1. 8. - L'INTERDIT

1. 8. 1.

Dès que l'on parle d'interdit, on s'attend désormais de nos jours à entendre parler de désir. Et, à cet égard, les choses sont assez claires. Même si l'on ne va pas forcément jusqu'à vouloir totalement interdire d'interdire, on crédite en général le désir d'une forte positivité, que rien ne devrait vraiment arrêter, sinon les nécessités de la vie en commun.

Cette positivité du désir, conçoit-on également, ne va pas sans un acte d'affranchissement par rapport aux interdits. Se libérer est nécessaire pour reconnaître nos désirs sans mauvaise conscience ni culpabilité et en faire un usage raisonnable. C'est là l'ethos de notre époque, auquel la psychanalyse n'aura pas peu contribué. Le désir passe ainsi pour ce qui nous est le plus propre et ce qui est le plus libre en nous. Il nous apportera le bonheur – on dit aussi bien « l'équilibre » - si nous savons à la fois l'écouter et en régler l'usage. Si nous savons l'éduquer dans le respect d'autrui, en dépassant nos envies primaires. Aussi attend-on désormais que la culture éduque le désir et non plus que les interdits le disciplinent. Ceux-ci peuvent bien perdurer mais, propres à chacun et quasi anecdotiques, ils relèvent désormais de la sphère privée.

Autant en prévenir d'emblée, ce qu'on va lire ci-après aboutira à des conclusions susceptibles de troubler cette vision sereine et invitera à se demander si celle-ci ne compte pas parmi les plus puissantes illusions de notre temps : croire que le désir nous est propre, individuel et qu'il naît librement de nous plutôt qu'il ne se forme dans l'imitation d'autrui. Croire que le désir a des vertus révolutionnaires, libératrices, plutôt que reconnaître en lui le premier vecteur de reconduction de la société comme elle va. Croire, surtout, que nous n'avons plus guère d'interdits.

Nous allons en discuter, à travers deux étapes : I) Prohibitions & II) les interdits à l'origine de l'ordre social.

I - PROHIBITIONS

1. 8. 2.

Par interdit, on désigne la prohibition d'un acte ou d'une pensée supposés avoir des conséquences néfastes pour un individu ou un groupe, ou au contraire l'obligation impérative de faire quelque chose pour écarter une menace. Les interdits sont extrêmement divers et paraissent souvent être sans raison. Ils peuvent porter sur des paroles ou des gestes anodins, sur de simples inadvertances censées être de mauvais augure. Ils se résument le plus souvent à quelques formulations préventives ("ça porte malheur !") sans exiger plus d'explication. Pour désigner un interdit propre à toute une société, on parle couramment de tabou. Cela s'entend au propre (ne jamais faire quelque chose) comme au figuré (ne pas dire une chose, ne pas aborder un sujet, ne pas même y penser).

*C'est à l'échelle collective, sans doute, que les caractères des interdits sont les plus manifestes : c'est-à-dire les moins compréhensibles et les plus impératifs. C'est à cette échelle que nous nous attacherons à les appréhender. Pour autant, il y a des interdits à usage strictement privé, librement établis pourrait-on dire, comme s'interdire de ou s'obliger à faire telle chose avant tel événement, telle épreuve. Les interdits peuvent ainsi devenir des règles de conduite, formulées pour tous et exigeant de chacun un engagement individuel fort. Considérant qu'on ne saurait acquérir aucune des notions qui forment la connaissance de Dieu sans un corps sain et intact, Moïse Maïmonide, par exemple, conditionne l'acquisition de la sagesse à la pratique de règles extrêmement minutieuses (*Le livre de la connaissance*, 1180, II, chap. IV*[1]*) et entre ainsi dans le détail du comportement du sage quant aux soins qu'il doit donner à sa barbe et à sa chevelure (IV, chap. XII), à la copulation (une fois par semaine, la nuit du vendredi, II, chap. V) et même à la défécation (II, chap. IV).*

Il semble que les interdits individuels se comprennent plus facilement, parce qu'une utilité directe (écarter une menace ou se prémunir d'un risque par exemple) peut plus facilement leur être trouvée à cette échelle. Il n'est pas certain cependant que les raisons qu'on peut trouver aux interdits rendent vraiment compte de leur instauration.

Nous allons l'examiner ci-après dans le cas A) des tabous, avant de nous pencher plus particulièrement sur B) le tabou de l'inceste.

[1] trad. fr. Paris, PUF, 1985.

A) Les tabous

1. 8. 3.

Le terme "tabou" est emprunté à une langue polynésienne. Il désigne un interdit en même temps que la qualité de l'être ou de l'objet qui est frappé de prohibition, soit parce que sacré, soit parce qu'impur. Son antonyme est le *noa* : ce qui est profane, accessible à tous (certains préfèrent traduire *tapu*/*noa* par "marqué"/"non marqué").

Le premier effet d'un tabou, c'est l'interdiction de tout contact matériel ou même visuel avec un objet ou un être (l'interdiction de l'évocation en parole peut également intervenir). Dans certaines sociétés traditionnelles, ainsi, au moment de ses règles, une femme peut devoir vivre à part et éviter tout contact, même indirect, avec d'autres membres de son groupe. Chez certaines tribus australiennes, personne ne peut manger des aliments qu'elle a touchés. Les hommes ne doivent même pas poser le pied sur les traces qu'elle a pu laisser sur son chemin.

Le propre du tabou est son immédiateté. Il ne fait l'objet d'aucune réflexion, d'aucune discussion. Il se résume simplement à une interdiction impérative : "tu ne dois pas". On reconnaît immédiatement ce qui est interdit mais on ne sait pas vraiment pourquoi il est interdit. Néanmoins, comme le souligne Paul Ricœur, l'ordre des interdits est marqué par la crainte d'une réciprocité : une souillure fait naitre la peur d'une vengeance et la puissance d'un tabou est de paraître comme une punition anticipée (*Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité*, 1960, II, I° Partie, chap. I, 1 & 2[2]). Tandis que la violation d'une règle commune ou d'une loi est sanctionnée socialement (amende, incarcération, mort), la violation, même involontaire, d'un tabou entraîne de surcroît une impureté personnelle et menace l'ordre des choses (calamité, infortune) à l'échelle du groupe entier. Œdipe ignore qu'il a tué son père et épousé sa mère. Thèbes est malgré tout ravagée par la peste. Il semble qu'à mesure que la vie sociale se développe et s'organise, le châtiment des violations de tabous passe au ressort des autorités civiles. Les sanctions civiles qui accompagnaient d'abord seulement les sanctions symboliques finissent par se substituer entièrement à elles. Pour autant, les interdits ne disparaissent pas en tant que tels.

Faute, péché et tabou.

La transgression d'un tabou porte malheur. Donc, quand un malheur se produit, on cherche quelle faute de ce genre a pu le susciter. Peu importe que l'infraction de l'interdit ait été volontaire ou fortuite, bien intentionnée ou non. Elle peut même avoir été parfaitement inconsciente ou s'être produite à corps défendant. Pour Paul Fauconnet, au début de l'histoire, la punition des crimes relève avant tout du sacré. Il s'agit d'éliminer une souillure qui touche tous ceux que le crime concerne, la victime comme le coupable et leurs proches. La justice évolue ensuite vers la reconnaissance d'une responsabilité individuelle en rapportant les actes aux intentions (*La responsabilité*, 1920[3]).

L'acte effectif importe seul et non l'intention, comme il ressort encore, a-t-on noté, du très populaire recueil de vies de saints que fut *La légende dorée* de Jacques de Voragine - même si cela, au XIII° siècle, était sans nul doute archaïque en regard de la théologie du temps[4].

Ce n'est toutefois qu'au XII°, notamment avec l'école épiscopale de Laon et Abélard, que l'intention fut reconnue essentielle dans le péché, celui-ci n'étant vraiment tel que s'il est volontaire[5]. Dès lors, il fallait également admettre que l'on pouvait pécher en intention même sans commettre d'actes répréhensibles et la confession, une pratique jusque-là réservée essentiellement aux clercs, se généralisa. Le IV° Concile du Latran la rendit obligatoire une fois par an pour tous en 1215 (le secret de ce qui était dévoilé dans le confessionnal ne viendra cependant que plus tard).

Longtemps en France, sous l'Ancien Régime, la victime même enfantine d'un inceste ou d'un viol devait être condamnée en même temps que le coupable. Sa souillure était telle qu'un juge ne pouvait que craindre de l'innocenter, note un historien - qui se demande si l'origine de la relative tolérance que la justice eut longtemps à l'égard de la violence sexuelle ne trouve pas là son origine[6].

---

[2] Paris, Seuil, 2009.
[3] Paris, Alcan, 1920. Pour un exemple en Grèce antique, voir 1. 9. 3. Pour la Chine ancienne, voir J. Gernet *L'intelligence de la Chine*, Paris, Gallimard, 1994, *Sur la notion de responsabilité*.
[4] Voir A. Boureau *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, Cerf, 1984, pp. 137-138.
[5] Voir J. Le Goff *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, ainsi que R. Blommé *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII° siècle*, Publications universitaires de Louvain, 1958.
[6] Voir G. Vigarello *Histoire du viol*, Paris, Points Seuil, 1998, p. 33.

Saint Augustin estimait pourtant qu'un viol n'a rien d'infâmant pour sa victime, puisque celle-ci ne l'a pas désiré et qu'il n'y a pas lieu de parler de "souillure" (*Le mensonge*, 395, VII[7]).

La violation d'un tabou ne correspond nullement à la conscience d'une faute, d'un péché[8]. C'est une action coupable tout extérieure[9]. Tellement extérieure d'ailleurs qu'elle favorise tant le respect étroit et superstitieux de la lettre des interdits, qu'à rebours, toutes sortes de moyens commodes et même irrévérencieux pour se mettre en règle avec les dieux.

A Rome, pour déclarer la guerre, le fécial devait aller lancer un javelot aux frontières de l'ennemi. Mais quand il fallut combattre Pyrrhus, on s'aperçut qu'il serait long et qu'il n'était pas sûr d'envoyer ainsi un prêtre jusqu'en Epire. Or on avait sous la main un soldat de Pyrrhus. On lui fit donc acheter un petit terrain et l'on admit que c'était un territoire épirote. Le fécial put venir y jeter son javelot[10].

Qu'importe si l'effet des tabous est néfaste ; si des tabous comme ceux, par exemple, qui imposent la séquestration dans des conditions pénibles des femmes qui accouchent, peuvent avoir des conséquences socialement et individuellement désastreuses. Aucun objet en fer ne devait toucher le roi de Corée. En 1800, le roi Tieng-Tson-Tai-Oang mourut ainsi d'une tumeur dans le dos ; personne n'ayant voulu lui donner le coup de lancette qui lui aurait probablement sauvé la vie[11]. Il en alla de même pour la reine de Thaïlande Sunandakumarisatn qui mourut noyée avec ses trois enfants sous les yeux de ses courtisans qui n'osèrent pas l'aider – cela leur était interdit.

Dans des cas de ce genre, il peut s'agir moins d'un tabou que d'une crainte précise. Il peut notamment s'agir de se protéger du *mana* (voir 1. 6. 11.) que possède le chef, qui se transmet par contact, comme une décharge d'électricité et qui est dangereux pour celui qui en est dépourvu. Une règle souvent rencontrée ainsi exige de ne pas se retrouver au-dessus du chef, dont le *mana* siège dans la tête. On se prosternera donc face à lui. Lorsque les Européens découvrirent les îles du Pacifique, invitant à bord de leur

---

[7] *Œuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.
[8] Voir P. Ricœur *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, II. I° Partie. Chap. II. Ainsi que A. Hesnard *L'univers morbide de la faute*, Paris, PUF, 1949.
[9] Voir R. Hertz *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, Paris, Leroux, 1922. Sur la transition du tabou à la notion de péché, voir H. Webster *Le tabou. Etude sociologique*, 1942, trad. fr. Paris, Payot, 1952, chap. IX.
[10] Cité in G. Boissier *La religion romaine d'Auguste aux Antonin*, 2 volumes, Paris, Hachette, 1878, I, p. 25.
[11] Cité par J. G. Frazer *Tabou et les périls de l'âme*, 1911, trad. fr. Paris, Geuthner, 1927, p. 190.

navire un chef local, ils voyaient parfois les sujets de ce dernier se jeter brusquement à l'eau alors que leur chef devait descendre quelques marches[12].

Aucun adoucissement aux sanctions ne viendra, soit de l'ignorance de celui qui a violé le tabou, soit de la louable intention qui fut la sienne. Les sanctions ne sont susceptibles de varier qu'en fonction de la position sociale de celui qui a enfreint l'interdit.

Dans les îles Tonga, un membre du peuple ayant touché, même par hasard, le cadavre d'un chef devenait impur pour une durée de dix mois lunaires. Mais si le "délinquant" était lui-même un chef, son impureté ne s'étendait que sur trois, quatre ou cinq lunaisons, selon le degré de supériorité hiérarchique du défunt par rapport à lui.

Un monde clair. La peur de ce qui est nouveau.

Des tabous sont susceptibles d'intervenir dès lors que l'ordre courant de la société est dérangé par quelque événement singulier : une mort, une grossesse, la venue d'étrangers, l'entrée en guerre, etc. Ils ont essentiellement pour fonction d'assurer la stabilité d'un monde où chaque chose trouve sa place ; de maintenir sa *lisibilité* immédiate. Les tabous, écrit Alfred Radcliffe-Brown, ne sont pas autre chose que la reconnaissance, sous une forme symbolique socialisée, de la signification et de l'importance de divers événements pour chaque individu et pour la communauté tout entière (*Tabou*, 1939[13]). D'où le misonéisme, la haine de ce qui est nouveau, souvent noté chez les sociétés traditionnelles mais qui reste également puissante dans nos sociétés. L'innovation est rejetée dans la mesure même où elle déroge non pas tant à l'ordre qu'à la *fixité* du monde. Elle est grosse d'un germe d'incertitude. Le conservatisme, le traditionalisme sont moins affaire d'ordre pour l'ordre que de repères et de maîtrise au sein du monde quotidien. L'interdit trace, au niveau de chaque individu, les contours d'une certitude du monde. Il assigne une place à chacun contre l'angoisse diffuse d'être coupé des autres et du monde ; contre la crainte d'être "rejeté". La peur d'enfreindre un interdit correspond ainsi avant tout à une pure angoisse d'être délogé de sa place marquée dans le monde et les interdits concernent prioritairement tout ce qui menace d'effacer les oppositions tranchées entre les êtres. La plupart des tabous, en ce sens, sont des interdictions de *mélange* (les instruments

[12] Voir (collectif) *Ethnologie régionale* I, Paris, Pléiade Gallimard, 1972, pp. 1287-1288.
[13] *Structures et fonctions dans la société primitive*, trad. fr. Paris, Ed. de Minuit, 1968.

de travail de l'homme ne doivent pas voisiner avec ceux de la femme, etc.) et l'anthropologue Edmund Leach de noter à ce propos que les tabous servent, autant que les mots, à peupler le monde de choses distinctes, à rendre discontinu et par-là ordonné notre environnement. La langue nous permet en effet de désigner les choses et les tabous nous empêchent de reconnaître les ambiguïtés qui peuvent les associer - ce qui paraît sensible dans l'inhibition de certains mélanges et rapprochements entre êtres et choses, ainsi que de certaines expressions, notamment les injures (*Aspects anthropologiques de la langue : injures et catégories d'animaux*, 1964[14]). Sans aller jusqu'à parler de tabous, beaucoup d'interdits frappent ainsi les comportements et l'usage des mots. Dans nos sociétés, ils relèvent de la politesse et leur non respect est d'abord ressenti comme une grossièreté.

Selon Radclife-Brown, les interdits servent ainsi à fixer les valeurs d'un groupe et c'est à ce titre qu'ils sont au fondement des rites et des religions. Ce sont autant d'éléments "d'un mécanisme établissant certaines valeurs sociales fondamentales permettant ainsi le maintien de l'ordre social". En ce sens, *c'est souvent moins l'objet interdit qui paraît appeler par sa nature même le tabou qu'une menace globale d'incertitude sociale qui réclame des objets à interdire, parce qu'à travers eux la cohésion du groupe et la place de chacun en son sein sont acquises*. Sera donc notamment tabou tout ce qui éveille l'angoisse liée à la violation d'une règle ; c'est-à-dire l'angoisse de ne pas adhérer complètement à la condition humaine que le groupe social détermine par ses règles. Cette angoisse - menace irraisonnée pesant sur la tête de chacun - est comme première ainsi et se nourrit d'interdits divers qui semblent moins compter pour eux-mêmes que vis-à-vis d'une certitude du monde qui les suscite et s'en nourrit. On note en ce sens que, sous l'influence occidentale, de nouveaux tabous se sont introduits dans les sociétés traditionnelles. Dans nos sociétés, encore, de simples mesures de prudence peuvent se transformer facilement en interdits, en règles de conduite dont la violation suscitera une assez large réprobation.

*

1. 8. 4.

Explication rationnelle ou pratique des interdits.

[14] *L'unité de l'homme*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1980.

C'est pourquoi il est inapproprié de chercher quelques raisons aux interdits qui en expliqueraient l'existence, bien que demeurant informulées en tant que telles - de dire par exemple que la prohibition qui frappe la viande de porc dans les religions juive et musulmane (et qu'Hérodote signalait déjà en Mésopotamie[15]) tient en fait aux parasites que cette viande peut véhiculer. Car outre que conférer un tel discernement hygiénique aux sociétés traditionnelles relève d'un pur et simple anachronisme[16], c'est là manquer proprement la nature de *l'interdit* qui *tire précisément sa force de ne pas avoir à livrer ses raisons*. C'est ainsi qu'aucune puissance supérieure, aucun esprit invisible désigné ne seront censés intervenir directement pour punir la violation d'un tabou, dont les conséquences resteront par ailleurs largement indéterminées.

La volonté de ne pas limiter les sociétés traditionnelles à un mode de pensée primitif a pu conditionner nombre d'explications rationnelles ou pratiques de leurs interdits. L'ethnologue Mary Douglas déclare ainsi vouloir discerner dans les tabous un souci *rationnel* de protéger la société contre différents comportements qui la détruirait (*De la souillure*, 1967[17]). Mais, outre qu'une telle position repose sur une véritable pétition de principe - l'auteur annonce qu'elle entend défendre *a priori* la rationalité du comportement des primitifs - elle finit par contredire ses propres attendus puisqu'elle oblige à considérer que les sociétés traditionnelles seraient incapables de formuler autrement que sous le registre mythique de l'interdit ce qu'elles découvrent rationnellement, ce qui revient encore à les enfermer dans un mode primitif sinon de pensée, au moins d'expression. Si les vraies raisons d'un interdit alimentaire sont d'ordre hygiénique, pourquoi ne sont-elles pas énoncées comme telles ? La seule réponse est alors de soutenir que les interdits reposent sur un savoir dont le souvenir, peu à peu, s'efface invariablement. Mieux vaudrait reconnaître, sans doute, que ressortissant d'une logique de la certitude, les interdits ne sont nullement l'apanage des seules sociétés traditionnelles mais concernent aussi bien les nôtres, au sein desquelles, il est vrai, ils devront souvent trouver l'alibi de quelque caution rationnelle. Et c'est ainsi que l'explication rationnelle des interdits en rend elle-même souvent moins raison qu'elle n'en prolonge et en masque les visées.

L'histoire des interdits médicaux l'illustre particulièrement (voir 3. 3. 34.).

---

[15] Voir Hérodote *L'Enquête*, V° siècle av. JC, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1964, II, 47.
[16] Voir J-C. Sournia *Histoire de la médecine*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 66-67.
[17] trad. fr. Paris, La Découverte, 1992.

1. 8. 5.

Freud.

L'idéal du tabou c'est l'immobilité absolue, l'arrêt, à la limite, de toute activité (en période taboue, le silence et l'inaction sont souvent de mise)[18]. Que ceci corresponde au refus craintif de l'indépendance personnelle - assimilée à un risque d'incertitude dès lors que le sujet n'est plus encadré par des règles fixes et précises - *ou à l'angoisse devant la toute-puissance du désir*. En effet, pour expliquer l'effet du tabou, il faut commencer par remarquer avec Freud qu'il n'y a de sens à parler d'interdit que pour ce qui est à la fois redoutable et *tentant* (*Totem et tabou*, 1913[19]).

Totem et tabou est l'essai majeur de Freud pour étendre les résultats de la psychanalyse au domaine de la culture et du comportement social, établissant ainsi des concordances significatives entre la vie psychique des sociétés et celle des névrosés. Freud l'écrivit avec l'impression que ce serait son travail le plus important.

Selon Freud, l'interdit correspond avant tout à la répression d'un désir, ouvrant par là-même la possibilité - et même la tentation - de sa propre transgression. Et ce qui semble le confirmer sont les opportunités de transgression qui sont parfois tolérées. Tel semble notamment avoir été le cas du carnaval.

La transgression institutionnelle.

L'hérésie. Son caractère contraignant

En marquant ce qui est permis et défendu, pur et impur, les interdits dessinent autant de lignes de partage au sein d'une culture. Mais en marquant une limite, les interdits ouvrent l'espace d'une transgression possible. Chaque culture, chaque époque définit ainsi son propre système transgressif. On note en ce sens qu'entre le XI° et le XIII° siècle en Europe, l'hérésie n'avait de sens qu'en regard du christianisme et ne pouvait naître que de lui. Le judaïsme et l'Islam n'en faisaient donc pas partie mais plutôt les différentes sectes qui s'opposaient à tel ou tel point du dogme[20]. En les désignant comme hérétiques, l'Eglise a uniformisé et confondu

[18] Voir J. Cazeneuve *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971.
[19] trad. fr. Paris, Payot, 1965.
[20] Voir Colloque de Royaumont *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle*, Paris- La Haye, Mouton & Cie, 1968.

nombre de courants et a parfois inventé une dimension de dissension religieuse à des mouvements qui contestaient plus exactement son pouvoir[21].

Le succès d'une hérésie semble dépendre avant tout de sa capacité à mobiliser des sentiments collectifs latents, ambivalents, à l'égard des codes prescriptifs établis. C'est dire que l'hérésie doit être à même de soulager l'angoisse et la culpabilité liées à la transgression des interdits. Le propre de la transgression, en ce sens, est le plus souvent de fonctionner selon un schéma dualiste tranché. Elle se manifeste par un rejet total, catégorique, de l'interdit et l'adoption proclamée et en somme toute aussi obligée du comportement opposé. C'est ainsi que nombre de déviances sexuelles ne vont pas sans un rituel très contraignant, comme nombre de sociétés marginales et secrètes doivent se doter de règles fort élaborées – auxquelles, encore une fois, on sera tenté de trouver des justifications rationnelles. C'est ce qui fait dire que l'hérésie religieuse est souvent une dévotion manquée. Un simple affranchissement libertaire, en effet, ne permet pas la transgression. Il en abolit le sens c'est-à-dire la portée. La transgression, elle, réclame pour être vécue en tant que telle une solennité, un sérieux un peu ronflant, dont les ouvrages de Georges Bataille offrent un très bon exemple ! La transgression a besoin d'interdits forts ! Une stricte orthodoxie imprègne ainsi les doctrines les plus hétérodoxes. L'interdit détermine et rend possible la transgression *parce qu*'il la condamne. Au point que, pour avoir un sens, l'hérésie donne souvent l'impression de souhaiter et même de *rechercher* sa propre répression.

*

En fait, la transgression jouxte de si près l'ordre des interdits que la plupart des sociétés l'institutionnalisent en des fêtes et cérémonies périodiques qui permettent, selon l'expression d'Emile Durkheim, de satisfaire au besoin de "vider les règles" de temps en temps. Au XVIII° siècle, à Paris, les apprentis du Faubourg Saint-Antoine avaient certains jours le droit de rosser les nobles qui passaient par là. En ce sens, la fête peut être un excès permis ; une violation solennelle des interdits et une transgression d'autant plus accessible que la société elle-même l'organise. Telles étaient au Moyen Age les fêtes de l'âne, les fêtes des fous, imitées des Saturnales antiques[22]. Il arrivait alors que les prêtres d'une église élisent un évêque des fous. La messe était célébrée et tous les ecclésiastiques y assistaient le visage barbouillé de noir, ou

[21] Voir R. I. Moore *Hérétiques* (2012, trad. fr. Paris, Belin, 2017) et, avant lui, M. Zerner (dir) *Inventer l'hérésie ?*, Nice, Centre d'études médiévales, 1998. On peut néanmoins se demander si l'on ne force pas désormais un peu trop la vision faisant des hérésies de pures inventions de l'Eglise. En quoi l'on oublie la part des enjeux politiques, notamment royaux et en quoi l'on en vient à présenter les hérétiques comme forcément minoritaires et persécutés – les Cathares, par exemple, furent pourtant largement soutenus par seigneurs et marchands dans le Midi.

[22] Voir N. Z. Davis *Les cultures du peuple*, 1965, trad. fr. Paris, Aubier Montaigne, 1979, chap. IV, ainsi que M. Lever *Le sceptre et la marotte*, Paris, Fayard, 1983, chap. I.

couvert d'un masque hideux ou ridicule. Pendant la célébration, les uns, vêtus en baladins ou en femmes, dansaient au milieu du choeur et y chantaient des chansons obscènes. Les autres venaient manger sur l'autel des saucisses et des boudins. Puis la scène se portait hors de l'église dans les rues…[23]

Plus tard, Sade décrira encore la frénésie de pillage et les brutalités allant jusqu'au meurtre que suscitaient les cocagnes à Naples au cours du carnaval ; des spectacles barbares, juge-t-il, n'ayant d'autre but que « d'exciter la voracité et l'amour pour le vol (d'un) peuple sauvage » (*Voyage à Naples*, 1776, p. 29 et sq.[24]).

*

Le carnaval.

Le carnaval est l'une des plus célèbres de ces transgressions institutionnalisées. Il obéissait à un rituel figé, contraignant. Il représentait une obligation à laquelle il n'était guère permis de déroger : à Paris, en 1832, en pleine épidémie de choléra, on enterra pendant le carnaval sous des déguisements.

Son origine est liée à la mise en place par l'Eglise, à partir du Concile de Nicée (325), du rite du carême, qui consistait à préparer les catéchumènes au baptême par une ascèse de quarante jours avant Pâques, tout en y associant les chrétiens déjà convertis. Le carnaval intervenait juste avant cette période et correspondait donc à l'enterrement de la vie païenne. Selon la volonté constante de l'Eglise de "récupérer" les fêtes ancestrales plutôt que de les interdire[25], il était logique d'y retrouver tous les mascarades, pantomimes, satires et rites d'inversion païens[26].

A Rome, au cours des Saturnales, suivant un mythe égalitaire de l'Age d'or - le règne heureux et légendaire de Saturne, quand il n'existait ni discordes, ni distinctions sociales - les maîtres pouvaient devenir les domestiques de leurs propres esclaves (les femmes esclaves avaient leur propre fête, dite des Matronalia). Un roi bouffon était désigné au sort, qui donnait des ordres idiots - à Babylone, lors de la fête des Sacaea, puis chez les Perses, lors de fêtes semblables, un condamné à mort se voyait accorder tous les privilèges de la royauté, jusqu'à pouvoir user du harem du vrai roi pendant plusieurs jours, avant d'être exécuté. Certains ont d'ailleurs rapproché la tradition bouffonne des Saturnales du traitement qui sera fait au Christ

[23] D'après J. A. Dulaure *Des divinités génératrices ou du culte du phallus chez les Anciens et les Modernes*, Paris, Dentu, 1805, pp. 315-316.
[24] Paris, Payot et Rivages, 2008.
[25] On sait que fut ainsi avancée (en 354) du 6 janvier au 25 décembre la naissance du Christ pour faire oublier les toujours populaires Saturnales (17-25 décembre) et la célébration de la naissance de Mithra au solstice d'hiver.
[26] Voir néanmoins J. Caro Baroja, qui amène à relativiser la continuité entre fêtes antiques et carnaval (*Le carnaval*, 1965, trad. fr. Paris, Gallimard, 1979).

par les soldats romains, particulièrement dans les attributs symboliques : la couronne d'épines, le manteau d'écarlate, l'inscription INRI (*Jesus Nazarenus Rex Judaeorum*)[27].

*

Parce qu'il représentait comme une soupape de permissivité dans des sociétés dominées par un strict contrôle social des fonctions et des places, on attribue souvent au carnaval une fonction de sociabilité. Masques et farandoles y marquaient un temps l'oubli des clivages sociaux[28]. A Venise, ainsi, le port de masques le temps du carnaval permettait que tout le monde puisse se saluer par-delà les barrières de classes. Mais en inversant les rôles, en accordant un instant les attributs des juges, des seigneurs ou des évêques à des personnes situées tout en bas de l'échelle sociale, l'institution du carnaval n'aurait fait en somme que consacrer les figures du pouvoir. Sous une forme canularesque et purement momentanée, le carnaval n'aurait ainsi correspondu qu'à une inversion dualiste du social, destinée, au bout du compte, à justifier le monde comme il est. Il y aurait donc, dans ce genre de fête, comme une subversion de la subversion, note Marc Augé, dont l'effet serait le retour à l'ordre (*Quand les signes s'inversent*, 1978[29]). Si de tels rites d'inversion ont un effet cathartique (voir 1. 10 12.) auquel il peut être impératif de recourir lors de situations de crise sociale ou de transition (intronisation d'un roi, initiation, etc.), écrit M. Augé, l'inversion ne signifie pourtant nullement la négation ou l'abolition des différences mais leur exacerbation, par laquelle le pouvoir acquiert le monopole de la subversion elle-même[30]. C'est le thème d'un film de Tomas Gutierrez Alea : au XVIII° siècle, dans une plantation cubaine, un maitre rejoue la Cène avec ses esclaves. Ceux-ci, se fiant à ce qu'il leur a dit et se croyant un instant affranchis, seront soumis à une répression impitoyable (*La ultima Cena*, 1976).

On a trop voulu oublier que les fêtes avaient avant tout un caractère religieux, souligne l'historien Jacques Heers (*Fête des fous et carnaval*, 1983[31]). La fête de l'âne, par exemple, était une célébration régulière du compagnon de la Sainte Famille. La plupart des mascarades, en fait, sont nées dans des cercles d'Eglise et ont parfois été portées par le soutien du pouvoir séculier lui-même - comme en Russie, Pierre le Grand tentera sans succès d'implanter fêtes des fous et poissons d'avril[32]. Au Moyen Age, les clercs les imposèrent au peuple parfois éberlué avec, au moins au début, l'appui de leur évêque. Les fêtes sont le plus souvent d'abord

[27] Voir S. Reinach *Le roi supplicié*, 1902 in *Cultes, mythes et religions*, Paris, « Bouquins » R. Laffont, 1996.
[28] Voir M. Boiteux « Carnaval annexé… » *Annales ESC*, mars-avril 1977, pp. 356-398.
[29] *Communications* n° 28, 1978, pp. 55-66.
[30] Voir M. Izard *Transgression, transversalité, errance* in M. Izard & P. Smith *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979.
[31] Paris, Fayard/Pluriel, 1983.
[32] Voir M. Bakhtine *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, 1965, trad. fr. Paris, Gallimard, 1970, p. 219.

un divertissement d'initiés fait pour surprendre et entraîner les autres. La nécessité, pour un groupe, une confrérie, de se montrer, de se compter, d'éprouver sa propre solidarité est première. Elle impose le principe des processions dans le carnaval, qui survit dans les manifestations aujourd'hui. De sorte que, par rapport à une organisation sociale donnée, la fête obéit davantage à une volonté de distinction pour un groupe, qu'à un affranchissement ou une transgression temporaire des barrières sociales pour tous.

Toutefois, étudiant le carnaval de Romans qui, en février 1580, tourna à la révolte antinobiliaire et s'acheva en tueries, Emmanuel Le Roy Ladurie se demande si la révolte réelle ne réalisait pas plutôt l'essence même de l'institution du carnaval ; dans laquelle il n'était d'ailleurs question que de conflits et de meurtres symbolique (*Le Carnaval à Romans*, 1979[33]). Loin d'avoir une visée essentiellement conservatrice, écrit Le Roy Ladurie, le carnaval aurait tendu au contraire à être l'instrument d'une prise de conscience allant dans le sens du changement social. La fièvre qui saisit Romans en 1580 annonce celle de 1789 sur bien des points. Toute transgression, ainsi, ne serait pas figée dans la redite inversée et finalement conservatrice de l'ordre social. Elle autoriserait, par à-coups, une réelle contestation. Mais cette contestation violente pouvait-elle être plus qu'éphémère et représenter une véritable avancée historique ? Certains historiens le sous-entendent, pour lesquels les révoltes qui accompagnèrent assez fréquemment le carnaval étaient la conséquence inévitable de la transposition des fêtes agraires traditionnelles dans le monde urbain, où elles acquirent une résonance "explosive" qu'elles n'avaient pas en elles-mêmes[34]. Selon Henri Lefebvre, la Commune fut d'abord une grandiose fête du peuple de Paris (*La proclamation de la Commune*, 1965[35]).

Selon d'autres historiens, l'irrespect, les comportements symboliques qu'autorisait le rite carnavalesque étaient comme autant d'étapes dans l'escalade somme toute naturelle qui mène de la fête à la révolte. Car en voulant exorciser les tensions sociales, le carnaval les mettait effectivement à jour. D'où une dérive possible versant dans l'affrontement réel qui restait toutefois la plupart du temps, une simple dérive[36]. La dramatisation est un phénomène inhérent à tout rite, souligne un auteur et elle ne va pas à l'encontre du caractère sacré de ce qui est représenté[37].

---

[33] Paris, Gallimard, 1979.
[34] Voir Y-M. Bercé *Fête et révolte*, Paris, Hachette, 1976.
[35] Paris, Gallimard, 1965.
[36] Voir A. Faure *Paris carême-prenant. Du carnaval à Paris au XIX° siècle*, Paris, Hachette, 1978.
[37] Voir C. Gaignebet *Le Carnaval*, Paris, Payot, 1974. Livre étrange, qui fait du carnaval un culte très ancien dont le dieu caché fut Gargantua.

Quoi qu'il en soit, ces fêtes, en Europe, devinrent de simples spectacles et les feux de joie des feux d'artifices[38]. A l'âge moderne, plus rien ne simule l'inversion des hiérarchies sociales. Peut-on cependant croire que cela tient à ce que celles-ci ont disparu ?

*

L'interdit comme censure d'un désir.

Dire que l'interdit est inséparable de sa possible transgression, c'est dire que le tabou ne fait que contrevenir à un désir. Qu'il ne l'efface pas mais l'entretient au contraire d'une certaine façon. L'interdit ne se fonde donc pas sur une crainte, une peur ou une aversion mais bien sur un désir dont la satisfaction serait nuisible pour l'ordre social et le détruirait même, si tous s'y livraient. Selon Freud, ainsi, est tabou ce qui est susceptible de susciter, dès lors qu'un seul l'enfreint, une tentation chez les autres hommes et donc une *contagion* du désir dangereuse pour la stabilité de l'ordre social. Les interdits ont pour fonction de canaliser la violence et sa propagation par imitation.

Chacun voudrait être roi. Le roi est tabou. Un cadavre, un nouveau-né, une femme en état de souffrance *attirent* également, selon Freud, par leur impuissance à se défendre. Tous sont donc tabous, intouchables au sens propre, car l'attouchement est le commencement de toute tentative pour s'emparer d'un individu - les interdits portent en premier lieu, nous l'avons vu, sur le contact.

Mais pour Freud, il est déterminant de noter que l'interdit qui frappe une personne peut se mêler à un surcroît de tendresse ou d'admiration à son égard ; autant de sentiments presque obligés, dont le sens est d'étouffer un sentiment d'hostilité inconscient. Cette *ambivalence* de sentiments définit proprement l'interdit, selon Freud. Le tabou naît d'une ambivalence affective. L'interdiction est motivée par une convoitise inavouée ; laquelle demeure inconsciente et se trouve réprimée par la force obsédante du tabou qui n'est que la force inversée du désir. Freud explique ainsi pourquoi les interdits paraissent irréfléchis : à l'origine d'un tabou, il y a la censure d'un désir.

L'interdit n'est donc pas une simple interdiction extérieure. Sans quoi il serait rapidement enfreint. Il est *intériorisé* ; c'est-à-dire qu'il investit la conscience jusqu'à

[38] Voir R. Chartier *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1982 & 1987, chap. I.

transformer ses sentiments. Mais cela ne signifie pas un surcroît de conscience, au contraire. Cela montre *comment la conscience peut censurer ses propres motivations jusqu'à se plier à une attitude qu'elle ne comprend plus. La certitude du monde, sans doute, est à ce prix*. En même temps qu'elle l'attire confusément, la violation de l'interdit répugne donc à la conscience. La censure a joué. Dès lors que la conscience elle-même prononce l'interdit, la transgression de ce dernier lui semble entraîner une épouvantable culpabilité en regard de règles vécues comme s'imposant *extérieurement* à elle. Freud voit là l'origine de la conscience morale, sous laquelle le tabou survit selon lui dans nos sociétés.

Mais il y a plus, car pour Freud les interdits s'expliquent aussi bien historiquement. Les tabous sont autant de prohibitions très anciennes imposées aux hommes primitifs et se rapportant à des activités qu'on devait avoir *à l'origine* une forte tendance à accomplir. Néanmoins, ce motif profond des prohibitions, souligne Freud, est devenu inconscient, de sorte qu'il serait vain d'attendre que les primitifs le confirment lorsqu'on leur demande l'origine de tel ou tel tabou.

D'où vient, par exemple, le tabou de l'inceste, l'un des interdits humains majeurs ? On veut l'expliquer par une aversion instinctive et universelle qu'il susciterait comme par nature. Mais cela revient à expliquer la peur par la peur. En fait, l'inceste est loin d'être un phénomène rare, écrit Freud et, de l'aversion qu'il inspire généralement, il conviendrait plutôt de déduire qu'un instinct pousse inconsciemment à l'accomplir, que les premières sociétés ont dû très tôt avoir à endiguer.

L'inceste ne tiendrait pas seulement à un acte mais caractériserait, avec des gradations, le climat des rapports familiaux. Entre le fantasme, refoulé et l'acte, prohibé, un auteur distingue ainsi un état « incestuel », marqué par le soupçon, le silence, le secret[39].

*

1. 8. 6.

B) Le tabou de l'inceste

[39] Voir P-C. Racamier *L'inceste et l'incestuel*, Paris, Dunod, 1995 & 2010.

L'interdiction de l'inceste, qui concerne le *mariage* entre parents directs, semble universelle pour ce qui regarde la relation mère-fils, admettant pour les autres relations d'assez nombreuses particularités, voire des dérogations au sein de certaines sociétés, qui touchent notamment les familles de souverains (mariage entre frère et soeur chez les Pharaons, les rois incas et Nyoro d'Ouganda, peut-être dans l'Irlande néolithique) ou sont plus générales (mariage entre père et fille chez les Azandé d'Afrique centrale ; entre grand-père et petite-fille chez quelques groupes Bacongo…). Dans plusieurs monarchies africaines, en certaines occasions, le roi doit, parmi d'autres transgressions, commettre un inceste rituel, qui peut être réel ou symbolique[40]. Par ailleurs, sauf pour le cas de la relation mère-fils, l'interdiction du mariage ne recouvre pas forcément celle des relations sexuelles. Dans quelques (très rares) sociétés, le père déflore rituellement sa fille, sans que le mariage de celle-ci avec un autre homme en soit ultérieurement affecté. L'inceste caractérise ainsi de manière variable selon les époques et les lieux, les relations des filles avec leur père, leurs frères, leurs oncles, ainsi que certains cousins et beaux-frères. La prohibition de l'inceste, en effet, n'est nullement limitée aux liens de consanguinité. Elle frappe les compagnons d'une même classe d'initiation chez les Nuer du Soudan. Dans l'Angleterre victorienne, le mariage d'un homme avec la soeur de sa femme décédée était considéré comme un crime (cela n'a été autorisé en France qu'en 1975 dans le cas d'un divorce).

En 306, avec le concile d'Elvira, fut posé le principe de l'*una caro* : les époux ne forment qu'une seule chair. Dès lors, le remariage de l'un avec un membre de la famille de l'autre, qu'autorisait la loi biblique, devint incestueux.

En France, il est interdit à deux enfants d'ascendance différente adoptés par les mêmes parents de se marier entre eux. Pour autant, les relations sexuelles incestueuses n'ont rien d'illégal – un frère et une sœur peuvent très bien décider de vivre ensemble (mais non de se marier), un père peut avoir un enfant de sa fille - si elles sont librement consenties par des partenaires ayant dépassé l'âge de la majorité sexuelle (15 ans), sinon le caractère incestuel sera une circonstance aggravante de l'abus sexuel sur mineur.

[40] Voir L. de Heusch *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, Université libre de

*

Différents types d'explication.

On a, de longue date, fournit mille explications à l'interdit de l'inceste[41]. Et, bien entendu, on a surtout voulu lui trouver des raisons pratiques, utilitaires. La principale explication se fonde ainsi sur la nécessité d'une protection contre les effets néfastes des liaisons consanguines (baisse de fertilité, sensibilité accrue aux infections, durée de vie plus courte). On cite souvent à ce propos le cas des campagnes reculées, où les débiles congénitaux seraient plus nombreux qu'ailleurs du fait de mariages inévitablement consanguins. Mais, outre que ce n'est pas avant la fin du XVII° siècle que de telles incidences seront envisagées, il semble difficile de faire crédit d'une telle clairvoyance génétique aux premières sociétés (mais cela, pour certains, serait commandé directement par nos gènes, voir 3. 2. 34.). Les désavantages biologiques invoqués semblent en effet trop peu marquants pour être perceptibles à court terme dans les faits, même dans des sociétés pratiquant régulièrement des unions consanguines[42].

La consanguinité, en effet, n'est pas en soi une cause d'affaiblissement génétique. Elle accroît seulement la probabilité qu'un gène létal se diffuse dans une population qui tend à l'homozygotie. On se demande ainsi parfois si les affirmations de certains biologistes quant à la valeur incomparable du polymorphisme génétique - affirmations si tranchées qu'elles en viendront même jusqu'à mettre en doute la réalité des filiations incestueuses dans l'Egypte pharaonique[43] - ne puisent pas en partie au même fonds mythique qui, dans les sociétés traditionnelles, prononce que le contact de deux semblables, quels qu'ils soient, aura nécessairement pour conséquence sécheresse et stérilité.

Nous l'avons vu, il semble quelque peu inapproprié d'expliquer un interdit par des raisons - en l'occurrence un souci d'hygiène - non formulées. Pour admettre que leurs effets suffisent à expliquer l'origine du tabou de l'inceste, il faudrait que la fréquence des unions incestueuses ait été très élevée ; c'est-à-dire qu'il faudrait que l'inceste ait été institutionnalisé. Et même encore : Cléopâtre, dont on vantait l'intelligence et la beauté,

---

Bruxelles/Institut de sociologie Solvay, 1958.

[41] Voir le résumé des principales théories in Lord Raglan *Le tabou de l'inceste*, 1933, trad. fr. Paris, Payot, 1935, chap. XIV.

[42] Voir E. Durkheim « La prohibition de l'inceste et ses origines » *L'année sociologique* I, 1898, pp. 1-70.

[43] Voir par exemple J. Ruffié *De la biologie à la culture*, 2 volumes, Paris, Champs Flammarion, 1983, I, pp. 105-106.

était issue d'une lignée statutairement incestueuse. Les guépards, de même, se reproduisent à travers de grandes lignées consanguines. Car, hormis chez les primates supérieurs où les rapports mère/fils sont en général prohibés, il n'y a pas d'interdiction nette de l'inceste chez la plupart des animaux.

Heureux les animaux qui jouissent du privilège de pouvoir s'accoupler sans choix, s'écrie Myrrha dans les *Métamorphoses* d'Ovide (8 ap. JC, X, 325-330[44]). Le cheval fait de sa fille son épouse ; le bouc féconde les chèvres qu'il a engendrées et du germe dont il a été conçu lui-même l'oiseau conçoit à son tour. "Les scrupules de l'homme ont créé des lois méchantes et ce que la nature permet, des arrêts jaloux le défendent". Les relations sexuelles potentiellement reproductives semblent néanmoins généralement évitées dans le monde animal. Chez les bonobos, l'évitement de l'inceste mère/fils s'établit tôt, tandis que les femelles qui atteignent la puberté s'écartent peu à peu de leur troupe natale pour en rejoindre une autre[45].

Pour expliquer le tabou de l'inceste, on a également mis en avant le fait que l'accoutumance de personnes vivant constamment ensemble provoque une absence d'attrait sexuel (effet Westermarck, formulé par Edward Westermarck en 1891). Ce genre d'explication présente l'intérêt de ne pas tant porter sur l'interdit lui-même que sur la répulsion qui l'accompagne. Et, en ce sens, l'anthropologue Françoise Héritier s'est attachée à mettre en lumière un type d'inceste que l'on néglige généralement : celui qui frappe deux parents du même sexe en regard d'un même partenaire sexuel (*Les deux soeurs et leur mère*, 1994[46]). Comment expliquer, en effet, que la prohibition de l'inceste s'étende par exemple dans de nombreuses sociétés au partage entre une mère et sa fille d'un même amant ? Pour F. Héritier, cet inceste "du second type" serait finalement plus fondamental que celui "de premier type" entre parents et enfants et le conditionnerait même. A la source de la prohibition de l'inceste serait la répulsion qu'inspire la mise en contact indirecte, via le corps d'un tiers, d'humeurs identiques. La répulsion devant l'identité générique, notamment entre père et fils, expliquerait l'universalité de la prohibition des rapports mère/fils, alors que celle qui frappe les rapports père/fille est généralement moins stricte.

Mais pourquoi interdire si rigoureusement ce qui ne suscite nulle attirance et fait même l'objet d'une répulsion ? Avec les deux types d'explication bio-sociologique ou

---

[44] trad. fr. en 3 volumes, Les Belles Lettres, 1966.
[45] Voir F. de Waal *Bonobos, le bonheur d'être singe*, Paris, Fayard, 2006.
[46] Paris, Odile Jacob, 1994.

psychologique mentionnés, on a encore tenté de rendre compte de la prohibition de l'inceste par les conditions primitives d'existence des groupes humains. L'exogamie, explique-t-on ainsi, aurait suivie comme une conséquence le développement des activités de chasse, lesquelles exigent que le travail soit divisé.

Forgé par John Ferguson McLennan, le terme d'exogamie désigne l'obligation de choisir son conjoint hors de son groupe de parenté (*Primitive Marriage*, 1865[47]). Selon McLennan, l'exogamie s'est d'abord développée par l'enlèvement des femmes.

La fraternisation au sein des groupes humains pouvait prendre trois formes : pacte du sang, partage alimentaire et échange des femmes. Cette dernière forme était la plus apte à se généraliser comme instrument de pacification, de collaboration et d'union, car elle établit des liens très réels et durables entre groupes et entre individus[48]. L'exogamie aurait donc ainsi été imposée par l'instinct de conservation propre à l'espèce. Il fallait échanger des femmes – le seul bien d'une valeur considérable susceptible d'être échangé au début – pour s'allier et vivre en paix[49]. L'homme semble en effet avoir été la première richesse et la première marchandise de l'homme mais pas forcément en tant que tel, plutôt en support d'autres sources de richesses. Economiquement, en effet, le mariage des femmes dans un autre groupe que le leur accélère et ouvre la circulation des richesses et notamment des terres à travers le système des dots et des héritages.

Il est étonnant que l'on dispose de nettement moins d'études – et, à notre connaissance, de théories d'ensemble - sur les sous-jacents économiques des systèmes de parenté que sur ces derniers eux-mêmes, qui paraissent pourtant en être largement tributaires.

Mais si ce type d'explication peut rendre compte de *l'apparition* de l'interdit de l'inceste d'un point de vue historique, il ne nous dit rien néanmoins du *maintien* de l'interdit une fois dépassées les conditions de vie le justifiant. Le problème est donc de savoir pourquoi il existe dans toutes les sociétés une réglementation des relations entre les

[47] Edinburgh, A&C. Black, 1865.
[48] Voir R. & L. Makarius *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, Paris, Gallimard, 1961.
[49] Voir R. Fox *Anthropologie de la parenté*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1967. Voir également, A. Testart *Avant l'histoire*, Paris, Gallimard, 2012, p. 400 et sq.

sexes. Alors que dans sa *République*[50], Platon recommande la communauté des enfants et les « allaitements aveugles », il maintient l'interdit de l'inceste (461b et sq.).

Or, en ceci, il semble bien que ce soit le rapport même des individus, plus que la division du travail ou les liens biologiques de parenté, qui joue le rôle déterminant. Dans la mesure où elle est loin d'être exclusivement fondée sur la consanguinité, la notion de parenté paraît devoir être examinée plus avant pour comprendre l'interdit de l'inceste et appréhender du même coup comment l'ordre social se définit à travers la formulation d'interdits.

[50] *Œuvres complètes I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1950.

II - LES INTERDITS A L'ORIGINE DE L'ORDRE SOCIAL

1. 8. 7.

Un interdit est quelque chose de tout extérieur. Comme tabou, il pèse sur la conscience. Il est du monde et s'impose de lui-même sans exhiber ses raisons. Il se résume le plus souvent à une pure interdiction. Dès lors, expliquer les interdits par quelque motif rationnel ou pratique qu'ils suivraient sans le dire manque la nature même de l'interdit.

Faut-il dire plutôt que l'interdit trouve sa source dans le désir qu'il réprime ? Il n'y a pas de sens à interdire ce qu'on n'est nullement disposé à accomplir. L'interdit prévient donc un attrait. Il est attrayant par là même et, la psychanalyse ayant abondamment souligné cette ambiguïté, on se sera beaucoup intéressé aux interdits au cours du XX° siècle. Si l'interdit prévient un désir en effet et s'il est intériorisé - la perspective de son accomplissement suscitant dégoût et culpabilité - tout interdit, toute répulsion dessinent comme en négatif un désir réprimé et confus qui les motive. Le monde apparaît alors sous un autre jour. Si nous nous interdisons de tuer, c'est que le désir de meurtre nous habite. Si l'inceste fait l'objet d'une universelle réprobation, c'est que nous devons être fort enclins à le commettre. Au XX° siècle, ainsi, beaucoup auront scruté les interdits pour mieux discerner les désirs. Certains auront volontiers cru, également, qu'abattre les premiers permettrait de libérer les seconds. Ce qu'ils découvrirent généralement alors est que si tout interdit ouvre la possibilité d'une transgression, le désir que libère celle-ci n'est pourtant rien sans l'interdit qui la réprime. Comme si l'interdit faisait naître aussi bien le désir que la censure qui l'obère ; aussi bien la peur que la tentation de l'enfreindre, comme si l'interdit au fond était non pas tant la censure que la source du désir.

*

En ce sens, on manque généralement la positivité des interdits. L'important en eux, en effet, n'est pas tant ce qu'ils prohibent que le fait qu'ils prohibent quelque chose à tous et fassent de la sorte naître un monde commun. C'est ainsi que les règles d'exogamie portées par l'interdiction de l'inceste peuvent fonder la société sur une alliance, un échange mutuel. L'interdit a peut-être été le premier opérateur culturel à la disposition des hommes. Il ne sert pas tant à maintenir l'organisation sociale, à ce titre, qu'à la créer. Il autorise la définition d'un monde commun à la mesure des hommes.

Un monde certain sur le fond duquel les consciences se détermineront, jusque dans leurs désirs - même si nous avons beaucoup de mal à nous convaincre que nos désirs peuvent nous être aussi extérieurs que les interdits que nous recevons du monde qui nous entoure. Nous préférons sans doute croire qu'ils plongent leurs racines dans notre inconscient. Au moins continuent-ils à nous appartenir, ainsi. C'est peut-être là l'une de nos principales illusions. Car notre monde est d'abord un monde de certitude. La fonction des interdits est d'en assurer à la fois la stabilité et la lisibilité – mieux même de créer les conditions d'une telle certitude. Les interdits en ce sens procèdent à des distinctions au moins autant qu'à des démarcations.

Le totémisme permet de mettre en lumière cette double fonction. Délimitant les comportements au sein d'un groupe en regard d'un ordre s'imposant à tous, il est également un code selon lequel non seulement les individus seront rangés sous certains emblèmes naturels mais l'ensemble de la réalité sera discerné de manière sûre. Conformément à la logique de la certitude, interdits et caractères totémiques ne seront pas réfléchis. Ils passeront pour naturels et si extérieurs aux hommes qu'on pourra les croire sacrés.

Ces thèmes sont développés ci-après en deux étapes : A) les règles de la parenté & B) le totémisme et l'ordre du désir.

*

A) Les règles de la parenté

1. 8. 8.

On entend par parenté l'ensemble des liens de filiation, de germanité et d'alliance au sein d'une société et la parenté représente ainsi avant tout une réalité culturelle sans continuité obligée avec la consanguinité. Dans certaines sociétés une femme stérile est remplacée par une soeur dont les enfants seront pourtant considérés comme ceux de la première. Il en va de même dans le système dit du lévirat : un mari décédé est remplacé par son frère. Les enfants seront malgré tout ceux du mort. Il semble donc indispensable d'invoquer une nécessité culturelle et non une simple réalité biologique pour rendre compte des règles de parenté. Ce qu'a tenté de faire Claude Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté* (1949[51]).

L'ouvrage étudie les structures *élémentaires* de la parenté, c'est-à-dire les systèmes qui prescrivent le mariage avec un certain type de parents par opposition aux structures "complexes" qui indiquent seulement qui on ne peut épouser, sans se prononcer directement sur le choix du conjoint. Ces structures élémentaires sont typiques de l'Asie du Sud-Est, de l'Australie et de la Polynésie ; tandis que les structures complexes s'imposent davantage en Afrique et chez les peuples indo-européens. A mi-chemin entre ces deux types de structure, on classe les systèmes crow et omaha (du nom de tribus d'Amérique du Nord) dans lesquels on ne peut épouser personne de son propre clan, de celui de son père et du père de sa mère (crow), ou bien, de son propre clan, de celui de sa mère et de la mère de son père (omaha). En informatisant le traitement des données, on a pu vérifier le respect de ces prescriptions à l'échelle d'une population entière dans le cas du système de parenté *samo* (omaha)[52].

L'étude des structures de la parenté aura pu représenter un domaine privilégié de l'anthropologie[53]. Notamment parce que la volonté d'appréhender les règles d'affiliation en fonction d'un nombre restreint de principes fondamentaux - démarche inaugurée par Lewis Henry Morgan (*Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, 1871[54]) - a conduit à une formalisation à travers laquelle l'anthropologie a trouvé l'occasion d'affirmer

[51] Paris, Mouton & Co., 1967.
[52] Voir F. Héritier *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard, 1981.
[53] Le meilleur ouvrage d'introduction est sans doute celui de R. Fox *Anthropologie de la parenté*, 1967, trad. fr. Paris, Gallimard, 1972. Voir aussi M. Augé (dir) *Les domaines de la parenté*, Paris, Maspéro, 1975 et F. Zimmerman *La parenté*, Paris, PUF, 1972. Une bonne synthèse est fournie par M. Godelier *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.
[54] Washington, Smithonian Institution, 1871.

le caractère rigoureux de ses démarches ; au point de voir dans l'étude de la parenté sa discipline de base.

Néanmoins, la parenté n'a cessé de susciter des débats interminables (dont l'obscurité risque fort de désorienter le profane !) depuis qu'on l'étudie : matriarcat contre patriarcat, théorie de la filiation contre théorie de l'alliance, critique de "l'algèbre de la parenté", etc. De sorte que les essais de synthèse engagés ne purent guère résister à l'anti-intellectualisme qui se développa bientôt en anthropologie comme dans d'autres sciences sociales et qui affirma que la parenté n'existe pas en tant qu'objet universel et que tenter de déterminer les fondements logiques des systèmes de parenté ne pouvait, à travers les comparaisons, que réduire la diversité des systèmes de parenté au seul point de vue occidental. On trouve ainsi chez Rodney Needham (*La parenté en question*, 1971[55]) de vigoureuses critiques des conclusions de Lévi-Strauss, ainsi qu'une mise en question des notions mêmes de "parenté", de type de filiation, etc. L'essentiel de ces critiques porte sur la possibilité de regrouper les phénomènes de la parenté en classes homogènes et donc de bâtir finalement une "théorie de la parenté".

Par la suite, la parenté a paru à nouveau intéresser mais avant tout comme un objet culturel et social, conventionnel et historique, parfois intégré aux *gender studies* au titre des relations hommes/femmes (Marilyn Strathern) et marqué par le relativisme ambiant[56].

Au total, on dispose d'une multitude de monographies éparses sur les règles de parenté dans diverses sociétés et très peu de théories d'ensemble[57], sinon celles, d'ailleurs contemporaines, de Lévi-Strauss et de George P. Murdock (*De la structure sociale*, 1949[58]).

Voir notamment *in fine* la "loi sociale universelle du choix sexuel" sous forme de principes comportant des gradients d'attraction et de répulsion interdépendants, que propose Murdock.

*

[55] trad. fr. Paris, Seuil, 1977.
[56] Voir notamment Claude Vogel *Parenté et régulation sociale*, Paris, Geuthner, 2007 ; Janet Carsten *After Kinship*, Cambridge University Press, 2004 ; P. Schweitzer (ed) *Dividends of Kinship*, London, Routledge, 2000 ; Hua Cai *L'homme pensé par l'homme*, Paris, PUF, 2008.
[57] Voir notamment, récemment, François Héran *Figures de la parenté*, Paris, PUF, 2009.
[58] trad. fr. Paris, Payot, 1972.

Le vocabulaire de la parenté.

L'enjeu de l'étude de la parenté, consiste à découvrir au sein des différentes sociétés les principes permettant d'unir les systèmes terminologiques (noms de parenté), ainsi que les règles de filiation et d'alliance. En fait de parenté, en effet, l'anthropologue rencontre en premier lieu tout un vocabulaire d'appellations que l'on nommera "descriptif" dans des sociétés comme les nôtres (chaque parent est désigné d'après sa position par rapport à ego[59]) et des systèmes "classificatoires", où un même nom est donné à des individus occupant une position différente : les cousins, par exemple, sont appelés "frères". En fait, les études sur la parenté se confondent parfois avec l'étude des termes de la parenté. Morgan voyait ainsi dans l'étude des nomenclatures la voie royale pour la compréhension des systèmes de parenté. Il proposa une méthode d'analyse à partir de laquelle il devenait possible de comparer systématiquement entre elles des terminologies familiales diverses. Il postula surtout que la terminologie recouvrait des relations d'ordre biologique : si, dans certaines sociétés, les enfants appellent "pères" d'autres hommes que leur géniteur, Morgan cru y deviner les vestiges d'une sorte de promiscuité sexuelle primitive. Les idées de Morgan, particulièrement celles exprimées dans *La société archaïque* (1877[60]) convaincront Engels de l'existence, avant l'histoire, d'une société communautaire originelle. Morgan est largement repris dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* (1884[61]).

En évitant ce genre de conclusion discutable, G. P. Murdock remit au goût du jour les études portant sur le vocabulaire de la parenté. Il distingua six principes élémentaires relatifs à la terminologie de la parenté. Soit G : germains (frères et sœurs) ; P : cousins parallèles (issus du frère du père ou de la soeur de la mère) ; X : cousins croisés (issus de la soeur du père ou du frère de la mère) ; Xp : enfants de la soeur du père ; Xm : enfants du frère de la mère et "=" : est désigné par le même terme ; "≠" : n'est pas désigné par le même terme.

On a :

Eskimo : G ≠ [P=X], aucun cousin n'est appelé frère ou sœur.

Hawaïen : G = P = X, tous les cousins sont appelés frères ou soeur.

---

[59] ego : désigne par convention le sujet, l'individu de référence dans la description des relations de parenté.
[60] trad. fr. Paris, Anthropos, 1985.

Iroquois : [G=P] ≠ X, seuls les cousins parallèles sont appelés frères ou sœur.

Omaha : [G=P] ≠ X, seuls les cousins parallèles sont appelés frères ou sœur, le fils du frère de la mère est appelé frère de la mère et le fils de la soeur du père est appelé fils de la sœur.

Crow : [G=P] ≠ X, seuls les cousins parallèles sont appelés frères ou sœur, le fils de la soeur du père est appelé père et le fils du frère de la mère est appelé fils)

Soudanais : G ≠ P ≠ Xp ≠ Xm, tous ont des noms différents.

On constate immédiatement qu'il manque une relation : G = X ≠ P, les cousins croisés seraient appelés frère ou sœur mais non les cousins parallèles. C'est que la solidarité croisée n'est jamais plus forte que la solidarité parallèle. On en tire que l'opposition parents de même sexe/parents de sexe différent ou, ce qui revient au même, la relation asymétrique frère/soeur, est l'élément de base de toute la structure de la parenté, laquelle obéit à une différenciation des sexes bien plus que des familles, puisque cousins parallèles et croisés, en l'occurrence, ont le même degré de consanguinité[62].

Ainsi, affirme Claude Lévi-Strauss, les règles de la parenté débrouillent leur complexité si nous y voyons des produits de l'échange de femmes entre groupes – une idée qu'avait déjà exprimée Marcel Granet (*Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 1919[63] ; *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, 1939[64]). Elles reposent, dans le cas d'une structure élémentaire, sur une règle positive d'alliance qui prescrit de manière préférentielle le mariage avec certaines catégories de consanguins ; ainsi des mariages entre cousins, qui distinguent les cousins issus de collatéraux de même sexe (cousins parallèles) et ceux issus de sexes différents (cousins croisés). Alors que la proximité biologique est la même dans les deux cas, la prohibition de l'inceste frappe les enfants du frère du père et de la soeur de la mère mais non ceux de la soeur du père et du frère de la mère. Si les cousins pouvaient librement procréer ensemble, le groupe pourrait se perpétuer sans apport extérieur dès la deuxième génération. Il convient donc que les

---

[61] trad. fr. Paris, Ed. sociales, 1983.
[62] F. Héritier *op. cit.*
[63] Paris, Leroux, 1919.
[64] Paris, Alcan, 1939.

cousins parallèles se comportent comme s'ils étaient frères. Pour le comprendre, il faut examiner les différents types de filiation.

*

Parenté et stratégies d'alliance.

L'appartenance des individus à une lignée peut être déterminée de manière bilinéaire en référence aux deux parents (filiation *cognatique*[65]). Nous sommes parents ainsi avec tous nos cognats (mais le patronyme s'hérite traditionnellement en ligne paternelle). La filiation peut également n'être définie qu'en référence au père (patrilinéaire) ou à la mère (matrilinéaire). Dans tous ces cas de figure, la parenté est uniquement définie en regard d'un lignage, c'est-à-dire d'un groupement de parenté unilinéaire, souvent rattaché à une origine ou un ancêtre plus ou moins mythique. Le propre d'un lignage tient à ce que chacun de ses membres connaît le lien précis qui l'unit aux autres ; à la différence du clan, qui rassemble des individus par leur seule descendance à un ancêtre mythique. Le lignage peut ainsi être défini comme la fraction familiale d'un clan.

Il peut encore exister d'autres principes d'organisation, comme la filiation parallèle père -> fils / mère -> fille ou alternée mère -> fils et père -> fille (système "à cordes" des Mundugumor de Nouvelle-Guinée). Par ailleurs, les règles de parenté s'accompagnent souvent d'une codification rituelle des comportements (respect vis-à-vis des parents ; familiarité avec les grands-parents), ainsi que d'interdits (fréquents vis-à-vis des beaux-parents) et - plus étonnant - de relations dites "de plaisanterie" (certains parents - c'est surtout le cas entre le mari et les frères et soeurs de sa femme - ne peuvent se rencontrer sans se taquiner ou s'injurier)[66].

Il convient de noter que la filiation unilinéaire pure n'existe pas et il vaudrait mieux parler d'accentuation matrilinéaire ou patrilinéaire dans les règles de filiation ; car celles-ci ne recouvrent exactement ni celles de succession, ni d'autres liens de solidarité (judiciaire, économique, symbolique). Chez les Yakö du Nigéria, ainsi, le patrilignage commande la résidence et l'agriculture, l'appartenance à un clan mais le matrilignage régit l'héritage des biens meubles et de l'argent, la responsabilité financière et les actes cultuels. Dans la

[65] En droit romain, les *cognats* désignaient les parents des deux côtés ; par opposition aux *agnats*, les parents en ligne masculine.
[66] Voir P. Laburthe-Tolra & J-P. Warnier *Ethnologie. Anthropologie*, Paris, PUF, 1993, pp. 94-95.

mesure où la parenté est un système de repérage social, les membres de sociétés unilinéaires peuvent donc développer diverses stratégies en fonction de leurs différentes filiations[67]. Négliger cette dimension est source de confusion. Au siècle dernier, on se prit ainsi à croire que la filiation matrilinéaire témoignait d'un matriarcat originel.

Le matriarcat.

Le premier, Johann Jakob Bachofen parla de l'apparition sur toute la surface du globe, après une phase de promiscuité primitive, d'une domination féminine rendant prépondérante la filiation matrilinéaire (*Le droit maternel*, 1861[68]). Avec le culte de la Terre-Mère et l'introduction de l'agriculture, exercée par les femmes, se serait établi, selon Bachofen, un régime gynécocratique fondé sur la maîtrise des rites religieux, dont le destin des Atrides marquerait la fin[69]. Pour John F. McLennan, le système le plus ancien où s'est formée l'idée de parenté consanguine était également un système de parenté exclusive par les femmes (*Primitive Marriage*, 1865). Pour Friedrich Engels, le passage ultérieur au patriarcat fut la grande défaite historique du sexe féminin (*L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, 1884[70]).

Ces idées furent critiquées par Charles Staniland Wake (*The Development of Marriage and Kinship*, 1889[71]). Fondé notamment sur le fait, selon ses défenseurs, que beaucoup de sociétés primitives n'établissent pas de rapport direct entre sexualité et procréation et sont amenées ainsi à minimiser le rôle du père, le matriarcat correspondrait à plusieurs phénomènes (filiation matrilinéaire, matrilocalité, héritage du nom en ligne maternelle, autorité domestique et sociale des femmes) dont la conjugaison n'est pourtant que très rarement constatée (seuls ou à peu près, les Iroquois du nord en fourniraient un modèle approchant).

L'idée de Bachofen fera néanmoins le succès d'un ouvrage du poète Robert Graves qui, s'inspirant des fouilles d'Arthur Evans au palais de Knossos en Crète, défendit l'idée d'un matriarcat primitif institué sous le règne d'une déesse blanche primordiale et apporté d'abord en Irlande puis dans toute l'Europe en 1472 av. JC par des Grecs fuyant une invasion syrienne (*La*

[67] Voir par exemple J. Andreau & H. Bruhns *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine*, Ecole Française de Rome, 1990.

[68] trad. fr. Paris, L'Age d'homme, 1996. Ces idées avaient en fait déjà été énoncées par Joseph-François Lafitau (*Les mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724, Paris, Maspéro/La Découverte, 1983).

[69] Pour permettre le départ de la flotte grecque vers Troie, Agamemnon sacrifie sa fille Iphigénie. A son retour, il est assassiné par son épouse Clytemnestre. Son fils Oreste venge son père en tuant sa mère. Il est poursuivi par les Erinyes, des divinités infernales. Finalement, le tribunal d'Athènes acquitte Oreste.

[70] trad. fr. Paris, Ed. sociales, 1983.

[71] London, G. Redway, 1889. Sur la critique du matriarcat, voir aussi A. Radcliffe-Brown *Le frère de la mère en Afrique du Sud*, 1924 in *Structure et fonction dans la société primitive*, trad. fr. Paris, Ed. de Minuit, 1968.

Déesse blanche, 1948[72]). Depuis, néanmoins, l'idée matriarcale n'a plus été reprise que par quelques féministes[73], avant d'être désormais généralement critiquée d'un point de vue féministe.

Le sujet est chargé d'a priori idéologiques et surtout mythiques[74] qui en obèrent le traitement désormais. Néanmoins, n'exclut-on pas un peu trop a priori l'idée de matriarcat ? Plusieurs sociétés existent toujours – les Minangkabaus en Indonésie, les Mosuo en Chine, les Bribri au Costa Rica ou les Akans au Ghana - qui, si elles ne répondent pas forcément à tous les critères que l'on a voulu retenir pour caractériser le matriarcat, n'en fournissent pas moins des exemples de sociétés largement conduites par les femmes. Par ailleurs, alors que les premières figures humaines de divinités semblent bien avoir été féminines (voir 1. 14. 4.), sans doute le rôle des femmes aux débuts de l'histoire a-t-il été bien plus important que ce qu'on imagine traditionnellement.

La matrilinéarité ne confisque pas le pouvoir aux hommes. Mais, dans la mesure où elle s'accompagne le plus souvent de la matrilocalité (la femme continue à vivre dans sa famille), l'autorité échoit au frère de l'épouse et non à son mari (on parle alors d'*avunculat*). Pour Claude Lévi-Strauss, cette relation frère/soeur est "l'atome de base de la parenté" ; la structure minimale à partir de laquelle, au même titre que la filiation, les règles de la parenté s'élaborent. Elle est la condition même de l'alliance. Selon Lévi-Strauss, en effet, une tendance polygame profonde fait toujours apparaître insuffisant le nombre de femmes disponibles au sein d'une société ; lesquelles, de plus, ne sont pas toutes également "désirables".

Cela ne doit pas s'entendre en termes uniquement sexuels. Dans les sociétés primitives, la satisfaction des besoins économiques repose sur la société conjugale et sur une division du travail très précise entre les sexes, remontant sans doute à la préhistoire[75]. D'où le besoin en femmes. L'anthropologie récente a néanmoins fortement atténué ce constat et a surtout montré que les femmes ne se contentaient pas d'un rôle passif dans les systèmes d'échange. Surtout, comme nous l'avons déjà signalé, les mariages représentent, pour les sociétés traditionnelles, à travers dots et héritages, les principaux vecteurs de circulation des richesses.

Claude Lévi-Strauss. L'échange généralisé.

[72] trad. fr. Paris, Ed. du Rocher, 1979.
[73] Voir par exemple E. Reed *Féminisme et anthropologie*, trad. fr. Paris, Denoël-Gonthier, 1979 ou T. Cirotteau, J. Kerner & E. Pincas *Lady sapiens*, Paris, Les Arènes, 2021.
[74] Voir A. Augereau & C. Darmangeat (dir) *Aux origines du genre*, Paris, PUF, 2022.
[75] Voir A. Testart *L'amazone et la cuisinière*, Paris, Gallimard, 2014.

Or, dans un contexte où les femmes et les richesses qu'elles emportent avec elles aussi bien que les dépenses qu'elles occasionnent (dot versée à leur famille) représentent une importante valeur d'échange, la prohibition de l'inceste a pour effet de "geler" la disponibilité des femmes au sein de leur famille. Il oblige, de fait, à échanger les femmes : je m'interdis l'usage de ma soeur mais une femme devient disponible pour moi parce qu'un autre fait de même. L'interdit définit un marché *commun*. *La compétition pour les femmes, dès lors, se passera sous le contrôle du groupe tout entier*. C'est donc dans l'échange qu'il faut chercher l'origine et la fonction de la parenté et, dans celle-ci, l'origine de la société extra-familiale fondée sur la prohibition de l'inceste, souligne Lévi-Strauss. Un premier type d'échange *restreint* a lieu ainsi de manière symétrique entre deux groupes : A donne une femme à B qui lui en livrera une à son tour. La prescription matrimoniale privilégie alors la cousine croisée qui est la fille de la soeur du père ; soit une femme du groupe auquel le groupe d'ego a donné une épouse à la génération précédente.

Des variantes au système d'échange restreint sont apportées par la division de la société en quatre groupes d'échange ou "sections" associées deux par deux en moitiés exogames (système Kariera) ou huit sous-sections (système Aranda).

L'échange *généralisé*, lui, est asymétrique mais s'équilibre de proche en proche. Il s'agit moins d'échange alors que de circulation des femmes, selon le principe que le groupe donateur ne reçoit jamais de femmes du groupe donataire : A donne à B qui donne à C qui donne à N… qui donne à A. La prescription matrimoniale porte alors de manière privilégiée sur la fille du frère de la mère.

On a pu contester la pertinence de la distinction entre échange restreint/généralisé ou du moins s'interroger sur la réalité d'une telle distinction tranchée dans les faits.

Généralisé, l'échange fonde un système d'opérations à terme, de sorte qu'un élément de confiance, donc de sociabilité, ne peut manquer d'intervenir. Il porte sur le fait que le cycle de l'échange doit se refermer : A cède à B une fille ou une soeur, qui en cède une à C, qui en *cédera* une à A. Tout le système n'existe en fait, souligne Lévi-Strauss, que parce que le groupe est prêt à *spéculer*. L'exogamie permet ainsi de maintenir le groupe comme groupe et d'éviter le fractionnement et le cloisonnement indéfinis qu'apporterait la pratique de mariages consanguins, avec lesquels le groupe éclaterait

bientôt en une multitude de familles closes dont rien ne pourrait prévenir les antagonismes.

Dès lors, il faudrait élargir le cadre d'analyse et considérer la circulation des biens qui double les échanges matrimoniaux et crée des alliances durables entre familles. Dans la plupart des sociétés anciennes (et dans beaucoup de sociétés encore aujourd'hui), le mariage n'est nullement d'abord la rencontre de deux volontés mais correspond à un véritable investissement, réglé et négocié comme tel, que la dot soit payée par la famille de la mariée ou par son fiancé. Et cet aspect est si déterminant – notamment quant aux relations entre époux (la dot marque l'importance de l'épouse mais en fait aussi bien la chose du mari qui l'a littéralement achetée) – qu'on peut se demander s'il n'est pas le plus important dans l'institution maritale.

*

Alliance et filiation. La société entre nature et culture.

La parenté, ainsi, selon Lévi-Strauss, est fondée sur l'*alliance*, c'est-à-dire sur la réciprocité entre les groupes, comme la forme la plus immédiate d'intégrer les oppositions entre ceux-ci. Une telle explication de la parenté s'oppose à celle qui la fait reposer sur les règles de *filiation*, c'est-à-dire sur la manière de reconnaître et de compter la descendance au sein des groupes afin de transmettre les droits qui concourent à la détermination du statut de chaque individu[76]. La question est donc de savoir si la vie sociale est immédiatement faite d'unités segmentaires, de groupes, ou de relations entre les groupes. Si elle est avant tout régulation ou si elle préexiste *naturellement* à la nécessaire régulation qu'impose son existence. *Il s'agit, en d'autres termes, de savoir si la société relève de la nature ou de la culture*. Alfred Radcliffe-Brown, ainsi, fait de la famille biologique le noyau initial de tout système de parenté (*Etude des systèmes de parenté*, 1941). Tandis que pour Lévi-Strauss, ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas son

[76] Voir A. Radcliffe-Brown & D. Forde *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique noire*, 1952, trad. fr. Paris, PUF, 1953, Introduction.

caractère biologique mais la démarche culturelle essentielle par laquelle elle s'en sépare : l'alliance[77].

Plusieurs critiques, néanmoins, reprocheront à Lévi-Strauss de trop suivre encore les systèmes de filiation, quand les règles de parenté appelleraient un cadre de réflexion plus large, fondé sur le partage d'une identité commune entre différents individus[78]. Pour Pierre Bourdieu, ces règles obéissent à des facteurs externes tels que l'intérêt économique ou l'honneur, qui expliquent d'ailleurs que les normes fixées en matière de parenté peuvent fort bien ne pas être respectées dans les faits – ainsi du « mariage arabe », une règle endogamique privilégiant le mariage du fils avec la fille du frère du père, dont Bourdieu put constater le caractère peu fréquent en Kabylie (avec A. Sayad *La parenté comme représentation et comme volonté*, 1972[79]). D'autres anthropologues, comme Isaac Schapera avec les Tswana, ont pu également constater qu'il y a parfois loin des comportements réels aux normes en matière de parenté.

*

La fonction créatrice des interdits. L'institution de la culture.

La nature abandonne l'alliance des individus au hasard et à l'arbitraire. En regard, la culture introduit un ordre là où il n'en existait pas. Son rôle primordial est d'assurer l'existence du groupe comme groupe et donc de substituer l'organisation au hasard. Le choix était entre l'alliance et la guerre. L'humanité, écrit Lévi-Strauss, a compris très tôt qu'elle était acculée à un choix très simple : soit se marier en dehors, soit être exterminée par le dehors. Selon Lévi-Strauss, les règles de parenté ne sont donc pas rendues nécessaires par l'état de société. *Elles sont l'état de société*. Les liens d'alliance noués avec une famille obligatoirement différente de la sienne assurent la prise du social sur le biologique.

L'interdiction de l'inceste, qui fonde le principe d'exogamie, est ainsi moins une règle qui interdit d'épouser qu'une règle qui oblige à donner une parente. L'interdit de l'inceste, affirmait déjà en ce sens Carl Gustav Jung, ne consiste pas tant à prévenir l'inceste lui-même, comme le croyait Freud, que les dangers sociaux de l'endogamie

---

[77] Voir L. Dumont *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale : groupes de filiation et alliance de mariage*, Paris-La Haye, Mouton, 1971.
[78] Voir L. Barry *La parenté*, Paris, Gallimard, 2008.
[79] in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, chap. III. Voir A. Bensa « L'exclu de la famille. La parenté selon Pierre Bourdieu » *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 150, 2003, pp. 19-26.

(*Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, 1912, p. 678[80]). C'est la règle du don par excellence, écrit Lévi-Strauss. Elle correspond à la démarche fondamentale par laquelle s'accomplit le passage de la nature à la culture. Avec elle, en d'autres termes, cesse pour l'homme le règne souverain de la nature. Mais cela explique aussi bien que l'étude des systèmes de parenté ait pu finalement paraître assez incertaine, comme nous l'avons souligné, rétive en tous cas à une seule interprétation globale. C'est que la parenté obéirait ainsi finalement à des mécanismes économiques et sociaux variés plus fondamentaux qu'elle - qu'on réputait pourtant fournir la base de l'anthropologie.

*

En s'opposant aux tendances séparatistes de la consanguinité, la prohibition de l'inceste réussit à tisser des réseaux d'affinité qui donnent aux sociétés leur armature et à défaut desquelles aucune ne pourrait se maintenir. "Le fait de la règle constitue l'essence même de la prohibition", écrit Claude Lévi-Strauss. La prohibition de l'inceste s'explique par la fonction même qu'elle assure[81]. Contrairement à ce que soutenait la théorie freudienne, *l'important dans l'interdit n'est pas le désir qu'il prohibe. C'est le fait qu'il prohibe la même chose à tous*. En ce sens, souligne Lévi-Strauss, *il se suffit à lui-même*. Il est facteur de cohésion sociale et donc de certitude individuelle. Un monde commun se construit à partir de lui, et l'on manque en général de souligner la fonction *créatrice* des interdits ; lesquels ne sont si variés que parce qu'ils offrent à chaque individu et à chaque société la possibilité de reconstruire le monde à sa mesure. C'est ici qu'il faut se souvenir que la logique de la certitude consiste à investir le monde de valeurs immédiates et non réfléchies, c'est-à-dire dont le sujet ne se reconnaît pas être à la source mais que le monde paraît au contraire directement lui livrer. Cela même que nous avons appelé magie (voir 1. 6. I.).

A travers les interdits, la société se crée, faisant éclore tant la peur, comme Freud le mettait en lumière, que l'envie de les enfreindre, que Freud voyait à l'origine des interdits. Cela, toutefois, ne fait pas l'objet d'une création consciente. Les interdits sont

[80] trad. fr. Paris, Georg/Le Livre de poche, 1993.
[81] Voir Y. Simonis *Claude Lévi-Strauss ou la "passion de l'inceste"*, 1968, Paris, Champs Flammarion, 1980.

immédiats pour ceux qui les subissent. *Ils s'imposent comme la société elle-même*. Ils se confondent même avec elle de manière exemplaire, lorsque l'organisation sociale repose sur la puissance tutélaire d'un totem.

* *

B) Le totémisme et l'ordre du désir

1. 8. 9.

Histoire du concept.

Bien qu'il s'agisse là d'une notion tombée en désuétude, on a longtemps cru tenir dans le totémisme la clé tout à la fois de l'organisation sociale et des interdits individuels.

Le mot "totem" apparaît pour la première fois dans le livre d'un interprète indien, John Long (*Voyages and Travels of an Indian Interpreter*, 1791). Il est emprunté à l'ojibwa, langue parlée sur le pourtour des Grands Lacs nord-américains, dans laquelle "*ototeman*" désigne la relation de parenté ou d'amitié entre individus. Il se trouve, par ailleurs, que les Ojibwa étaient organisés en clans patrilinéaires exogames, ayant pour éponymes des noms d'animaux et le terme "totem" leur servait parfois à désigner par abréviation l'appartenance clanique. Il y avait donc deux institutions distinctes : la division entre clans et la possession individuelle d'un esprit tutélaire. Mais, remarquant que les Ojibwa qui portent le même nom d'animal s'abstiennent de le tuer et de le manger, les premiers observateurs appelèrent "totem" l'esprit animal qu'ils crurent attaché aux clans. On signala ensuite, en ce sens, l'existence du totémisme en Australie (sans pouvoir toutefois l'identifier en Asie ou en Afrique). De là, John Ferguson McLennan, dans une série d'articles parus dans *The Fortnightly Review* en 1869 et 1870, forgea la notion de "totémisme" comme principe d'une religion primitive universelle prenant la forme d'un culte des animaux et des plantes.

NB : l'emploi du mot "totem" pour désigner des objets de culte, comme les fameux mats sculptés des Indiens d'Amérique, est un abus de langage qui confond le totem avec sa représentation.

Avec le phénomène du totémisme, on pensait tenir en un même faisceau et selon un même principe à la fois la division clanique par le moyen d'emblèmes animaux des

sociétés traditionnelles, les règles d'exogamie qu'elles imposent aux membres d'un même clan (les mariages ont lieu entre individus ayant des totems différents uniquement, la transmission du totem aux enfants étant souvent matrilinéaire), ainsi qu'une sorte de culte primaire reposant sur la conscience d'une relation magique entre les totémites et leur totem (il y a un totémisme individuel, de clan, selon les sexes, etc.). De là, les anthropologues James Frazer (*Totemism and Exogamy*, 1910[82]) et Arnold Van Gennep (*L'état actuel du problème totémique*, 1920[83]) postulèrent l'existence d'une sorte de modèle idéal du totémisme, phase nécessaire et universelle des sociétés humaines, par rapport auquel ils hiérarchisèrent les sociétés comme plus ou moins décadentes. Pourtant, si l'on pouvait comprendre l'adoption par un clan d'un totem symbolisant la puissance tutélaire d'un esprit sur le groupe, on ne voyait guère en quoi l'exogamie pouvait lui être structurellement rattachée. Et c'est cela que Sigmund Freud s'attacha à démêler (*Totem et tabou*, 1912[84]).

S'il se déclare dans cet ouvrage sûr de l'explication qu'il fournit du tabou (voir ci-dessus), Freud reconnaît devoir être beaucoup plus prudent quant à la solution du totémisme qu'il apporte, dans la mesure où celle-ci engage des extrapolations aussi audacieuses qu'invérifiables, concède-t-il, sur les origines historiques des sociétés humaines, tout en obligeant à postuler l'hérédité d'un inconscient commun, d'une "âme collective" (ce qui lui fut beaucoup reproché). De plus, souligne Freud, on peut étudier directement les tabous, car ils survivent dans nos sociétés. Mais le totémisme est devenu totalement étranger à notre façon de comprendre le monde.

Freud. La horde primitive.

Avant d'être son esprit protecteur, note Freud, le totem est d'abord l'ancêtre du clan. Cela non plus, les anthropologues ne savent pas l'expliquer. Pour en rendre compte, Freud imagine alors l'humanité formant à ses débuts une "horde primitive" dominée par le mâle le plus puissant qui accapare toutes les femelles et chasse ses fils à mesure qu'ils grandissent. Un jour, les frères se sont alliés. Ils ont tué et mangé le patriarche. Le repas totémique auquel les sociétés traditionnelles sacrifient, qui scelle l'union des membres de la tribu et au cours duquel l'animal sacré est tué puis dévoré n'est que la reproduction symbolique de cet acte créateur de la société, qui eut pour conséquence l'apparition de la morale et de la religion.

---

[82] 4 volumes, London, Macmillan, 1910.
[83] Paris, E. Leroux, 1920.
[84] trad. fr. Paris, Payot, 1965.

L'image du banquet primitif est empruntée à William Robertson Smith *(Lectures on the Religion of the Semites*, 1889[85]*)*, lequel voulu démontrer que le totémisme était à l'origine de la pratique sacrificielle de la communion alimentaire (voir 1. 7. 11.). Pour le reste, l'image de la horde primitive conduite par un vieux mâle accaparant les femelles est chez Darwin (*La descendance de l'homme*, 1871[86]). Freud emprunte également beaucoup (le parricide, les combats entre frères, etc.) à James Atkinson, lequel imaginait qu'une femme avait réussi à persuader le patriarche de garder avec lui l'un de ses fils pour prendre sa succession, à condition que ce dernier ne touche pas aux femmes ; de là, la prohibition de l'inceste (*Primal Law*, 1903[87]). On peut enfin souligner l'influence de Salomon Reinach (*Phénomènes généraux du totémisme animal*, 1900[88]).

Mais les fils éprouvèrent après leur crime un sentiment de culpabilité qui se confondit avec un sentiment de repentir. Cette culpabilité a inspiré les deux interdits fondamentaux du totémisme : protéger le totem (c'est-à-dire apaiser la culpabilité en se réconciliant symboliquement avec le père, tout en se justifiant : s'il les avait traités de même…) et ne pas avoir de rapports sexuels avec les femmes du clan.

Ces deux interdits coïncident donc avec les deux interdits oedipiens enfreints fantasmatiquement par l'enfant : tuer le père et épouser sa mère.

Le patriarche tenait là sa revanche : ce qu'il avait interdit autrefois, les fils se le défendaient désormais eux-mêmes. Car aucun d'entre eux ne pouvait réaliser son désir de prendre la place du père sans voir tous les autres se liguer immédiatement contre lui. Ainsi est née la morale. La religion, elle aussi, est née de la gestion d'une culpabilité originelle qui s'est transmise pendant des millénaires (il y a encore aujourd'hui dans les pulsions du névrosé une bonne part de réalité historique, écrit Freud). Dieu n'est que l'image du père primitif dont la mise à mort n'a pu atténuer la toute puissance. Ainsi la société, selon Freud, repose-t-elle sur un crime collectif. Ses interdits ne visent qu'à préserver le difficile équilibre entre révolte et culpabilité.

Theodor Reik appliquera ce schéma freudien à l'explication du péché originel biblique (*Mythe et culpabilité*, 1957 & 1970[89]). Et au total, *Totem et tabou*, malgré la

[85] London, A. & C. Black, 1927.
[86] trad. fr. Paris, Reinwald, 1891.
[87] Publié avec A. Lang *Social origins*, London, Longmans, Green & Co, 1903.
[88] in *Cultes, mythes et religions*, Paris, « Bouquins » R. Laffont, 1996.
[89] trad. fr. Paris, PUF, 1979.

fragilité de ses déductions – malgré les vives critiques qu'il suscitera notamment aux USA[90] - exercera une influence considérable. Qu'importe si ce qu'il décrit n'a pas été réel, estime Eugène Enriquez, il convient de prendre l'ouvrage au mot : la civilisation commence avec le crime et ne se maintient que par lui. Le parricide est indispensable à la création de la culture. Toute civilisation est d'essence névrotique (*De la horde à l'Etat*, 1983[91]).

*

1. 8. 10.

Lévi-Strauss. Un enjeu fondamental.

Freud, commente Claude Lévi-Strauss, aurait dû voir que des phénomènes comme la culpabilité ou l'oedipe, mettant en cause la structure la plus fondamentale de l'esprit, n'ont pu apparaître une fois pour toutes de manière historique (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1949). De fait, chaque conscience les reproduit à son tour. Freud, estime Lévi-Strauss, ne rend pas compte du début mais du *présent* de la civilisation. Il n'explique pas pourquoi il y a des interdits mais pourquoi leur transgression est désirée. Les actes de révolte que Freud suppose peuvent être désirés mais ils ne peuvent être commémorés, car en fait la culture a toujours empêché qu'ils ne se produisent.

D'une manière générale, si les fêtes jouent la vie sociale à l'envers, écrit Lévi-Strauss, c'est non pas parce qu'elle a jadis été telle mais parce qu'elle ne pourra jamais être autrement. Les hommes n'agissent pas conformément à ce que chacun ressent plus ou moins inconsciemment pour se heurter de front à des interdits fixés au niveau du groupe. Leur conscience se détermine *à partir* des interdits qui leur sont prescrits, continue Lévi-Strauss (*Le totémisme aujourd'hui*, 1962[92]). C'est pourquoi on ne peut fonder, comme Freud, les phénomènes sociaux sur l'affectivité ou la primauté d'une pulsion, d'un désir. Cela supposerait des individus déjà tout faits, en dehors de la société au sein de laquelle ils apparaissent. Le désir d'enfreindre les interdits est tout autant l'effet de ces derniers que la culpabilité qu'on ressent à les franchir. *Les interdits ne suivent pas l'organisation sociale mais la créent*.

---

[90] Voir notamment A. L. Kroeber "Totem and Taboo: an ethnologic psychoanalysis" *American Anthropologist* XXII (1), 1920, pp. 48-55.
[91] Paris, Gallimard, 1983.
[92] Paris, PUF, 1962. Voir P. Charbonnier *La fin d'un grand partage*, Paris, CNRS Ed., 2015.

D'un gigantesque leurre de la pensée contemporaine.

Si l'on suit Freud, le désir est ce que les règles de la société doivent avant tout discipliner. Et ce qu'elle ne parvient jamais réellement à faire tant, inséparable de l'interdit, est la transgression, soulignera inlassablement Georges Bataille (*L'érotisme*, 1957[93]). Liés au développement du travail, qui détourne l'homme de la recherche d'une satisfaction immédiate de ses désirs primaires, les interdits rendent la vie sociale possible en inhibant une envie fusionnelle qui nous agite profondément et que l'on peut déceler dans le sexe et la mort. Nous supportons mal en effet notre individualité de hasard. Ce qui fait que nous sommes tels que nous sommes, différents des autres, sans raison. Nous aspirons profondément à rompre avec la discontinuité que nous sommes en tant qu'individus pour retrouver une communauté originelle des êtres, de la vie. Comme l'amour dans le mythe d'Aristophane (voir 1. 3. 7.), la sexualité et la mort veulent retrouver un état de fusion trans-individuel. Car, comme la sexualité, la mort – par quoi il faut entendre le désir de tuer plutôt qu'une pulsion visant à notre propre anéantissement (Bataille est ici plus proche de Sade que de Freud) – est effectivement ce qu'exige la vie dans sa continuité, pour le renouvellement des générations, souligne Bataille (c'était une idée commune depuis le XIX° siècle, voir 3. 3. 36.). En leur fonds, par leur désir d'unité, le sexe et la mort sont violence. Les deux peuvent d'ailleurs se conjuguer. Et tous deux sont réprimés par les interdits, notamment incarnés par la religion. Ils reviennent dans la transgression, néanmoins, dont l'interdit, inévitablement, éveille l'envie.

Mais la transgression lève l'interdit sans le supprimer. A travers elle, la violence se discipline et s'organise. C'est le sens notamment des fêtes. La transgression n'est pas sans écueils : entre angoisse, quand ses profanations sont vécues avec la conscience du péché, et cruauté, quand elle s'enivre d'échapper à l'interdit dans un déchainement de violence gratuite et féroce. Mais « réussie », la transgression est une sorte de jouissance supérieure, une extase cultivée, un jeu subtil avec les interdits. On aboutit ainsi à la vision de sociétés cadenassées par leurs interdits, que soulagent des transgressions ritualisées telles que les fêtes, la chasse ou la guerre. Tandis que des plaisirs supérieurs sont accessibles à ceux qui savent cultiver la transgression.

Toutefois, on n'en resta pas longtemps à la célébration toute littéraire et « en chambre » de la transgression à la manière d'un Bataille. Au cours des années 60 et 70, on célèbrera la puissance sauvage du désir et ses vertus révolutionnaires. On voudra parfois être transgressif par principe. Pour saper les fondements mêmes de la société et repartir comme de zéro. Et, finalement, notre époque deviendra libertaire, reconnaissant tous les désirs et ne se choquant d'aucun, à condition qu'ils soient pacifiques ou plutôt pacifiés, c'est-à-dire sans violence exercée au détriment d'autrui. En quoi nous n'avons sans doute fait que remplacer les anciens interdits par d'autres, tout aussi impératifs. Il n'y a ni à le déplorer, ni à s'en féliciter : c'est ainsi que les sociétés fonctionnent. Et les raisons qui sont susceptibles d'expliquer ces interdits ne doivent pas être recherchées dans les interdits eux-mêmes mais dans les rapports qu'entretiennent les membres d'une société. Les interdits relèvent d'une création collective.

De nos jours, l'abus d'autrui sans son consentement réel (qui caractérise notamment la pédophilie), sa mise en danger (notamment à travers le saccage de l'environnement) ou son exclusion (particulièrement avec le racisme) sont des valeurs avec lesquelles nous n'acceptons pas qu'on joue, ni même qu'on discute. Nous les recevons précisément comme des valeurs, dont nous concevons qu'elles doivent être autant de principes d'organisation de nos sociétés. Des valeurs que nous enseignons comme telles aux enfants, sans avoir à les justifier longuement. Des valeurs qui sont en train de devenir des interdits. Autant de principes que nous ne voulons pas voir transgresser et qui sont à même de générer – inévitablement – leurs propres transgressions : comme le mépris affiché d'autrui dans l'insulte, la haine cultivée pour elle-même, la violence gratuite et la fascination qu'elle suscite. En quoi le désir qui agite les transgressions est tout le contraire de ce qu'imaginait Bataille et culmine dans un rêve d'affirmation subjective radicale – s'imposant aux autres jusqu'à vouloir proprement les anéantir (nos nouveaux interdits ayant précisément pour fonction de marquer une distance de respect entre individus, dans des sociétés traversées par de croissantes inégalités sociales en même temps que par des rangs et des hiérarchies sociales moins nettement définis).

---

[93] Paris, Minuit, 1957.

Le plaisir génital, reconnait Bataille, est « le luxe que limitent la vieillesse, la laideur et toutes les formes de la misère » (*Ma Mère*, posthume 1966, p. 101[94]). Il veut pourtant y deviner quelque pulsion fusionnelle primitive qui nous agiterait encore, au lieu de reconnaitre tout ce que le désir sexuel a d'éminemment social. En quoi, loin de tenir à quelques pulsions primitives, le désir est bien ce que créent, entretiennent et exacerbent les rapports sociaux. Comme dans le roman de Michel Houellebecq *Extension du domaine de la lutte* (1994[95]), la sexualité est aussi une expression de la lutte des classes.

De sorte qu'il faut complétement inverser cette vision qui, chez Freud ou Bataille, voit dans les interdits la répression nécessaire de pulsions primitives toujours latentes. Loin d'être réprimés par l'environnement social, les désirs sont plutôt créés par ce dernier. Non pas d'ailleurs que tout désir soit l'envers d'un interdit et représente une transgression qui est toujours possible sans doute sans être nullement générale, contrairement à ce que pense Bataille. La plupart des désirs se formulent dans la limite des interdits. De sorte que, comme le souligne Lévi-Strauss, *le désir est ce qui reconduit la société telle qu'elle est*. Il est ainsi le principal instrument d'une fausse conscience mais il serait vain de croire que quelque désir pur, attendant d'être libéré, se tient caché derrière cette aliénation. *C'est par les désirs qu'elle suscite en nous que la société nous gouverne, nous agit même*. Mais il faut sans doute ajouter que le désir est aussi ce qui peut faire exploser la société. Dès lors que, fragilisés d'une manière ou d'une autre, les rôles et les places sont à même d'y être redistribués. Le désir individuel pousse alors à l'affranchissement social. Et une coalition opportuniste d'égoïsmes peut même rendre possibles des révolutions. Lesquelles reconduisent souvent l'ordre social précédent entre d'autres mains et sous d'autres formes… tandis que les désirs s'apaisent.

*

Au total, pour en revenir au totémisme, les hypothèses préhistoriques freudiennes peuvent paraître inutiles pour expliquer son émergence. Le totémisme n'est d'ailleurs

[94] Paris, J-J. Pauvert, 1966.
[95] Paris, Ed. M. Nadeau, 1994.

finalement, selon Lévi-Strauss que l'unité artificielle de divers phénomènes n'ayant jamais existée que dans la pensée des ethnologues.

Alfred Radcliffe-Brown, déjà, avait nié l'existence du totémisme comme institution (*Method in social anthropology*, 1951[96]).

Le totémisme comme système de classification.

On a confondu l'identification fréquente des individus à des animaux et la dénomination de groupes fondés sur la parenté à l'aide de vocables animaux. Or il n'y a là qu'une coïncidence, ou plutôt une démarche générale de la pensée sauvage nullement limitée au cas du totémisme. Le sens de la relation totémique, qui lie un ancêtre et un animal, ne doit être recherchée, selon Lévi-Strauss, que dans les associations qu'elle évoque pour l'esprit ; lequel perçoit des différenciations entre espèces dans la nature et transpose ces écarts aux différences dans l'ordre social selon une logique de classification qui ordonne et différencie en privilégiant certains caractères ayant un sens immédiat. Les rapprochements ne sont pas faits selon la ressemblance et, en ce sens, les classifications totémiques marquent la conscience d'une séparation entre nature et culture et non leur interpénétration. Ce sont les différenciations qui sont visées au sein d'un ordre et appliquées à l'autre : les distinctions entre animaux servent à distinguer les ancêtres. La relation reste donc purement métaphorique et c'est un procédé qui n'a pas disparu de nos jours[97]. Il n'y a nulle identification des hommes aux animaux. Le totem désigne une propriété plutôt qu'un être. Il a la forme d'un aigle par exemple mais représente plutôt un animal attrapeur. De sorte que le clan peut chasser son totem, l'animal individuel n'est pas pris en considération dans la figure totémique. Le totémisme joue ainsi un rôle "d'intégrateur d'oppositions", selon Lévi-Strauss. Il n'est qu'un cas particulier des relations entre l'homme et son milieu naturel.

Sur les représentations animales, voir également 1. 6. 10. & 3. 2. 22.

De ces remarques, on a surtout retenu que le totémisme ne représente pas une institution autonome. Et le terme est largement tombé en désuétude, sinon en discrédit, ce

[96] University of Chicago Press, 1958.

qui parait regrettable car Claude Lévi-Strauss n'ôte pas toute réalité au totémisme, au contraire. L'assimilant à une opération générale de mise en ordre du monde, il met au jour à travers lui les principes d'une sémantique qu'on retrouverait tout aussi patents sous bien d'autres modes de lecture de la réalité - le rapprochement avec les signes astrologiques paraît notamment évident mais il resterait à mener[98]. Sous cette perspective, le totémisme représente sans doute l'un des grands types de rapport des hommes à leur environnement[99] et il peut toujours être mobilisé[100].

Sémantique de la certitude. De la formation de savoirs immuables et indiscutés.

La caractérisation des individus sous des emblèmes totémiques, souligne Lévi-Strauss, n'est pas importante en ce qu'elle apporterait la moindre compréhension desdits individus mais par le discernement qu'elle opère entre eux et les permutations qu'elle rend possibles (*La pensée sauvage*, 1962, chap. III[101]). L'important est que le totémisme forme système. Il est un code qui oppose des caractères qu'un appauvrissement de la totalité empirique permet de concevoir comme nettement distincts. Parce que ces caractères sont très généraux, en effet, ils peuvent être appliqués à toute réalité. Leur certitude est précisément là peut-on ajouter. Ils paraissent évidents puisque le monde, à travers eux, se laisse discerner sans opposer la moindre difficulté. "Médiateurs" entre nature et culture, comme les nomme Lévi-Strauss, ils traduisent le monde sans paraître l'interpréter. Les différents niveaux de la réalité sociale deviennent parfaitement convertibles ainsi au sein du système totémique. Mais l'on pourrait aussi bien en convertir les caractères en ceux d'autres langages, comme celui des castes, souligne Lévi-Strauss. Le système, cependant, n'est pas aussi réfléchi. Il est vécu, hérité et sa dérive inévitable est d'être voué, de grammaire, à devenir lexique (p. 307). C'est-à-dire qu'il est incapable de rendre compte des déterminations qu'il manipule et organise et qui lui semblent fondées sur une situation

---

[97] On peut encore ainsi – un exemple parmi beaucoup d'autres - différencier les cultures d'entreprise en les rattachant à des dieux grecs, comme à autant de totems (C. B. Handy *L'Olympe des managers : culture d'entreprise et organisation*, 1978, trad. fr. Paris, Ed. d'organisation, 1986).
[98] Voir E. Morin (Ed) *La croyance astrologique moderne*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1981, p. 189.
[99] Ce que souligne P. Descola (*Par-delà nature et culture,* Paris, Gallimard, 2005).
[100] Voir par exemple à propos de l'art pariétal, A. Testart *Art et religion de Chauvet à Lascaux,* Paris, Gallimard, 2016.
[101] Paris, Plon, 1962.

individuelle naturelle, sur quelque réalité objective et non sur l'interprétation de cette réalité.

La langue totémique ne peut être comprise, elle ne peut qu'être apprise et c'est pourquoi sa longévité sans changement notable est assurée. Seule la conscience historique la rendra caduque, note Lévi-Strauss, et non quelque bouleversement de structure en son sein. Ce qui importe, encore une fois, n'est pas de comprendre mais de différencier et d'ordonner en identifiant sans équivoque différents termes inscrits dans des déterminations de nature. Nous retrouvons ici une dimension déjà rencontrée dans le cas de la magie et particulièrement des phénomènes de mode (voir 1. 6. 5.) : *il y a conjonction entre certitude et désir. Un monde désirable est un monde certain, au sens où il est reçu avec toute la force d'une évidence*. Un désir ne se discute pas. Il ne se réfute ni ne se démontre. Il est immédiatement la rencontre d'une valeur distincte sur un support extérieur, objectif et il n'éclot qu'à cette condition. Dans le désir, l'attirance et l'objet qui la provoque sont une seule et même chose. Le désir, dès lors, vient du dehors, des autres, autant que de soi. Et loin de le contraindre, l'interdit sert surtout à le créer, puisque les interdits marquent un partage du monde selon des distinctions qui donnent différentes valeurs (positives ou négatives) aux choses. Ils rendent ainsi le monde commun et désirable.

Par là, certes, rien n'est dit quant au contenu précis des interdits, qui peuvent être forts divers et, en teneur, singulièrement déroutants. On peut donc leur chercher des raisons mais cela, nous l'avons vu, n'en fournit guère l'explication. C'est que la formation d'un interdit ne peut reposer sur une entente, qui suppose elle-même qu'un monde commun existe. A la source d'un interdit, il n'y a que la nécessité d'un vivre ensemble. Et *si les interdits peuvent souvent paraître étranges ou arbitraires, c'est au fond que leur contenu importe assez peu en regard de leur impact sur la communauté qui les instaure. Tant le désir que la raison argumentée en naîtront, leur conjugaison offrant une marge d'affirmation pour des individus singuliers et étant tout deux incapables de rendre compte d'eux-mêmes*.

En ceci, Claude Lévi-Strauss manque sans doute de souligner néanmoins une dimension essentielle du réinvestissement des emblèmes totémiques, que Freud ne négligeait pas et qui les donne comme autant de réalités transcendantes, c'est-à-dire *sacrées*.

*

1. 8. 11.

La violence et le sacré.

Mais que signifie "sacré" en l'occurrence ? Tout ce qui menace la tranquillité, la certitude des hommes et face à quoi les interdits ont une fonction de protection, au sens où René Girard emploie ce terme (*La violence et le sacré*, 1972[102]).

Pour Girard, notre vision de l'homme comme un être qui sait ce qu'il désire, ou qui possède un inconscient qui le sait à sa place, cette vision nous empêche de reconnaître que l'homme ne sait d'abord jamais ce qu'il désire. Il désire seulement l'être dont un autre lui paraît pourvu. Nous avons honte d'avouer que nous nous modelons sur autrui, cela menaçant de révéler notre manque d'être. Pourtant notre désir est bien essentiellement mimétique (voir 1. 6. 9.). Mieux même, nous imaginons volontiers qu'une communauté de désir est un gage d'harmonie ; qu'il sera possible aux hommes de s'entendre s'ils ont les mêmes goûts. Cependant, deux désirs ayant le même objet ne peuvent que se faire obstacle. La contagion désirante est la première source de violence dans le monde humain.

En ce sens, selon René Girard, le sacrifice remplit une fonction essentielle : il détourne la violence sur une victime émissaire, dans des sociétés dépourvues d'un système judiciaire capable d'endiguer la vengeance, lequel suppose un Etat fort. Dans de telles sociétés, la prévention de la violence définit le domaine du religieux et tout ce qu'il importe d'éviter pour maintenir la violence hors de la communauté, le domaine du sacré. Tout ce qui est impur, frappé d'interdit, se ramène au même péril d'irruption de la violence. Ainsi de la sexualité, qui est source de querelles, de jalousie. Freud rapporte les interdits qui la frappent – et celui de l'inceste en premier lieu – à une lutte contre un Patriarche. Il manque ainsi de voir une violence beaucoup plus large. La horde primitive devra s'organiser, ainsi que Freud le décrit, sans avoir à tuer quelque figure tutélaire.

La violence est un état d'indifférenciation, dans lequel tous s'affrontent, les désirs se renforçant sans fin en se heurtant. C'est là ce que Girard nomme la "crise sacrificielle", que commémorent les carnavals, au cours desquels les rôles s'inversent, les masques tombent. Un état de crise que soulage un sacrifice. De sorte que les carnavals sont répétés

en prélude à une communion, à un rituel au cours duquel sera répétée l'expérience d'une unanimité fondatrice à travers le sacrifice d'une victime émissaire. Mais cela, le rituel ne le dit pas. Il ne dit rien au fond, quant à ses raisons. Il est une tradition. Comme tel, il se passe de raisons et prive aussi bien les communiants d'un savoir, celui de leur propre violence. La méconnaissance de soi est une dimension fondamentale du religieux (voir 1. 14.). La certitude du monde est à ce prix, en effet. Pour s'installer, elle doit se donner pour suivre l'ordre des choses et non comme un fragile compromis entre la violence et le sacré.

*

* *

[102] Paris, Grasset, 1972.