

Paul LUCIANI

Doctorant en anthropologie

Aix Marseille Univ, CNRS, IDEMEC, Aix-en-Provence

Thèse : *Le berceau des subjectivités. Une approche comparée de la petite enfance en méditerranée (France, Tunisie) d'un point de vue ethnopsychanalytique.*

**Séminaire « Psychanalyse et sciences sociales », CERI, Sciences po, mardi 14 décembre 2021**

## Questions sur l'Œdipe. La psychanalyse est-elle soluble dans l'anthropologie ?

Tout d'abord, je m'associe pleinement à ce qui a été dit par Paul Zawadski et François Bafoil au sujet du désintérêt des sciences sociales pour la psychanalyse et de l'influence des conditions de recrutement des jeunes chercheurs dans ce désaveu. Mais, en ce qui concerne l'anthropologie, le problème est plus ancien. L'histoire des rapports entre anthropologie et psychanalyse a été, à mon sens, celle d'un dialogue de sourds.

En 1924, Ernest Jones, invité par l'une des figures majeures de l'anthropologie de l'époque Charles G. Seligman à faire une conférence intitulée « Psychanalyse et anthropologie » au Royal Institute of Anthropology, est accueilli par de vives protestations, lesquelles portent en particulier sur les notions d'inconscient et de complexe d'Œdipe<sup>1</sup>. Dans le monde anglo-saxon, comme le relèvent les commentateurs, « ces débats restèrent longtemps englués dans les apories du relativisme », les fonctionnalistes remettant en cause l'universalité des intuitions freudiennes à partir d'une utilisation souvent assez confuse de ses concepts<sup>2</sup>. En France, l'œuvre de Durkheim contribua largement à faire accepter l'idée d'une indépendance des faits sociaux par rapport aux causes psychologiques, ce que Claude Lévi-Strauss, malgré son intérêt affiché pour les structures inconscientes de l'esprit humain, a entériné. Aujourd'hui, le profond rejet de la psychanalyse par les anthropologues, et l'intérêt poli, mais ténu, des psychanalystes pour l'anthropologie rend peu probable un nouveau rapprochement. L'influence renouvelée du relativisme culturel et épistémologique, sous les traits du postmodernisme postmodernisme et de ce que l'on appelle le pragmatisme, décourage toute recherche interdisciplinaire et générale sur l'être humain. Paradoxalement, les chercheurs les plus proches du point de vue universaliste de Freud sont aujourd'hui les tenants d'une anthropologie cognitive ou d'une psychologie évolutionniste culturelle.

La dialogue a-t-il tout de même eu lieu ? Evidemment, plusieurs anthropologues ont cherché à utiliser ou à appliquer les concepts freudiens à leurs recherches de terrain, bien que de manière souvent contestable. Il s'agit par exemple de Bronislaw Malinowski, ou plus tard de Abraham Kardiner, Margareth Mead, Ralph Linton, Cora Du Bois, c'est-à-dire les membres de l'école « Culture et personnalité », qui se sont intéressés aux modes d'éducation des jeunes enfants<sup>3</sup>. Néanmoins, ces recherches ne se sont jamais affranchies d'une vision très comportementaliste du sujet humain<sup>4</sup>. Elles ont été prolongées par John Whiting et Irvin Child ou par Robert LeVine et Richard Shweder, mais dans

---

<sup>1</sup> Bertrand PULMAN, *Anthropologie et psychanalyse*, PUF., Paris, 2002, p. 213.

<sup>2</sup> Claude ARDITI, Bertrand PULMAN, Catherine QUIMINAL et Monique SELIM, « Fragments d'une attraction fragile », *Journal des anthropologues*, 64-1, 1996, p. 9-17.

<sup>3</sup> Voir par exemple Abram KARDINER, *L'Individu dans sa société ; Essai d'anthropologie psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1969 ; Margaret MEAD, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963.

<sup>4</sup> Claude LEFORT, « Introduction à l'œuvre d'Abraham Kardiner », in *L'Individu dans sa société ; Essai d'anthropologie psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1969, p. 11-45.

une perspective assez éloignée de la psychanalyse, se référant plutôt à l'interactionnisme et à la psychologie cognitive<sup>5</sup>. D'autres travaux s'inscrivent plus rigoureusement dans la théorie analytique. Leurs auteurs, chacun sur des terrains différents, ont tenté de combiner les méthodes : il s'agit de Géza Róheim (notamment en Australie), de Melford Spiro (dans les kibboutz ou dans un atoll de Micronésie) et surtout de Georges Devereux (avec les Indiens Mohave de Californie et les Sedang du Viêt-Nam)<sup>6</sup>. Malheureusement, sur le plan théorique, les contributions sont inégales, Róheim ne parvenant que rarement à convaincre tant l'argumentation est disparate et Devereux s'étant surtout concentré sur des questions de méthode, notamment celle du transfert<sup>7</sup>. On peut également citer des anthropologues lacaniens, tels que Christian Geffray, Jacques Galinier, Charles-Henri Pradelles de Latour ou Benoît Fliche, ou des disciples d'André Green, tels que Bernard Juillerat<sup>8</sup>. En outre, certains anthropologues ont utilisé, de manière plus ou moins affichée des concepts psychanalytiques pour résoudre un problème précis, sans chercher à contribuer à l'approfondissement de la théorie, comme Jeanne Favret-Saada ou Antoinette Molinié<sup>9</sup>.

Malgré les obstacles, le dialogue a donc eu lieu et se poursuit aujourd'hui. A-t-il pour autant été profitable ? Pourquoi, au fond, tenter de rapprocher deux disciplines, dont l'une se réclame de l'exégèse subjective d'une clinique individuelle et l'autre d'un empirisme sociologiste ? Comme le rappelait Paul-Laurent Assoun ici même, pour Freud, la psychanalyse est une anthropologie et certains, dont je suis, sont convaincus que, sans être jamais « allé sur le terrain », il a fait œuvre d'anthropologue dans la mesure où la théorie de l'esprit qu'il a élaboré nous en dit beaucoup plus sur l'être humain que la plupart des analyses anthropologiques. Dès le début de *Totem et tabou*, il se propose de « créer un lien entre ethnologues, linguistes, folkloristes, etc., d'une part, et psychanalystes de l'autre » dans le but, semble-t-il, de faire avancer les connaissances sur la culture humaine<sup>10</sup>. Contrairement à ce que l'on a pu penser, il ne s'agit pas, pour lui d'annexer ces disciplines à la psychanalyse, mais plutôt de mettre les découvertes psychanalytiques au service d'une science générale de l'Homme et, en cela, de réconcilier les sciences de l'esprit avec les sciences de la nature, dont il n'a jamais cessé de se réclamer<sup>11</sup>. Néanmoins, au lieu de fonder patiemment cette nouvelle science en s'appuyant sur une revue éclairée de toutes les données disponibles, on a l'impression que Freud est pressé de montrer ce que ses découvertes, l'inconscient et le complexe d'Œdipe, peuvent apporter à l'interprétation des faits culturels et qu'il se jette, pour cela, sur les premiers livres qu'il rencontre, c'est-à-dire des recueils

---

<sup>5</sup> John W. WHITING et Irvin L. CHILD, *Child training and personality: a cross-cultural study*, New York, Yale University Press, 1953 ; Beatrice BLYTH WHITING, W. WHITING et R. LONGABAUCH, *Children of six cultures: a psycho-cultural analysis*, Cambridge, Harvard University Press, 1975 ; Irvin L. CHILD, William W. LAMBERT et John Wesley Mayhew WHITING, *Six cultures: studies of child rearing*, New York, Wiley, 1963 ; Richard A. SHWEDER et Robert A. LEVINE (éd.), *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*, Cambridge, Cambridge university press, 1984.

<sup>6</sup> Géza ROHEIM, *Psychanalyse et anthropologie*, traduit par Marie MOSCOVICI, Paris, Gallimard, 1967 ; Melford E. SPIRO et Audrey G. SPIRO, *Children of the kibbutz*, Cambridge, Harvard University Press, 1958 ; Georges DEVEREUX, *Psychothérapie d'un Indien des plaines: réalité et rêve*, Paris, J.-C. Godefroy, 1982.

<sup>7</sup> Georges DEVEREUX, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 2012 ; *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1985 ; *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.

<sup>8</sup> Christian GEFFRAY, *Le Nom du Maître: contribution à l'anthropologie analytique*, Strasbourg, Arcanes, 1997 ; Jacques GALINIER, *El espejo otomí: de la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Mexico, CEMCA, 2009 ; Charles-Henry PRADELLES DE LATOUR, *La dette symbolique: thérapies traditionnelles et psychanalyse*, Paris, EPEL, 2014 ; *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris, EPEL, 1991 ; Bernard JUILLERAT, *Œdipe chasseur: une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*, Paris, PUF, 1991 ; *Penser l'imaginaire: essais d'anthropologie psychanalytique*, Lausanne, Payot Lausanne, 2001 ; *L'avènement du père: rite, représentation, fantasme dans un culte mélanésien*, Paris, CNRS éditions, 1995.

<sup>9</sup> Jeanne FAVRET-SAADAA, *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1978 ; Antoinette MOLINIÉ FIORAVANTI, *La passion selon Séville*, Paris, CNRS éditions, 2016.

<sup>10</sup> Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, Paris, Garnier-Flammarion, 2015, p. 8.

<sup>11</sup> Voir notamment Nicole DELATTRE-DEREC, « Sciences humaines, sciences de l'homme, sciences de la nature : le laboratoire transversal de Freud », in *Les Sciences humaines sont-elles des sciences de l'homme ?*, PUF, 1998, p. 53.

d'anthropologie déjà datés<sup>12</sup>. De sorte que *Totem et tabou*, puis les autres contributions de Freud à la question, apparaissent plus comme un guide pour les analystes, qui sont déjà familiers de ses concepts, comme un supplément à la compréhension de l'inconscient, que comme un livre pour les anthropologues.

D'où, peut-être, l'incompréhension générale qu'a suscitée et que continue de susciter son œuvre parmi les commentateurs. D'où également l'idée, très répandue, jusque chez les analystes, qu'il serait inutile de vouloir rapprocher les deux disciplines parce qu'elles ne parlent pas de la même chose. Au fond, les méthodes, les présupposés épistémologiques, les modèles d'interprétation, les objets de recherche et les problématiques mêmes seraient tellement différents que toute tentative de rapprochement serait vouée à l'échec, voire même « hors sujet »<sup>13</sup>.

Pour ma part, je suis convaincu que ces disciplines parlent de la même chose : l'être humain, et que la différence des méthodes (la psychologie des individus d'une part et le fonctionnement des sociétés d'autre part), n'induit nullement une divergence de l'objet de recherche. C'est ce que je vais essayer de démontrer. Pour cela, je vais m'attacher dans un premier temps au débat qui représente la principale objection que pose l'anthropologie à la psychanalyse : celle de savoir si le complexe d'Œdipe est universel, et donc de la possibilité de concevoir un Œdipe historicisé (I). Dans un second temps, je tenterai de discuter à nouveau les intuitions de Freud sur les origines de la culture afin de déterminer si la psychanalyse peut se mettre au service d'une anthropologie générale (II).

## I. Le complexe d'Œdipe est-il universel ?

Le débat sur l'universalité du complexe d'Œdipe me semble fondamental dans la mesure où il pose la question de la validité de l'ensemble des réflexions freudiennes sur la culture, et donc de la dimension anthropologique de la psychanalyse. Si l'on laisse de côté les travaux de Devereux que je n'aurai pas le temps de traiter, il a connu, à mon sens, deux rebondissements majeurs : le premier est le débat engagé par Malinowski au sujet des Trobriand qui semble, à bien des égards, un débat manqué ; le second, au contraire, représente la principale amorce d'une réflexion conjointe entre les deux disciplines depuis Freud : c'est le travail de Marie-Cécile et Edmond Ortigues au Sénégal.

### A. Un débat manqué : Œdipe aux Trobriand

Durant la première guerre mondiale, Bronislaw Malinowski, considéré aujourd'hui par beaucoup comme le fondateur de l'ethnologie moderne, mène une enquête ethnographique dans l'archipel mélanésien des Trobriand, au cours de laquelle, à la demande de Seligman, il s'intéresse à l'application des théories de Freud aux populations locales. A son retour, il publie plusieurs articles (deux sont intitulés « Psychoanalysis and Anthropology » et un troisième « Complex and Myth in Mother-right »)<sup>14</sup> et ouvrages (notamment *Sex and Repression in Savage Society* en 1927 et *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* en 1929)<sup>15</sup>, dans lesquels il pose, à partir de ses recherches de terrain, la

---

<sup>12</sup> Voir Bertrand PULMAN, « Aux Origines du débat ethnologie/ psychanalyse : W. H. R. Rivers (1824-1922) », *Homme*, 26-100, 1986, p. 119-142 ; « Aux origines du débat anthropologie et psychanalyse : Seligman (1873-1940) », *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 6-1, 1989, p. 35-49 ; « Les anthropologues face à la psychanalyse : premières réactions », *Revue Internationale d'Histoire de la Psychanalyse*, n° 4, 1991, p. 427-447.

<sup>13</sup> Richard RECHTMAN, « Anthropologie et psychanalyse : un débat hors sujet ? », *Journal des anthropologues*, 64-1, 1996, p. 65-86.

<sup>14</sup> Bronislaw MALINOWSKI, « Psychoanalysis and anthropology. Letter to the Editor », *Nature*, 112, 1923, p. 650-651 ; « Psychoanalysis and anthropology », *Psyche*, IV, 1924, p. 293-332 ; « Complex and Myth in Mother-right », *Psyche*, V, 1924, p. 194-216.

<sup>15</sup> Bronislaw MALINOWSKI, *Sex and repression in savage society*, University of Chicago Press., Chicago, 1985 ; *The sexual life of savages in north-western Melanesia*, Routledge&Kegan Paul., London, 1957.

question fondamentale de l'influence du milieu social sur le développement de l'enfant et du complexe d'Œdipe. Malgré l'intérêt qu'il porte à la psychanalyse et la pertinence de certaines de ses remarques, il en vient à affirmer, en substance, que le complexe d'Œdipe n'existe pas aux Trobriand : « aucune des conditions domestiques requises pour l'accomplissement sociologique du complexe d'Œdipe, avec ses refoulements, n'existe dans la famille mélanésienne de la Nouvelle-Guinée orientale », écrit-il<sup>16</sup>. Sur cette base, il affirme :

« Le seul complexe connu de l'école freudienne et considéré par elle comme étant universel, je veux dire le complexe d'Œdipe, correspond essentiellement notre famille aryenne patrilinéaire avec un développement de la *patria potestas*, étayée par le droit romain et la morale chrétienne, et accentué par les conditions économiques modernes de la bourgeoisie aisée. Néanmoins, il est présumé que ce complexe existe dans toute société sauvage ou barbare. Cela ne peut certainement être correct »<sup>17</sup>.

Comme le montrent Bertrand Pulman et Claude Lefort, cette critique portant sur l'ethnocentrisme présumé des réflexions psychanalytiques a fait date et est toujours considérée comme dirimante par la plupart des anthropologues, à l'exception de quelques-uns, comme Melford Spiro, qui ont rejeté l'argument de Malinowski<sup>18</sup>. Dans *Anthropologie et psychanalyse. Malinowski contre Freud*, ainsi que dans plusieurs articles, Bertrand Pulman retrace avec minutie l'origine de ce débat et la teneur des discussions qui ont suivi ces affirmations. Je me fonderai sur son ouvrage et sur le séminaire qu'il donne à l'EHESS sur ce sujet pour résumer brièvement l'argumentation de Malinowski. Elle tient en trois points :

1) Premièrement, aux Trobriand, le développement psychosexuel des individus ne suivrait pas les étapes décrites par Freud, notamment dans la mesure où « nous avons affaire à une société sans répression, une société dans laquelle le sexe comme tel n'est assujéti à aucune restriction »<sup>19</sup>. Il n'y aurait ainsi pas de période « pré-génitale » ou d'« intérêt érotique anal »<sup>20</sup>.

2) Deuxièmement, le système de parenté trobriandais étant matrilineaire (un individu appartient au clan de sa mère), la fonction paternelle serait extrêmement réduite, au point que « la paternité physiologique est inconnue, et aucun lien de parenté ou de sang n'est supposé exister entre le père et son enfant »<sup>21</sup>.

3) Troisièmement, c'est l'oncle maternel qui ferait figure d'autorité pour les enfants, le père étant davantage un compagnon de jeu. Quant à la mère, elle ne serait aucunement désirée par le jeune garçon. Il y aurait donc, aux Trobriand, non pas un complexe d'Œdipe mais un « complexe nucléaire » spécifique à la famille trobriandaise, au sein duquel « l'attitude ambivalente de vénération et d'antipathie est ressentie entre un homme et le frère de sa mère, tandis que l'attitude sexuelle refoulée de tentation incestueuse ne peut se former qu'en direction de la sœur »<sup>22</sup>.

Or, comme le montre Pulman, ces assertions sont loin d'être convaincantes. En réalité, elles se fondent sur une utilisation très peu rigoureuse des concepts freudiens ne font que révéler l'ignorance dont fait

---

<sup>16</sup> B. MALINOWSKI, « Psychoanalysis and anthropology. Letter to the Editor »..., *op. cit.*, p. 650.

<sup>17</sup> B. MALINOWSKI, *Sex and repression in savage society...*, *op. cit.*, p. 5 ; traduit dans B. PULMAN, *Anthropologie et psychanalyse...*, *op. cit.*, p. 6. Toutes les citations de Malinowski sont tirées de cet ouvrage.

<sup>18</sup> C. LEFORT, « Introduction à l'œuvre d'Abram Kardiner »..., *op. cit.* ; B. PULMAN, *Anthropologie et psychanalyse...*, *op. cit.* Voir Melford E. SPIRO, *Œdipus in the Trobriands*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

<sup>19</sup> B. MALINOWSKI, *Sex and repression in savage society...*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>21</sup> Bronislaw MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge and Kegan Paul, 1922, p. 71.

<sup>22</sup> B. MALINOWSKI, *Sex and repression in savage society...*, *op. cit.*, p. 80.

preuve Malinowski vis-à-vis de ses théories<sup>23</sup>, voire sa propre ambivalence concernant les faits qu'il observe :

1) D'abord parce que, selon les données, mêmes qu'il rapporte, souvent très contradictoires ou ambiguës, la liberté sexuelle n'est en aucun cas absolue. Au contraire, de nombreuses restrictions s'y appliquent : le choix des partenaires sexuels est restreint par l'exogamie clanique et la hiérarchie sociale, l'homosexualité est réprouvée par la morale, l'adultère puni de mort, il existe des interdits et des tabous portant sur le contact entre un frère et une sœur ou sur la parole liée aux relations conjugales, etc<sup>24</sup>. Il en va de même sur la question du développement sexuel des enfants. Malinowski affirme, sur la seule base du fait qu'il n'observe pas de répression du plaisir lié aux fonctions d'excrétion ou aux fonctions génitales, qu'il n'y a pas de période « prégénitale » ou d'« intérêt érotique-anal » chez les Trobriandais. Or, d'une part, Pulman relève de nombreux signes clairs, qu'une telle répression existe<sup>25</sup>. D'autre part, on sait que Freud, questionné sur ce point par Géza Róheim, répondit : « *Quoi, ces gens n'ont-ils donc pas d'anous ?* »<sup>26</sup>, exprimant avec humour l'idée selon laquelle l'existence d'un érotisme lié aux fonctions d'excrétions du petit enfant n'est pas un fait culturel, mais purement biologique. Par conséquent, si la question de l'influence du milieu culturel sur le développement sexuel des enfants est extrêmement pertinente, force est de constater que Malinowski, pas plus que les membres de l'école « Culture et personnalité », qui la poseront par la suite, n'a les outils pour la traiter.

2) Ensuite, au sujet de l'ignorance du rôle du père dans la procréation, il est clair que, là encore, il s'en tient à une version très littérale des faits. Lorsqu'on les interroge sur ce point, les trobriandais affirment en effet que ce sont les esprits des morts (*baloma*) qui s'introduisent dans la matrice des mères et que celles-ci fabriquent, à partir de leurs substances corporelles, le corps de l'enfant. Or, cela n'empêche pas, théoriquement, l'existence d'une relation intime entre un géniteur et sa progéniture, et donc ne remet pas en cause le complexe d'Œdipe. De plus, l'affirmation même est remise en question d'abord par plusieurs ethnologues ou observateurs qui ont eu accès au terrain trobriandais après Malinowski<sup>27</sup>. Enfin, Ernst Jones, puis, des années plus tard par Melford Spiro et Edmund Leach soulignent, chacun d'une manière différente, des preuves qu'il existe une connaissance, au moins inconsciente, de la paternité biologique (savoirs sur les mécanismes de la reproduction animaux, lien établi dans le système de croyances entre les rapports sexuels et la reproduction, idée courante que l'enfant ressemble à son père, etc.)<sup>28</sup>. Pour Jones, la théorie locale de la procréation ressemble à bien des égards à un « roman familial » collectif, une formation défensive socialement instituée sous forme de mythe pour apaiser les tensions psychiques provoquées par les désirs œdipiens classiques.

---

<sup>23</sup> A partir des archives de Malinowski, notamment de son journal de terrain et des citations qu'il emploie, Pulman établit que Malinowski a lu *Trois essais sur la théorie sexuelle*, *Introduction à la psychanalyse*, *Totem et tabou* et *Psychologie des masses et analyse du moi*. « C'est tout, ajoute-t-il. Or, il importe de relever que c'est relativement peu pour quelqu'un qui prétendra engager un débat de fond avec la psychanalyse. Des ouvrages aussi fondamentaux que *L'interprétation des rêves* sont manifestement ignorés. Aucun des écrits cliniques de Freud ne fait partie des lectures de Malinowski, et tous les articles quelque peu techniques sont laissés de côté » (cf. *Anthropologie et psychanalyse...*, *op. cit.*, p. 69).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 97-115.

<sup>25</sup> B. MALINOWSKI, *Sex and repression in savage society...*, *op. cit.*, p. 39 ; voir B. PULMAN, *Anthropologie et psychanalyse...*, *op. cit.*, p. 117-123.

<sup>26</sup> G. ROHEIM, *Psychanalyse et anthropologie...*, *op. cit.*, p. 203.

<sup>27</sup> cf. B. PULMAN, *Anthropologie et psychanalyse...*, *op. cit.*, p. 139-171.

<sup>28</sup> Melford E. SPIRO, « Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: An Essay in Cultural Interpretation », *Man*, 3-2, 1968, p. 242-261 ; Ernest JONES, « Mother-right and the sexual ignorance of Savages », *The International Journal of Psycho-Analysis*, VI-2, 1925, p. 109-130 ; Edmund LEACH, « Virgin Birth », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1966, p. 39-49.

3) Enfin, la position d'autorité de l'oncle maternel et l'ambivalence des sentiments associés à sa figure, de même que le tabou des relations incestueuses avec la sœur, semblent précisément être des marqueurs locaux, culturellement particuliers, du complexe d'Œdipe<sup>29</sup>. En effet, l'oncle maternel n'intervient véritablement dans l'éducation de l'enfant que lorsque celui-ci atteint l'âge de 5 ou 6 ans, c'est-à-dire, lorsque son complexe d'Œdipe est censé être déjà constitué. Il incarne ainsi, avec l'autorité des ancêtres, une figure paternelle qui joue le rôle de tiers séparateur avec l'instance maternelle. En outre, l'élément de rivalité sexuelle, beaucoup plus pertinente que le concept d'autorité dans le complexe d'Œdipe, est clairement visible, tant avec le père qu'avec l'oncle, puisque l'on peut déceler des marques d'hostilité inconsciente envers le père dans les rites et les pratiques, ou encore les signes d'une croyance selon laquelle l'oncle maternel est l'amant inconscient de la mère.

En définitive, il semble que Malinowski ait tout bonnement considéré qu'il pouvait réfuter l'universalité du complexe d'Œdipe en faisant l'économie de l'inconscient. Il affirme par exemple qu'aucun individu ne désire sa mère sur la seule base des réponses qu'il obtient à la question posée directement à ses interlocuteurs<sup>30</sup>. Or, si plusieurs commentateurs ont montré que les données de Malinowski prouvaient l'existence du complexe d'Œdipe au sein d'une société à parenté matrilineaire, ces démonstrations sont restées lettre morte en anthropologie. Quoi qu'on en pense, les critiques de Malinowski ne sont pas acceptables en l'état. Néanmoins, ce qui est symptomatique, je crois, c'est l'attitude des anthropologues dans ce débat. Alors que Malinowski a consacré beaucoup d'efforts à démontrer que les concepts de Freud devaient être adaptés aux contextes sociaux, ils se contentent généralement de dire que Malinowski a prouvé que le complexe d'Œdipe était un concept ethnocentré, et s'empressent de traiter de tout autre chose. Il ne se demandent jamais « si ce n'est pas le complexe d'Œdipe, alors qu'y a-t-il à la place ? ».

## B. Un débat amorcé : Œdipe africain

Ce n'est que dans les années 1960 que le dossier s'est à nouveau ouvert, avec la contribution majeure, bien qu'aujourd'hui oubliée, de Marie-Cécile et Edmond Ortigues au Sénégal. Respectivement psychologue clinicienne et anthropologue, ils sont accueillis, avec d'autres, dont Jacqueline Rabain et András Zempléni, par le professeur Henri Collomb dans le service de psychiatrie du centre hospitalier de Fann, à Dakar. De cette collaboration pluridisciplinaire émergent plusieurs articles et ouvrages dont le plus important, à mon sens, est la thèse de Marie-Cécile Ortigues, intitulée *Complexe d'Œdipe et acculturation. Une étude de psychologie clinique au Sénégal*, défendue en 1965 et publiée un an plus tard, avec la contribution d'Edmond Ortigues sous le titre *Œdipe africain*<sup>31</sup>. Sur la base de consultations psychothérapeutiques menées avec de jeunes garçons d'âge scolaire et en retraçant leurs parcours, ils mettent en évidence les données principales qui structurent leur développement psychique.

### 1) Positionnement méthodologique

Il convient tout d'abord d'insister sur leur positionnement méthodologique inédit, concernant l'articulation du point de vue sociologique (ou anthropologique) et psychanalytique. Pour eux, il existe une différence fondamentale qui sépare non pas les perspectives théoriques, mais les pratiques ethnographique et clinique : alors que la première consiste à enquêter auprès d'une population sans y avoir été invité, à interroger des sujets, la seconde se contente de répondre à une demande de traitement émanant d'un sujet ou de sa famille. De cela résulte une incompatibilité de méthode : toute

---

<sup>29</sup> B. PULMAN, *Anthropologie et psychanalyse...*, op. cit., p. 195-212.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 210-211.

<sup>31</sup> Marie-Cécile ORTIGUES, « Complexe d'Œdipe et acculturation: une étude de psychologie clinique au Sénégal », Thèse de 3e cycle, Université de Paris, Faculté des lettres, Paris, 1965 ; Marie-Cécile ORTIGUES et Edmond ORTIGUES, *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966.

interprétation psychanalytique, en termes de personnalité des sujets, des données recueillies au cours d'un entretien ethnologique – comme a tenté de le faire l'école culturaliste américaine après Malinowski – risque d'être biaisée par le cadre imposé par la demande de l'ethnologue. L'approche qu'ils favorisent est inverse : « sur un matériel recueilli dans une situation analytique correcte, la réflexion ethnologique peut s'exercer, mais ensuite, dans un second temps », écrit M.-C. Ortigues<sup>32</sup>. En effet, la démarche clinique, contrairement au point de vue ethnologique, renseigne sur « la position du sujet par rapport au système de référence de la société, les significations que prennent ces références collectives dans le développement d'une conscience personnelle »<sup>33</sup>.

## 2) Conclusions théoriques : la clinique des enfants sénégalais

Ce travail clinique aboutit à une conclusion théorique claire : « Nous avons constaté dans la société sénégalaise l'existence d'un problème œdipien. Mais ce problème est résolu autrement qu'en Europe »<sup>34</sup>, écrivent-ils.

La différence intervient à deux niveaux. Premièrement, elle porte sur les données mêmes qui structurent le conflit psychique infantile : la fonction de tiers séparateur, occupée par la figure paternelle dans la théorie classique du complexe d'Œdipe, est attribuée à un principe collectif. En fait, « la place de chacun se trouve marquée par la référence à un ancêtre, père du lignage »<sup>35</sup> ; dès lors, « l'image du père en tant que législateur et rival tend à se confondre avec l'image de l'autorité collective ou de l'ancêtre »<sup>36</sup>. Ainsi, « contrairement à ce que nous connaissons [en Europe], le droit à la sexualité n'implique pas le droit à être l'égal du père ; la sexualité, la fécondité sont l'affaire du groupe plus que de l'individu »<sup>37</sup>.

Deuxièmement, et par conséquent, est-on tenté de dire, la résolution du complexe d'Œdipe s'en trouve affectée : selon les auteurs, l'enfant élabore une théorie de la castration pour expliquer son incapacité à atteindre la satisfaction pulsionnelle, mais celle-ci est symboliquement associée à « l'obéissance à la loi des morts, la loi dans les ancêtres ». En outre, la rivalité à l'ancêtre du lignage (déjà mort) ou au groupe dans son ensemble est vécue comme irréalisable, elle est déplacée sur les frères de même âge, qui polarisent les pulsions agressives<sup>38</sup>. Enfin, face à cette rivalité, la réaction défensive s'exprime dans une très forte solidarité avec eux (intégration dans la classe d'âge), qui contraste avec la relation de subordination aux aînés et d'autorité sur les cadets<sup>39</sup>.

## 3) Méta-analyse anthropologique

Au-delà de ces conclusions théoriques, dont il faut suivre les études de cas pour apprécier la justesse, les auteurs amorcent une méta-analyse de ces conclusions en termes anthropologiques à partir d'une réflexion sur la pratique de la psychanalyse en pays étranger. C'est ce troisième point qu'il m'a semblé crucial de développer dans la mesure où, comme semblent le souligner les auteurs, il serait bien de vouloir prouver l'universalité du complexe d'Œdipe théoriquement, à partir d'une analyse appliquée à des matériaux culturels, sans pouvoir le vérifier par le biais d'une pratique clinique.

La question qu'ils se posent d'abord est celle de savoir comment rendre compte des différences ressenties entre les cliniques française et sénégalaise. L'une des observations principales est que, dans

---

<sup>32</sup> M.-C. ORTIGUES, *Complexe d'Œdipe et acculturation...*, op. cit., section I, p. 56.

<sup>33</sup> *Ibid.*, section I, p. 13.

<sup>34</sup> M.-C. ORTIGUES et E. ORTIGUES, *Œdipe africain...*, op. cit., p. 303.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 142.

la plupart des cas, deux positions cohabitent chez un même sujet : une résolution « classique » de la triangulation œdipienne, celle que nous connaissons en Europe et une résolution telle que je viens de la décrire, avec la figure de l'ancêtre et de la loi des morts. « Tous les cas que nous avons eu à traiter semblent se situer entre [ces] deux pôles », écrivent-ils<sup>40</sup>. Or, « cette orientation typique dans l'évolution des fantasmes apparaissait d'autant plus dominante que l'on se rapprochait davantage des milieux traditionnels »<sup>41</sup>, c'est-à-dire d'une structure tribale où l'individu se définit par rapport à son ascendance, à son groupe de parenté, et voit son destin commandé par lui. En parallèle, ce que l'on peut observer, d'un point de vue sociologique, c'est un contexte de transition culturelle – ce que M.C. Ortigues appelle « acculturation » – qui implique une modification des structures familiales, des relations interpersonnelles et notamment une morale civique, inculquée par l'école qui porte en-elle « l'exigence inéluctable pour les individus d'accéder à un degré plus différencié de conscience personnelle, d'autonomie »<sup>42</sup>. Les auteurs parlent ainsi d'un passage entre deux « formes de culture » et comparent cette acculturation à une « pente » sur laquelle chaque sujet se situe non seulement dans son degré d'acculturation, mais aussi dans la manière dont se présentent les problèmes liés à l'acculturation. En mettant côte à côte les points de vue clinique et sociologique, on peut faire l'hypothèse que cette nouvelle forme de culture, en modifiant les voies privilégiées d'identification par lesquelles les enfants se structurent, produit un mode de subjectivation différent.

Comment la psychanalyse opère-t-elle dans ce contexte ? L'un des enseignements essentiels de leur travail est que la psychanalyse, dans contexte tribal « pur », serait impensable : personne ne songerait à adresser une demande à un analyste et ne serait disposé à s'aventurer avec lui dans des questionnements si iconoclastes. C'est que, constatent-ils, « le rapport transférentiel » invite le consultant à « une prise en charge plus personnelle, plus consciente de sa propre vie, à une intériorisation plus grande », ce qui va souvent à l'encontre de ce que « peut tolérer le groupe »<sup>43</sup>. En outre, le mal n'étant pas une « affaire privée », mais publique, la psychanalyse entrerait en concurrence avec d'autres pratiques thérapeutiques et religieuses (culte des ancêtres ou des *rab*, maraboutage, etc.)<sup>44</sup>.

Cela implique-t-il pour autant une fin de non-recevoir pour la psychanalyse hors de la culture occidentale ? En réalité, le travail même des auteurs tend à prouver le contraire. Et ce qu'il est intéressant de noter, à c'est égard, c'est qu'ils tirent leur matériau analytique non d'analyses à proprement parler, mais de consultations psychothérapeutiques. De plus, il n'existe plus de contexte, si tant est qu'il en ait un jour existé, qui purement tribal. En réalité, relèvent-ils, « quand la technique psychanalytique devient possible c'est que les problèmes d'acculturation, d'une manière ou d'une autre, ont déjà été posés : l'étranger a reçu sa place [...] Ce que saisit la psychologie clinique c'est le moment où l'individu, n'étant plus satisfait par les modes d'intégration collective, est confronté avec un destin personnel. »<sup>45</sup>

Peut-on, dès lors, généraliser leurs conclusions sur le complexe d'Œdipe à tous les contextes sociaux ? Les auteurs semblent le penser. Ils considèrent que cette référence à l'ancêtre est en fait décelable dans la configuration classique de l'Œdipe, telle qu'on la retrouve chez Freud<sup>46</sup>. Dans un entretien accordé à la revue *Le Coq-Héron* en 2004, ils reviennent sur leur ouvrage en ces termes : « la thèse

---

<sup>40</sup> M.-C. ORTIGUES, *Complexe d'Œdipe et acculturation...*, *op. cit.*, section II, p. 48-49.

<sup>41</sup> M.-C. Ortigues et E. Ortigues, *Œdipe africain*, Paris, 1984, p. 269.

<sup>42</sup> M.-C. ORTIGUES, *Complexe d'Œdipe et acculturation...*, *op. cit.*, section I, p. 16.

<sup>43</sup> *Ibid.*, section I, p. 54-55.

<sup>44</sup> *Ibid.*, section II, p. 54.

<sup>45</sup> *Ibid.*, section II, p. 55.

<sup>46</sup> *Ibid.*, section II, p. 20.

essentielle d'*Œdipe africain*, c'est que la référence de l'enfant à ses géniteurs, père et mère, est indépendante du système familial, qu'il soit matrilinéaire ou patrilinéaire. »<sup>47</sup> Cette thèse se fonde sur une constatation fondamentale qui n'a, à ma connaissance, jamais été véritablement posée en anthropologie : celle de la relativité des systèmes d'appellation de parenté du point de vue de l'individu. Les anthropologues, dès Lewis Morgan, avaient observé que les termes que l'on utilisait pour désigner les membres de son groupe de parenté différaient en fonction des cultures et que nombre d'entre elles utilisaient des systèmes que l'on appelé, un peu abusivement, « classificatoires », c'est-à-dire qu'ils amalgamaient plusieurs catégories de personnes sous un même terme. Chez nous, par exemple, le terme oncle désigne aussi bien le frère du père que le frère de la mère. De même, certaines cultures peuvent appeler « père » à la fois le mari de la mère et tous les frères de celui-ci, ceux que nous appellerions « oncles ». C'est en grande partie sur ces systèmes d'appellation que Lévi-Strauss s'est fondé pour identifier ses *Structures élémentaires de la parenté*, dans lesquelles il pose que l'interdit de l'inceste est le seuil de la culture. Cependant, on a eu tôt fait de considérer qu'un enfant pouvait avoir plusieurs « pères » et plusieurs « mères » et que toute tentative de classification universelle fondée sur des relations biologiques était caduque<sup>48</sup>. Or, quelle que soit la tendance, peu se sont posés la question de savoir ce que cela signifiait réellement pour l'individu : au-delà des postures et des attitudes socialement prescrites, un enfant confond-il réellement son père et sa mère avec l'ensemble des individus qui entrent dans cette catégorie ? Au Sénégal, M.-C. Ortigues répond par la négative : « tout le monde, déjà les enfants très jeunes, savaient qu'en appelant « père » un oncle, c'était un oncle, et qu'en appelant un vieux voisin « grand-père », ce n'était pas un grand-père. Pour les enfants, c'était parfaitement clair, et on le leur apprenait dès le plus jeune âge. »<sup>49</sup>

Dès lors, le continuum qui va, pour résumer, de l'indentification avec l'ancêtre à celle avec le père, est-il propre à intégrer toutes les situations culturelles ? Cette idée, toute séduisante qu'elle soit pourrait en induire une autre, plus dangereuse, selon laquelle il y aurait une trajectoire unique de développement historique et culturel. Par ailleurs, si l'on parvenait à reproduire leur expérience clinique dans divers contextes culturels et que l'on retrouvait, d'une manière ou d'une autre, cette référence à l'ancêtre inégalable, ce qui paraît plausible à bien des égards, que pourrait-on en tirer, en termes anthropologiques ? Comment pourrait-on expliquer cette universalité ? Et surtout, à partir de quel vocabulaire raisonner ? C'est la question que je voudrais aborder maintenant, en prenant pour ligne de mire le problème de la culture humaine et de ses origines

## II. Mettre la psychanalyse au service d'une anthropologie générale : les origines de la culture humaine

Pour Freud, le complexe d'*Œdipe* est l'élément refoulé de la culture par excellence, le « *point aveugle du social* », comme l'écrit Assoun<sup>50</sup>. De ce fait, il doit nous dire quelque chose de la culture et de ses origines. Si l'on accepte, avec les Ortigues, l'idée que le concept freudien est suffisamment général pour prétendre à l'universalité, malgré des formes différentes de résolution en fonction des cultures, deux problèmes se posent alors : d'une part, celui du lien entre le complexe d'*Œdipe* comme élément structurant du psychisme individuel et de la règle sociale, notamment la prohibition de l'inceste ; d'autre part, la question de ce que l'on peut faire aujourd'hui, du mythe du meurtre du père de la

---

<sup>47</sup> Simone GERBER et Alex RAFFY, « Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues », *Le Coq-heron*, 176-1, 2004, p. 43-58.

<sup>48</sup> Voir Christian GEFFRAY, *Ni père ni mère: critique de la parenté*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

<sup>49</sup> S. GERBER et A. RAFFY, « Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues »..., *op. cit.*, p. 43.

<sup>50</sup> Paul-Laurent ASSOUN, *Freud et les sciences sociales: psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, A. Colin, 1993.

horde, par lequel Freud tente de présenter la contribution de la psychanalyse à la question de l'origine de la culture humaine.

### A. D'où vient la règle sociale ?

A la question de l'origine de la règle sociale, les auteurs d'*Œdipe africain* proposent une réponse. Néanmoins, au fil des éditions, le vocabulaire employé par les auteurs pour rendre compte et tirer des conclusions de leur découverte me paraît peu adapté. Très lacanien et structuraliste<sup>51</sup>, il met l'accent sur l'universalité de la castration et sur l'interdit de l'inceste en tant que *nécessité logique* pour que soit fondée, en chaque individu, la possibilité d'un échange social avec l'altérité, ce qui rejoint la thèse de Lévi-Strauss. Néanmoins, ni eux, ni Lacan, ni Lévi-Strauss, ne donne une explication convaincante de l'origine de cet interdit de l'inceste prétendument universel. En réalité, je crois que ce que Freud a montré, et c'est peut-être là le point le plus profond de son œuvre, c'est qu'il y a non pas un interdit, une prohibition de l'inceste, mais un *tabou de l'inceste* et que cela procède non pas à d'une nécessité logique, mais d'une nécessité que l'on pourrait appeler *biologique*.

Néanmoins, cet aspect a été largement ignoré, y compris par nombre de psychanalystes avant et après Lacan, parce que Freud ne s'est pas bien expliqué. A la lecture de son œuvre, cette même question reste en suspens : pourquoi et comment le tabou de l'inceste apparaît-il, que ce soit dans le for intérieur de l'individu ou dans l'espèce humaine ? Ce point est crucial parce que l'argumentation de *Totem et tabou*, comme toute l'œuvre de Freud, est une construction progressive où chaque hypothèse se fonde sur des hypothèses précédentes. Le mythe du meurtre du père de la horde comme élément fondateur de la culture, qui est l'hypothèse finale de l'ouvrage et le point central de l'anthropologie freudienne, repose en dernière instance sur le premier chapitre. Dans celui-ci, Freud montre que des mythes et coutumes universellement répandues, telles qu'une grande extension des règles d'exogamie, impliquent l'existence de ce qu'il appelle une « horreur de l'inceste », une réaction quasi-phobique à son endroit de la part de la société, c'est-à-dire un tabou. Cela indique, selon la méthode psychanalytique, qui établit une analogie entre les faits culturels et les faits psychologiques individuels, qu'il doit s'agir d'une défense sociale collectivement instituée contre des angoisses psychiques qui affectent tous les individus universellement. Or, ni dans les œuvres cliniques, ni dans les œuvres anthropologiques, il ne nous dit pourquoi, au fond, un individu doit craindre l'inceste. On a beau chercher, il renvoie toujours, justement, j'y reviendrai, à ce que l'enfant perçoit, au cours de son développement, de l'inconscient de ses parents ou de la règle sociale, c'est-à-dire du tabou. Le raisonnement semble donc circulaire : la culture naît de la culture.

C'est en passant par Mélanie Klein et Donald Winnicott, je crois, que l'on peut rompre le cercle et se faire une idée claire de ce qui fait résonner, en chaque individu, ce tabou de l'inceste avec des angoisses individuelles. Pour résumer, Klein, entre autres, a réussi à montrer que le bébé, aux premiers mois de sa vie, faisait l'expérience d'une angoisse ineffable matérialisée par des sensations ou des fantasmes d'intrusion, de persécution ou de dissolution dans l'état d'indifférenciation d'avec la mère qui le caractérise<sup>52</sup>. Plus tard, lorsque se structure sa pulsion, le désir que suscitent sa mère et ses proches réveille cette angoisse : on pourrait dire qu'il craint que la réalisation de son désir ne provoque une régression susceptible de le détruire, de le rendre à ce chaos initial ou de détruire l'objet aimé. Il est très clair, avec Winnicott, notamment dans un chapitre de *Jeu et réalité* intitulé « la localisation de

---

<sup>51</sup> Lacan, d'ailleurs, ne s'y est pas trompé qui souhaitait publier leur ouvrage juste après ses *Ecrits* dans sa nouvelle collection « Le champ freudien ». Néanmoins, M.-C. et E. Ortigues ont refusé cette offre : cf. S. GERBER et A. RAFFY, « Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues »..., *op. cit.*

<sup>52</sup> Melanie KLEIN, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2005.

l'expérience culturelle »<sup>53</sup>, que le bébé, qui distingue très tôt la réunion avec sa mère, agréable, et la séparation, expérience désagréable, conçoit son désir pulsionnel comme un désir d'union avec la mère, qui, au fur et à mesure que ce désir prend une dimension plus génitale pour lui, vient se superposer à la notion culturelle d'inceste. Ainsi, l'idée que le parent du même sexe est jaloux, et la théorie de la castration, puis le complexe d'Œdipe à proprement parler, sont ce que l'enfant trouve, élabore, imagine par lui-même, pour expliquer cette angoisse qui se mêle à son désir. C'est une rationalisation de ce que provoque en eux la pulsion, une théorie sexuelle infantile. Or, elle se trouve coïncider parfaitement avec la règle sociale, l'institution du tabou de l'inceste, c'est-à-dire les faits réels (la jalousie de l'autre parent *est réelle*). Durant cette période où l'enfant passe mentalement d'une position que l'on pourrait traduire ainsi : « la réalisation de mon désir (l'union absolue) est impossible car il suscite trop d'angoisse » à « je ne peux avoir papa ou maman parce que je suis trop petit », puis à « l'inceste est impossible parce que c'est interdit », il devient un être social. Le complexe psychique devient ainsi la base de l'adhésion à la règle sociale et aux institutions. La différence des sexes et des générations, de même que les différenciations fondées sur la parenté (consanguin, avec qui le commerce sexuel est interdit/affin, épousable), c'est-à-dire le discours porté par la société, devient l'idéologie, l'évidence, qui explique l'interdit de l'inceste et qui donne sa détermination à l'angoisse indéfectiblement liée à la sexualité, en termes de règle. L'interdit, par l'intermédiaire du tabou, se superpose à l'angoisse individuelle, mais il permet son dépassement. Les différenciations sociales (âge et génération, consanguin et affin) posent des digues empêchant les individus de régresser à une position de clivage psychique, il s'agit donc d'une sorte de « clivage secondaire », un clivage culturel (en réalité, puisque ces différenciations sont conscientes et organisatrices, il ne s'agit plus de clivages, mais bien de catégories symboliques).

Présenté de cette manière, on s'aperçoit que c'est exactement ce que Freud apportait. Néanmoins, on insiste ici sur un point qui n'était pas évident dans la lettre de sa démonstration, mais qui, je crois est fidèle à l'esprit. C'est l'idée qu'en traduisant une angoisse pré-génitale, pré-œdipienne, en un langage génital et social, celui de l'interdit de l'inceste et des différenciations sociales fondamentales, l'individu participe d'une illusion collective, celle selon laquelle l'inceste est effectivement interdit. La culture trouverait donc son fondement dans cette illusion collective de l'interdit de l'inceste, dans laquelle Lévi-Strauss et la plupart des anthropologues se sont engouffrés, et qui omet le fait que nulle part n'existe un interdit de l'inceste comme tel, puisqu'il s'agit d'un tabou issu des angoisses d'origine biologique de l'enfant. Pourquoi parler de causalité biologique ? Il ne s'agit aucunement pour moi de prétendre que ces angoisses sont sans rapport avec la culture, avec le monde social et symbolique. Au contraire, il s'agit d'exprimer l'idée que ces angoisses, si elles sont façonnées par les fantasmes des parents, l'organisation familiale, ou tout autre facteur d'origine culturelle, n'en sont pas moins universelles et liées tant à la constitution des bébés humains qu'aux conditions universelles de leur élevage dans l'espèce humaine. Il s'agit donc d'assumer le fait que ce monde culturel puise ses racines dans les déterminations biologiques propres à l'espèce, c'est-à-dire dans l'évolution, et donc de gommer le clivage entre nature et culture que semblait supposer l'idée de nécessité logique.

## B. Le mythe du meurtre du père de la horde

Nous pouvons revenir sur la question du meurtre du père de la horde, le mythe scientifique établi par Freud pour formuler la contribution de la psychanalyse à la question de l'origine de la culture. Par cette fiction préhistorique, Freud cherche à rendre compte du tabou de l'inceste et des règles d'exogamie clanique ainsi que de l'institution du totémisme, c'est-à-dire du tabou et du sacrifice d'un animal considéré comme l'ancêtre du groupe. Reprenant une hypothèse d'Atkinson, empruntée à Darwin,

---

<sup>53</sup> Donald WINNICOTT, *Jeu et réalité: l'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975.

Freud postule que l'humanité, avant la culture, vivait en « hordes » dominées par un seul mâle, s'accaparant toutes les femelles et dont la jalousie « empêchait la promiscuité sexuelle » entre les autres membres du groupe<sup>54</sup>. Ce « Père de la horde » chassait systématiquement tous les autres mâles jusqu'à ce qu'un jour, l'hostilité prenant le pas sur l'amour, ceux-ci se regroupent, l'abattent et le dévorent dans une tentative de s'approprier sa force<sup>55</sup>. C'est alors qu'ils s'identifièrent à lui et que le courant tendre de leur sentiments ambivalents envers lui resurgit. Ils en conçurent une « conscience de culpabilité » et, révoquant leur acte, ils renoncèrent aux femmes de la horde et déclarèrent « interdite la mise à mort du substitut de père » tout en commençant à l'adorer<sup>56</sup>. Le souvenir de cet évènement fit désormais partie de l'héritage phylogénétique de l'espèce humaine et, d'une manière ou d'une autre, se trouva transmis de générations en générations, conservé à la fois dans chaque inconscient individuel et dans toutes les institutions humaines.

Ce mythe, pour Freud, constitue le seul discours possible sur les origines de la culture compte tenu de l'obscurité qui entoure un tel évènement. Plus encore que le complexe d'Œdipe, il constitue le point d'achoppement de l'incompréhension de Freud par les anthropologues. Malinowski, par exemple, affirme, sans plus de preuve, qu'il est facile de prouver la horde primitive est pensée à partir d'une famille de la classe moyenne européenne « pour être ensuite lâchée dans une jungle préhistorique »<sup>57</sup>. Pourtant, il s'est trouvé au moins deux d'entre eux pour en formuler une réelle critique. Il s'agit d'Alfred L. Kroeber, dans deux articles parus respectivement en 1920 et en 1939 et publiés et traduits dans la *Nouvelle revue de psychanalyse*<sup>58</sup> puis de Maurice Godelier, notamment dans *Meurtre du père et sacrifice de la sexualité* ou *Métamorphoses de la parenté*<sup>59</sup>.

En 1920, Kroeber formule dix objections. Certaines portent sur le totémisme et l'hypothèse de Robertson Smith, reprise par Freud, selon laquelle la mise à mort sacramentelle de l'animal constitue la partie essentielle des religions anciennes, que serait avérée que dans le bassin méditerranéen à une certaine époque. En outre, rien ne prouve que l'exogamie et l'interdiction de la mise à mort du totem constituent les deux prescriptions fondamentales ou originelles du totémisme. Laissons cela de côté. Les autres objections concernent la horde. Y répondre permettra de mieux comprendre le récit freudien.

D'abord, pour Kroeber, il semble hautement improbable que la résolution de ne plus tuer le père ou le totem ait été suffisamment forte et durable pour empêcher à jamais la satisfaction des désirs sexuels alors devenue possible. Mais nous pouvons retourner la question : qu'est-ce qui a bien pu arriver, dans l'histoire de l'humanité, pour que ces tabous et ces prohibitions, ce renoncement pulsionnel se mette en place ? Freud, à travers ce mythe, fait l'hypothèse que seul un tel évènement affectif a pu avoir suffisamment de force pour instaurer un renoncement de cette ampleur. Cela rompt évidemment avec les théories du contrat, dont Lévi-Strauss est l'héritier, qui supposent que l'humanité s'est rendu compte de l'avantage, en termes de survie, de l'exogamie et de l'alliance, ainsi que de la régulation sociale des pulsions en générale. Cela rompt également avec les théories biologisantes, comme celle

---

<sup>54</sup> Voir Charles DARWIN, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, traduit par Michel PRUM, Paris, Institut Charles Darwin International : Editions Syllepse, 1999 ; S. FREUD, *Totem et tabou...*, *op. cit.*, p. 226-227.

<sup>55</sup> S. FREUD, *Totem et tabou...*, *op. cit.*, p. 246-247.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>57</sup> B. MALINOWSKI, *Sex and repression in savage society...*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>58</sup> Alfred L. KROEBER, « Totem et Tabou : une psychanalyse ethnologique & Totem et Tabou : après coup », *Revue française de psychanalyse*, 57-3, 1993, p. 773-785. Le texte original a été reproduit dans Alfred Louis KROEBER, *The nature of culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, p. 301-309.

<sup>59</sup> Maurice GODELIER, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Flammarion, 2010 ; Maurice GODELIER et Jacques HASSOUN, *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité: approches anthropologiques et psychanalytiques*, Paris, Arcanes, 1995.

de Westermarck, qui insistent sur les effets néfastes de l'endogamie, ce dont la sociobiologie a fait un héraut : Freud, bien qu'il critique cette thèse, ne nie pas que l'exogamie puisse représenter un avantage sélectif qui explique sa généralisation, il insiste simplement sur le fait que le motif psychique est certainement premier par rapport à un motif rationnel ou évolutionniste. Comme le montre Pierre-Henri Castel, le mythe répond essentiellement à la question de savoir « « pourquoi l'obligation oblige »<sup>60</sup>. Freud met en parallèle l'apparition de la contrainte interne à l'individu et la fondation de la culture, en tant que règle externe, sociale. La horde devient alors une communauté politique, une masse où chaque individu a érigé le père mort en idéal du moi. Nous retrouvons donc ici le thème de l'ancêtre cher à M.C. et E. Ortigues.

Toutefois, objecte Kroeber, si les frères, après leur méfait, avaient permis à des étrangers (eux-mêmes chassés par le chef de leur horde) de prendre possession des femmes auxquelles ils avaient renoncé, situation qui devait engendrer une organisation matrilineaire, quelle possibilité auraient-ils eu autre que de s'attacher individuellement à d'autres clans, ce qui aurait marqué la fin de la solidarité ? Néanmoins, rien dans le récit de Freud, n'indique que les frères, parce qu'ils auraient pris femme dans d'autres hordes, se soient dispersés. Il ne faut pas confondre matrilinearité et matrilocalité. Freud semble être en accord avec Kroeber lorsqu'il indique que la société qui découle du meurtre est d'abord matrilineaire et que ce n'est que plus tard, avec « l'établissement des divinités paternelles [que] la société sans père se transforma progressivement en une société d'ordre patriarcal »<sup>61</sup>. Il ajoute d'ailleurs immédiatement : « la famille fut un rétablissement de la horde originelle d'autrefois et rendit aux pères une grande part de leurs anciens droits ». Mais surtout, il indique dans le *Moïse* que le cycle du meurtre, de la culpabilité et du renoncement a certainement dû être répété de nombreuses fois et au sein de nombreuses hordes<sup>62</sup>. Il reconnaît donc le caractère évolutif du processus. Il n'est donc pas question d'un meurtre perpétré au sein d'une horde, laquelle aurait donné lieu à l'humanité, tandis que les autres seraient restés à l'état animal. C'est bien un événement ayant eu lieu dans plusieurs groupes.

En 1939, bien qu'il prétende adoucir sa position vis-à-vis du mythe freudien, Kroeber attaque frontalement l'hypothèse, « gratuite et infondée », pour lui, selon laquelle le tabou du meurtre et de l'inceste se seraient érigés en auto-interdictions après le meurtre du père et auraient donné lieu aux autres tabous. Il pointe « l'ambiguïté de Freud [...] qui le conduit à énoncer une hypothèse psychologique atemporelle comme s'il s'agissait aussi d'une explication historique » et accuse les psychanalystes de fonctionner en vase clos, s'affranchissant de l'exigence de vérité scientifique. Sur ce point, nous ne pouvons véritablement lui donner tort. La plupart des psychanalystes, à commencer à Géza Róheim, s'accordent par exemple pour abandonner les intuitions phylogénétiques de Freud ; ils tendent ainsi à réduire le propos à une réflexion métapsychologique<sup>63</sup>. Ils rejoignent en cela les évolutionnistes, comme Pascal Picq, qui s'empresse de faire penser à Freud ce qu'Haeckel a écrit, en affirmant qu'il s'est progressivement éloigné d'une théorie de l'évolution bien comprise pour s'appuyer de plus en plus sur une vision erronée, inspirée de Lamarck, dans laquelle l'humanité aurait hérité de caractères acquis (le souvenir d'un événement). Pourtant, en supposant cela, Freud ne parle de rien d'autre que d'épigénétique. Cela est très clair dans les dernières pages de *Totem et tabou*, où il semble concéder qu'il ne peut se passer de l'hypothèse d'une « psyché de masse », qui permettrait

---

<sup>60</sup> Pierre-Henri CASTEL, « Freud et le théologico-politique », Conférence au séminaire de Yves-Charles Zarka et Frank Lessay : Figures modernes et contemporaines du théologico-politique, 24 février 2001, Disponible à l'adresse : <http://pierrehenri.castel.free.fr/Articles/Freudtheopol.htm#2>.

<sup>61</sup> S. FREUD, *Totem et tabou...*, op. cit., p. 256.

<sup>62</sup> Sigmund FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste: trois essais*, Paris, Gallimard, 1993.

<sup>63</sup> G. ROHEIM, *Psychanalyse et anthropologie...*, op. cit.

la transmission de la culpabilité associée au meurtre du père aux générations suivantes malgré la disparition des individus<sup>64</sup>. Or, comme souvent, ce qu'il semble concéder d'une main, il le reprend de l'autre : « toute autre explication pouvant éviter de tels présupposés semble mériter la préférence », affirme-t-il, substituant à cette idée celle d'un « héritage de dispositions psychiques » qui, pour devenir effectives « ont besoin de certaines incitations dans la vie individuelle ». Il ajoute alors, que chaque individu possède dans son inconscient un « appareil » qui lui permet d'interpréter les réactions d'autres hommes et qui a été mis au jour par la psychanalyse (c'est, en somme, ce que les éthologues appellent aujourd'hui l'empathie). Dès lors, constatant que les éléments inconscients resurgissent toujours d'une manière ou d'une autre dans le comportement des individus, « nous pouvons admettre qu'aucune génération n'est en mesure de dissimuler à la suivante des processus psychiques de quelque importance ». Ainsi, chaque enfant fait le chemin inverse de l'histoire en comprenant inconsciemment, dans la relation avec ses parents, ce qu'ils portent de cet héritage. Notons que nous retrouvons ici ce que je mentionnais plus tôt : Freud, pour expliquer l'origine de la crainte de l'inceste, renvoie à l'inconscient des parents. Le fait de parler de transmission phylogénétique dans ce cadre, n'est pas abusif, c'est ce qui permet à Freud de faire le lien avec les autres disciplines, et c'est toute la vertu scientifique de sa démarche. D'autant plus lorsque l'on prend en considération ce que j'ai tenté d'expliquer, c'est-à-dire les éléments biologiques qui rendent possible cette transmission : en particulier l'angoisse, la détresse, éprouvée par les nouveau-nés humains et qui va les pousser à essayer de comprendre ce que les parents cachent.

Reste une objection de Kroeber, celle qu'il formule en premier : la horde, écrit-il, n'est qu'une hypothèse de Darwin, et rien ne prouve que l'humanité, avant la culture, vivait ainsi. Godelier, à partir des découvertes de l'éthologie, insiste sur le même point. De fait, la horde que décrit Freud semble correspondre à l'organisation sociale des Gorilles, qui vivent en harems. Lorsque l'on s'intéresse à l'organisation sociale des chimpanzés et des bonobos, qui sont des cousins bien plus proches que le gorille, on s'aperçoit qu'ils vivent en bandes multi-mâles et multi-femelles, que les femelles quittaient à la puberté<sup>65</sup>. Il est donc plus vraisemblable que nos origines renvoient à une organisation de ce type. Dans ce cadre, l'éviction systématique des fils supposée par Freud, bien que les mâles dominants aient la plupart du temps une prééminence sexuelle, ne semble pas pertinente. Le scénario alternatif proposé par Godelier s'écrit en termes sociaux, et l'on y décèle la perspective marxiste : les changements apparus dans l'organisation sociale, et notamment la naissance des systèmes de parenté, auraient été des innovations nécessaires pour la sauvegarde et la reproduction de la société du fait des évolutions biologiques et techniques (station debout, maîtrise du feu, etc.)<sup>66</sup>. En insistant sur le fait que la prohibition de l'inceste n'est que l'un des multiples interdits qui touchent la sexualité, il substitue au meurtre du père l'idée d'un sacrifice d'une partie de la sexualité humaine, laquelle, contrairement à celle des primates, est généralisée, en ce sens qu'elle est potentiellement effective toute l'année et fonctionne plus à la représentation interne qu'aux stimuli externes. Or, alors même qu'il part de Freud pour amorcer sa réflexion, il n'y revient jamais : il perd l'apport de *Totem et tabou* dans sa réflexion dans la mesure où il ne parvient pas à faire le lien entre les nécessités qu'il identifie au sein de la société et des nécessités psychiques individuelles. Il parle de la naissance des sociétés humaines, mais pas de celle du sujet humain, du sujet culturel.

Si ses remarques sont pertinentes, on peut donc les prolonger en gardant à l'esprit la démarche de Freud, qui consistait à pointer la part refoulée dans cette transition. A mon sens, il s'agit, davantage qu'un sacrifice de la sexualité, d'un renoncement à une part de la violence, celle liée à la lutte pour la

---

<sup>64</sup> S. FREUD, *Totem et tabou...*, op. cit., p. 266-267.

<sup>65</sup> M. GODELIER, *Métamorphoses de la parenté...*, op. cit., p. 575-598.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 598-629.

domination et l'accès aux femelles qui est née, au cours de l'évolution, d'une apparition de la culpabilité. Celle-ci doit être mise en relation avec des transformations au sein de la psyché des individus, telles que l'apparition d'une plus grande capacité d'identification, qui est certainement le résultat de l'allongement de la dépendance des petits ou de l'association plus fréquente d'un mâle au couple mère-enfant, comme le suppose par ailleurs Godelier, et qui est peut-être liée à l'apparition de ce que les psychologues évolutionnistes nomment l'attention partagée entre l'enfant et l'adulte. Dès lors, le contrôle pulsionnel de la violence au sein du groupe s'est trouvé coïncider avec l'apparition de cette angoisse que j'ai évoquée et qui poussait chaque individu, au cours de son développement, à concevoir une horreur pour l'inceste, lequel s'est mué, en même temps que la théorie individuelle devenait une pensée mythique collective, en un tabou. Alors que des identifications collectives émergeaient (totem ou ancêtre), les liens qui unissaient les membres du groupes se sont resserrés et la violence a été inhibée, c'est-à-dire certainement concentrée sur certaines voies en même temps qu'elle était en partie symbolisée (violence sur les enfants ou les jeunes dans les rituels d'initiation, sur les femmes, compétition sociale, etc.) et portée à l'extérieur du groupe (guerre, vendetta, sorcellerie, etc.), tandis que la sexualité a été asservie à un système plus complexe de compréhension du monde et d'organisation de la société, ce qui a entraîné de multiples restrictions à son endroit, s'ajoutant au tabou de l'inceste.