

# Présentation

Jacques Galinier  
Patrice Bidou  
Bernard Juillerat

Qu'en est-il du statut de l'ethnographie des « primitifs » dans le savoir occidental, au début de ce XXI<sup>e</sup> siècle ? Les peuples sans écriture, à demi-nus, ornant les couvertures des magazines ou des ouvrages plus scientifiques, ne représentent aujourd'hui qu'une poussière sur le plan démographique, par rapport aux masses urbanisées et déracinées des sociétés du premier monde ou des ex-colonies. Et pourtant, l'image résiste, les pratiquants d'une ethnographie « à l'ancienne » jouissent encore d'un prestige plus appuyé que s'ils s'intéressaient aux rituels de la pétanque en banlieue marseillaise. Il ne s'agit pas simplement d'une sorte de primauté liée à l'âge de la discipline, ou d'une autorité semblable à celle attribuée au conseil des Anciens dans une tribu iroquoise balayée par la mondialisation. C'est bien au-delà, et ce n'est pas un hasard si la psychanalyse s'accroche à cette image figée à jamais. On peut croire qu'il y a là une sorte de fixation hypnotique vers cet « archaïque » cinématographique, par un irrésistible reflux de la pensée, hérité dans le cas de l'ethnologue, fantasmé dans celui de l'analyste, et qui montre à quel point le « primitif » reste bien le chaînon manquant de la pensée de l'Autre. Il l'était du temps de Freud, il le reste aujourd'hui.

## Du terrain au divan : la nouvelle querelle des universaux

De fait, en suivant Monique Schneider, c'est l'intrication entre ces asymétries combinées qui pose problème. Elles dynamitent toute possibilité d'anthropologisation de la psychanalyse qui ne serait pas aussi fondée sur ce présumé, le partage sociologique du supérieur et de l'inférieur, du mineur et du majeur : « La différence est ainsi insérée d'emblée dans une hiérarchisation ; en se détournant de la mère et en se tournant vers le père, l'individu

**7**

**Jacques Galinier, Patrice Bidou, Bernard Juillerat**

passerait d'un régime inférieur à un régime supérieur », affirme-t-elle. C'est dans les travaux de Françoise Héritier que l'auteure vient trouver un appui à sa démarche, pour dénoncer cette collusion entre « l'opération différenciatrice et l'évaluation normative », coiffant ces oppositions structurales inscrites dans les grands systèmes de pensée, que les ethnologues repèrent à l'échelle de la planète. Monique Schneider revient sur l'impérialisme freudien, dénoncé dans la doxa antipsychanalytique la plus épaisse – thèse relancée par les cognitivistes –, à savoir que le freudisme serait incapable d'assumer un débat sur les bases de la théorie elle-même, ce qui lui interdirait de prétendre au statut de science. Critique plus radicale encore que celle portant sur la « falsifiabilité » chère à Popper. Si penser, c'est inventer comme chez Leibniz, ou c'est classer, comme chez Durkheim, penser, sur les terrains exotiques, c'est aussi dessiner, sacrifier, vénérer, et se reproduire, serait-on tenté de dire, pour montrer à quel point la fécondation réciproque des deux disciplines sur la base du traitement culturel du sexuel, nous paraît indispensable, afin de sortir de cette asymétrie gravée dans le marbre, inférieur vs. supérieur, masculin vs. féminin. Asymétrie au nom de laquelle le credo évolutionniste, sous ses différentes formes transdisciplinaires, continue à contaminer l'exercice d'une pensée libre. Et pourtant, aujourd'hui comme hier, l'enjeu théorique absolu a pour nom « les universaux ». Mais alors, rappelle Monique Schneider, « la psychanalyse freudienne se contenterait-elle de valider un schème hiérarchisant présent dans toute culture ? » Ce qu'il faut souligner, concernant ce qu'elle nomme « la logique qui préside au découpage des territoires sexués », est que l'inventaire de la combinaison des possibles dans la valence différentielle des sexes est certes en nombre limité, ce en quoi la psychanalyse et l'anthropologie – tout au moins dans sa version la plus sollicitée par cette discipline, celle de Lévi-Strauss – tendent vers des explications convergentes. Mais il reste encore à procéder à l'inventaire de l'infinie variété des formes alternes, qui fait le miel de l'enquête ethnographique traditionnelle, en prenant en compte l'extraordinaire diversité du réel ethnographique, car, on le sait, le diable se cache dans les détails. Une anthropologie psychanalytique bien comprise ne peut se contenter de servir de caution, souligne Monique Schneider, à des hypothèses venues de la clinique, au terme d'un travail qui reste sélectif, et ne prend en compte que des matériaux mis en forme à destination de ces mêmes psychanalystes, à l'image de ce que sont les contributions présentées dans cet ouvrage. Un pas de plus consisterait à s'attaquer non pas aux matériaux, qui n'ont aucun avis sur la question, mais aux travaux des ethnologues, qui sont légion, totalement hostiles à une intrusion de la sorcière métapsychologique sur leur pré carré. C'est une question qui reste

d'actualité, si l'on veut que la psychanalyse soit autre chose qu'une simple valeur ajoutée, dans une visée complémentariste, à la Devereux, selon laquelle les interprétations psychanalytiques ne feraient que suivre celles issues du terrain. Projet intellectuellement fondé, mais pratiquement irréalisable, car impliquant non seulement une relecture des matériaux, mais aussi un retour à cette clinique centrée sur des entretiens calibrés en ce sens effectués sur le terrain. On rappellera à ce propos la double expérience de Parin et Morgenthaler, en pays dogon et en Nouvelle-Guinée, qui montre les limites d'une telle démarche.

Si comme l'observe Sophie de Mijolla-Mellor, l'œuvre de Freud est inséparable des thèmes de la mythologie, l'interprétation de cette dernière, qui est aussi au centre des préoccupations des ethnologues, a toujours suscité des remous dans cette corporation, chaque fois qu'elle était passée au tamis d'une sorte de métapsychologie appliquée. D'où l'importance des expériences dialogiques entre anthropologues et psychanalystes pour mettre à l'épreuve du terrain des concepts fondamentaux tournant en particulier autour de la question œdipienne et des processus causaux dans le travail de transmission de la culture et de ses œuvres. Jacques Galinier propose de s'interroger sur ce que les analystes et leurs « correspondants » indigènes, les chamanes, considèrent comme étant leur objet commun d'investigation, d'un côté avec des outils conceptuels forgés autour de l'hypothèse de l'inconscient, de l'autre des récits, des exégèses et des mises en scène rituelles. Le choix de l'énigme s'impose parmi les points de butée auxquels se trouvent confrontés ces deux systèmes de pensée. C'est encore à cette question de l'énigme que répond son texte sur l'« archaïque ». La démarche de Galinier consiste donc à rapprocher la terminologie en usage dans les deux disciplines, en repérant les lieux de leur séparation, et de quelle manière certains concepts pourraient trouver une nouvelle coïncidence, en l'occurrence en rabattant des explications ethnographiques sur des concepts opérant dans le champ analytique, comme l'« archaïque ». Cela sans rien céder sur la nécessaire attention à la situation actuelle des sociétés ex-primitives, prises dans la nasse de la mondialisation, une opération qui tente précisément de sauver la mise en icône de l'image du « primitif », tant dans celle – rejetée – de l'anthropologie contemporaine que dans celle – instrumentalisée – ayant toujours cours chez les psychanalystes.

Au fond, on serait tenté de dire que la communication pourrait être relativement aisée de la hutte du chamane au cabinet de l'analyste, si ne se trouvait en position d'empêcheur de penser en rond non pas l'ethnographe (le calame consciencieux), ni non plus l'ethnologue qui compare les matériaux,

**Jacques Galinier, Patrice Bidou, Bernard Juillerat**

mais l'anthropologue enclin à la théorisation. Cette division caricaturale du travail est un leurre, mais qui n'est pas toujours démenti par les faits. N'hésitons pas à affirmer que le souffle théorique n'est pas seulement présent là où il s'affiche comme tel, en laboratoire et dans les séminaires, mais aussi dans les basses et humbles besognes de la collecte de matériaux par l'observateur, même s'il l'ignore. Ce qu'il dit de la mythologie est déjà filtré par une mise en écriture du récit, avec ses contraintes syntaxiques, son montage, au sens cinématographique du terme. Le mythe tel que nous le découvrons partage avec le rêve le fait de subir un traitement cognitif entre son expérience et sa narration, de la même façon que le mythe, lorsqu'il passe de la mémoire collective, du disque dur constitué par le savoir des experts, à la performance individuelle, au cours de laquelle il viendra se graver sur une bande magnétique ou s'inscrire sur un carnet de terrain. Ces remarques sont peut-être utiles à rappeler afin de déterminer des niveaux de compatibilité, où s'ajustent la parole du mythe et l'interprétation de l'analyste. Situation de compromis, non satisfaisante ni sur le plan de la méthode, ni sur celui de l'épistémologie sous-jacente à cette démarche. Le mythe-récit ne sera jamais l'équivalent du témoignage de l'analysant, ce qui pose à nouveau la question de la légitimité de ce type d'enquête.

Quoi qu'il en soit, là où les mythes parlent directement à l'analyse, c'est à travers les propositions avancées par Sophie de Mijolla-Mellor qui touchent au substrat d'une pensée dans laquelle image du corps, organisation sociale et du cosmos sont littéralement enchâssées. D'emblée est posée par l'auteure la question de l'énigme, sous-jacente à ce qui s'impose de manière aveuglante comme l'alpha et l'omega de la pensée. Repérant dans les récits des ethnologues les « organes énigmatiques » qui renvoient à ce « socle de l'évidence » des théories sexuelles infantiles, l'auteure montre de quelle manière ils éclairent directement une histoire indigène, non en ce qu'elle dévoile, mais au contraire en ce qu'elle maintient d'opacité sur le contenu d'une « scène originnaire », sur la sexuation et la construction des genres, etc. L'énigme, du coup, nous fait pénétrer dans le mythe par une porte latérale, non plus sous le fronton principal – ouvrant sur le contenu social, la « charte » à la Malinowski –, mais plutôt en découvrant une machine à penser destinée à brouiller les pistes. C'est en ce sens que la démarche de Sophie de Mijolla-Mellor dérange les certitudes de l'anthropologue. Cette relecture du mythe « à l'envers », et de toute la cosmogonie, invite à prendre en compte cette sorte de ruse de l'esprit, pour justement contourner l'intolérable obstacle, l'énigme de la naissance et de la mort. Le sens, tel que nous invitent à l'accrocher nos experts exotiques, ne saurait être que là et ailleurs en même

temps, par un coulisement vertigineux et incessant du microcosme au macrocosme, de l'ici à l'au-delà et du temps passé au présent. Cet effet de stabilisation serait le produit du mythe comme machine à brouiller les images, à renvoyer les significations par des ricochets à l'infini, à des abîmes de la pensée.

C'est au fond de ce voyage initiatique que peut surgir une « illumination », qui viendra par sa fulgurance faire entendre un discours de vérité, et dont les effets hallucinatoires des expériences à l'aide d'alcaloïdes, comme nous l'observons sur le terrain, sont aussi une des voies d'accès. Il est pour le moins surprenant au premier regard que les ex-primitifs et les analystes nous renvoient en écho cette vision photosensible de la pensée. Et pourtant, à titre d'exemple, il serait particulièrement stimulant de mettre en évidence l'illumination du paysage chez les Amérindiens comme métaphore de la vérité, et sa dimension tant épistémologique que métapsychologique. On pourrait poursuivre en mettant en regard les variations d'intensité, voire ces « flashes sémantiques » qui dévoilent tout en recouvrant d'une dense épaisseur de secret cette même énigme à travers les « visions ». Si certains Amérindiens n'hésitent pas à étalonner les âmes en fonction de leur brillance, de leur transparence, on pourrait tout autant mettre en évidence le fait que pour l'ethnologue comme pour le psychanalyste le paradigme visualiste tient une place déterminante (Classen 2002 ; Galinier 1997 : 270). Tout comme en Europe, son primat est aussi au cœur de philosophies amérindiennes au détriment d'autres sens. Et c'est pourquoi les mythologies sont aussi précieuses, dès qu'il s'agira de « voir », de mettre au jour l'« archaïque », la génitalité, cet univers de l'indifférencié qui semblerait plus kleinien que freudien, au fond.

Sophie de Mijolla-Mellor n'hésite pas à convoquer la logique des processus primaires, en rappelant comment l'« archaïque régressif » est le point de fuite du sexuel chez Jung. Faut-il voir en cet auteur iconoclaste le relais entre l'histoire des religions, l'anthropologie et une psychanalyse qui dépasserait un simple modèle projectif pour décrypter les échafaudages cosmologiques que nous voyons se révéler sur le terrain ? Doit-on prêter crédit à ses intuitions « chamaniques » universalisantes, à partir desquelles le cosmos serait perçu comme cette sorte de canopée indispensable à la survie des hommes dans les sociétés que nous étudions, et qui décolle littéralement du sexuel ? Les anthropologues de stricte obédience se refusent à franchir ce pas. Autant le langage de toutes ces entités tératomorphes, anus, vagins ou pénis, se laisse aisément traduire dans les termes de la cosmogonie ou des eschatologies, autant les messages des mythes peuvent apparaître parfois opaques, aux yeux des premiers intéressés eux-mêmes. L'idiome du sexuel, quand il n'est pas

**Jacques Galinier, Patrice Bidou, Bernard Juillerat**

exprimé directement à travers le récit des accouplements monstrueux de « parents combinés » à la Mélanie Klein, ou de héros amputés, découpés ou avalés, peut être médiatisé par toute une série de relais sémantiques, dont on retrouve des fragments épars dans les rites ou les épisodes humbles de la vie quotidienne.

Toujours dans le domaine de l'énigme, il est certain que la psychanalyse nous aide à comprendre comment ce surinvestissement d'organes, dont les recueils de mythologie foisonnent – on renverra sur ce point à la tétralogie lévi-straussienne –, est peut être aussi un leurre de la pensée, dont le sexuel qui affleure n'est qu'un appeau pour conduire l'initiant, le public des rituels, l'ethnographe, vers un autre type de savoir, secret et qui touche encore à l'archaïque, au primordial. À travers sa pédagogie, et tous ces « fondamentaux » de la pensée touchant à l'énigme de la naissance et de la mort, les mythes que nous étudions lèvent discrètement le voile sur de surprenantes ontologies, des métaphysiques indigènes des plus sophistiquées. Ces dernières nous incitent à faire le saut à travers l'espace et le temps pour les hisser au niveau des grandes philosophies de l'histoire occidentale. Ainsi pour les Otomi du Mexique, le glissement du prépuce ou le déchirement de l'hymen, sont en prise directe avec la notion de sacrifice, de « coupure » que l'on pourrait mesurer à l'aune du concept d'*aletheia* tel qu'il est glosé par Heidegger dans *De l'essence de la vérité*, tellement les analogies entre ces deux régimes du discours sont surprenantes.

Revenons à une aporie, soulevée par le texte de Sophie de Mijolla-Mellor, concernant le rapprochement entre les mythes magico-sexuels et les ethno-théories. Comme on le verra, elle se fonde sur la résonance entre les deux types de matériaux, à travers le parallèle entre le *Journal* de Marie Bonaparte et les mythologies étudiées par les auteurs de cette introduction. Doit-on considérer ou non ces théories magico-sexuelles comme répondant à un besoin pratique, fonctionnel, ou alors intellectuel, d'investigation, du désir de savoir ? Si l'enfant et l'ex-primitif jouent à remixer les mêmes matériaux, ces derniers connaissent des destins différents quant à l'épistémologie qui est en jeu. Celle de l'enfant occidental n'est que balbutiante, alors que celle de l'acteur indigène atteint des niveaux de complexité qui ouvrent sur de véritables gouffres de l'esprit. Diverses réponses sont envisageables, toutes allant dans le sens de l'examen métapsychologique. Si les sauvages atteignent des fulgurances de la pensée digne d'un grand maître occidental, c'est bien que le sexuel en est la source vive, ce que les anthropologues ne pourraient se permettre d'ignorer. Ou bien alors, si en suivant l'aphorisme freudien, l'« enfant est le père de l'homme », il serait capable d'opérations de la pensée à peu près du même

type, sous un habillage plus ludique et naïf. Au fond, serait-il possible de penser à l'envers, à savoir qu'au lieu d'« infantiliser » le sauvage, ce qui est aussi insupportable pour l'ethnologue que pour l'intéressé lui-même, ne faudrait-il pas émanciper l'enfant, en faire une sorte de super-héros de la pensée ? Cela permettrait du coup de sortir du cercle sans fin de l'ontogenèse comme récapitulation de la phylogénèse et de retourner à l'« archaïque » comme un substrat ontogénétique et culturel tout à la fois, substrat comme horizon indépassable, le terreau sur lequel s'épanouissent tant les œuvres des enfants sur la grève découverte par la marée que les éphémères *Sand paintings* des Indiens Navaho, qui sont à la fois des cosmogrammes, des rébus thérapeutiques, des jeux de pistes, mais aussi de spectaculaires œuvres d'art, sans préjuger la supériorité de l'un sur l'autre. Ce caractère « inquiétant » de la pensée animique, rappelé par Sophie de Mijolla-Mellor suivant en cela Freud, est certes présent dans l'esprit de l'Occidental, car c'est non seulement son propre passé ontogénétique qu'il voit survivre, mais aussi son présent à l'œuvre, sous un déguisement qu'il rejette. C'est pourquoi le supposé fossé entre les peuples emblématiques de l'ethnographie en terrain exotique et nous tiendrait à une différence radicale dans les dispositifs de refoulement et de canalisation des processus primaires, à cette absence de corsetage de la pensée, dans le cas des ex-primitifs, ou tout au moins dans ce que les Occidentaux s'imaginent...

La perspective d'Antoinette Molinié nous renvoie aussi à une lecture de l'énigme, évoquée précédemment, vue à travers les fentes des jalousies sévillanes, d'où l'on peut observer la scène étrange qui se déroule quelques mètres en dessous, en pleine Semaine sainte. Pour cela, l'auteure procède à un double décentrement. Tout d'abord, du mythe vers le rite, selon une démarche qui s'est imposée au cours des dernières décennies chez les ethnologues proches du terrain. Cela, malgré le poids de l'héritage lévi-straussien des *Mythologiques* qui, il faut bien le reconnaître, a totalement découragé les jeunes chercheurs de donner suite à cette monumentale tétralogie. Ensuite, cette recherche s'écarte de l'exotisme standard de l'enquête ethnographique pour s'attaquer à une institution aussi intouchable que la Semaine sainte en pays andalou. Intouchable par la toute-puissance du dogme catholique qu'Antoinette Molinié se hasarde à traiter comme un mythe, et plus encore comme une variante totalement iconoclaste qu'elle déchiffre par une relecture de *Totem et Tabou*, comme « des ratés du mythe officiel comparables à des rêves, des lapsus, des oublis, des erreurs ou des mots d'esprit ». Intouchable aussi parce que la ferveur qu'elle inspire montre à quel point les hommes font corps littéralement avec les représentations de la Vierge. De la sorte, sous le chatolement des images, la sueur et la violence de la dévotion,

Jacques Galinier, Patrice Bidou, Bernard Juillerat

se dévoilent des mises en scène des fantasmes originaires, des schèmes qui structurent la vie imaginaire de la société andalouse. Ils se présentent en effet comme des scènes ou des expressions de la situation œdipienne. Sous le puissant refoulement imposé par l'Église, le travail de l'inconscient se donne à voir de façon « intersticielle » et « par strates », nous dit l'auteure. Le mythe de la Passion prend alors un tout autre sens, à travers sa manipulation instrumentale, dans un contexte rituel en apparence parfaitement conforme à la doxa institutionnelle de l'Église. Il dit à sa façon l'innommable, à savoir *le meurtre du fils en tant que père*, et met en scène l'acte meurtrier fondamental, sous le regard d'une Vierge douloureuse à la sensualité équivoque. Ce retour du sexuel met donc en évidence deux figures complémentaires, un Jésus nazaréen, dit le Crucifié, victimisé et métamorphosé en *Nuestro Padre Jesús*, et cette figure ambivalente de la Vierge qui tire les ficelles du drame œdipien, avalisant en quelque sorte le meurtre du père. Dans les marges du rite est procédé à une « nouvelle élimination du père » : l'acte rituel est bien l'acte du commencement. Et la communion célébrée à la Fête-Dieu, en juin, poursuit ce passage à l'acte par un repas qui en est le prolongement. Cette forte décharge libidinale qui envahit un travail de deuil qui n'en est plus un, prend ainsi en tenailles les acteurs entre l'orthodoxie du mythe et l'exubérance érotisée du rite. D'où l'importance dans cette affaire de la « fonction scopique », d'un regard qui porte sur cet énigmatique objet du désir, pourtant camouflé derrière un appareil ostentatoire, qui ne parvient pas à être totalement endigué par une surenchère dévotionnelle inassouvie.

J.G.

## L'ours blanc et la baleine : les conditions d'une rencontre

Les hommes [...] portent un épais manteau de mensonges pour se couvrir, comme s'il faisait mauvais temps dans le monde de la sensualité. Et ils n'ont pas tort ; le soleil et le vent ne sont guère favorables à l'activité sexuelle dans notre société.

Sigmund Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*.

Une société n'a pas plus la maîtrise de ses causalités profondes que l'individu n'est « maître dans sa propre maison » (Freud). Ce que la société donne à voir au quotidien, les formes qu'elle expose dans ses mythes et ses rituels, les grands partages fondateurs et les hiérarchies qu'elle scande itérativement (par exemple, entre mère maternelle et mère sexuelle, entre procréation et sexualité, entre le visible et l'invisible), constituent certes toute la vérité de

sa constitution intime, à condition de porter le regard sur les bas-côtés du chemin, de retourner en leur contraire les causalités les mieux établies, de prendre comme vérité profonde l'envers des affirmations et des négations que la société exprime en surface, bref, à condition d'interpréter. Lorsque Monique Schneider, à la fin de son texte, prenant la mesure du chemin parcouru, se demande si « le jeu des représentations culturelles ne serait pas régi par des processus analogues à ceux qui règlent les formations de l'inconscient », les contributions des ethnologues dans ce volume sont des réponses par l'affirmative à cette interrogation. Et ceci parce qu'elles proposent une anthropologie où les institutions sont étudiées en regard des individus qui en sont les producteurs et les utilisateurs.

Cela apparaît de façon très nette dans le texte de Corinne Fortier sur l'IAD. Derrière ce sigle se cache la fabrication d'un enfant sans pénétration d'organe entre un homme et une femme ; la science réalisant par cet exploit le rêve ancien et durable de l'humanité d'une séparation entre *procréation* et *sexualité*, rêve que les sociétés primitives n'obtiennent jamais que par une somme de manipulations symboliques, que les anthropologues prennent pour argent comptant, témoignant au passage de la puissance universelle de la sexualité à susciter en même temps qu'une extrême fascination un rejet radical.

IAD, Insémination Avec Donneur, à son déploiement, le sigle dégage une certaine odeur de sexualité, d'animalité. Aussi, à la place d'« insémination », les utilisateurs diront « injection », comme s'il s'agissait d'une piqûre, à la place de « sperme », utilisateurs et corps médical parleront de « paillettes », sa production par la masturbation devient « prélèvement », comme pour une prise de sang. Dans les actes et dans les mots, une stérilisation achevée donc des opérations qui aboutissent par le biais de l'IAD à la fabrication d'un enfant, et pourtant... Pourtant, Corinne Fortier montre que les techniques médicales de procréation ne parviennent pas à éliminer les multiples dimensions de la sexualité qui apparaissent dans toute leur complexité et virulence dans les paroles des hommes et des femmes qu'elle a interrogés ayant eu recours au don de sperme ou au don d'ovocyte. Il faudrait plutôt dire, qui ont eu recours à un donneur de sperme ou à une donneuse d'ovocyte, personnage tiers sur lequel se trouve plaquée une formidable charge de sexualité avec son cortège de fantasmes d'inceste et d'adultère sans solution de résolution. Autrement dit, qu'il s'agisse de techniques médicales ou de techniques d'imaginaires exotiques qui s'emploient toutes deux à les dissocier, il faut arrêter de rêver tout éveillé et se résoudre à admettre, qu'au niveau des représentations profondes et des affects, sexualité et procréation sont indissociables.

Jacques Galinier, Patrice Bidou, Bernard Juillerat

On touche ici au domaine de l'invisible, généralement dévalué, comme c'est le cas chez les usagers de l'IAD, qui attribuent toute la puissance féconde au pénis et au sperme, parce qu'ils sont un organe et une substance visibles. Quand des individus parlent de sexualité en prise directe avec leur vécu, ils parlent comme des primitifs. C'est une façon de parler. On ne dira pas assez la prévalence du visuel, l'importance du « toucher » de l'œil, la mainmise de l'œil sur les corps et sur le monde, l'un et l'autre confondus au début. D'où sans doute cette dévalorisation du sens profond en général. Monique Schneider campe au cœur de son texte le problème du visible et de l'invisible, dans le registre du désirable et du moins désirable, en liaison avec les organes génitaux masculins et féminins. Aussi, quand, dans la continuité de sa question (cf. *supra*), l'auteure évoque la fonction de validation assignée par la psychanalyse à la référence anthropologique, l'on partage sa perplexité. Car pour aussi détaillés et travaillés que soient les matériaux présentés par les anthropologues, ils restent mimétiques des formes et des contenus manifestes des formations de l'inconscient. Même et surtout quand on a affaire aux exégèses indigènes, à ces paroles dévoilées dans des endroits isolés sous le sceau du silence, le *nec plus ultra* du sens. La culture est ainsi faite de mensonges partagés et de secrets de polichinelle que l'ethnologue considère comme des pépites de vérité, non qu'elles soient plus vraies que les autres, mais parce qu'à l'instar des paroles sur l'oreiller, elles attestent du degré d'intimité dont l'ethnologue a joui sur le terrain avec ses informateurs indigènes.

Ce qui compte dans ces dévoilements secrets ou prétendus tels n'est pas tant dans la lettre des mots que dans leur mise en scène, ces paroles disent que les choses vraies sont les choses cachées. C'est Freud qui disait que les paroles du héros sont mensongères parce que frappées du sceau de son désir. Qu'en est-il alors de tous ces héros au petit pied qui s'adressent les uns aux autres à travers leurs caresses, leurs mots, les mauvais coups qu'ils échangent, leurs étiquettes et leurs institutions ? Le mensonge forme le ciment profond des sociétés parce que les sociétés sont faites des interactions entre des sujets désirants, nous dit André Green dans sa contribution à ce volume. Dans le texte de Patrice Bidou, *homo fabulans* est proposé comme synonyme de *homo sapiens*.

Monique Schneider propose le remplacement de la notion freudienne de « psychanalyse appliquée » par celle de « psychanalyse accompagnée », plus respectueuse de l'identité de chaque discipline. Peut-être serait-il aussi fructueux de parler d'« anthropologie accompagnée » pour les démarches, comme celles qu'illustrent les textes de ce volume, qui cherchent à éclairer le champ de l'interprétation des faits culturels en faisant usage des concepts de la psy-

chanalyse. Cependant, un « accompagnement » d'une discipline par l'autre ne peut se faire que si l'une et l'autre empruntent les mêmes sentes traversières de la sexualité ; sinon, sans terrain commun, elles ont autant de chance de se rencontrer que l'ours blanc et la baleine évoqués par Freud.

Chez les Tatuyo du Nord-Ouest de l'Amazonie étudiés par Patrice Bidou, les mythes sont liés à une procession de toponymes implantés sur les berges de la rivière, véritables poteaux ou stèles qui fixent la séparation entre le ciel et la terre. Dans la nature, les arbres de la forêt dont les cimes touchent le ciel sont des équivalents ligneux des toponymes. Entre les troncs des arbres dans les fourrés de la végétation basse vivent les *wati*, qui sont des esprits dévorateurs au sujet desquels courent des petites histoires comme ça dans le *sous-bois* des mythes. Un sous-bois narratif qu'on associerait volontiers à la notion d'*infratexte* venue de la critique littéraire et appliquée par Monique Schneider à l'*opus* freudien.

L'univers sans forme, sans verticalité et sans visibilité qui est le leur indique la connivence profonde des *wati* avec le sexe féminin – le sexe féminin le plus absent à la surface des constructions culturelles indigènes comme des travaux des anthropologues, le vide autour duquel Lévi-Strauss construit son « atome de parenté », le sexe de la mère. André Green avait d'emblée repéré la faille (Green 1977, aussi Juillerat 2001a).

Que veulent les *wati*? Freud disait : Que veut la femme ? La même interrogation parcourt les textes de Bernard Juillerat, de Patrice Bidou, d'Antoinette Molinié, de Corinne Fortier, de Gillian Gillison. Que veut la femme ? Que veut la mère sexuelle ?

Gillian Gillison répond que les femmes ne veulent pas renoncer à ce qu'une fois elles ont le plus désiré. Dans sa contribution à ce volume, l'auteure revisite le récit freudien de la horde primitive dans le chapitre 4 de *Totem et Tabou*, en associant étroitement dans ses interprétations le mythe et le rite. S'appuyant sur des matériaux recueillis chez les Gimi des Hautes Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée, Gillian Gillison inclut les sœurs, comme complices des frères, dans le scénario du meurtre du père primordial. Au dénouement du meurtre, si les frères renoncent (au meurtre, au repas cannibale, aux femmes à portée de main, bref, au pulsionnel), les sœurs ne renoncent pas et, devenues mères, « refusent » de négocier leurs enfants, comme les frères négocient leurs sœurs avec d'autres frères.

Les femmes gimi n'ont pas renoncé au cannibalisme. En petites hordes, elles vont dans le dos des hommes du village arracher aux plateformes dans la forêt les corps exposés des guerriers tués à la guerre pour les découper et les manger jusqu'au dernier morceau, consommant ce faisant leur propre

**Jacques Galinier, Patrice Bidou, Bernard Juillerat**

anéantissement comme être humain. Officiellement, tout se passe à l'insu des hommes, mais en réalité la pièce est jouée, et sous les traits de la rivalité, la complicité est profonde. Mais on se pose quand même la question : pourquoi les femmes dans ce théâtre macabre acceptent-elles d'incarner le rôle de l'inhumain, face aux hommes instaurateurs et restaurateurs infatigables de l'humain ?

Après le repas cannibale, continue Gillian Gillison, les hommes cuisent un cochon et donnent à chaque femme le morceau correspondant au morceau qu'elle a mangé du « père primordial ». Une consommation chassant l'autre, se trouve chaque fois provisoirement restauré chez la femme son statut d'être humain. Toute leur vie durant les femmes vont ainsi subir l'humiliation sans limite de recevoir des mains des hommes ce que l'on pourrait appeler le « don d'humanité » – comme dans le rituel catholique le fidèle reçoit du prêtre l'hostie divine – sans jamais être en position de rendre, contrairement aux hommes entre eux. Recevoir sans pouvoir donner, être exclue de l'échange qui sépare et libère, telle est la prison maussienne dans laquelle la société gimi enferme les femmes. Ce qui est la preuve tangible que pour elles le père primordial n'est pas mort, que malgré les apparences une moitié de l'humanité vit toujours dans le temps de la horde, que le père est toujours à tuer et à manger, ce que les femmes font régulièrement en s'emparant et en mangeant les cadavres des hommes tués à la guerre, assurant par cette consommation masochiste – qui a son envers complémentaire dans le sadisme qui préside à la découpe des chairs et à leur ingestion – la pérennité du système. Le cannibalisme des femmes gimi a disparu dans les années 1960 avec la « pacification ».

Au fur et à mesure que les matériaux se resserrent autour de leur noyau sémantique, la causalité vient buter sur la différence des sexes qui constitue le fil rouge de ce volume. À cet égard, l'écrit de Freud le plus opératoire pour une « anthropologie accompagnée », mais le moins souvent référencé parce que le plus difficile à mettre en œuvre, a pour titre : « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes » (Freud [1925]).

Ce qui nous est dit dans cet écrit est que la différence fondatrice de toutes les différences est différente pour chaque sexe, ce qui, pour l'anthropologie, est la seule façon de prendre au sérieux la différence des sexes et d'être en phase avec le sens profond des constructions culturelles. L'anatomie fonde visuellement la différence entre les sexes parce que l'œil est différemment excité dans un cas et dans l'autre, et l'âme du même coup.

Trop fréquemment, dans une optique structuraliste, on prive la différence anatomique de sa première et durable conséquence qui est le décalage réactif

## Présentation

à cette différence chez la fille et le garçon, qui fait de la première, pendant tout un temps, la représentante exclusive de l'humain. Patrice Bidou a montré dans ses travaux sur les mythologies amazoniennes (Bidou 2001) que l'endroit où se joue le destin de l'homme est lié aux étapes de la découverte par le petit garçon du sexe de sa sœur, balbutiements princeps qui plongent le « néophyte » dans un univers d'une complexité insondable et dont il n'a, nous dit Freud, que très partiellement conscience.

En revanche, il serait vain, dans ces mêmes mythologies, de vouloir mettre au jour un scénario symétrique de la découverte par la petite fille du manque qui l'éveille. Dans ce cas, en effet, le matériel apparaît elliptique, sinon lacunaire, pour la raison principale que cette découverte a déjà eu lieu, avant que le mythe ne commence, comme le préalable même à son commencement. Dans le mythe gimi de la création rapporté par Gillian Gillison, la scène a lieu au tout début du mythe, la jeune fille réveillée se saisissant de l'immense pénis du père primordial endormi et le coupe à la longueur qui convient à son anatomie à elle. À l'aube des mythes, le pénis n'est pas avec la fille, mais la fille est avec le pénis – c'est son désir qui fait loi, et la recherche de sa satisfaction impulse les premières formes du monde, mais pas sa formule terminale, qui est un retournement en son contraire des prémices du mythe.

À cet égard, l'ethnologue ne doit jamais perdre de vue qu'il n'est pas dans le réel, mais dans un « psychique mythique », c'est-à-dire un psychique qui par un bout touche au réel (sinon il n'aurait pas d'écho chez les individus) et qui par l'autre bout est retouché aux dimensions du corps social.

*P.B.*

## De la filiation

Le processus concomitant au développement psychosexuel du sujet concerne sa relation d'objet aux parents ou à leurs substituts et son inscription dans une double filiation. La mère et le père constituent des objets externes, mais sont simultanément reconstruits sous forme d'objets internalisés plus ou moins fantasmatiques. Dans la chronologie ontogénétique, ils sont en un premier temps des « objets naturels primaires » ; pour le garçon et la fille, la mère est en principe le premier objet investi, d'abord sous forme du sein, puis de la personne de la mère comme autre sujet. Dans les représentations culturelles, le sein devient le symbole de la fonction nourricière maternelle. La relation filiative ne dépend pas seulement des pulsions du sujet, mais aussi de la façon dont les parents eux-mêmes construisent leur relation avec l'enfant, que ce soit dans leurs comportements ou dans l'image

Jacques Galinier, Patrice Bidou, Bernard Juillerat

interne qu'ils se font de lui. La triangulation mère-père-enfant fonde ainsi le complexe d'Œdipe qui contribue de manière structurante à l'élaboration du sujet psychique. La position du fils dans l'œdipe est centrale, mais elle est simultanément rendue plus complète par les positions du père (complexe de Laïos) et de la mère (complexe de Jocaste). Comme Freud l'a montré, les termes de l'œdipe s'inversent pour la fille ou se modèlent différemment dans l'œdipe négatif – homosexuel (Green 1992). Si la clinique a mis en valeur les multiples modalités individuelles de l'œdipe, l'anthropologie en apporte des illustrations culturelles par l'analyse des mises en scènes mythiques ou rituelles. L'une des questions fondamentales concernant le lien entre les investissements infantiles et la symbolique culturelle est de savoir dans quelle mesure les premiers déterminent la seconde. Par exemple, faut-il voir dans la totémisation de la figure maternelle, voire du sein primordial ou encore dans la représentation du phallus paternel originel la prolongation directe de la fantasmatique reportée sur les objets internes chez le jeune enfant ? Ou au contraire, comme l'ont fait par exemple Ricœur ou Jung, faut-il voir dans l'élaboration culturelle de ces figures des productions *a posteriori* ne faisant qu'emprunter leurs contenus à des investissements libidinaux anciens et dépassés ?

Historiquement, l'anthropologie s'est surtout intéressée aux systèmes de descendance, et cela dès le XIX<sup>e</sup> siècle avec Lewis Morgan, ce qui a conduit à une confusion linguistique entre l'anglais *filiation* et le français descendance. On parle maintenant en France, depuis Louis Dumont, d'unifiliation pour désigner des systèmes claniques unilinéaires, ce qui rend plus difficile encore l'introduction du terme « filiation » dans le sens inspiré de la psychanalyse et que nous venons de définir. Il est donc temps que les anthropologues prennent en considération la double filiation à la mère et au père telle qu'elle est conçue dans les représentations collective (mythes, cosmologie, droit, etc.) et indépendamment du système de descendance.

Le recours à la psychanalyse dans les études culturelles référant d'abord, même si ce n'est que d'une manière implicite, au sujet individuel, la première approche consisterait à analyser certains membres de la communauté ou pour le moins à en établir des portraits à partir d'entretiens et en situant la personne dans son contexte familial et social spécifique. La seconde méthode équivaldrait à analyser les questions portant sur l'éducation des enfants dans la famille et les formes de socialisation, et cela de façon normative pour chaque société. Enfin la troisième approche engagerait le chercheur à se référer principalement aux productions culturelles et notamment aux institutions sociales, aux rites et aux mythes, c'est-à-dire aux représentations – uni-

verselles et locales, inconscientes et conscientes – qui président à la création culturelle inscrite dans l'histoire. Ces méthodes sont complémentaires et il conviendrait dans l'idéal de les utiliser toutes les trois. Parfois deux d'entre elles peuvent avoir le même objet : il va sans dire, par exemple, que les rites d'initiation masculins renvoient à la fois à une technique de socialisation et à un complexe de représentations. L'anthropologie a cependant ses modes et on peut constater que depuis la fin du siècle dernier l'approche de type Culture et Personnalité et s'intéressant aux pratiques de socialisation dans la famille, très en vogue aux États-Unis au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, est délaissée au profit de l'étude des productions symboliques collectives. D'autre part, la plupart des ethnologues n'ayant reçu aucune formation de psychanalyse et ne sachant non plus comment organiser un entretien psychologique, la première méthode n'est utilisée qu'exceptionnellement par eux. Leur attention est d'emblée fixée sur les formations et les représentations sociales et certains d'entre eux craignent que leurs analyses soient entachées de « psychologisme ».

Nous l'avons dit, la mère vient avant le père si l'on veut bien se référer au développement ontogénétique. Mais dans la vie familiale et dans ses expressions figurées, père et mère sont presque toujours attestés l'un et l'autre ; l'interprétation consiste alors à en analyser les positions et fonctions respectives envers l'enfant de même que leur relation réciproque. L'importance donnée par André Green à la tiercéité est ainsi largement confirmée en ethnologie. Comme le souligne Monique Schneider, la triangulation que Lévi-Strauss donne à son atome de parenté fondé sur l'alliance (le don de sa sœur par un homme à un autre homme) est très différent de la structure ternaire œdipienne dont nous parlons ici. La verticalisation, d'une génération à la suivante, du triangle lévi-straussien à partir de l'axe horizontal de l'échange ne peut se faire qu'au détriment de la mère qui disparaît de la structure, remplacée par son frère ; on a alors deux hommes (les deux beaux-frères représentant deux groupes exogames différents) opposés à l'enfant dont l'importance est finalement secondaire ; alliance et filiation sont ainsi construits l'un par rapport à l'autre, alors que dans le triangle œdipien, l'axe horizontal renvoie à la sexualité et non à l'échange (Juillerat 2001a). La triangulation fondée sur l'alliance se fait donc en deux temps, le triangle aplati de l'échange s'étirant verticalement en réduisant au silence la fonction maternelle. Cette absence de la mère, mise hors structure, se retrouve dans le droit indo-européen, comme le montre encore Monique Schneider à la lecture de Benveniste, où l'ancêtre agnatique se reproduit en quelque sorte dans le descendant mâle ; comme dans la structure de l'échange des femmes entre les

**Jacques Galinier, Patrice Bidou, Bernard Juillerat**

hommes chez Lévi-Strauss, la mère est barrée du fait même, pourrait-on dire, de son pouvoir de gestation naturel et de son statut d'objet dans l'échange. Notons encore que le triangle structuraliste part de la génération du père et de l'oncle maternel pour descendre vers l'enfant, alors que la conception freudienne part de l'enfant comme sujet pour remonter aux géniteurs, selon un processus historique ou archéologique.

La triangulation œdipienne est anthropologiquement bien illustrée par l'exemple yafar, une société de Papouasie-Nouvelle-Guinée qui a élaboré un culte millénariste à partir de sa vision traditionnelle de la famille originelle. Comme le montre Bernard Juillerat, à la toute-puissance du père égoïste s'oppose l'inceste des fils avec la mère, inceste qui prend la forme d'un viol de la matrice chthonienne contenant le gibier avant sa dispersion dans la forêt. Le culte du cargo s'inspire de ce scénario en substituant aux animaux chassés les marchandises industrielles apportées par les Européens. Avoir accès à la richesse sans limites équivaut à réitérer le viol primordial, mais cette fois-ci avec l'assentiment du père figuré par des instances militaires et juridiques. Loin d'être absente, la mère est ici omniprésente et elle apparaît scindée afin de mettre au premier plan sa fonction gestante (par opposition à sa fonction nourricière). Avec la coutume, attestée dans plusieurs sociétés de Nouvelle-Guinée, consistant pour le père d'un enfant à faire des dons périodiques au frère ou au père de son épouse, la triangulation fait apparemment retour à la structure de l'atome lévi-straussien (compensation matrimoniale) bien qu'il s'agisse ici de payer *la filiation* paternelle de l'enfant, et en conséquence d'offrir au lignage de la mère une compensation permettant d'intégrer l'enfant dans le clan de son père selon la règle patrilinéaire. Chez les Gimi des Hautes Terres, accepter ce don offert par le père est nommé « manger la tête de l'enfant » et le refus de le faire équivaut à une malédiction de la part de l'oncle maternel qui ainsi ne reconnaît pas la filiation agnatique de son neveu, renvoyant ce dernier, nous explique Gillian Gillison, au temps pré-social du mythe.

Sophie de Mijolla-Mellor fait le rapprochement entre les représentations infantiles et mythiques concernant les organes corporels et plus particulièrement sexuels. « L'organe est une personne démesurée qui se confond avec le cosmos » : c'est bien le cas de la matrice chthonienne du culte yafar et, dans une certaine mesure, du « pénis géant » de la mythologie gimi ou encore le sexe féminin incarné dans les *wati* chez les Tucano (Patrice Bidou dans ce volume). Ces « objets partiels », pour reprendre le terme de Mélanie Klein – qui cependant se référait uniquement aux représentations inconscientes du bébé –, deviennent des objets globaux, occupant le cœur de l'espace cos-

mique. Les Otomi du Mexique ont une vision de l'univers et en particulier de l'inframonde qui rappelle celle des sociétés océaniques, mais avec la dimension supplémentaire, nous dit Jacques Galinier, qu'elle renvoie à une topique psychique naturalisée, à une véritable métapsychologie indigène, sans compter quelques éléments repris de la doctrine chrétienne. C'est plutôt par le rituel – Carnaval, Fête des Morts, séance chamanique – que les entités fondatrices resurgissent de façon hiérarchisée, tel ce « Phallus cosmique » qu'est le Maître à tête de Vieux. La nature, le cosmos tout entier sont habités par ces figures de l'ancestralité. Dans les sociétés contemporaines – l'analyse de Corinne Fortier dans le présent volume –, ce sont les modes d'insémination artificielle et les affects qu'ils entraînent qui modifient la filiation et les représentations qui lui sont liées. À cela on pourrait ajouter les nouvelles lois françaises sur la transmission du nom des parents. Une autre métamorphose de la filiation est celle que nous propose Antoinette Molinié à propos des rites de la Semaine sainte à Séville. Le Christ y passe du statut de fils de Dieu à celui de père des hommes, un père immolé qui réitérerait en quelque sorte le meurtre du père originel du mythe scientifique freudien de *Totem et tabou*. Quant à la Vierge, elle n'est plus la mère de Jésus, mais son épouse rajeunie sous les traits d'une jeune femme désirable.

Ces très brèves évocations du travail de la pensée (dans la culture et l'histoire) sur la filiation et la cosmologie démontrent, s'il en était besoin, l'importance de la relation entre psychisme et anthropologie.

Ces deux domaines ont pour charnière la psychanalyse en tant qu'étude du psychisme, comme nous l'explique dans ce volume la contribution d'André Green. Personne ne niera que les processus complexes du cerveau constituent la base matérielle de la « causalité psychique », mais Green nous rappelle comment l'explication des neurobiologistes fait l'impasse sur ce niveau de détermination lorsqu'ils cherchent à établir un lien causal direct entre le neuronal d'une part, les représentations ou les émotions d'autre part. Chaque phénomène ne saurait avoir pour cause unique l'activité neurale ; avec l'anthropologie qui doit tenir compte des variantes culturelles et de leur formation dans l'histoire et l'évolution, l'existence d'une relation de causalité *autonome* entre phénomènes paraît incontournable (aussi Juillerat 2001b). La contribution de Green est une réflexion sur des décennies de combat avec les intégrismes d'un biologisme triomphant d'un côté, et d'une anthropologie incapable de prendre en compte la dimension psychique des phénomènes culturels de l'autre, même si le rôle des affects s'impose désormais comme horizon privilégié de la recherche d'une anthropologie structurale de deuxième génération (voir, par exemple, Héritier, Xanthakou 2004).

Jacques Galinier, Patrice Bidou, Bernard Juillerat

À vrai dire, il semblerait que l'on soit en présence d'une variante anthropologique de la querelle des universaux, la biologie s'enfermant dans un réductionnisme sans concessions, mais aussi l'anthropologie qui, sans se l'avouer, ne cesse de s'interroger sur l'évidence de la diversité culturelle. Green observe que l'« heure où une anthropologie générale verra le jour n'est pas venue ». Nous, ethnologues, pouvons difficilement partager la sérénité socratique de Green qui affirme encore que « les synthèses attendront. Nous ne sommes pas pressés. Nous avons beaucoup à faire ». Car derrière l'appel au respect de la diversité des modes de vie et la nécessité de leur comparaison, cette ardente obligation d'inscrire dans le grand livre de l'histoire de l'humanité la totalité des formes de vie en société et des langues, se dissimule mal une course contre la montre. L'avancée de la mondialisation, l'uniformisation des genres de vie et de pensée, la diffusion épidémique du *New Age*, sont autant de signaux alarmants.

Si l'ethnologie exotique se trouve menacée par la métamorphose de son objet, elle l'est aussi par l'irrésistible attraction de certains de ses représentants, parmi les plus éminents, vers la psychologie cognitive. Une des issues possibles à ce conflit pourrait se trouver dans les regards convergents et critiques de l'anthropologie et de la psychanalyse envers cette nouvelle discipline – à travers les travaux de terrain sur les formes de communication par le jeu des émotions, les recherches sur la mémoire, l'apprentissage du langage et des processus de socialisation. Green à juste titre s'appuie sur les travaux d'Edelman, fondés sur le darwinisme neural, mais en critique les limites, en particulier le fait que chez cet auteur le niveau phénoménal ne peut être en aucun cas causal : « Autant dire que la causalité psychique n'existe pas, seule la causalité neuronale a une réalité ». Pour Green, « l'attitude fondamentale de la biologie vise l'universel, celle de l'anthropologie procède à la description de singularités groupales, dont on essaiera de tirer des conclusions générales ».

Or, c'est avant tout à un « surplus de sens » que Green attribue le fait de la vie en société, par le biais de l'intersubjectivité, « à la source » des formes de la vie sociale. Mais Green ne s'en tient pas à une conception mécaniste et dyadique de l'intersubjectivité. Reprenant les travaux de Bruner sur la façon dont ses produits s'inscrivent dans un système sémiotique, il explique comment « intersubjectif ne veut pas dire "entre deux sujets" mais plutôt relation de deux sujets dans un ensemble ». Retient l'attention de Green l'idée, inspirée de Geertz, selon laquelle l'anthropologie n'est pas, malgré les apparences, une science des œuvres de civilisation, mais de la pensée. Ce qui, par voie de conséquence, permettrait à l'anthropologie psychanalytique d'être un partenaire au rôle indiscutable (même s'il est très discuté) dans les débats

## Présentation

actuels non seulement autour du *Mind/body problem*, mais aussi sur la pensée et l'action. Et c'est pourquoi les idées de Green sont aussi stimulantes pour les ethnologues, alors qu'elles entraînent un silence embarrassé du côté des neurobiologistes, ces derniers ne sachant où caser dans leurs protocoles de recherche ni la causalité psychique ni l'existence de l'inconscient.

B.J.

## Bibliographie

BIDOU, Patrice

2001 *Le mythe de Tapir chamane. Essai d'anthropologie psychanalytique*, Paris, Odile Jacob.

CLASSEN, Constance

2002 « Sweet Colors, Fragrant Songs : Sensory Models of the Andes and the Amazon », *American Ethnologist*, 17, 4 : 722-735.

FREUD, Sigmund

[1925] « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes » (1925), in *La vie sexuelle*, Paris, Puf, 1995.

GALINIER, Jacques

1997 *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, Paris, Puf.

GREEN, André

1977 « Atome de parenté et relations œdipiennes », in Claude Lévi-Strauss (ed.), *L'identité*, Paris, Grasset : 81-107.

1992 « Œdipe, Freud et nous », in *La déliaison. Psychanalyse, anthropologie et littérature*, Paris, Les Belles Lettres : 69-146.

HÉRITIER, Françoise, Margarita XANTHAKOU (eds.)

2004 *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob.

JUILLERAT, Bernard

2001a « L'atome de parenté est-il soluble dans la psychanalyse ? », *Topique*, 75, 2001 : 81-103, repris in *Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*, Lausanne, Payot : 111-133.

2001b « La dérive cognitiviste en anthropologie », in *Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*, Lausanne, Payot : 9-38.