



# Freud et Mauss, Lacan et Lévi-Strauss : rencontres et malentendus

François Richard

DANS **CLINIQUES MÉDITERRANÉENNES** 2012/1 n° 85 , PAGES 195 À 205  
ÉDITIONS **ÉRÈS**

ISSN 0762-7491

ISBN 9782749231891

DOI 10.3917/cm.085.0195

Date de mise en ligne : 20/03/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2012-1-page-195?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour érès.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# François Richard

## *Freud et Mauss, Lacan et Lévi-Strauss : rencontres et malentendus*

C. Lévi-Strauss évoque ces restaurants du Midi de la France où l'on peut voir des voisins de table échanger le contenu de leurs carafons pourtant remplis du même vin rouge<sup>1</sup>, y voyant un bon exemple de réciprocité structurale. Mais ne s'agit-il pas surtout d'un rituel don/contre don (au sens de M. Mauss), de gestes de sujets singuliers non substituables les uns aux autres, l'équivalence manifeste des signes et des choses faisant saillir d'autant plus la singularité d'un lien en cours d'institution ? Ce lien peut bien prendre la forme réglée de l'alliance entre égaux, celle-ci ne tient que par la force des désirs engagés dans la rencontre, même si elle semble s'accomplir automatiquement. Le rituel rapporté par C. Lévi-Strauss associe un sujet à d'autres sujets dans une commune référence à des objets désirables. La communauté est ici structurante parce que l'équivalence et la loi sont les gardiens de désirs, d'amours et de haines. Les personnes et les choses ne sont pas des signes permutable. Dans le don, la chose donnée est toujours singulière, le contre-don n'annule pas cette singularité mais la commémore et en crée une nouvelle. Comme le dit J. Derrida : « Réduire (le don) à un échange, c'est tout simplement annuler la possibilité même du don. Cette annulation est peut-être inévitable<sup>2</sup>. » Car bien sûr don et contre-don pourront toujours être réinterprétés de façon normative et cynique comme échange tacite. Mais la référence au don introduit du *différend*<sup>3</sup>, de l'abandon, du risque, en tout cas de l'engagement.

---

François Richard, professeur de psychologie clinique et psychopathologie à l'université Paris 7-Denis Diderot, CEPP ; psychologue, psychanalyste membre de la Société psychanalytique de Paris ; 19, rue de Rochechouart, F-75009 Paris – [richard-franc@wanadoo.fr](mailto:richard-franc@wanadoo.fr)

1. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949.

2. J. Derrida, *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 101.

3. J.-F. Lyotard, *Le différend*, Paris, Minuit, 1983.

L'époque semble avoir basculé de la structure au changement permanent. En 1949, C. Lévi-Strauss publie *Les structures élémentaires de la parenté*, en 2004, M. Godelier lui oppose *Métamorphoses de la parenté*. Rétrospectivement, ne dirait-on pas que le concept d'échange structural, supposé fondateur de la parenté et du lien social, manifestait une résistance aux évolutions du monde moderne vers des systèmes de parenté, ou plutôt de parentalité, plus souples et plus complexes ? Il faut ici ajouter que cette façon de poser le problème doit être elle-même critiquée comme trop expressive de l'idéologie actuelle du changement permanent.

Notre modernité, dans son débat actuel sur les formes nouvelles de « parentalité », retrouve sans savoir qu'en faire un biologique en quête de fonction symbolique : parentalité d'un couple ayant adopté un enfant ; quête de leurs géniteurs par les enfants dont la mère a accouché sous X ; situations complexes multiples des grossesses médicalement assistées ; « mère porteuses » ; vérification ADN par des pères s'ils sont bien les géniteurs de leur enfant ; parentalité homosexuelle où l'un des deux partenaires (ou les deux) pourrait être ou ne pas être le géniteur ou la génitrice.

Lorsque l'on reprend les discussions entre psychanalyse et anthropologie on voit que la fonction paternelle a toujours été théorisée comme essentielle, mais aussi comme ce qui ne va pas de soi. L'œuvre de Freud apparaît à un moment où le père est à la fois idéalisé et contesté<sup>4</sup>.

Les discours sur le déclin de la fonction paternelle et sur l'avènement d'un nouveau sujet cherchant à se protéger de la psychose par la perversion<sup>5</sup> disent, au fond, que le *père mort* de l'identification structurante pourrait bien s'avérer être aussi l'objet perdu de la mélancolie de l'enfant à l'abandon, privé de reconnaissance par l'interlocuteur paternel. Freud ne disait-il pas que le père idéal, pôle narcissique identificatoire subjectivant, était tout autant objet d'amour objectal ? L'abandon par le père induisant une régression à la relation archaïque duelle avec la mère, on en retient l'effet de désorganisation symbolique et on en perçoit mal l'impact objectal : du père réel ne reste alors que l'idéalisation phallique, entre raidissement autoritaire et démission. Ce que l'on retrouve dans l'opposition entre ceux qui réclament un retour à l'autorité paternelle (oubliant que celle-ci ne peut jouer qu'en synergie avec une fonction maternelle) et ceux qui se félicitent de la crise de l'ordre patriarcal conservateur.

4. F. Richard, « Peut-on parler vraiment de déclin de la fonction paternelle ? », dans D. Cupa (sous la direction de), *Image du père dans la culture contemporaine*, Paris, PUF, 2008.

5. C. Melman, *Entretiens avec Jean-Pierre Lebrun. L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Paris, Denoël, 2002.

Ainsi M. Tort<sup>6</sup> se livre à une critique de la théorie freudienne de l'identification au père puis de la théorie lacanienne d'un ordre symbolique soutenu par le Nom-du-père, accusées de justifier la domination masculine et le patriarcat. En définissant le père comme celui de l'œdipe, Freud et Lacan l'institueraient comme figure centrale (de la rivalité, de l'identification, de la nécessaire séparation avec la mère), au détriment de la reconnaissance que la mère remplit une fonction symbolique civilisatrice et éducationnelle, ainsi qu'au détriment de la prise en considération de l'importance de la relation réelle entre l'enfant et le père. « Ce n'est pas parce que le père "faisait la loi à la mère" que l'ordre ancien était jusqu'à un certain point "structurant", mais parce qu'il y avait une loi. Il y en aura d'autres », écrit-il, ajoutant : « L'effondrement de la solution paternelle ouvre des possibilités nouvelles à explorer. » Désormais « la place est libre, dans la société, pour d'autres cours de la parentalité ».

Pour Freud, le conflit œdipien engendre angoisse pulsionnelle et symptômes. Or, depuis un siècle, on l'a de plus en plus considéré comme un organisateur symbolique de sorte que l'œdipe est devenu, comme le souligne B. Juillerat<sup>7</sup>, une symbolique au-delà du conflit. Tout se passe comme si nous avions élaboré une mythologie au fond assez proche de celle que B. Juillerat étudie chez les Yafars de Papouasie-Nouvelle-Guinée, où la thématique du complexe d'Œdipe sert à mettre en place une sociogénèse (le risque de régression excessive vers l'objet maternel primaire y introduit une socialisation organisée autour des valeurs masculines et patriarcales). L'œdipe est devenu un héritage psychiquement transmis, « symbolique » et symbolisant, dont on craint l'envahissement par un archaïque maternel.

On en est ainsi venu à oublier que le conflit œdipien engendre folie et désordre, et que la « névrose », bien souvent, n'est pas moins « grave », en termes de souffrance psychique, qu'un état limite.

La fonction paternelle en tant que principe de tiercéité et d'échange inter-sujets apparaît ici comme à la fois défaillante à faire face à un tel mélange d'organisation et de désorganisation et plus sollicitée que jamais de trouver une réponse, cette fois-ci une vraie, une bonne.

Lévi-Strauss est omniprésent dans tous les débats contemporains. Loi, ou échange généralisé devenu indifférent aux lois pouvant être évolutives et variées ? Organisation psychique individuelle ou structure transindividuelle d'un inconscient social ou génétique ? Il est vraiment dommage que Freud n'ait pas discuté avec l'école sociologique française (Durkheim, Mauss), et que Lacan et Lévi-Strauss, qui eux se sont parlé, se soient en fait mal compris.

6. M. Tort, *Fin du dogme paternel*, Paris, Aubier, 2005.

7. B. Juillerat, *Œdipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*, Paris, PUF, 1991.

M. Mauss écrivait en 1903 (à un moment où Freud de son côté construisait son œuvre) : « Derrière le simple fait du rythme apparaît une réalité sociale, un groupe déterminé d'individus chantant et dansant. Le rythme, faculté d'ensemble, vient directement d'une action faite ensemble<sup>8</sup>. » Il évoque la cadence des gestes au travail, accompagnée de cris et de mots (que Freud compare, pour sa part, aux mots et aux cris sexuels), c'est-à-dire une corporéité groupale à la fois érotique et sociale. Pour Mauss, cette transsubjectivité qui retrouve ses fondements pulsionnels relève d'une force inconsciente présente dans le langage, le *mana*, s'exprimant comme force impersonnelle et magique. Il hésite entre un nominalisme idéaliste et un matérialisme sociologique et pulsionnel (Freud, dans le premier chapitre de *Totem et tabou*, a lui aussi des formulations qui vont dans le sens d'un certain nominalisme) et les condense en des fulgurances géniales – par exemple lorsqu'il dégage la scène théâtrale de la représentation comme telle : après avoir montré qu'une nomination préside toujours à la pratique du sacrifice d'objets, d'animaux, voire d'humains pour qu'ils soient haussés à un statut plus élevé, il souligne que c'est l'estrade cérémonielle, nommée *signum*, qui donne son nom au concept de symbole et de dieu : « La notion du dieu se réduisait donc à l'idée de "signum"<sup>9</sup>. » Le geste sacrificiel arracherait violemment le symbole à la chose par une *action* d'emblée symbolique : « Il y a dès l'origine un *Trieb*, une violence de l'esprit sur lui-même ; il y a dès l'origine volonté de lier<sup>10</sup>. » On peut voir à quel point Mauss est ici proche de la notion freudienne d'Éros mais s'en distingue radicalement en supposant une « violence de l'esprit sur lui-même », cette scène de l'« estrade cérémonielle » sacrificielle sacrée indistincte de « l'idée de "signum" ». Lévi-Strauss raillera comme tautologique de la pensée magique ce moment de puissante intuition, certes trop fasciné par ce qu'il découvre, comme dans la formulation suivante : le rite « par une vertu qui lui est intrinsèque... contraint directement les choses. Il se suffit à lui-même<sup>11</sup> ». Les catégories présidant à l'effcience de la magie et du *mana* sont « constamment présentes dans le langage, sans qu'elles soient de toute nécessité explicites, elles existent d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience elles-mêmes inconscientes<sup>12</sup> »

8. M. Mauss, « Sources, matériaux, à l'appui de l'essai sur "l'art et le mythe" » (1903), dans *Ceuvres*, vol. II, Minuit, 1969, p. 252.

9. M. Mauss, « Totémisme et religion en Égypte » (1905), dans *Ceuvres*, vol. I, Minuit, 1968, p. 130.

10. M. Mauss, « Mentalité primitive et participation » (1923), dans *Ceuvres*, vol. II, *op. cit.*, p. 130.

11. M. Mauss, « La prière et les rites oraux » (1909), dans *Ceuvres*, vol. I, *op. cit.*, p. 406.

12. M. Mauss, « Introduction à l'analyse de quelques faits religieux » (1906), dans *Ceuvres*, vol. I, *op. cit.*, p. 28.

de sorte que « le mot est un acte... inversement le rite est un mot<sup>13</sup> ». Dans *l'Essai sur le don*, Mauss souligne l'allure agonistique très marquée du jeu des dons et contre-dons, dans le *potlatch*, entre chefs de clans hantés par la crainte de perdre la face et, plus encore, le nom. Désir mimétique et envie mais aussi ambivalence entre amour et haine quand le « je te donne » est un « je te prends ». Lévi-Strauss interprète au contraire ces moments d'équilibre fragile de la spécularité et de l'ambivalence comme l'aveu que le système don/contre-don ne ferait que travestir la loi d'un échange structurel entre termes totalement équivalents<sup>14</sup>. Il me semble que le débordement au sein même de l'échange traduit l'interdit qui le fonde, don et contre-don s'enracinent dans les objets *premiers* du désir, alors même qu'ils sont déjà pris dans la métonymie de l'échange.

Presqu'un demi-siècle plus tard (la préface de Lévi-Strauss à *Sociologie et anthropologie* de Mauss date de 1950), C. Lévi-Strauss critique ce qui chez Mauss va dans le sens d'une psychologie naïve qui méconnaîtrait que la relation au monde des esprits et des dieux traduit une règle structurale d'échange. Il souhaite épurer l'anthropologie de toute fascination pour la magie. Dans sa reprise de Freud, Lacan n'agit-il pas de même lorsqu'il conçoit l'ordre symbolique en réinterprétant l'animisme et la logique sacrificielle (la « religion privée » du névrosé) comme des prémisses imaginaires ?

Dans sa critique de Mauss, Lévi-Strauss envisage l'inconscient comme à la fois culturel, social, cognitif et biologique (à cet égard il introduit à l'anthropologie cognitiviste actuelle). Mais on trouve toujours aussi dans ses formulations une idéalisation : « Il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société<sup>15</sup> », « comme le langage, le social *est* une réalité autonome (la même d'ailleurs) ; les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent<sup>16</sup> ». La dimension énigmatique du *mana* et du *hau* n'est pas supprimée, mais déplacée, lorsqu'on y voit une fonction, en deçà de l'illusion subjective, d'articulation, « une valeur indéterminée de signification en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens<sup>17</sup> » – ce qui ramène à l'énigme signifiante : « Comme le *hau*, le *mana* n'est que la réflexion subjective de l'exigence d'une totalité non perçue... Le langage n'a pu naître que tout d'un coup... au moment où l'Univers entier, d'un seul coup, est devenu *signification*, il n'en a pas été pour autant mieux *connu*. »

13. M. Mauss, « Catégories collectives de la pensée et liberté » (1903), dans *Œuvres*, vol. II, *op. cit.*, p. 121.

14. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, réédition 1997.

15. *Ibid.*, p. 22.

16. *Ibid.*, p. 32.

17. *Ibid.*, p. XLIV.

Il faudrait bien sûr distinguer au sein des scènes et des signes ceux qui sont lestés de sens interhumain de ceux qui sont purement conventionnels, mais la notion de symbolique signifie précisément qu'une telle distinction n'est pas simple à établir. Comme le dit Ortigues : « Alors que les symboles méthodologiques, comme l'algorithme, sont l'effet d'une convention préalable, les symboles traditionnels sont la source productrice des possibilités de toute convention, de toute liaison formatrice des sociétés proprement humaines dans la mesure où la fonction même de la parole oblige à intégrer la référence au mort (l'ancêtre, le dieu, l'absence) dans le pacte qui noue la relation entre les vivants<sup>18</sup>. » Descombes a dénoncé l'équivoque résultant de cette proximité entre loi sociale et arbitraire de la convention (en particulier l'universalité de la règle à l'œuvre dans le langage), et reproché à la psychanalyse d'en jouer : « Lorsque la psychanalyse reprend ce terme de "symbolique"... elle atteint le comble de l'ambiguïté. Tantôt elle sera du côté moderne de la frontière, c'est-à-dire qu'elle s'empressera de raisonner la superstition, de démystifier le récit charmant, de démasquer partout l'illusion. Tantôt elle sera du côté antique et elle travaillera à mystifier la science, à inventer des rites et des prodiges<sup>19</sup>. »

Le séminaire du 1<sup>er</sup> décembre 1954 de J. Lacan transcrit un débat entre celui-ci, J. Hyppolite et O. Mannoni sur la façon dont la psychanalyse pourrait tirer profit des conceptions de C. Lévi-Strauss. On n'est pas surpris d'y trouver une problématique proche de l'échange de 1950 entre Lévi-Strauss et Mauss, qui peut sembler aujourd'hui imprégnée de philosophèmes dualistes et idéalistes. Lacan y concède que reste ouverte la question de savoir « au bout de combien de symboles<sup>20</sup> » l'univers symbolique se constitue pour aussitôt réaffirmer que « ce n'est pas peu à peu » et qu'au contraire il se pose comme « un tout » « distinct du monde ». Lorsque J. Hyppolite se demande si une telle définition de l'autonomie du registre symbolique ne réintroduit pas une transcendance (ne serait-ce que dans « l'emploi du mot symbolique » qui apparaît comme un « revêtement » réclamant d'être lui-même expliqué), Lacan répond que ce signifiant qui semble ultime (et, à certains égards donc, magico-sexuel) se fonde de la « fonction créatrice, fondatrice, de la parole pleine<sup>21</sup> ». Ne retrouve-t-on pas là ce que Lévi-Strauss reprochait à Mauss, la croyance que l'individu pourrait être en relation avec un symbolisme autonome alors que l'ordre symbolique ne saurait être que collectif ? Le malentendu entre Lacan et Lévi-Strauss est peut-être plus grand qu'on ne le pense.

18. E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 66.

19. V. Descombes, « L'équivoque du symbolique », *Cahiers Confrontation*, n° 3, 1980, p. 89.

20. J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre II, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 42.

21. *Ibid.*, p. 49.

En effet, la substitution du sujet divisé à l'Ego de la psychologie ne modifie pas fondamentalement l'individualisme de l'inconscient freudien auquel Lévi-Strauss préfère un inconscient social-génétique transsubjectal.

La discussion qui s'amorce entre Lacan et O. Mannoni s'inscrit dans la continuité du différend entre Lévi-Strauss et Mauss : pour Mannoni le « conventionnalisme » de Lévi-Strauss cache une « obscurité profonde<sup>22</sup> », pour Lacan c'est l'imaginaire du Moi qui est obscur. Pour Mannoni « la nature parle » et dans son auto-organisation elle opère des choix (pré) symboliques de sorte que la distinction nature-culture n'est peut-être pas pertinente, pour Lacan c'est l'homme qui superpose des symboles à la nature qui n'est que contingente<sup>23</sup>.

Cet échange de 1954 se prolonge en 1977 dans *l'Identité*, ouvrage collectif issu d'un séminaire où Lévi-Strauss et A. Green reprennent la discussion sur ce même point.

Lévi-Strauss parle de la loi d'exogamie, et Green des rapports entre le fils et la mère. Pour Lévi-Strauss la prohibition de l'inceste c'est la Loi à l'état pur, *l'Impératif catégorique*, elle ne s'explique pas par le conflit œdipien.

Nous voici au centre de la discussion avec bien sûr comme enjeu l'appréciation de la façon dont Lacan a pu intégrer à sa pensée certains concepts lévi-straussiens. Green y défend ce que j'appellerais une vue structurale du développement : le sujet serait constitué par le lien de filiation imaginaire qui le lie à ses géniteurs dans une dépendance au fantasme de désir qui a présidé à sa venue au monde. Si l'oncle maternel représente bien le signifiant de l'échange, il ne supprime pas la centralité (ignorée par Lévi-Strauss) de la relation mère-enfant, tout au plus la nuance-t-il en soulignant la tension entre mère et épouse. Lévi-Strauss s'intéresse à l'échange exogamique au point de lui soumettre la notion même de sujet, par exemple lorsqu'il dit que le groupe traditionnel des donneurs de femmes (les pères ou les frères) constitue le « sujet du don », et qu'aujourd'hui le groupe des femmes est devenu ce « sujet<sup>24</sup> ». Green privilégie pour sa part ce qui est absent de l'atome de parenté selon Lévi-Strauss, la relation mère-enfant en tant qu'incestueuse mais aussi en tant que porteuse d'un « redoublement » et d'une « réplification » spéculaires entre les deux partenaires de la relation, le père n'étant pas inexistant mais ne garantissant pas totalement non plus que cette réverbération soit exempte d'avatars psychotiques. Dans ce système l'enfant se saisit réflexivement et rétroactivement comme objet du désir de l'objet du

22. *Ibid.*, p. 45.

23. « L'asymétrie dans la nature n'est ni symétrique ni asymétrique – elle est ce qu'elle est », *ibid.*, p. 52.

24. C. Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris, Grasset, 1977, p. 104. De ce point de vue, le « sujet » correspondrait à un *effet historico-social* daté plus qu'à une émergence processuelle à partir de l'invariance d'une structure œdipienne de base.

désir, dit Green, dans le même temps où il rencontre la rencontre entre ses parents. Lévi-Strauss étudie le noyau familial ouvert à la société et la psychanalyse ce même noyau avant cette ouverture.

On en est toujours là en 2012 : après Freud, Lacan, Green et d'autres, après Mauss, Lévi-Strauss et d'autres. Toujours dans un certain clivage du débat entre anthropologues et psychanalystes. Nous semblons dire presque la même chose, nous nous comprenons assez bien. Mais parlons-nous du même inconscient, du même œdipe ?

Lors d'un colloque à Cerisy en 2004<sup>25</sup> M. Godelier, auteur de *Métamorphoses de la parenté*<sup>26</sup>, disciple de Lévi-Strauss depuis devenu critique de son maître, argumenta sa position fondamentale : la prohibition de l'inceste n'est qu'un cas de ces mauvais usages à interdire, c'est un tabou relatif, pas absolu. Mais en même temps il semble reconnaître que la relation incestueuse avec la mère est de fait ce qui est *le plus* interdit partout. Il définit l'inceste comme l'union sexuelle de deux individus partageant des composantes essentielles de leur être, matérielles (os, sang, sperme) ou immatérielles (âme, etc.). Il faut savoir se tenir à la bonne distance, ni trop proche, ni trop éloigné (ainsi, la nécrophilie est taboue parce que le cadavre est loin de l'humain vivant). Dans certains cas, la masturbation est considérée comme aussi grave que l'inceste, parce que c'est copuler avec soi-même, il n'y a pas de distance. A. Green intervient alors : « Si on considère le triangle entre Ego et ses géniteurs, une femme et un homme, il n'y a rien de naturel : l'homme compagnon et mari de la femme n'est pas forcément géniteur, surtout du point de vue de l'imaginaire social ; chez les Baruyas étudiés par Godelier, le "père" n'est pas considéré comme celui qui a créé l'enfant, mais il a beaucoup de relations sexuelles avec la mère pour nourrir le fœtus et donc, en un sens, lui donner vie. Pour nous Européens, cela va de soi que la mère nourrit l'enfant de ses entrailles et que le père doit remplir une fonction paternelle. Mais rien de tout cela n'échappe aux métamorphoses de l'Imaginaire. » Godelier montre bien comment Lacan en 1954 reprend les idées avancées par Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté*. Dans ces années-là, la pensée de Lacan provient d'une reprise des théories de Jakobson et de Lévi-Strauss.

Lorsque sont parues les études sur les *Na*<sup>27</sup>, J. Laplanche a dit : « Voilà une société sans pères, c'est donc que la fonction paternelle n'est pas si importante que cela ; ce qui compte, c'est le rapport intergénérationnel entre grands et petits, adultes et enfants. Or chez les *Na* un frère et une sœur ne

25. F. Richard, F. Urribarri (sous la direction de), *Autour de l'œuvre d'André Green. Enjeux pour une psychanalyse contemporaine*, Paris, PUF, 2005.

26. M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.

27. Société où la fonction paternelle semble inconnue et où les mères s'associent à leurs frères pour éduquer les enfants.

peuvent pas rester seuls ensemble dans une pièce, comme si le “il n’y a pas de père” devait être compensé par une extension formidable de l’interdit ! »

Pour Godelier, la sexualité est antisociale, cause de désordre et, si elle n’est pas étroitement contrôlée d’une façon ou d’une autre, elle va empêcher la production du social, c’est son idée centrale. Je lui pose la question : « Croient »-ils vraiment à leurs théories sexuelles (qui ressemblent aux théories sexuelles infantiles selon Freud mais hypostasiées en mythes collectifs adultes) ? Ou plutôt : d’un côté ils y adhèrent, de l’autre ils « savent bien » qu’un enfant est toujours issu d’un coït entre un homme et une femme – dans un village *Na* on dit qu’Unetelle a eu son enfant « avec » Untel. Celui-ci ne correspond sans doute pas à notre catégorie occidentale de « père », ni même de géniteur, au niveau des représentations sociales officielles, et ça ne peut pas ne pas avoir d’effet sur les psychismes individuels, mais reste un savoir sexuel primaire des sujets dans leurs rapports à la pulsion. Dans les théories sexuelles officielles des *Na*, des *Nuers*, etc., se mélangent sexualité génitale et sexualité infantile. J’ajoutais que chez les *Na* le fait qu’il n’y ait pas de père se payait cher en augmentation des interdits : de ce point de vue, la fonction paternelle (qui est peut-être une invention judéo-chrétienne comme le soutient M. Tort) serait une assez bonne solution à la nécessité de mettre en ordre la sexualité asociale, du côté de la névrose plutôt que du côté de la psychose, mais il existe des mises en ordre moins économiques et plus folles, peut-être que nos sociétés s’orientent en ce sens. J’ai l’impression que les systèmes d’interdits des *Na*, des *Nuers*, des *Trobriandais*, des *Baruyas*, etc., tournent autour des interdits œdipiens simples, qu’ils en sont des contournements et des duplications baroques. L. de Heusch décrit ce rituel d’initiation royal africain où le prétendant au trône simule en public un coït avec la première servante de la reine mère, *juste à côté*, et *théâtralement* (dans son livre *Rois nés d’un cœur de vache*).

Godelier répondit : « Ce n’est pas une question de bonne foi ou de mauvaise foi. Certes chez les *Na* on dit : “Ce petit ressemble à Untel”, mais les dires collectifs sont tout à fait pris au sérieux. Chez les *Baruyas*, les femmes avalent le sperme pour constituer des forces et produire plus de lait ; le sperme non seulement engendre l’enfant mais aussi le lait des femmes ! J’ai été chez les *Baruyas* sur le terrain, je leur dis : “Vous êtes très forts, avec cette conception”, et là on riait ensemble : “Tu crois vraiment que ?” Les vieilles femmes me disaient : “Maurice, tu vois, les filles aujourd’hui, elles ne sont plus comme avant, elles sont maigres, elles sont christianisées et ne boivent plus le sperme !” Certes l’armature de ces théories est aussi interne. Lorsque j’étais enfant, j’allais à la confession, je racontais que je me masturbais, comment, avec qui, en ressentant ceci ou cela... Y “croyais-je” ? En tout cas, ça s’intégrait dans un système englobant.

Chez les *Na*, un homme peut négocier avec la maïsonnée de sa maîtresse une sorte d'union libre où il peut rester avec elle... jusqu'à midi, c'est tout ! Dans les théories sexuelles dont nous discutons, les fœtus sont dans le ventre des femmes, comme des cosses de haricots déposées par une déesse, le mâle n'est qu'un jardinier qui arrose. François Richard me dit qu'à un niveau inconscient il en va différemment, ce n'est pas sûr. *Il faut chercher le point extrême d'une transformation*. Je constate qu'il y a dans toute société des interdits portant sur la sexualité, je le décris de l'extérieur sans me préoccuper du psychisme interne des individus. Chez les *Na*, entre frères et sœurs, on ne parle jamais de sexe ; le frère qui commet l'inceste avec sa sœur est enterré vivant, brûlé vif. Le sexuel prohibé devient du social et celui-ci devient du parental, lequel à la fin redevient du sexuel, du sexuel avec une différence pas seulement entre les sexes mais aussi entre les genres, à marqueurs d'attributs sociaux pour chaque sexe. »

On retrouve dans cette controverse l'écart entre la psychologie collective selon Freud et l'inconscient social selon Lévi-Strauss, avec un début de synthèse : « à côté » de l'inconscient psychique individuel freudien, il y a l'inconscient spécifique de la relation aux morts des rituels funéraires et des mythes dans les sociétés étudiées par les ethnologues. Les approches contemporaines des pathologies transgénérationnelles retrouvent à leur manière cet inconscient second des anthropologues.

Il faut reprendre ce qui fut à l'origine mal posé dans le débat entre psychanalyse et anthropologie. C'est même un des axes majeurs de la recherche épistémologique actuelle en psychanalyse.

### Résumé

N'allant pas de soi et pourtant incontournable, la fonction paternelle est l'axe central de cet article. L'auteur traverse un siècle de débat autour du système de parenté, devenu dans le vocabulaire de notre modernité : les nouvelles formes de parentalité, où la fonction paternelle comme principe de tiercéité et d'échange intersujets apparaît comme défaillante à faire face à un mélange d'organisation et de désorganisation. Ainsi, d'un œdipe organisateur symbolique, on glisse vers un œdipe, comme une symbolique sans conflit, sollicitant ainsi un débat autour de la sexualité, l'inceste, la dimension symbolique et le statut de l'inconscient. Seront confrontées des approches aussi bien psychanalytiques qu'anthropologiques (Freud, Mauss, Lévi-Strauss, Lacan, Green, Mannoni, Godelier, Juillerat...).

À côté de l'inconscient freudien, il y a l'inconscient spécifique de la relation aux morts des rituels funéraires et des mythes dans les sociétés étudiées par les ethnologues. Les approches contemporaines des pathologies transgénérationnelles retrouvent à leur manière cet inconscient des anthropologues.

*Mots-clés*

*Ceïpe, système de parenté, fonction symbolique, parentalité, inconscient, inceste, magie, psychanalyse, anthropologie.*

## FREUD WITH MAUSS, LACAN WITH LÉVI STRAUSS : MEETINGS AND MISUNDERSTANDINGS

*Summary*

Removed from the individual and yet unavoidable, the paternal function is the central focus of this article. The author covers a century of debate about family relationships, and how they have developed in the vocabulary of contemporary modernity : new forms of parenthood, where the paternal function as principle of *tiércéité* and intersubjective exchange appears to weaken in the face of a mixture of organisation and disorganisation. Thus, from Oedipus as symbolic organiser, we shift towards Oedipus as an unconflicted symbolism creating a debate about sexuality, incest, the symbolic dimension and the status of the unconscious.

Working with psychoanalytical and anthropological approaches (Freud, Mauss, Lévi-Strauss, Lacan, Green, Mannoni, Godelier, Juillerat) we see that alongside the Freudian unconscious, there is the unconscious specific to the relationship with the dead, funeral rites and myths in the societies studied by ethnologists. Contemporary approaches to transgenerational pathologies rework in their own way, this unconscious of anthropologists.

*Keywords*

*Oedipus, family relationships, symbolic function, parenthood, subconscious, incest, magic, psychoanalysis, anthropology.*