

Bulletin d'histoire politique

Sexualité et société Propos d'un anthropologue

Maurice Godelier



Volume 10, numéro 2, hiver 2002

Corps et politique. Le corps et ses fictions : regards croisés :
anthropologie et histoire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1060520ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1060520ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
Comeau & Nadeau Éditeurs

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Godelier, M. (2002). Sexualité et société : propos d'un anthropologue. *Bulletin d'histoire politique*, 10(2), 21–32. <https://doi.org/10.7202/1060520ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2002

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Propos d'un anthropologue¹

MAURICE GODELIER
Directeur d'études
É.H.É.S.S., Paris.

Mon propos est celui d'un anthropologue, qui par métier cherche à comparer des logiques du corps et des logiques sociales culturellement différentes, voire divergentes. Ces particularités doivent donc être confrontées à celles d'autres cultures. Non pas dans l'intention de transformer l'analyse en une description d'une multitude de monades culturelles sans portes ni fenêtres les unes à côté des autres, nous condamnant de ce fait à dissoudre le projet d'une connaissance scientifique dans l'affirmation répétée de la relativité de tout ensemble culturel.

LE MÉTIER D'ANTHROPOLOGUE

Peut-être pourrais-je dire deux mots sur ma propre pratique. Au départ j'étais philosophe, avec quelques petites choses en plus, mais il m'a semblé que pour philosopher sur quelque chose il fallait savoir autre chose que de la philosophie. J'ai choisi l'économie et puis l'anthropologie. Et c'est en anthropologue qui a pratiqué son métier pendant une trentaine d'années que je vous parle.

Mais qu'est-ce que ce métier? C'est un métier de « connaissance de l'autre ». Pour le pratiquer nous choisissons d'aller dans des sociétés autres que les nôtres ou dans d'autres parties de notre propre société pour nous mettre en partie fictivement à distance de nous-mêmes. Et c'est de ce vide à demi fictif que nous observons des individus dans leurs rapports au sein d'une société historiquement et culturellement déterminée.

UN CHEMINEMENT PARADOXAL

Or là surgit un premier paradoxe. L'anthropologue commence par les individus et d'une certaine manière très vite il les quitte ou ne s'en occupe pas de la même manière pour y revenir pleinement beaucoup plus tard. Pourquoi ce périple autour de l'individu? Parce que ce qu'on étudie à travers les interactions des individus ce sont les rapports que celles-ci créent ou

présupposent entre eux. Rapports de parenté, rapports politiques, rapports d'amitié, etc. Donc plus ou moins vite les individus s'effacent en partie derrière leurs rapports et ce sont ces derniers qui deviennent notre objet principal d'analyse.

Mais qu'est-ce qu'un rapport social ? C'est un ensemble de relations à multiples dimensions, matérielles, émotionnelles, sociales, idéelles, produites par les interactions des individus et à travers eux des groupes auxquels ils appartiennent. Ces relations constituent des domaines de la vie pratique, sociale, et se dénomment selon la nature de ces domaines d'action, rapports de parenté, rapports politiques etc. Par idéal, j'entends l'ensemble des représentations, des principes d'action, des valeurs, positives ou négatives, qui sont attachées par la logique d'une culture, aux êtres, aux choses, aux actions, aux événements qui entourent les individus ou qui procèdent d'eux.

Par là nous voyons que les rapports sociaux ne sont pas seulement *entre* les individus, ils sont *en* eux. Ils sont d'abord en eux idéellement. Personne ne peut se marier sans avoir une idée de ce qu'est le mariage. Et personne dans une culture déterminée ne peut se marier sans savoir avec qui il peut le faire, ou même, et ceci dépend de la nature du système de parenté qui caractérise une société, avec qui il doit le faire. L'idéal constitue l'armature intérieure des rapports sociaux et cette armature se trouve dans l'individu autant que dans ses rapports.

Mais si les rapports n'existent pas seulement *entre* les individus mais *en* eux, ils ne peuvent se produire et se reproduire qu'à *partir* d'eux, tout en les précédant et en les débordant. Car l'individu n'est pas l'origine de la société. L'individu naît et se développe dans une société qui est déjà là et qui est structurée par des rapports spécifiques dont le contenu est tout autant « imaginaire » que « réel » et dont les signes sont des symboles.

L'anthropologue part donc des individus qui glissent progressivement derrière leurs rapports et analyse ces rapports pour en trouver la logique globale, celle qui fait que les actions des individus convergent et/ou divergent, mais toujours *s'enchaînent* dans un champ culturel où elles *font sens*. Et quand il a pu à grand peine découvrir quelques principes de cette logique globale alors la question s'impose de savoir si cette logique reconstruite a du *sens pour* les individus qui *la vivent*. Et c'est là que commence le troisième mouvement, le retour vers l'individu, la confrontation du sens reconstruit et du sens recueilli.

L'ÉMERGENCE DU SUJET SOCIAL

Je vais essayer de traiter brièvement de trois domaines d'où me semblent jaillir les forces, les questions qui nous poussent vers cette sorte de frontière au-delà de laquelle vous vous tenez. C'est d'abord le problème de la construction

du sujet social. Or celle-ci me semble s'opérer par l'intervention de ce que j'appelle une « double métamorphose » et qui m'apparaît exister dans toutes les sociétés. Cette double métamorphose s'opère à la jonction des rapports de parenté et des autres institutions sociales. À cette jonction se réalise une première métamorphose : des rapports économiques, politiques, religieux, qui n'ont rien à voir dans leur origine et dans leur sens avec la parenté, se métamorphosent dans « de la parenté ». Mais, et c'est la deuxième métamorphose, tout ce qui est parenté se métamorphose finalement dans « du sexuel », s'enfouit dans l'individu selon son sexe, homme ou femme. Double métamorphose donc du social en parental et du parental en sexuel.

Or cela se passe dans le champ de la parenté car ce champ est le lieu de la naissance et le lieu de la première socialisation. Car, remarque fondamentale, c'est toujours dans *le corps* de l'individu, dans sa personne, que s'enfouissent les résultats de cette double métamorphose, qui est un mécanisme impersonnel. Ainsi dans toute culture se trouve construite pour l'individu, avant même qu'il ne naisse, mais du fait qu'il est *déjà anticipé* comme garçon ou fille, une intimité à soi qui est au départ impersonnelle. Le corps dans toute culture est appelé à témoigner non seulement *de* cette culture, mais surtout à témoigner pour ou contre l'ordre qui règne dans la société. Ordre entre les sexes, ordre entre les castes, ordres entre les clans, ordre et hiérarchies de toutes sortes qui caractérisent une société et y *règnent*.

LE CORPS MACHINE-VENTRILOQUE DU SOCIAL

Le corps est donc le lieu de la suture, comme on disait, entre l'inconscient qui n'est pas ou pas nécessairement « un sujet » et le sujet social, l'individu qui a un nom et une identité sociale. Le corps est une machine ventriloque du social, mais ventriloque aussi des forces et du désir qui font l'inconscient. Le langage du corps est à la fois gueuloir et murmure. Mais toujours c'est un langage traversé, travesti, déguisé, dont le terme est le silence. Car si le corps est toujours d'avance convoqué soit pour témoigner pour l'ordre social qui l'habite, soit pour se dresser contre cet ordre, par un sujet qui peut dire par là aussi bien son acceptation que son refus de *la* société ou de *cette* société, alors la fin de tous les discours du corps est le silence. Silence, parce que les victimes de cet ordre en se découvrant coupables n'ont plus rien à dire.

UNE DOUBLE MÉTAMORPHOSE QUI CONSTRUIT L'INTIMITÉ — IMPERSONNELLE — OÙ VA NAÎTRE À LUI-MÊME LE SUJET SOCIAL

Cette double métamorphose qui est une pièce essentielle du processus de construction de l'individu comme sujet social, est présente dans toute culture

et est donc un fait transculturel qui renvoie à mes yeux à une réalité fondamentale dont elle est l'effet et le symptôme. Au fait que les hommes ne vivent pas seulement en société comme les animaux sociaux, mais qu'ils produisent de la société pour vivre. C'est cela le fait transculturel fondamental et qui explique l'existence même de la diversité culturelle de l'espèce humaine.

LE FAIT FONDAMENTAL: LES HOMMES NE VIVENT PAS SEULEMENT EN
SOCIÉTÉ, ILS PRODUISENT DE LA SOCIÉTÉ POUR VIVRE

Il ne suffit donc pas d'observer et de comprendre les multiples manières dont l'homme *s'adapte* à toutes les situations possibles qu'il a inventées ou qui lui sont imposées. L'homme n'est pas seulement un être qui s'adapte, il est un être qui s'invente. C'est un être qui ne peut pas vivre en société sans se donner et recevoir dès sa naissance la capacité *de produire de la société pour vivre*. Le sujet social n'est donc pas un sujet second. Le sujet inconscient, si l'inconscient est sujet, n'a pas de raison de précéder ontologiquement et historiquement le sujet social. Le sujet social ne se réduit d'ailleurs pas à la part consciente de lui-même, au sujet conscient. Et l'inconscient ne peut affleurer dans et agir sur le sujet sans mettre en œuvre quelque chose qui est fondamentalement social, le langage, qui n'est pas seulement la parole mais les langues parlées par tous les signes que les hommes peuvent émettre et reconnaître. Car, comme chacun sait, l'autre est déjà *en moi* avant que je ne parle, bien qu'il ne commence à prendre mille figures donc à exister autrement qu'à partir du moment où je peux et je sais lui parler.

Mais « Je » n'est pas seulement *un* autre, il est *plusieurs* autres, et je reviendrai sur cette thèse à la fin de cet exposé. En fait, la nature de l'homme est double. Il doit, en tant qu'être « naturellement » social, vivre avec les autres, par les autres, et même, pour les autres. Cela les animaux sociaux le font aussi. Mais à la différence des animaux il doit non seulement reproduire la société dans laquelle il vit, mais produire de la société pour continuer à vivre.

DU MEURTRE DU PÈRE AU CONTRAT SOCIAL

C'est à partir du constat de cette différence fondamentale, entre l'animal social et l'homme social que je me suis interrogé sur l'explication proposée par Freud de l'origine du lien social, la belle histoire du meurtre du père. Je vous en rappelle les trois moments. Dans la horde primitive dirigée par un super-mâle, un père en pleine force qui a le monopole de l'accès sexuel à toutes les femelles qui l'entourent, femmes ou filles, le désir frustré des fils, la haine qu'ils ressentent pour l'égoïsme du père, les mènent au complot. Le complot a pour but le meurtre du père et il ne s'achève pas là. Mais quand,

enfin, les objets de leur désir sont accessibles, le souvenir du meurtre fraîchement accompli rappelle à chacun des frères que le même sort les attendrait s'ils s'emparaient de ces femmes sans les partager. (Notons au passage qu'ils auraient pu le faire, mais ils ne l'ont pas fait). Ils ont préféré renoncer à la violence et à leurs sœurs. Ainsi se serait imposée la nécessité de donner aux autres ce qu'on se refuse à soi-même, bref, d'instituer l'échange des femmes entre les hommes, d'interdire à tous l'inceste général, et de s'obliger à l'exogamie.

Bref, l'idée majeure de Lévi-Strauss se trouve déjà dans Freud, bien que Lévi-Strauss n'ait pas cité Freud lorsqu'il a exposé son idée. Il s'est contenté de citer la formule de Tylor, « To marry out or to be killed out » qui est la citation même sur laquelle Freud fondait sa théorie dans « Totem et Tabou » en 1909.

Freud fait donc coup double. Il fonde le lien social sur un meurtre, sur la violence. Et ce meurtre va devenir source inextinguible de culpabilité. Le meurtre aboutit à un contrat entre les individus et la société naît donc d'une double opération : d'une violence originaire qui nous laissera tous coupables pour toute notre histoire, et du contrat social qui va nous limiter cette violence pendant toute l'histoire. On retrouve ici quelques ingrédients majeurs de la culture occidentale. La culpabilité générale et insurmontable et le contrat social. Pour un anthropologue cette histoire mythique est légèrement suspecte d'être un peu trop modelée, biaisée par les grands paradigmes de la culture judéo-chrétienne. L'analyse doit donc aller plus loin vers un plan *métaculturel* qui relativise la version freudienne d'un fait essentiel : le rapport originaire qui lie sexualité et société.

NON PAS UN MEURTRE MAIS UN SACRIFICE NÉCESSAIRE

À la place du meurtre du père, je proposerai qu'on envisage ces choses fondamentales autrement, qu'on les entende comme la nécessité pour l'humanité de *sacrifier quelque chose* de sa sexualité pour continuer à exister comme espèce sociale devenant ainsi, fait unique dans la nature, en partie à l'origine d'elle-même, une espèce « naturellement » sociale et qui pourtant est devenue *co-responsable avec la nature* de son destin.

Mais avant de reprendre cette discussion qui est au cœur de tout, revenons sur le thème de la double métamorphose et de l'inscription dans l'intimité corporelle de l'ordre social. Dans toute société existe(nt) une (ou plusieurs) théorie(s) de ce que c'est qu'un enfant, et de la manière dont on le fabrique : comment fait-on des enfants ? Non pas biologiquement, car c'était jusqu'aux transplantations de fœtus à peu près de la même façon

biologique à toutes les époques et partout. Mais culturellement. Alors là tout change.

DES MANIÈRES «SOCIALES» DE FAIRE DES ENFANTS

Dans une société patrilinéaire comme celle des Baruya de Nouvelle-Guinée, parmi lesquels j'ai vécu et travaillé pendant des années, l'enfant est conçu comme étant fait du sperme de l'homme. Ce sperme est censé fabriquer les os, la chair, le sang de l'embryon. La femme est considérée comme un pur réceptacle. Mais le fœtus reste inachevé tant que le soleil n'intervient pas dans le ventre des femmes pour en compléter le corps, en lui fabriquant le nez, les bras et les jambes. Le nez est le siège de l'intelligence. Donc, chez les Baruya, l'enfant appartient au lignage du père mais quel que soit ce lignage, tout enfant a deux pères, le mari de sa mère et le soleil, que les Baruya appellent Noumwe, Père. Source de vie et source de l'ordre cosmique avec Lune, son frère cadet dans la version ésotérique de leur culture, ou sa femme dans la version exotérique connue des femmes et des garçons non-initiés.

Si je prends un autre exemple, celui des habitants des îles Trobriand, superbement analysé par Malinowski, et plus près de nous, par Annette Weiner, nous avons là une société matrilineaire. Les enfants n'appartiennent pas au clan du père, mais à la mère et aux frères de la mère, au clan de ses maternels. Or quelle représentation du processus de la conception d'un enfant se font les habitants des îles Trobriand ? L'enfant serait le produit de la rencontre d'un esprit qui appartient au clan de la femme et vit avec d'autres esprits sur une petite île, dans un site sacré appartenant au clan de la mère. Cet enfant-esprit pénètre dans le vagin de la femme et se mélange avec son sang menstruel. Il devient un embryon. Qu'est-ce donc qu'être « père » dans cette société ? Le père n'est pas pensé comme concevant l'enfant. Le père *perce* la femme et ouvre la voie à l'esprit-enfant. Il n'est pas concepteur. Il est nourricier. Il *nourrit* de son sperme le fœtus et c'est pour cette raison que dès les premiers symptômes de la grossesse le couple fait beaucoup l'amour pour nourrir l'enfant. Il existe d'autres sociétés où il est par contre totalement interdit de faire l'amour quand la femme découvre qu'elle est enceinte.

Mais l'homme ne fait pas que nourrir. Il *modèle* le fœtus. Et c'est par là que, dans cette société matrilineaire, on explique que les enfants ressemblent souvent à leur père alors qu'il ne les conçoit pas et qu'ils ne lui appartiennent pas.

Voilà donc deux « manières sociales » de faire des enfants. Vous voyez de suite que ces théories indigènes, locales, sont des composantes variables de ce double processus de métamorphose qui construit l'intimité impersonnelle,

culturelle qui va s'imprimer dans tout nouveau-né et à partir de laquelle il va vivre son corps et rencontrer autrui.

Bien entendu, il n'existe pas de correspondance mécanique entre tel système de parenté, patri ou matrilineaire, tel ou tel système de symboles et telle ou telle théorie de la conception de l'enfant. Il existe des systèmes patrilineaires qui passent totalement sous silence le sperme dans la représentation du processus de fabrication de l'enfant. Les symboles, il faut le rappeler, ne sont pas universels et nous ne pouvons suivre Jung ou Mircea Eliade. En outre, les mêmes symboles peuvent tenir des discours contraires.

Mais quoi qu'il en soit des symboles, tout individu commence son existence en ayant l'obligation de vivre puis d'intérioriser une vision culturelle de son « moi » qu'il n'a pas créée lui-même et qui au départ de sa vie ne peut jamais être l'objet de son choix. L'enfant, par ailleurs, commence son existence en étant déjà *approprié*, *revendiqué* par des adultes, des « autres » qui ont des droits sur lui et des devoirs vis-à-vis de lui parce qu'ils se disent ses parents et/ou sont socialement reconnus comme tels. L'enfant est toujours d'avance déjà approprié socialement, mais il doit à son tour s'*approprier* ceux qui l'ont approprié, son père, sa mère, etc. Plus tard il doit également et tout aussi nécessairement, *s'en détacher*, sous peine de ne jamais devenir tout à fait adulte comme eux.

LE « JE » N'EST PAS UN AUTRE. IL EST PLUSIEURS AUTRES.
LES TIERS SONT TOUJOURS INCLUS.

C'est peut-être ici l'occasion de reparler une fois encore de l'individu. Tout ce que nous venons de dire sur l'émergence immédiate du nouveau-né comme déjà à l'avance approprié socialement et encodé culturellement, nous pose la question: qu'est-ce qu'un individu social, culturellement construit? Ce n'est pas suffisant de dire que le « je » est un autre, car le « je » est toujours plusieurs autres. Le « je » est toujours au minimum une triade en lui-même.

Il doit apprendre à se reconnaître semblable à ceux de son sexe et à s'accepter comme tel. (X) est homme. (X) est femme. L'individu est a) lui-même et tous ceux qui lui ressemblent et qui sont du même sexe; b) il porte en lui l'autre sexe, sous la forme de sa différence, et tous ceux qui appartiennent à ce sexe, et dans l'expression du désir, etc.; c) et on s'adresse à lui dans une langue que d'autres se parlent entre-eux, même quand il n'est pas là. Il est donc à la fois le « je », le « tu » et le « il ». Il est « lui », il porte en lui « l'autre de sexe différent », mais il est enveloppé par le « grand Autre », celui/ceux qui parle(nt) et auquel on parle dans une langue commune dont l'existence suppose toujours plus que l'existence d'une dyade, d'un « je » et d'un « tu », mais aussi l'existence d'un « X » auquel le « je » et le « tu » peuvent s'adresser

et qui peut s'adresser à eux. Or, cet « X » c'est le « on » de ceux qui parlent la même langue, quel que soit leur sexe, c'est-à-dire l'Autre situé au-delà de la différence du « je » et du « tu » et de la différence entre les deux sexes. On voit le contresens qu'il y a à ramener les rapports sociaux à des rapports dyadiques ou à des enchaînements de rapports dyadiques. Le tiers n'est jamais exclu dans la logique sociale.

LES SYSTÈMES SOCIAUX NE SONT PAS EN NOMBRE INFINI

Il est important de rappeler que les systèmes de parenté ne sont pas en nombre infini. Ce qui est presque infini ce sont leurs variations, mais tous les systèmes de parenté appartiennent à l'un ou l'autre de sept grands archétypes : les systèmes dits hawaïen, iroquois, crow-omaha, etc. Nous avons en France une variante du système dit « eskimo », un système dans lequel les termes « père » et « mère » désignent des individus et non pas des classes d'individus, comme dans les systèmes iroquois, qui appellent « père » le mari de la mère et tous ses frères, et « mère » l'épouse du père et toutes ses sœurs. Ce fait, l'existence d'un petit nombre d'archétypes de terminologies et de systèmes de parenté était ignoré il y a encore un siècle et a été établi pour la première fois par les travaux de Lewis H. Morgan. Le social n'est pas infini dans ses principes de construction et dans ses logiques globales. Or ceci doit être pris tout à fait au sérieux quand on pense les rapports de la société et de l'individu. Ce nombre fini d'archétypes est un fait qui provoque la pensée.

LE CARACTÈRE UNIQUE DE LA SEXUALITÉ HUMAINE

Mais le fond de la discussion semble tourner autour du *rapport spécifique* entre sexualité et société, rapport qui caractérise le mode d'être de l'homme par rapport à toute autre espèce de primates vivant en société. La sexualité humaine me semble caractérisée par un phénomène unique. C'est une sexualité « généralisée », je veux dire par là que, depuis la perte de l'œstrus chez la femelle humaine, la sexualité n'est plus soumise directement, saisonnièrement, à des rythmes de la nature. Il n'y a pas de saison particulière des amours suivie par des périodes de calme et de sexualité « jeu ». Hommes et femmes peuvent faire l'amour n'importe quand et tout au long de l'année. À l'état spontané, la sexualité humaine apparaît comme quadripartite. Elle est homo et/ou hétérosexualité et chaque forme de sexualité peut être vécue de manière masculine ou féminine, et ceci sans considération du sexe physiologique de l'individu. La sexualité humaine est sortie depuis des millénaires du cycle de la reproduction naturelle et donc du contrôle *direct* de la nature. J'ai posé la question à beaucoup de biologistes, mais personne n'est vraiment

capable d'expliquer quand et comment s'est réalisée la perte de l'œstrus chez la femelle humaine. Jean-Didier Vincent dans son livre sur « la Biologie des passions » suggère que cette perte est liée au développement du cerveau et à la cérébralisation de toutes les fonctions corporelles. L'être humain marche au cerveau, à la représentation interne, donc à la stimulation intérieure, tout autant qu'à la stimulation extérieure. Mais c'est là un euphémisme. La sexualité fonctionne plus à la représentation, à l'idéal et au fantasme qu'à « la réalité ».

Or cette sexualité, polymorphe et polytrope, donnant potentiellement aux individus, hommes et femmes, accès à un commerce sexuel généralisé, est une réalité dans l'homme qui peut se dresser contre, faire obstacle à une autre réalité de l'homme, la nécessaire coopération dans la production-reproduction de la société. Freud nous dit que l'amour est une passion égoïste. Que le désir sexuel *isole* les individus plus qu'il ne les associe. Or l'humanité dans son évolution bio-sociale s'est montrée comme l'espèce la plus capable de coopération *consciente* (à la différence des termites ou des abeilles) dans la production et reproduction de ses conditions de l'existence. Or une sexualité généralisée contient un risque, une menace permanente portée sur la coopération. Ce n'est pas le meurtre du père à nos yeux qui résume métaphoriquement l'humaine condition, c'est *le sacrifice nécessaire de quelque chose dans la sexualité humaine*.

Quelque chose de la sexualité doit être nécessairement sacrifié par les hommes eux-mêmes pour que la société continue d'exister. En libérant la sexualité de son crochet, la nature a contraint l'homme à devenir co-responsable avec elle-même de son évolution. Ce n'est donc pas l'homme qui s'est précipité lui-même dans cette situation et dans ce nœud de contradictions entre sexualité et société qui modèlent et menacent à la fois son existence et l'existence de la société.

SEXUALITÉ ET SOCIÉTÉ

Ce dont j'essaie de rappeler ici est une réalité *ontologique*, une nécessité fondée dans l'être : Nécessité d'un Sacrifice de la sexualité et nécessité qui fait Loi. Mais cette loi n'est pas la loi du père, c'est une loi qui se tient derrière toutes les lois humaines, et qui n'est pas sexuée. En fait, la société proprement humaine a commencé à exister à mes yeux non pas par le meurtre mythique du père, mais par *une* amputation de quelque chose dans la sexualité des deux sexes. Cependant, cette amputation, ce sacrifice est en même temps libération, promotion de l'homme à être co-responsable de sa propre existence. L'homme n'était plus seulement un être qui vit en société, comme les autres primates, mais un être qui devait produire de la société pour continuer à vivre. La société

apparaît donc comme édifiée sur la base non pas d'un meurtre mais d'un refus, de la négation de quelque chose qui appartient à l'homme et qui se trouve en lui, dans sa sexualité. Cette négation, cette amputation, ne peuvent se faire sans refoulement. Car l'homme ne peut pas fracturer son être. Il ne peut qu'en refouler une part qui continue à exister sous d'autres formes.

La société ne s'édifie que sur *ce socle* d'une négation de quelque chose qui est enfoui dans la sexualité. En même temps elle s'édifie avec *de l'énergie soustraite* à la sexualité, en quelque sorte épargnée. Et enfin, elle s'édifie *avec des matériaux et des métaphores extraites* de la sexualité. C'est le langage des mythes.

MYTHES ET SOCIÉTÉ

Un mythe, mais je ne m'étendrai pas sur ce point qui nous entraînerait trop loin, un mythe n'est jamais un mythe pour ceux qui y croient. Il est pour eux « évidence ». Il est même une évidence fondamentale. Les Baruya désignent les discours qu'ils tiennent dans les initiations, et que nous, occidentaux, nous appelons « leurs mythes fondateurs » par l'expression « la parole rare ». Contrairement aux discours politiques ou familiaux, souvent bavards et toujours bruyants, le mythe pour les Baruya énonce en peu de mots l'ordre essentiel du monde et son origine. C'est bien sûr un discours derrière lequel agissent et s'agitent les enjeux fondamentaux impliqués par la nature des rapports entre les hommes et les femmes et des autres rapports sociaux. Un mythe c'est d'une certaine manière un discours-écran, mais ce n'est pas un souvenir écran. Le mythe doit être dit publiquement, enseigné et transmis. Et en s'efforçant que la transmission soit la plus littérale possible, que ne se créent pas de trop grands écarts avec les discours originaires tenus par le Soleil aux ancêtres des Baruya.

Le mythe raconte non pas une histoire fausse, mais une fausse histoire, où des personnages interagissent et vivent des événements imaginaires qui mettent en place de façon irréversible l'ordre actuel du monde. Mais bien sûr cet ordre aujourd'hui est pensé souvent être l'inverse de celui, imaginaire, dont il est prétendu advenir. Selon les Baruya, à l'origine ce sont les femmes qui avaient inventé les armes, les plantes. C'est elles qui s'étaient engrossées elles-mêmes en mangeant les fruits d'un arbre phallique et avaient accouché des premiers hommes. Ceux-ci plus tard les ont dépossédées des flûtes, des armes et de tout ce qui fait aujourd'hui la force réelle ou imaginaire des hommes. Ces mythes mettent en scène donc des personnages mais *qui ne sont pas des individus*. Ce sont des emblèmes, des personnages emblématiques. Le premier Homme, la première Femme. Et ces personnages emblématiques sont des personnages normatifs. C'est eux qui en agissant engendrent l'ordre

du monde qu'il faut suivre et poursuivre. Les mythes nous renvoient aux origines, à un passé qui ne peut être que toujours là, puisqu'il est devenu le fondement de l'ordre présent.

Sous cet angle, les mythes sont les produits d'un travail théorique qui ne relève pas seulement de l'inconscient. Ils énoncent explicitement à l'aide d'un matériau fantasmatique, analogue à celui qui surgit de l'inconscient dans l'expérience subjective des individus, et probablement prélevé à cette source, les principes qui doivent régler les rapports intersubjectifs des individus au sein de l'ordre institutionnalisé où ils sont nés. Les mythes sont là pour être dits à certains et cachés à d'autres, mais les deux pratiques relèvent de la même logique. Ils sont donc de l'ordre du politique, de la conscience collective et non de l'inconscient individuel, car un ordre politique ne peut se passer de mythes et de héros fondateurs pour se légitimer. Les personnages emblématiques des mythes sont des abstractions théoriques proposées au travail d'identification que tout individu doit accomplir sur lui-même, seul ou avec d'autres, pour prendre sa place dans l'ordre social qui l'attend. Car avant qu'un individu ne naisse, il y a toujours, déjà là, sa société, la société.

Les personnages emblématiques des mythes sont donc des concepts ayant forme humaine, des êtres qui se présentent comme sources de toutes les normes, comme des idéaux pour le moi et comme des « moi » idéaux. Mais ces « moi » sont en moi, en chacun de nous, puisqu'ils sont l'ordre culturel dans lequel chacun prend naissance. Il n'y a donc pas à sortir de l'individu, de son « moi » pour découvrir qu'il était déjà lié à autrui, non seulement par la naissance, ce qui va de soi, puisqu'on ne peut pas se faire naître tout seul, mais lié à autrui *parce que tourné vers, lié au même idéal du moi que celui qui habite autrui.*

Telles sont les raisons pensées qui me poussent vers cette frontière qui existe à l'intérieur de toute culture et de chaque individu, frontière vers laquelle les psychanalystes sont aussi tournés et vers laquelle certains s'acheminent mais en étant partis d'un autre point de départ. Cette frontière n'est qu'une ligne imaginaire, une ligne qui pointe dans la direction de ce qui est propre à l'humain, de ce qui lui est ontologiquement attaché, le fait qu'il ne peut se contenter de vivre en société mais qu'il se doit, pour survivre, de produire la société. Ce fait me semble lié à quelque chose qui est survenu à l'être de l'homme dans son intimité corporelle, intimité qui est duelle, mâle et femelle, mais un fait qui, en même temps, transcende cette division, à savoir que l'être humain, qu'il soit homme ou femme, doit sacrifier quelque chose de son être pour continuer à être tel qu'il est devenu.

Cet événement qui lui est survenu et dont il n'en est pas l'auteur, n'a pas de sens propre. C'est pour cette raison que la sexualité humaine disjointe de la reproduction de l'espèce, *n'ayant pas en elle-même de sens social propre*, peut

revêtir tous les sens possibles. Elle le peut mais surtout elle le doit dès qu'elle est *mise au service* de la reproduction de l'ordre ou du désordre qui règne dans la société humaine.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Ce texte prolonge notre réflexion engagée dans un précédent article, sous le même titre, dans le *Journal des anthropologues*, no 64-65, printemps-été 1996.