin donc d'apporter une clarté quelconque, la prétendue explication psychanalytique de Jones empêche de voir un vrai problème, qui déborde le cas considéré : pourquoi diable faut-il procéder à un simulacre de lapidation dans des rites aussi importants que le mariage et le sacrifice ?

Par ailleurs, du point de vue même de la psychanalyse, il n'y a aucune raison de faire un sort particulier au sperme dans la mesure où celui-ci – Jones omet de le dire ou l'ignore – peut intervenir, dans certains rites, tout aussi explicitement que l'urine qui, selon lui, en serait le substitut, et pour laquelle il fournit de nombreux exemples. C'est ainsi que chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, le sperme, transmis d'aînés à cadets, au cours des initiations, est censé donner aux hommes le pouvoir de créer des guerriers sans le secours des femmes, et transmis de mari à épouse, par voie buccale, pendant les premiers temps du mariage, censé donner à la future mère de famille la capacité d'allaiter ses enfants [Godelier *in* Scubla, 2002, p. 17-18]. Une fois encore, le fond de l'affaire est la tentative masculine de s'assurer une maîtrise aussi complète que possible de la procréation. On n'est pas ici dans l'ordre du symbole

et de l'herméneutique, mais dans celui des interactions entre les êtres et de leurs effets pratiques.

Sans doute arrive-t-il que Jones lui-même fasse état de ces interactions, empreintes de rivalité, qui opposent les représentants des deux sexes<sup>14</sup>, ou même les hommes entre eux, comme nous allons le voir bientôt, pour s'assurer la mainmise sur les enfants. Mais, il ne s'y arrête pas. Ce n'est pas son propos. Tout ce qui ne relève pas directement de la théorie sexuelle ou n'entre pas dans le cadre œdipien standard semble être, à ses yeux, tout à fait marginal ou pour le moins secondaire. Son interprétation des systèmes de filiation matrilinéaires [Jones, 1973, p. 129-152] est encore plus représentative des difficultés que rencontre la psychanalyse à tirer profit de l'ethnographie pour se réformer. C'est surtout une machine de guerre dirigée contre Malinowski<sup>15</sup>.

---

14. Il cite longuement un journal de son époque qui, pour refuser le droit de vote aux femmes, tente de justifier l'infériorité de celles-ci par le fait que la teneur en sel de leur sang serait inférieure à celle des hommes [Jones, 1976, p. 96]. Seul l'intérêt le fait que, sous un habillage scientifique moderne (le calcul des taux respectifs de chlorure de sodium est attribué à deux savants français), on retrouve ici la vieille idée que le sel représente « le principe mâle actif, fertilisant ». Mais pourquoi l'infériorité qui en résulterait pour les femmes leur interdirait-elle le droit de vote ? On ne le voit pas, alors qu'on attendrait d'un psychanalyste qu'il mette au jour ce que dissimule cette curieuse justification de la prérogative masculine et de l'exclusion des femmes. À savoir que si les hommes se sont partout réservés le monopole des grandes fonctions politiques, militaires et rituelles, ce n'est pas pour redoubler une prétendue supériorité originelle, mais pour corriger un déséquilibre inhérent à la différence des sexes, en compensant par des prérogatives culturelles le privilège naturellement dévolu aux femmes de mettre au monde les enfants. La manière dont Rousseau justifie la primauté du père sur la mère dans la famille est à cet égard significative. Il donne deux arguments, intimement liés, et supposés s'additionner, mais opérant en réalité en sens inverse. Si le flux menstruel des femmes est censé les mettre périodiquement en position de faiblesse, le fait d'être les premières détentrices des enfants montre que ce sont elles qui ont, au départ, un avantage sur les hommes. « Quelque légères qu'on veuille supposer les incommodités particulières à la femme, comme elles sont toujours pour elle un intervalle d'inaction, c'est une raison suffisante de l'exclure de cette primauté : car quand la balance est parfaitement égale, un rien suffit à la faire pencher. De plus, le mari doit avoir inspection sur la conduite de sa femme, parce qu'il lui importe que les enfants qu'il est forcé de reconnaître n'appartiennent pas à d'autres qu'à lui. La femme qui n'a rien de semblable à craindre n'a pas le même droit sur le mari » [Rousseau, 1964, p. 299].

15. L'anthropologue a longuement répondu à Jones [Malinowski, 1971, p. 117-149]. Une étude minutieuse de leur controverse mériterait tout un article. Nous préférons reprendre ici le débat dans la perspective qui nous est propre.

Le grand ethnologue des îles Trobriand accorde pourtant une grande part de vérité à ce que Freud a choisi d'appeler le « complexe d'Œdipe ». Il soutient seulement que cette appellation commode, adaptée aux sociétés occidentales, renvoie à une configuration plus générale que celle décrite par Freud, et pouvant prendre ailleurs d'autres formes, en fonction du système de parenté. C'est ainsi que, dans la société trobriandaise, à filiation matrilineaire, où l'oncle maternel détient les fonctions dévolues chez nous au père, on retrouve bien les deux composantes du complexe, désir de mort à l'égard d'un parent adulte et désir sexuel incestueux, mais dirigés autrement. C'est à l'égard de son oncle maternel, qui appartient au même clan que lui, et non de son père, appartenant à un autre clan, que le petit trobriandais éprouve un sentiment d'hostilité, et c'est sa sœur, non sa mère, qu'il désire sexuellement et qui fait l'objet du tabou le plus strict. Freud aurait donc bien repéré une structure universelle, mais étudié seulement une de ses variantes, qu'il aurait pris à tort pour la seule possible. Le complexe d'Œdipe proprement dit serait une forme tardive, apparue avec les sociétés patriarcales, et menacé de disparition<sup>16</sup>.

Comme on le fait souvent dans les autres sciences, Malinowski ne conteste donc pas la découverte de Freud, il en propose une version plus générale. Mais cette attitude bienveillante, et ce procédé classique, ne sont pas du goût de Jones. Pour lui, le modèle freudien est universel. Il ne saurait y avoir, à proprement parler, de variante matrilineaire du modèle standard. Mais c'est à partir de ce dernier qu'il convient d'expliquer l'existence et les propriétés des systèmes matrilineaires et de leur complexe avunculaire. Ceux-ci seraient tout simplement « un mode de défense contre les tendances œdipiennes primordiales » [Jones, 1976, p. 149], et plus particulièrement, comme l'ignorance prétendue, en fait la dénégation, du rôle joué par le père dans la conception, un moyen de « *détourner l'hostilité envers le père ressentie par le garçon qui grandit* » [ibid., p. 141]. Comme toujours, le psychanalyste croit avoir le dernier mot. Sa conclusion est nette et sans appel. « D'après l'hypothèse

---

16. Dans la famille américaine et anglaise moderne, « le père est en train de perdre sa position patriarcale. [...] La psychanalyse ne peut pas espérer que son "complexe d'Œdipe" se maintiendra au sein des générations à venir qui ne connaîtront qu'un père faible et soumis. Les enfants éprouveront pour lui de la pitié, plutôt que de la haine et de la crainte » [Malinowski, 1971, p. 33].

de Malinowski, le complexe d'Édipe serait un produit tardif ; pour le psychanalyste, c'est le *fons et origo* » [p. 150].

On remarquera toutefois que, si la filiation matrilineaire, combinée avec la règle d'exogamie, a bien pour effet de séparer statutairement un fils de son père en faisant de celui-ci un allié appartenant à un autre clan, elle a pour contrepartie évidente de renforcer le lien de parenté qui l'unit à sa mère. À supposer, donc, qu'elle puisse épargner au père le sort de Laïos, elle ne protège absolument pas la mère contre celui de Jocaste, mais contribuerait plutôt à le favoriser. Les faits, rapportés par Malinowski, montrent en réalité que pour aucun des deux parents la règle de filiation ne constitue une barrière quelconque aux désirs œdipiens postulés par la psychanalyse. En effet, chez les Trobriandais, alors qu'un frère et une sœur sont tenus, dès leur plus jeune âge, de vivre séparés l'un de l'autre [Malinowski, 1971, p. 21], le garçon entretient des relations familières avec ses parents, et en particulier avec son père, qui est pour lui un compagnon de jeu. Si, donc, il était spontanément porté à désirer sexuellement sa mère et à mettre à mort son père, rien de propre à la structure matrilineaire ne viendrait contrecarrer sa propension à l'inceste et au parricide. En vain objecterait-on que ses pulsions sexuelles et meurtrières seraient ici déplacées vers sa sœur et vers son oncle maternel. S'il lui arrive de manifester des sentiments hostiles à l'égard de celui-ci et de rêver d'inceste avec celle-là, il s'agit seulement de réactions à la sévérité avec laquelle l'un exerce sur lui son autorité et à la rigueur du tabou qui la sépare de l'autre. Bref, en l'absence de règles d'évitement des géniteurs, le cas trobriandais, loin de confirmer la thèse de Jones, suggérerait plutôt d'inverser la relation entre désir et interdit que postule la psychanalyse.

Par ailleurs, Jones mentionne lui-même deux faits troublants et paradoxaux, qu'il a le mérite et l'honnêteté de relever, mais sans voir, semble-t-il, que l'un s'oppose frontalement à son interprétation de la matrilinearité, et que l'autre invite à repenser toute la problématique œdipienne. La première de ces données ethnographiques est un trait, relevé par Malinowski, qu'on ne s'attendrait guère à trouver dans une société déniait le rôle du père dans la conception. « Un Trobriandais, nous rappelle-t-il, est horrifié à l'idée de ressembler physiquement à sa mère, à son frère ou à sa sœur, c'est-à-dire à ceux qui sont censés être ses seuls parents

consanguins, et il se sent vivement insulté à cette simple suggestion ; il prétend au contraire qu'il est l'image physique du père » [Jones, 1976, p. 137]. Or cette ressemblance supposée du fils avec son père vient manifestement contrebalancer la règle de filiation utérine et la dénégation de tout lien charnel entre eux. Mais du même coup, elle annule totalement, s'il en était encore besoin, l'effet protecteur que ces dernières, en faisant du père un étranger, étaient supposées avoir contre les pulsions œdipiennes.

La seconde donnée est un fait observé dans la société patrilinéaire des Maoris, et ainsi rapporté par Hartland : « Quand un enfant meurt, ou bien est victime d'un accident aux conséquences fatales, les parents de la mère – son frère en tête – se retournent en force contre le père. Il doit se défendre jusqu'à ce qu'il soit blessé. Une fois que le sang a coulé le combat cesse, mais le parti des agresseurs met la maison à sac et s'empare de tout ce qui peut être pris, s'installant finalement pour un festin offert par le père dépossédé » [Hartland *in* Jones, 1976, p. 146]. Pour Jones, cet épisode violent confirmerait la thèse freudienne. « Le père est ainsi puni, écrit-il tout de go, parce que ses désirs refoulés sont devenus réels et que l'enfant a été victime du mal » [*ibid.*]. Ces « désirs refoulés » sont les fameuses pulsions contre-œdipiennes dont nous avons déjà vu le caractère spécieux. Sachant avoir jadis désiré la mort de leur père, les hommes, une fois devenus adultes, redouteraient d'être à leur tour victimes des pulsions hostiles de leurs propres enfants, et cette crainte pourrait même les pousser à prendre les devants et à passer à l'acte. C'est ainsi que, en dépit de leur dénomination, les pulsions contre-œdipiennes pourraient se manifester avant même les pulsions œdipiennes auxquelles elles sont censées répliquer. Tout cela est purement conjectural, mais Jones le croit accrédité par les travaux de Reik sur la couvade et les rites d'initiation [Reik, 1974, p. 41-183]. Reste que cela n'explique pas l'attitude de l'oncle maternel, qui ne vient pas à proprement parler punir le père, mais se venger et demander réparation pour un dommage subi. La mort de l'enfant agit comme un révélateur. Alors que les prétendues pulsions œdipiennes et contre-œdipiennes, qui opposeraient le père et le fils, restent purement hypothétiques, et que la famille paternelle ne joue aucun rôle apparent dans l'affaire, ce qui ressort ici c'est la rivalité bien réelle des deux beaux-frères, c'est l'hostilité sous-jacente à une relation qu'on aurait pu croire

paisible entre donneur et preneur de femme<sup>17</sup>. D'où vient donc que, dans une société patrilinéaire comme celle des Maoris, aussi bien que dans la société matrilineaire des Trobriandais, le frère de la mère puisse agir comme s'il était toujours, de droit, le détenteur légitime des enfants de sa sœur ?

Dans le cas considéré, Jones voit dans la conduite de l'oncle les vestiges d'une ancienne organisation sociale matrilineaire. Mais outre le caractère *ad hoc* et au surplus caduc de ce type d'explication, quand bien même on réhabiliterait la vieille théorie évolutionniste, selon laquelle toute société serait d'abord passée par un stade matrilineaire, on ne ferait que déplacer la question. Car c'est alors cette primauté de la matrilinearité qui serait la chose à expliquer. Or Jones n'apporte aucune lumière sur ce point.

### Références bibliographiques

- BASTIDE R., 1972, *Sociologie et psychanalyse*, deuxième édition entièrement refondue, PUF, Paris.
- BRETON S., 1999, « Le spectacle des choses. Considérations mélanésiennes sur la personne », *L'Homme*, 149, p. 83-112.
- CLASTRES P., 1977, « Malheur du guerrier sauvage », *Libre*, n° 2, Payot, p. 69-109.
- 1966, « L'arc et le panier », *L'Homme*, VI, 2, p. 13-31.
- DELCOURT M., 1981 (1944), *Œdipe ou la légende du conquérant*, Les Belles Lettres, Paris.

---

17. G. Devereux a le mérite d'avoir bien mis l'accent sur l'hostilité latente à ce qu'il est convenu d'appeler « l'échange des femmes ». « Le rituel du mariage, écrit-il, n'a pas pour but essentiel de créer un lien entre *mari* et *femme*, ni même une alliance entre *deux familles*. Il a pour fonction de masquer l'hostilité en proclamant la création d'une alliance, d'affirmer l'entente pour éviter une rixe, de substituer la paix à la guerre » [1965, p. 237 repris in 1972, p. 184]. Devereux illustre cette thèse par le pacte d'alliance conclu entre Jacob et Sichem, au chapitre XXXIV de la Genèse, en principe pour se donner réciproquement en mariage les filles de leurs tribus respectives, en fait pour laver dans le sang un affront, non pas selon la règle restrictive du talion, mais dans des conditions permettant à l'offensé d'exterminer tout le groupe adverse. Plus généralement, il soutient, en illustrant cette thèse par un exemple emprunté aux Mohaves du Colorado, que le rituel matrimonial a moins pour objet de créer un lien d'alliance que de couper un lien de parenté.

- DEVEREUX G., 1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris.
- 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris.
- 1965, « Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté », *L'Homme*, V, 3-4, p. 224-247.
- DUFRENNE M., 1953, *La Personnalité de base*, PUF, Paris.
- DURKHEIM É., 1960 (1897), *Le Suicide, Étude de sociologie*, PUF, Paris.
- FREUD S., 1971a (1932), *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Gallimard, Paris.
- 1968A (1925), *Ma Vie et la psychanalyse*, Gallimard, Paris.
- 1968b (1913), *Totem et tabou*, Payot, Paris.
- 1969a (1908), « Les théories sexuelles infantiles », in *La Vie sexuelle*, PUF, Paris.
- 1968c (1905), *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Gallimard, Paris.
- 1969b (1901), *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, Paris.
- 1971B (1900), *L'Interprétation des rêves*, PUF, Paris.
- FLAUBERT G., 1966 (1881), *Bouvard et Pécuchet*, Garnier-Flammarion, Paris.
- GILLISON G., 1999, « L'anthropologie psychanalytique. Un paradigme marginal », *L'Homme*, 149, p. 41-69.
- GIRARD R., 1972, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris.
- 1961, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris.
- GREEN A., 1999, « Le psychisme entre anthropologues et psychanalystes. Une différence d'interprétation », *L'Homme*, 149, p. 25-42.
- HÉRITIER F., 1996, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris.
- JAY N., 1992, *Throughout Your Generations Forever, Sacrifice, Religion, and Paternity*, Chicago University Press, Chicago.
- JONES E., 1973 (1964), *Essais de psychanalyse appliquée. Tome II, Psychanalyse Folklore Religion*, Payot, Paris.
- KROEBER A. L., 1993, (1920), « Totem et tabou, une psychanalyse ethnologique » et (1939), « Totem et tabou, l'après-coup », *Revue française de psychanalyse*, LVII, 3, p. 773-785.
- LÉVI-STRAUSS C., 1973 (1958), « La Geste d'Asdiwal », in *Anthropologie structurale II*, Plon, Paris, p. 175-233.
- 1967 (1949), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris-La Haye.
- LÉVI-STRAUSS C. et Éribon D., 1988, *De Près et de loin*, Plon, Paris.

- MALINOWSKI B., 1971 (1927), *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Payot, Paris.
- MARTENS F., 1975, « À propos de l'oncle maternel ou modeste proposition pour repenser le mariage des cousins croisés », *L'Homme*, XV, 3-4, p. 155-175.
- MOISSEFF M., 2000, « Une figure de l'altérité chez les Denticico ou la maternité maléfique », in Jamard J.-L. Terray E. et Xanthakou M., *En substances, textes pour Françoise Héritier*, Fayard, Paris, p. 471-489.
- PASCAL, 1963, *Pensées et opuscules*, Brunschvicg-Hachette, Paris.
- RANK O., 1983 (1909), *Le Mythe de la naissance du héros*, suivi de *La Légende de Lohengrin*, édition critique, avec une introduction et des notes, par Elliot Klein, Payot, Paris.
- REED E., 1979 (1975), *Féminisme et anthropologie*, Denoël-Gonthier, Paris.
- REIK T., 1975 (1960), *La Création de la femme. Essai sur le mythe d'Ève*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- 1974 (1919), *Le Rituel. Psychanalyse des rites religieux*, Denoël, Paris.
- ROUSSEAU J.-J., 1964 (1760), « Du contrat social (première version, manuscrit de Genève) », in *Œuvres complètes, III*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris.
- SCUBLA L., 2002, « Hiérarchie de sexes et hiérarchie des savoirs ou Platon chez les Baryua », *Cités*, 8, p. 13-24.
- THOM R., 1977, *Stabilité structurelle et morphogénèse, Essai d'une théorie générale des modèles*, 2<sup>e</sup> éd. revue, corrigée et augmentée, InterÉditions, Paris.
- WATZLAWICK P. et alii, 1972 (1969), *Une Logique de la communication*, Le Seuil, Paris.