

La sexualité et sa répression
dans les sociétés primitives /
Bronislaw Malinowski ; trad.
par S. Jankélévitch

Malinowski, Bronisaw (1884-1942). Auteur du texte. La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives / Bronislaw Malinowski ; trad. par S. Jankélévitch. 1990.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».

- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

[CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter utilisation.commerciale@bnf.fr.

Petite Bibliothèque Payot



Bronislaw

Malinowski

La sexualité

et sa répression

dans les sociétés

primitives

**La sexualité et sa répression
dans les sociétés primitives**

Du même auteur aux Éditions Payot

Les dynamiques de l'évolution culturelle, *1970*.
Trois essais sur la vie sociale des primitifs, *1980*.

Petite Bibliothèque Payot/28



Bronislaw Malinowski
La sexualité et sa répression
dans les sociétés primitives

Traduit de l'anglais
par S. Jankélévitch

Cet ouvrage (titre original : *Sex and repression in savage society*) a d'abord été publié dans la Bibliothèque scientifique en 1932 et repris dans la Petite Bibliothèque Payot en 1976. La présente édition en reprend le texte intégral.

© 1932, 1976, Éditions Payot
pour l'édition en langue française.

PRÉFACE

La doctrine psychanalytique a subi, au cours des dernières années, un essor prodigieux dans la faveur populaire. Elle a exercé une influence énorme sur la littérature, l'art et la science contemporains. On peut dire qu'elle a été pendant quelque temps l'objet d'un véritable engouement de la part du public. Elle a exercé une profonde impression sur beaucoup d'enthousiastes et a non moins profondément choqué et rebuté pas mal de pédants. L'auteur de cet ouvrage appartient manifestement à la première de ces catégories, car il a été, pendant quelque temps, influencé d'une façon exagérée par les théories de Freud et de Rivers, de Jung et de Jones. Mais le pédantisme reste la passion dominante du savant, et la réflexion ultérieure n'a pas tardé à refroidir l'enthousiasme du début.

En lisant attentivement cet essai, le lecteur pourra suivre ce processus, dans toutes ses ramifications. Je tiens seulement à ne pas lui faire croire qu'il s'agit d'une volte-face dramatique. Je n'ai jamais été, dans un sens quelconque, un adepte de la pratique psychanalytique ou un adhérent de la théorie psychanalytique. Et cependant aujourd'hui encore, bien qu'excédé des prétentions exorbitantes de la psychanalyse, de ses arguments chaotiques et de sa terminologie embrouillée, je suis obligé de reconnaître que je lui garde une profonde reconnaissance pour l'action stimulante qu'elle exerce sur mon esprit, ainsi que pour les précieuses données qu'elle nous a fournies sur certains aspects de la psychologie humaine.

La psychanalyse nous a conduits à une théorie dynamique de l'esprit ; elle a donné à l'étude des processus mentaux une orientation concrète ; elle nous a appris à concentrer notre attention sur la psychologie de l'enfant et sur l'histoire de l'individu. En dernier lieu — et ceci n'est peut-être pas son mérite le moins important — elle nous a forcés à prendre en considération les aspects pour ainsi dire non officiels et non reconnus de la vie humaine.

L'étude franche de la sexualité et de certaines petitesesses et vanités humaines, considérées comme honteuses (étude qui, plus que tout le reste, a valu à la psychanalyse la haine et les injures de tant de gens) constitue, à mon avis, sa plus grande contribution à la science et ce qui la rend précieuse, surtout aux yeux de ceux qui se livrent à l'étude de l'homme, qui veulent connaître l'homme, sans se laisser arrêter par des scrupules sans valeur et sans le couvrir d'une feuille de vigne. En disciple et partisan de Havelock Ellis, je songe moins que quiconque à accuser Freud de « pansexualisme », malgré les profondes différences qui me séparent de lui quant à la manière d'envisager l'impulsion sexuelle. Et pas davantage je n'accepte ses idées avec des protestations, en me lavant soigneusement les mains, afin de les débarrasser des impuretés qui y ont adhéré. L'homme est un animal ; comme tel, il est parfois impur et l'anthropologue honnête doit tenir compte de ce fait. Ce qu'un savant peut reprocher à la psychanalyse ce n'est pas d'avoir traité la sexualité franchement et avec l'accent qu'elle mérite, mais de l'avoir traitée d'une manière incorrecte.

Cet essai n'a pas été écrit d'un seul jet. Ses deux premières parties sont de beaucoup antérieures au reste. Bien des idées qui y sont formulées sont nées dans mon esprit, pendant que je me livrais à l'étude des Mélanésiens d'un archipel de coraux. Les informations qui m'ont été envoyées par mon ami, le professeur L. G. Seligman, et les quelques ouvrages qu'il a aimablement mis à ma disposition m'ont stimulé à réfléchir sur la manière dont le complexe d'Édipe et d'autres manifestations de l'« inconscient » peuvent se présenter dans une communauté fondée sur le droit maternel. Des observations directes portant sur le complexe matriarcal, tel qu'il se manifeste chez

les Mélanésiens, constituent, à ma connaissance, la première application de la théorie psychanalytique à l'étude de la vie sauvage et, comme telle, elle n'est peut-être pas sans intérêt pour ceux qui étudient l'homme, son esprit et sa culture. Mes conclusions sont formulées dans une terminologie beaucoup plus psychanalytique que celle dont je me servais aujourd'hui. Mais, même dans cette terminologie, je ne vais pas au delà des mots tels que « complexe » et « répression », en les employant d'ailleurs dans un sens parfaitement défini et empirique.

A mesure que j'avancais dans mes lectures, je me trouvais de moins en moins enclin à accepter en gros les conclusions de Freud, et à plus forte raison celles des diverses divisions et subdivisions de la psychanalyse. En tant qu'anthropologue, je me rendais plus particulièrement compte du fait qu'une théorie ambitieuse concernant les primitifs, ou des hypothèses relatives aux origines des institutions humaines, ou des exposés portant sur l'histoire de la culture, doivent reposer davantage sur une solide connaissance de la vie primitive, que sur celle des aspects conscients et inconscients de l'esprit humain. Après tout, ni le mariage de groupe, ni le totémisme, ni l'obligation d'éviter la belle-mère, ni la magie ne sont des manifestations uniquement « inconscientes » ; ce sont de solides faits sociologiques et naturels, et pour les traiter théoriquement, il faut une expérience qu'on n'acquiert pas dans un cabinet de consultation. Et j'ai pu me convaincre que mes méfiances étaient justifiées en étudiant attentivement Totem et Tabou et Psychologie collective et analyse du moi, de Freud, ainsi que Totémisme australien, de Roheim et les ouvrages anthropologiques de Reik, Rank et Jones. Les lecteurs trouveront mes conclusions sur ce sujet dans la troisième partie de cet essai.

Dans la dernière partie, j'ai essayé de formuler mes idées positives sur les origines de la culture. J'y ai esquissé les transformations que la nature animale a dû subir dans les conditions anormales qui lui ont été imposées par la culture. J'ai surtout voulu montrer que les répressions de l'instinct sexuel et certains « complexes » constituent des sortes de sous-produits mentaux, en rapport avec la culture.

Cette dernière partie, intitulée Instinct et Culture, est, à mon avis, la plus importante et, en même temps, celle qui prête le plus à discussion. Elle est un travail de pionnier, du moins au point de vue anthropologique. On doit y voir une tentative d'exploration de ce « non-specialist's land » (domaine n'appartenant à aucun spécialiste) qui est situé entre la science de l'homme et celle de l'animal. Je me rends parfaitement compte que sur plus d'un point mon argumentation est appelée à subir des corrections, peut-être même une refonte complète, mais je crois aussi qu'elle ouvre des perspectives importantes dont, tôt ou tard, auront à tenir compte aussi bien les biologistes et ceux qui étudient la psychologie animale, que les savants qui se livrent à l'étude des civilisations.

Quant à l'information relative à la psychologie animale et à la biologie, je l'ai puisée dans des ouvrages généraux sur ces matières. J'ai utilisé principalement les ouvrages de Darwin et d'Havelock Ellis; ceux des professeurs Lloyd Morgan, Herrick et Thorndike; des docteurs Heape et Köhler et de M. Pyecroft, sans parler des informations qu'on peut trouver dans des ouvrages de sociologie tels que ceux de Westermarck, Hobhouse, Espinas et autres. Je ne donne pas de références détaillées dans le texte, mais je tiens à dire ici tout ce que je dois à ces travaux, surtout à ceux du professeur Lloyd Morgan dont la conception de l'instinct me paraît la plus adéquate et dont les observations m'ont été plus utiles. Je me suis aperçu un peu tard que nous différons, M. Lloyd Morgan et moi, en ce que nous n'employions pas tout à fait dans le même sens les termes instinct et habitude et que nous ne concevions pas de la même façon la plasticité des instincts. Mais je ne pense pas que cela implique des divergences d'opinions sérieuses. Je crois aussi que la culture introduit dans la plasticité des instincts une nouvelle dimension et que, pour cette raison, l'étude de la psychologie animale ne peut que profiter des contributions que l'anthropologie apporte au problème.

Dans la préparation de cet essai j'ai trouvé une grande stimulation et une aide importante dans les conversations que j'ai eues sur les sujets qui y sont traités avec mes amis Mrs Brenda Z. Seligman, d'Oxford ; le Dr R. H. Lowie

et le professeur Kroeber, de California University; M. Firth, de la Nouvelle-Zélande; le Dr W. A. White, de Washington, et le Dr H. S. Sullivan, de Baltimore; le professeur Herrick, de Chicago University; le Dr Ginsberg, de la London School of Economics; le Dr G. V. Hamilton et le Dr S. E. Jeliffe, de New York; le Dr E. Miller, de Harley Street; M. et M^{me} Jaime de Angulo, de Berkeley, Californie, et M. C. K. Ogdon, de Cambridge; le professeur Radcliffe Brown, de Capetown et Sydney; et M. Lawrence K. Frank, de New York City. Les recherches de plein air qui sont à la base de cet essai ont été rendues possibles grâce à la générosité de M. Robert Mond.

Mon ami Paul Khuner, de Vienne, m'a beaucoup aidé par sa critique compétente qui m'a permis d'éclaircir mes idées sur le sujet dont je m'occupe ici et sur beaucoup d'autres.

B. M.

« Après avoir pendant longtemps ignoré les impulsions, au profit des sensations, la psychologie moderne manifeste une tendance à prendre comme point de départ un inventaire et une description des activités instinctives. C'est là un progrès incontestable. Mais lorsqu'elle essaie d'expliquer des événements compliqués de la vie personnelle et sociale, en les rattachant directement à ces forces naturelles, son explication devient confuse et artificielle...

» Nous avons besoin de connaître les conditions sociales qui ont transformé les activités originelles en dispositions définies et pourvues de signification, avant de pouvoir engager une discussion sur les éléments psychologiques de la société. Telle est la vraie signification de la psychologie sociale... La nature humaine originelle fournit les matériaux bruts, mais la coutume fournit la machinerie et les dessins... L'homme est une créature d'habitude, non de raison et d'instinct.

» La manière dont la psychanalyse traite la sexualité est très instructive, car elle fait apparaître, avec une clarté qui ne laisse rien à désirer, aussi bien les conséquences d'une simplification artificielle que la transformation de données sociales en causes psychiques. Des écrivains, la plupart du temps masculins, traitent de la psychologie de la femme, comme s'il s'agissait d'une entité platonicienne universelle... Ils étudient des phénomènes, qui sont plus spécialement des effets de la civilisation occidentale du temps présent, comme s'ils représentaient des manifestations nécessaires d'impulsions originelles et fixes de la nature humaine. »

John Dewey : *Human Nature and Conduct*

Note de l'éditeur
(1990)

Cette édition de *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives* (n° 28 de la Petite Bibliothèque Payot) reproduit l'édition précédente de 1976.

Afin de permettre au lecteur de se référer aux traductions récentes et aux nouvelles éditions des principaux ouvrages cités par Bronislaw Malinowski, on trouvera p. 231 du présent volume une table de concordance

PREMIÈRE PARTIE
LA FORMATION D'UN COMPLEXE

1. Le problème

Bien que la psychanalyse soit née de la pratique médicale et que ses théories soient principalement de nature psychologique, elle présente des rapports très étroits avec deux autres disciplines : la biologie et la sociologie : on peut même dire que son principal mérite consiste à établir un lien entre ces trois subdivisions des sciences humaines. Les conceptions psychologiques de Freud : ses théories relatives aux conflits, au refoulement, à l'inconscient, à la formation de complexes, forment la partie la plus élaborée de la psychanalyse, constituent la psychanalyse proprement dite. Quant à la doctrine biologique, qui comprend l'interprétation de la sexualité et de ses rapports avec les autres instincts, le concept de la « libido » et la description des diverses transformations de celle-ci, elle nous apparaît comme la partie la moins achevée de la théorie, la moins exempte de contradictions et de lacunes, celle qui a provoqué le plus de critiques, tendancieuses ou légitimes. C'est l'aspect sociologique de la psychanalyse qui nous intéresse le plus ici, et à ce propos nous ne pouvons nous empêcher de trouver étonnant que, malgré tous les arguments que la sociologie et l'anthropologie fournissent à l'appui de la psychanalyse et malgré le caractère

nettement sociologique de la théorie du complexe d'Œdipe, les champions de la psychanalyse aient cru pouvoir négliger totalement l'aspect sociologique de celle-ci.

Le problème central de la psychanalyse est celui de l'influence que la vie de famille exerce sur l'esprit humain. Elle nous montre comment les passions, les chocs et les conflits que l'enfant éprouve et subit dans ses rapports avec son père, sa mère, ses frères et sœurs, aboutissent à la formation de certaines attitudes mentales ou de certains sentiments permanents à leur égard, attitudes et sentiments qui, tantôt subsistant dans la mémoire, tantôt englobés dans l'inconscient, influent sur toute la vie ultérieure de l'individu, dans ses rapports avec la société. J'emploie le mot « sentiment » dans le sens technique que lui attache M. A. F. Shand, avec toutes les implications importantes qu'il comporte dans sa théorie des émotions et des instincts.

Le caractère sociologique de cette doctrine saute aux yeux, et l'on peut dire que tout le drame freudien se déroule au sein d'une organisation sociale d'un type défini, dans le cercle étroit de la famille qui se compose du père, de la mère et des enfants. C'est ainsi que le complexe familial, qui constitue, d'après Freud, le fait psychologique le plus important, résulte de l'action qu'un certain type de groupement social exerce sur l'esprit humain. D'autre part, l'empreinte mentale que chaque individu reçoit pendant sa jeunesse réagit sur son comportement social, en le prédisposant à contracter certains liens, en imprimant à ses dispositions réceptives et à ses facultés créatrices une certaine orientation dans les domaines de la tradition, de l'art, de la pensée et de la religion.

C'est ainsi que le sociologue estime que le problème du complexe n'est pas purement psychologique, mais qu'il comporte aussi deux chapitres sociologiques : une introduction faisant ressortir la nature sociologique des influences familiales, et un épilogue contenant l'analyse des conséquences que ce complexe comporte pour la société.

Premier problème. — Puisque la vie de famille exerce une influence si profonde et décisive sur la mentalité

humaine, il est juste que nous lui consacrons plus d'attention qu'on ne l'a fait jusqu'ici dans le camp des psychanalystes. C'est que la famille n'est pas la même dans toutes les sociétés humaines. Sa constitution présente de grandes variations, en rapport avec le degré de développement et le caractère de la civilisation d'un peuple, et n'est pas la même dans les différentes couches d'une seule et même société. D'après les théories en faveur aujourd'hui parmi les anthropologues, la famille aurait subi des transformations profondes au cours du développement de l'humanité, depuis la promiscuité primitive, fondée sur le communisme sexuel et économique, jusqu'à la forme finale qu'elle présente de nos jours et qui est celle de la famille individuelle, fondée sur le mariage monogamique et sur la *patria potestas*, en passant par la « famille de groupe », fondée sur le « mariage de groupe », par la « famille consanguine », fondée sur le « mariage Punalua », par la « *Gross-Familie* » et par la parenté de clan. Mais, abstraction faite de ces constructions anthropologiques, dans lesquelles quelques faits se trouvent mêlés à beaucoup d'hypothèses, il est certain qu'on peut observer parmi les primitifs actuels de grandes variations quant à la constitution de la famille. On constate d'abord des différences portant sur la distribution du pouvoir qui, conféré à des degrés variables au père, a produit les différentes formes du patriarcat et, conféré à des degrés divers à la mère, a donné lieu aux diverses subdivisions du droit maternel. Il existe également des divergences considérables quant à la manière de répartir et qualifier la descendance : descendance matrilineaire, fondée sur l'ignorance de la paternité, et patrilinéaire, malgré cette ignorance ; descendance patrilinéaire, fondée soit sur la puissance dont le père est revêtu, soit sur des raisons économiques. Il existe, en outre, des divergences qui, portant sur le mode d'établissement, sur l'habitation, sur les sources de ravitaillement, sur la division du travail, etc., modifient à des degrés considérables la constitution de la famille humaine chez les différentes races et les différents peuples de la terre.

Le problème qui se pose en présence de ces variations

est donc celui-ci : les passions, les conflits et les attachements qui se manifestent au sein de la famille varient-ils avec la constitution de celle-ci, ou bien restent-ils invariables d'un bout de l'humanité à l'autre ? S'ils varient, ce qui est d'ailleurs incontestable, le complexe nucléaire, le complexe familial ne peut pas être le même dans toutes les races et chez tous les peuples dont se compose l'humanité : il doit varier avec la constitution de la famille. Aussi la principale tâche qui incombe consiste-t-elle à étudier les limites de cette variation, à enfermer ces limites dans une formule appropriée, à passer en revue les principaux types de constitution familiale et à dégager la forme du complexe nucléaire qui correspond à chacun de ces types.

A une seule exception près peut-être (1), ce problème n'a pas encore été soulevé ou, du moins, formulé d'une façon explicite et directe. Le seul complexe reconnu par l'école freudienne et considéré par elle comme ayant une portée universelle, le complexe d'Œdipe, correspond essentiellement à notre famille, fondée sur la descendance patrilinéaire, ainsi que sur la reconnaissance de la *patria potestas*, poussée à un degré de développement très prononcé, s'appuyant sur les deux piliers du droit romain et de la morale chrétienne et renforcée de nos jours par les conditions économiques de la bourgeoisie aisée et bien pensante. Prétendre, comme le fait l'école freudienne, que ce complexe doit exister également dans n'importe quelle société primitive ou barbare, c'est hasarder une affirmation incorrecte — et dont une discussion détaillée du premier problème ne tardera pas à faire ressortir la non-conformité aux faits.

Deuxième problème. — Quelle est la nature de l'influence que le complexe familial exerce sur la formation des mythes, légendes et contes populaires, sur certaines coutumes primitives et barbares, sur la forme de l'or-

(1) Je me rapporte sur ce point à l'ouvrage de M. J. C. FLUGEL, *The Psycho-Analytic Study of the Family* qui, bien qu'écrit par un psychologue, présente une orientation essentiellement sociologique. Les derniers chapitres, surtout les chapitres XVII et XVIII, se rapprochent sur beaucoup de points du problème qui nous intéresse, bien que l'auteur ne le dise pas explicitement.

ganisation sociale et sur les produits de la culture matérielle? Ce problème a été parfaitement reconnu par les théoriciens de la psychanalyse qui n'ont pas manqué d'appliquer leurs principes à l'étude des mythes, des religions, des civilisations. Mais ils n'ont pas compris d'une façon correcte la manière dont la constitution de la famille influe sur la culture et sur la vie sociale par l'intermédiaire du complexe familial. La plupart des idées formulées à ce sujet doivent être révisées, et soumises à l'épreuve du point de vue sociologique. Mais, d'autre part, les solutions concrètes, apportées par Freud, Rank et Jones à certains problèmes de mythologie actuels, sont beaucoup plus solides et consistantes que leur principe général, d'après lequel « le mythe exprimerait le rêve séculaire de la race ».

En montrant que l'homme primitif concentre tout son intérêt sur lui-même et sur les gens qui l'entourent et que cet intérêt est de nature concrète et dynamique, la psychanalyse a jeté les véritables fondations de la psychologie primitive qui avait été dominée jusqu'alors par la fausse conception, d'après laquelle l'homme primitif s'intéresserait à la nature en spectateur objectif et impartial et se livrerait à des spéculations philosophiques sur la destinée. En ignorant le premier des problèmes dont nous nous occupons ici et en admettant implicitement que le complexe d'Œdipe existe dans toutes les formes de société, les psychanalystes ont gravement vicié leur travail anthropologique. C'est ainsi qu'ils ne peuvent aboutir qu'à des résultats erronés, lorsqu'ils s'efforcent de retrouver dans une société de lignée maternelle le complexe d'Œdipe qui est d'un caractère essentiellement patriarcal; ou lorsqu'ils jonglent avec des hypothèses telles que le mariage de groupe ou le régime de promiscuité, comme s'il n'y avait pas lieu de prendre des précautions particulières quand on aborde une constitution familiale aussi éloignée de celle qui prévaut de nos jours et qui constitue la trame journalière de la pratique psychanalytique. Engagé dans de pareilles contradictions, le psychanalyste qui s'aventure sur le terrain de l'anthropologie ne peut aboutir qu'à des hypothèses plus ou moins arbitraires, postulant l'exis-

tence d'une horde primitive, d'un prototype préhistorique du sacrifice totémique, hypothèses qui, de même nature que le rêve, sont incompatibles avec les principes fondamentaux de la psychanalyse elle-même.

La première partie de cet essai constitue avant tout une tentative d'utiliser les faits que nous avons observés directement parmi les primitifs pour discuter le premier de ces deux problèmes, à savoir les rapports de dépendance qui existent entre le complexe nucléaire et la constitution de la famille. La II^e partie sera consacrée à l'examen du second problème, tandis que les parties III et IV reprendront les deux problèmes pour en faire l'objet d'une discussion générale.

2. La famille de droit paternel et de droit maternel

Le meilleur moyen d'examiner le premier de nos problèmes, celui de la manière dont le « complexe familial » est influencé et modifié par la constitution de la famille dans une société donnée, consiste à aborder le sujet d'une façon concrète, à suivre la formation du complexe au cours de la vie de famille typique, en recourant à la méthode comparative, lorsqu'on a affaire à des civilisations différentes. Sans me proposer de passer ici en revue toutes les formes de la famille humaine, je me bornerai à une comparaison approfondie des deux types de famille que je connais personnellement pour les avoir observés de près : la famille patrilinéaire de nos sociétés civilisées modernes et la famille matrilineaire de certaines communautés insulaires du Nord-Ouest de la Mélanésie. Comme ces deux cas représentent presque les deux pôles opposés de l'organisation familiale accessible à l'observation sociologique, rien ne

saurait mieux répondre au but que nous poursuivons que leur étude comparative. Mais, au préalable, consacrons quelques mots aux habitants des îles Trobriand, du Nord-Est de la Nouvelle-Guinée (ou Nord-Ouest de la Mélanésie), qui forment un des termes de notre comparaison, dont l'autre, avons-nous dit, nous sera fourni par notre propre civilisation.

Ces indigènes vivent sous un régime matrilineaire, c'est-à-dire sous un régime social dans lequel c'est la mère seule qui forme le centre et le point de départ de la parenté et dans lequel la succession et l'héritage se transmettent en ligne maternelle. Cela signifie que l'enfant, garçon ou fille, appartient à la famille, au clan et à la communauté de la mère : le garçon hérite de la dignité et de la position sociale du frère de sa mère, et les enfants des deux sexes reçoivent en héritage les biens appartenant, non à leur père, mais à leur oncle ou à leur tante du côté maternel.

Tout habitant des îles Trobriand, homme ou femme, contracte éventuellement mariage, après une période de jeux sexuels pendant l'enfance, suivie d'une période de licence générale pendant l'adolescence, après laquelle les amants, ayant noué une intrigue plus permanente, s'installent ensemble dans une « maison de célibataires » communale dont ils partagent la jouissance avec deux ou trois autres couples dont le cas est le même. Le mariage, qui est en général monogamique, sauf pour les chefs qui ont plusieurs femmes, est une union permanente, comportant la possession sexuelle exclusive, une existence économique commune et un train de vie indépendant. A première vue, un observateur superficiel n'y verrait qu'une exacte reproduction de ce qui se passe chez nous. Mais, en réalité, il s'agit de quelque chose de tout à fait différent. En premier lieu, le mari n'est pas considéré comme étant le père des enfants, au sens que nous attachons à ce mot ; d'après les idées des indigènes, qui ignorent la paternité physiologique, le père est complètement étranger à la naissance des enfants. Ceux-ci seraient introduits dans les flancs de la mère sous la forme d'esprits très ténus, et cela généralement par l'intermédiaire de l'esprit d'un parent

maternel décédé (1). Le rôle du mari consiste à protéger et à choyer l'enfant, à le « recevoir dans ses bras » dès qu'il naît, mais cet enfant n'est pas à lui, en ce sens qu'il n'a joué aucun rôle dans sa procréation.

Le père est ainsi un ami bienveillant des enfants et, comme tel, aimé d'eux, mais il n'est leur parent à aucun degré reconnu. La parenté réelle, c'est-à-dire l'identité de substance, « le même corps », ne se transmet que par la mère. L'autorité sur les enfants est exercée par le frère de la mère. Or, étant donné qu'il existe un tabou très strict, défendant toutes relations amicales entre frères et sœurs, l'oncle maternel est obligé de se tenir à l'écart de sa sœur et de sa maison. La sœur reconnaît bien son autorité et s'incline devant lui, comme un homme du rang fait devant le chef, mais aucune tendresse ne peut jamais exister entre ces deux personnes. Cependant les enfants sont les seuls successeurs et héritiers de leur oncle maternel qui exerce sur eux la *potestas* directe. Après sa mort, tous ses biens temporels deviennent leur propriété, et il doit, de son vivant, les initier à toutes les connaissances spéciales qu'il possède : danses, chants, magie, arts. C'est encore lui qui est chargé de ravitailler sa sœur et toutes les personnes dont se compose le ménage de celle-ci, et il réserve à cet effet la plus grande partie des produits de son jardin, quant au père, les enfants n'attendent de lui que soins et caresses et apprécient en lui un compagnon plein de tendresse. Le frère de la mère représente le principe de la discipline, de l'autorité, du pouvoir exécutif au sein de la famille (2).

L'attitude de la femme à l'égard du mari est loin

(1) Voir nos travaux : *The Father in Primitive Psychology* (« Psyche Miniatures », 1927), et *Baloma, Spirits of the Dead* (« Journ. R. Anthropol. Inst. », 1916).

(2) On trouvera une description des étranges conditions économiques de ces indigènes dans notre article : *Primitive Economics* (« Economic Journal », 1921) et dans notre ouvrage *Argonauts of the Western Pacific*, chap. II et VI. Le côté juridique fait l'objet d'une discussion détaillée dans le deuxième essai de ce livre.

d'être servile. Elle possède des biens personnels et une sphère d'influence, privée et publique. Il n'arrive jamais que les enfants voient leur père brutaliser la mère. D'autre part, le père ne contribue qu'en partie à gagner le pain de la maison, obligé qu'il est de travailler avant tout pour ses propres sœurs, tâche qui — les garçons le savent — leur incombera à leur tour, lorsqu'ils seront grands.

Le mariage est patrilocal, c'est-à-dire que la mariée s'en va habiter la maison de son époux et sa communauté, lorsqu'elle est elle-même originaire d'une autre localité, ce qui est généralement le cas. Aussi les enfants grandissent-ils dans une communauté qui les considère comme des étrangers, puisque la loi ne leur reconnaît aucun droit à son sol et ne les oblige pas à partager la fierté que peut inspirer la gloire du village. C'est ailleurs que se trouvent leur foyer, le centre traditionnel de leur patriotisme local, leurs biens, tout ce qui est de nature à entretenir leur orgueil ancestral. Cette double influence, à laquelle sont soumis les enfants, engendre de bizarres combinaisons et donne lieu à pas mal de confusions.

Dès l'âge le plus tendre, garçons et filles de la même mère vivent dans la famille séparés les uns des autres, et cela en vertu du rigoureux tabou qui interdit toute intimité entre enfants des deux sexes et qui veille à ce que les questions en rapport avec le sexe ne fassent pas l'objet de conversations communes entre les uns et les autres. Il en résulte ceci : bien que le frère soit réellement la personne à laquelle la loi ou la coutume reconnaît une autorité sur la sœur, le tabou lui interdit d'user de cette autorité, lorsqu'il est question du mariage de celle-ci. Le privilège de refuser ou d'accorder l'autorisation reste réservé aux parents, le père, c'est-à-dire le mari de la mère, étant la personne qui jouit de la plus grande autorité dans ce seul cas du mariage de la fille.

La grande différence entre les deux types de famille sur lesquels porte notre comparaison commence à se dégager avec une netteté suffisante. Dans notre famille à nous, l'autorité et la puissance du père sont sanctionnées

par la société (1). En outre, en vertu de notre organisation économique, c'est le père qui gagne le pain de la maison, et il peut, théoriquement du moins, refuser aux siens la subsistance ou la leur accorder aussi généreusement que cela lui plaît. Chez les Trobriandais, au contraire, la mère et son mari sont indépendants l'un de l'autre, le mari étant censé ne jouer aucun rôle dans la procréation, ne gagnant pas le pain de la maison, ne pouvant pas léguer ses biens à ses enfants, sur lesquels il ne possède aucune autorité socialement établie. En revanche, les parents de la mère jouissent d'une très forte influence, et ceci est plus particulièrement vrai de son frère qui assure le ravitaillement de la famille de la sœur dont les enfants hériteront de ses biens après sa mort. C'est ainsi que la structure sociale et l'organisation de la famille chez les Trobriandais ne ressemblent en rien à ce qui existe sous ce rapport chez les peuples de notre culture.

D'aucuns penseront que s'il est intéressant d'étudier la vie de famille dans une société matrilineaire, il est tout à fait superflu de soumettre à une étude analogue notre propre vie de famille que chacun de nous connaît si intimement et qui a été si souvent décrite dans la littérature psychanalytique. Aussi, dira-t-on, pouvons-nous considérer notre organisation familiale comme suffisamment connue. A cela nous répondrons que, lorsqu'on se livre à une étude comparative, il importe essentiellement d'avoir sous les yeux les deux

(1) Je tiens à avertir que tout en ayant en vue les communautés européennes et américaines en général, je pense avant tout, en parlant de « notre » civilisation, à la famille continentale moyenne qui est la principale source à laquelle la psychanalyse a puisé sa documentation. Les couches sociales supérieures des villes de l'Europe occidentale et de l'Amérique du Nord évolueraient-elles lentement vers un régime de droit maternel plus conforme aux idées juridiques des Mélanésiens qu'à celles du droit romain et des coutumes continentales ? C'est un point sur lequel je n'ose me prononcer. Si la thèse que nous défendons ici est correcte, certaines manifestations modernes dans le domaine de la sexualité (« petting parties », etc.), ainsi que l'affaiblissement du système patriarcal, sont de nature à imprimer de profondes modifications aux sentiments qui prévalent dans la famille.

termes de la comparaison. En outre, puisque les données relatives à la société matrilinéaire que nous relatons ici ont été recueillies par les méthodes spéciales de l'enquête anthropologique sur le terrain, il nous paraît indispensable d'insérer les matériaux européens dans le même cadre, comme s'ils avaient été obtenus par les mêmes méthodes et étudiés au point de vue anthropologique. Ainsi que je l'ai déjà dit, je n'ai trouvé dans aucun exposé psychanalytique une référence directe au milieu social et, moins encore, une étude des variations que le complexe nucléaire et ses causes subissent d'une couche sociale à une autre de notre société. Il est cependant évident que les conflits infantiles ne peuvent être les mêmes dans une luxueuse nursery d'une riche maison bourgeoise, que dans la cabane d'un paysan ou le logement se composant d'une seule pièce d'un ouvrier pauvre. Or, pour avoir le droit de s'imposer à nous comme l'expression de la vérité et des faits de la vie réelle, la psychanalyse devrait tenir compte des couches les plus basses et les plus frustes de la société, de celles où on appelle un chat un chat, où l'enfant se trouve en contact permanent avec les parents, vit et mange dans la même pièce qu'eux, couche dans le même lit, où aucun « parent substitutif » ne vient compliquer le tableau, où ce qu'on appelle les bonnes manières ne vient pas amortir les chocs et où les jalousies et les petites rivalités de la vie quotidienne aboutissent à une hostilité farouche, bien que refoulée (1).

J'ajouterai encore que lorsqu'on étudie le complexe nucléaire dans le cadre de la réalité sociale et biologique, en vue de son application à l'étude du folklore, la nécessité de tenir compte du paysan et des classes illettrées en général devient encore plus urgente. C'est que les traditions populaires sont nées dans un milieu qui se rapproche bien plus de celui du paysan de l'Europe Centrale et Orientale ou de l'artisan pauvre que de celui des habi-

(1) Ma connaissance personnelle de la vie, des coutumes et de la psychologie des paysans de l'Europe orientale m'autorise à affirmer qu'il existe une profonde différence, au point de vue de l'attitude mentale des parents à l'égard des enfants, et *vice-versa*, entre les classes illettrées et les classes instruites de la société.

tants bien nourris et nerveusement surmenés d'une ville moderne telle que Vienne, Londres ou New York.

Pour rendre ma comparaison aussi claire que possible, je diviserai l'histoire de l'enfance en périodes et je décrirai chacune de ces périodes séparément, en comparant ses modes de manifestation dans les deux types de société. Il importe beaucoup, lorsqu'on étudie le complexe nucléaire, de tracer une distinction nette entre les différentes phases dont se compose l'histoire familiale, car la psychanalyse — et c'est en cela que nous voyons un de ses principaux mérites — a mis en lumière la stratification de l'esprit humain et montré qu'il correspond en gros aux phases de développement de l'enfant. Les périodes distinctes de la sexualité, les crises, les refoulements et les amnésies qui les accompagnent et à la suite desquels certains souvenirs se trouvent relégués dans l'inconscient, tout cela implique une division claire et nette de la vie infantile en un certain nombre de périodes (1). Il nous suffit, pour les besoins de notre thèse, de distinguer quatre de ces périodes, reposant chacune sur des critères biologiques et sociologiques.

I. Période pendant laquelle l'enfant dépend pour sa nourriture du sein de la mère, et, pour sa sécurité, de la protection des parents, pendant laquelle il est incapable de se déplacer par ses propres moyens et d'articuler ses désirs et ses idées. Nous assignons à cette période une

(1) Bien que dans la manière dont M. Freud envisage la sexualité infantile la division en plusieurs phases distinctes joue un rôle capital, le schéma des phases successives n'est pas tracé d'une façon suffisamment claire et explicite dans son ouvrage le plus important sur ce sujet (*Trois essais sur la théorie de la sexualité*). Cela rend la lecture de ce livre quelque peu difficile pour un non-spécialiste en psychanalyse, et crée certaines ambiguïtés et contradictions, réelles et apparentes, que nous n'avons pas tout à fait réussi à résoudre. L'exposé de la psychanalyse, par ailleurs excellent, de Flügel (*ouvr. cité*) souffre du même défaut, d'autant plus sensible dans un ouvrage qui se propose de clarifier et de systématiser la doctrine. Le mot « enfant » est employé dans ce livre tantôt comme synonyme de « bébé », tantôt comme synonyme d'« adolescent ». On n'en découvre généralement le sens véritable que d'après le contexte. J'espère que sous ce rapport notre exposé sera de quelque utilité.

durée qui s'étend de la naissance au sevrage. Cette durée est de deux à trois ans chez les peuples primitifs, elle est beaucoup plus courte dans les communautés civilisées, où elle ne dépasse, en général, guère un an. Il vaut cependant mieux, pour établir les phases de l'enfance, ne tenir compte que des caractéristiques naturelles.

II. Période pendant laquelle l'enfant, tout en restant attaché à la mère et tout en demeurant incapable de mener une existence indépendante, est cependant capable de se déplacer, de parler et de jouer librement auprès d'elle. Nous assignons à cette période une durée de trois à quatre ans, autrement dit sa fin coïncide avec le moment où l'enfant a atteint l'âge de six ans. Pendant cette période les liens qui rattachent l'enfant à sa famille commencent à se relâcher graduellement. L'enfant apprend à s'écarter de sa famille et à se suffire à lui-même.

III. L'enfant acquiert une indépendance relative, recherche d'autres enfants et joue avec eux. C'est au cours de cette période que, dans toutes les branches de l'humanité et dans toutes les classes de la société, on commence, d'une façon ou d'une autre, à initier l'enfant aux droits, devoirs et charges que comporte la vie en communauté. Chez certains primitifs, on fait alors subir à l'enfant les premiers rites d'initiation. Chez d'autres, et parmi nos propres ouvriers et paysans, surtout parmi ceux du continent, l'enfant commence l'apprentissage de sa vie économique future. Dans l'Europe occidentale et dans les communautés américaines cette période est celle de l'âge scolaire, celle pendant laquelle l'enfant se soustrait davantage aux influences familiales et qui dure jusqu'à la puberté, son terme naturel.

IV. Période de l'adolescence qui s'étend de la puberté physiologique à la pleine maturité sociale. Dans certaines communautés primitives cette période comporte les principaux rites d'initiation, et dans d'autres tribus c'est au cours de cette période que jeunes gens et jeunes filles commencent à s'acquitter des obligations imposées par les lois sociales et l'ordre social. Dans les communautés civilisées modernes c'est la période de l'instruction secondaire et supérieure ou de l'apprentissage final

d'un métier ou d'une profession. L'adolescence est la période de l'émancipation complète de l'atmosphère familiale. Chez les primitifs et dans les classes inférieures de nos sociétés civilisées elle se termine normalement par le mariage et la fondation d'une nouvelle famille.

3. La première phase du drame familial

C'est une caractéristique générale des mammifères que la descendance n'est pas libre et indépendante dès la naissance, mais dépend des soins maternels pour tout ce qui concerne la nourriture, la sécurité, la chaleur, la propreté et le bien-être corporel. A cette nécessité correspondent diverses structures corporelles de la mère et de l'enfant. Au point de vue physiologique, on constate chez l'enfant un puissant intérêt instinctif pour la mère, une tendance irrésistible à se rapprocher de son corps, pour se réchauffer à sa chaleur, pour être soutenu par ses bras et, surtout, pour sentir le contact de ses seins et s'abreuver de leur lait. Au début, les rapports sont déterminés par la passion sélective de la mère, qui chérit son enfant à l'exclusion de tous les autres, alors que l'enfant se contente de n'importe quelle nourrice. Mais au bout d'un certain temps l'enfant devient capable de distinguer, et son attachement devient aussi exclusif et individuel que celui de sa mère. C'est ainsi que la naissance crée entre la mère et l'enfant un lien pour la vie.

Ce lien découle tout d'abord du fait que le jeune mammifère est incapable de vivre sans aide, et c'est ainsi que l'espèce dépend, en ce qui concerne sa survivance, de l'un des instincts les plus puissants, celui de l'amour maternel. Mais la société s'empresse d'intervenir et de renforcer par ses décrets, faibles au début, la puissante voix de la nature. Dans toutes les communautés hu-

maines, sauvages ou civilisées, la coutume, la loi, la morale, parfois même la religion, ont pris sous leur protection le lien qui rattache la mère à l'enfant, et cela dès le début de la grossesse. La mère, et dans beaucoup de cas le père, doivent se soumettre à divers tabous et observances ou accomplir des rites destinés à assurer le bien-être de la nouvelle vie qui s'agite dans les flancs de la mère. La naissance est toujours un événement social important qu'on entoure de nombreux usages traditionnels, souvent associés à la religion. C'est ainsi que même le lien le plus naturel et le plus directement biologique, celui qui existe entre la mère et l'enfant, est soumis à des conditions sociales qui, en importance, ne le cèdent en rien aux conditions physiologiques et qu'on ne saurait décrire sans tenir compte de l'influence exercée par la tradition et les usages de la communauté.

Résumons et caractérisons brièvement ces co-déterminantes sociales de la maternité dans notre propre société. La maternité représente un idéal moral, religieux et même artistique ; la femme enceinte est protégée par la loi et la coutume, on veut la faire considérer comme un objet sacré et la voir elle-même fière et heureuse de son état. Or, l'histoire et l'ethnographie fournissent la preuve qu'il s'agit là d'un idéal réalisable. Même dans l'Europe moderne il se trouve réalisé dans les communautés juives orthodoxes de la Pologne, où une femme enceinte est un objet de vénération réelle et se montre elle-même fière de son état. Mais dans les sociétés chrétiennes la grossesse est considérée dans les classes inférieures comme une charge et un état préjudiciable ; dans les classes plus ou moins supérieures elle constitue une source d'embarras, de gêne et comporte une élimination temporaire de la vie sociale courante. Étant donnée l'importance que nous attribuons à l'attitude pré-natale de la mère en ce qui concerne ses futurs sentiments à l'égard de l'enfant et puisque cette attitude varie selon les milieux et dépend de certaines valeurs sociales, nous croyons devoir soumettre ce problème sociologique à une étude plus serrée.

Après la naissance, les tendances biologiques et les impulsions instinctives de la mère sont canalisées et

renforcées par la société, dont beaucoup de coutumes, de règles morales et d'idéaux sont conçus de façon à faire de la mère la gardienne de l'enfant, et cela, généralement parlant, dans les classes tant supérieures qu'inférieures de presque toutes les nations civilisées. Mais même ce rapport si fondamental, reposant sur une base biologique si solide, subit des aberrations dans certaines sociétés, du fait de la coutume ou de la faiblesse des impulsions innées. C'est ainsi qu'il existe dans certaines classes moyennes françaises une coutume qui consiste à confier l'enfant, aussitôt après sa naissance, à une nourrice mercenaire n'habitant pas le même endroit que les parents et auprès de laquelle on le laisse pendant un an ou davantage. C'est ainsi également que beaucoup de mères, pour ménager leurs seins, font venir des nourrices mercenaires qu'elles gardent chez elles ou ont recours à l'allaitement artificiel, coutume très en faveur dans les classes riches, bien que généralement reconnue de nos jours comme anti-naturelle. Ici encore le sociologue a son mot à dire, en donnant un tableau fidèle de la maternité et de ses variations en rapport avec les conditions économiques, sociales et morales.

Considérons maintenant la même relation dans une société de structure matrilineaire des côtes du Pacifique. La femme mélanésienne fait preuve invariablement d'un amour passionné pour son enfant, et la société s'attache à l'entretenir dans ce sentiment et à encourager ses inclinations qu'elle idéalise par la coutume et l'usage. Dès les premiers moments de la grossesse, la future mère doit veiller au bien-être de l'enfant à naître, en se soumettant à un certain nombre de tabous alimentaires et d'autres prescriptions. La femme enceinte est considérée par la coutume comme un objet de vénération, comme un idéal qui se reflète pleinement dans la conduite et les sentiments des indigènes. Il existe une cérémonie compliquée, dite de la première grossesse, dont le but et la signification paraissent quelque peu obscurs, mais qui sert en tout cas à faire ressortir l'importance de l'événement et à honorer la femme enceinte.

Après la naissance, la mère s'isole avec son enfant, et dans cet isolement, qui dure un mois, elle s'occupe uni-

quement à le soigner et à le nourrir et ne peut recevoir que la visite de quelques parentes. Dans les circonstances normales, l'adoption est très rare, mais alors même que l'adoption doit avoir lieu, on ne se sépare de l'enfant qu'après le sevrage, et encore au profit de parents très proches, jamais au profit d'étrangers. La mère doit se conformer à un certain nombre de prescriptions, telles qu'ablutions rituelles pour elle et pour l'enfant; et, d'autre part, des taboux spéciaux imposés à la mère et des visites de présentation créent entre la mère et l'enfant des liens coutumiers qui se superposent aux liens naturels (1).

C'est ainsi que dans les deux types de société les forces sociales de la coutume viennent s'ajouter à l'orientation biologique de l'instinct, pour contribuer à resserrer les liens qui rattachent la mère à l'enfant, pour exalter l'intimité affective de leurs rapports. Cette harmonie entre les forces biologiques et les forces sociales produit les effets les plus satisfaisants et les plus bienfaisants. La société collabore avec la nature pour reproduire les heureuses conditions qui avaient existé à l'état pré-natal et auxquelles l'acte de la naissance avait mis fin. Dans un ouvrage qui a exercé une certaine influence sur le développement de la psychanalyse (2), M. Rank a fait ressortir le rôle que l'existence intra-utérine et les souvenirs qui s'y rattachent jouent dans la vie ultérieure. Quoi que l'on puisse penser du « traumatisme de la naissance », il est certain que, pendant les premiers mois qui suivent la naissance, se trouve réalisé, à la faveur de l'action combinée des forces biologiques et des forces sociologiques, un état de

(1) Un important tabou observé par la mère après l'accouchement est celui de l'abstinence sexuelle. On trouvera une belle description des idées morales élevées des indigènes, en rapport avec cette coutume, dans *The Contact of Races and Clash of Culture*, par G. PIRRI-RIVERS, 1927, chap. VIII, sect. 3.

(2) *Le traumatisme de la naissance* (édit. franç., Payot, Paris). Inutile de dire que les conclusions que le Dr Rank formule dans le livre nous paraissent tout à fait inacceptables. Et d'ailleurs, nous nous refusons à adopter tous les récents développements de la psychanalyse et nous avouons même ne pas en comprendre la signification.

béatitude auquel le « traumatisme » du sevrage vient mettre fin. On ne trouve de dérogations à cet état de choses, et encore d'une façon exceptionnelle, que dans les couches supérieures des sociétés civilisées.

Les différences entre les sociétés de structure matrilineaire et celles de structure patrilinéaire sont beaucoup plus grandes en ce qui concerne la conception de la paternité. Fait inattendu : dans une société primitive, où les liens physiques de la paternité sont inconnus et où la mère jouit de tous les droits, on constate entre père et enfants des relations beaucoup plus intimes que celles qui, normalement, existent dans nos sociétés à nous. Il est de fait que dans nos sociétés le père joue un rôle bien insignifiant dans la vie du jeune enfant. Nos coutumes, usages et conventions sont ainsi faits que le père est tenu éloigné de la nursery, alors que, de leur côté, le paysan et l'ouvrier sont obligés de passer la plus grande partie de leur journée en dehors de leur famille. Le paysan ou l'ouvrier se rend bien compte des soins que réclame un enfant et du temps qu'ils exigent, mais, en règle générale, il s'abstient de toute aide ou intervention pendant que l'enfant est petit.

Chez les Mélanésiens la « paternité » est, nous le savons déjà, une relation purement sociale. Elle comporte, pour le père, entre autres, des devoirs envers les enfants de sa femme ; il est là, pour les « recevoir dans ses bras », selon l'expression que nous avons déjà citée ; il doit se charger d'eux au cours d'une marche, lorsque la mère est fatiguée, et aider celle-ci dans les soins qu'elle prodigue aux enfants à la maison ; il veille à l'accomplissement de leurs besoins naturels, à leur propreté, et le langage indigène contient un grand nombre d'expressions se rapportant à la paternité et à ses charges, ainsi qu'aux dettes de reconnaissance que les enfants contractent à l'égard du père. Un père trobriandais typique est une véritable nurse, consciencieuse et laborieuse, et dans tout ce qu'il fait il n'obéit qu'à la voix du devoir qui s'exprime à travers la tradition sociale. Le père porte à ses enfants un intérêt constant et passionné et s'acquitte de ses devoirs avec empressement et tendresse.

C'est ainsi qu'une comparaison entre la société de structure matrilineaire et une société de droit paternel montre qu'à cette première phase de la vie de l'enfant la principale différence qui existe entre ces deux types de société porte sur la conception et le rôle de la paternité. Dans nos sociétés le père figure à peine au tableau ou ne joue qu'un rôle tout à fait secondaire. Aux îles Trobriand son rôle est beaucoup plus actif et de nature à créer entre le père et les enfants des liens affectifs beaucoup plus solides que chez nous. Cependant, à quelques rares exceptions près, il y a, dans les deux types de société, à la phase que nous considérons ici, peu de place pour des conflits entre les tendances biologiques et les conditions sociales.

4. La paternité dans le droit maternel

Nous avons atteint la période où l'enfant, déjà sevré, apprend à marcher et commence à parler. Mais, au point de vue biologique, son indépendance à l'égard de la mère ne s'établit que lentement. L'enfant reste attaché à la mère, sans que se trouve diminué ou affaibli son désir de jouir de sa présence, de sentir le contact de son corps ou la tendre étreinte de ses bras.

Telle est la tendance naturelle, biologique, mais, dans nos sociétés, ce désir de l'enfant se trouve contrarié et entravé. Ayons tout d'abord bien présent à l'esprit le fait que la période dont nous allons nous occuper dans ce chapitre commence par le sevrage. De ce fait, l'heureuse harmonie de la vie infantile se trouve rompue, ou tout au moins, modifiée. Dans les classes supérieures de la société le sevrage s'effectue progressivement et est préparé de façon à ne provoquer aucun choc. Mais dans les classes inférieures de notre société le sevrage

constitue souvent une secousse pénible pour la mère et, certainement, pour l'enfant. Plus tard, d'autres obstacles viennent s'opposer à l'intimité entre la mère et l'enfant qui subit à cette période un changement important. Il devient indépendant dans ses mouvements, capable de manger tout seul, d'exprimer ses sentiments et idées, de comprendre et d'observer. Dans les classes supérieures la séparation entre la mère et l'enfant s'effectue graduellement, ce qui prévient tout choc, mais laisse dans la vie de l'enfant une lacune, un désir et un besoin insatisfaits. Dans les classes inférieures, où l'enfant partage le lit des parents, il devient, à un moment donné, une cause d'embarras et d'encombrement et l'objet d'une répulsion plutôt rude et brutale.

A la phase où nous sommes, aucune comparaison n'est possible entre la maternité telle qu'elle existe chez nous et celle des îles de corail de la Nouvelle Guinée. En premier lieu, le sevrage a lieu beaucoup plus tard, à un âge où l'enfant est déjà indépendant, capable de courir, de manger pratiquement les mêmes choses que l'adulte et d'avoir ses propres intérêts. Autrement dit, le sevrage a lieu à un moment où l'enfant ne désire plus le sein de la mère et n'en a plus besoin, ce qui lui épargne la première secousse.

« Matriarcat », ou droit maternel, ne signifie pas nécessairement que l'autorité dans la famille est exercée par une mère-virago, rébarbative et terrible. La mère trobriandaise porte ses enfants, les caresse et joue avec eux aussi tendrement qu'avant le sevrage, ce en quoi elle est encouragée aussi bien par la coutume que par la morale. Toujours conformément à la loi, à la coutume et à l'usage, elle reste attachée à ses enfants par des liens plus étroits qu'à son mari, dont les droits viennent après ceux des enfants. La psychologie de l'intimité conjugale diffère donc de celle qui existe dans nos sociétés, et on ne voit pas souvent (on peut même dire qu'on ne voit jamais) un père s'efforcer de se substituer à l'enfant dans l'affection de la mère. Une autre différence entre la mère mélanésienne et la mère européenne typiques consiste en ce que celle-là est beaucoup plus indulgente que celle-ci. N'ayant pas la charge de l'édu-

cation de l'enfant proprement dite, et plus particulièrement de son éducation morale, qui se fait plus tard, et par d'autres gens, la mère n'a guère d'occasions de se montrer sévère. Cette absence de discipline maternelle rend, d'une part, impossibles ces manifestations exagérées de la sévérité qu'on observe chez nous ; mais, d'autre part, elle diminue chez l'enfant le sentiment d'intérêt, le désir de plaire à la mère, de gagner son approbation. Rappelons, à ce propos, que ce désir constitue chez nous un puissant facteur d'attachement filial, un facteur qui contribue dans une grande mesure à créer entre parents et enfants des rapports stables et permanents dans le cours de la vie ultérieure.

En ce qui concerne la situation du père, on constate que dans notre société, malgré son peu de respect pour le principe des nationalités et les distinctions sociales, le père jouit encore d'un statut quasi-patriarcal (1). Il est le chef de la famille, dont il est chargé d'assurer la subsistance économique, et c'est de lui que les enfants tiennent leur nom et tout ce qu'ils possèdent. Maître absolu de la famille, il est facilement porté à en devenir le tyran, auquel cas on voit se produire toutes sortes de frictions entre lui, d'une part, sa femme et ses enfants, de l'autre. Les détails de la situation qui en résulte varient dans une mesure considérable selon le milieu social. Dans les classes riches de nos pays occidentaux l'enfant est bien séparé du père par toutes sortes de dispositions qui régissent la nursery. Tout en étant confié à la nurse qui ne le quitte jamais, l'enfant n'en est pas moins constamment surveillé par la mère qui conquiert alors invariablement une place dominante dans les affections de l'enfant. Quant au père, il pénètre rare-

(1) Une fois de plus, je ferai une exception pour la famille américaine et anglaise moderne. Le père est en train de perdre sa position patriarcale. Les conditions étant cependant en état d'évolution rapide, il n'est guère prudent de les faire entrer ici en ligne de compte. A mon avis, la psychanalyse ne peut pas espérer que son « complexe d'Edipe » se maintiendra au sein des générations à venir qui ne connaîtront qu'un père faible et soumis. Les enfants éprouveront pour lui de la pitié, plutôt que de la haine et de la crainte.

ment dans l'atmosphère de la vie infantile, et quand il le fait, il se présente en visiteur et en étranger devant lequel les enfants doivent se conduire bien, faire preuve de bonnes manières, représenter, pour ainsi dire. C'est lui qui est la source de l'autorité, c'est lui qui a l'initiative des punitions, et il n'est pas rare de le voir prendre aux yeux de l'enfant figure de croquemitaine. Le plus souvent, l'enfant en arrive à envisager le père sous un double aspect : d'une part, il est l'être parfait qu'on doit s'attacher à satisfaire dans tout ce qu'on fait ; d'autre part, il est l'« ogre » que l'enfant doit craindre, car il ne tarde pas à se rendre compte que toute la maison est arrangée de façon à assurer au père le plus grand confort possible. Le père tendre et sympathique devient facilement aux yeux de l'enfant un demi-dieu. Mais le père solennel, impassible, insensible, dépourvu de tact, devient vite suspect et ne tarde pas à s'attirer la haine de la nursery. Dans ses rapports avec le père, la mère sert d'intermédiaire, souvent prête à dénoncer l'enfant à son autorité supérieure, mais intercédant, en même temps, pour faire adoucir ou lever une punition.

Le tableau est différent, mais les résultats sont à peu près les mêmes, lorsqu'on pénètre dans le logement, se composant d'une seule pièce ou d'un seul lit, d'un paysan pauvre de l'Europe orientale et centrale ou d'un ouvrier d'une catégorie inférieure. Le contact entre le père et l'enfant est beaucoup plus étroit, mais cela donne rarement lieu à une affection plus profonde ; au contraire, dans la plupart des cas, ce contact engendre des frictions plus aiguës et qui deviennent facilement chroniques. Lorsque le père rentre de son travail fatigué ou pris de boisson, il exhale naturellement sa mauvaise humeur sur sa famille et brutalise femme et enfants. Il n'est pas un village ou un quartier de nos villes modernes où l'on ne puisse observer des cas de véritable cruauté patriarcale. J'ai connu moi-même des paysans qui, rentrés ivres chez eux, se mettaient à frapper les enfants par simple plaisir ou les tiraient de leur lit pour les envoyer dehors par une nuit froide.

Mais, même dans les cas les plus favorables, l'ouvrier qui rentre de son travail veut que les enfants se tiennent

tranquilles, arrêtent leurs jeux bruyants, répriment les explosions spontanées de leur joie ou de leur chagrin. Dans les maisons pauvres, comme dans les riches, le père est le suprême dispensateur des punitions, alors que la mère, qui veut intervenir en médiatrice, subit souvent le même sort que les enfants. En outre, dans les ménages pauvres la prédominance économique et sociale du père est reconnue plus explicitement et plus facilement et agit dans la même direction que son influence paternelle.

Le rôle du père mélanésien diffère considérablement de celui du patriarche européen, à la phase dont nous nous occupons. J'ai déjà esquissé plus haut cette différence et montré la position sociale qu'occupe le Mélanésien, en tant qu'époux et père, et le rôle qu'il joue dans le ménage ; il n'est pas le chef de la famille, ses enfants n'héritent pas de lui, et ce n'est pas lui qui assure la principale subsistance de la famille. Or, cela change entièrement ses droits légaux et son attitude à l'égard de sa femme.

Un Trobriandais cherche rarement querelle à sa femme, c'est à peine s'il osera la brutaliser, en tout cas il est incapable d'exercer une tyrannie permanente. Même la cohabitation sexuelle n'est pas considérée par la loi et l'usage indigènes, à l'instar de nos sociétés, comme un devoir imposé à la femme et comme un privilège pour le mari. Les indigènes trobriandais estiment, conformément à la tradition, que le mari doit mériter les services sexuels qu'il reçoit de sa femme et les payer. Et le seul moyen pour lui de s'acquitter de cette dette consiste à se rendre utile aux enfants et à leur témoigner de l'affection. Il existe plusieurs légendes indigènes à l'aide desquelles on a essayé d'incorporer ces principes dans une sorte de vague folklore. Lorsque l'enfant est tout petit, le père lui sert de nurse et se montre plein de tendresse et d'amour ; plus tard, il joue avec l'enfant, le porte et lui apprend des occupations et des jeux amusants, mettant en mouvement son imagination.

C'est ainsi que la tradition légale, morale et coutumière et toutes les forces d'organisation concourent à assigner à l'homme, dans son rôle d'époux et de père,

une attitude qui n'a rien de celle d'un patriarche. Et, bien que nous soyons obligé d'en donner une définition abstraite, on aurait tort de croire qu'il s'agit là d'un principe purement abstrait, détaché de la vie. Non, l'attitude dont nous parlons s'exprime dans chaque détail de la vie quotidienne, elle imprime un cachet particulier à toutes les relations à l'intérieur de la famille, s'impose à tous les sentiments qui s'y font jour. Les enfants ne voient jamais leur mère subir les brutalités de la part du père, jamais celui-ci ne cherche à se l'asservir ou à la réduire à l'état de totale dépendance, alors même qu'il s'agit d'une femme du commun mariée à un chef. Jamais non plus les enfants ne sentent s'abattre sur eux la lourde main de leur père : il n'est ni leur parent, ni leur maître, ni leur bienfaiteur. Il ne possède sur eux ni droits ni prérogatives d'aucune sorte. Mais il éprouve pour eux, comme tout père normal dans n'importe quelle partie du monde, une solide affection, ce qui fait, les devoirs imposés par la tradition aidant, qu'il cherche à gagner leur amour et à maintenir son influence sur eux.

En comparant la paternité européenne à la paternité mélanésienne, il importe de tenir compte des faits aussi bien biologiques que sociologiques. Biologiquement, il existe certainement chez tout homme moyen un sentiment d'affection et de tendresse pour ses enfants. Mais ce sentiment peut n'être pas assez fort pour contrebalancer toutes les charges que les enfants imposent aux parents. Aussi lorsque la société intervient et déclare, dans tel cas donné, que le père est le maître absolu, que les enfants n'existent que pour son plaisir ou pour sa gloire, elle rompt l'heureux équilibre qui, sans son intervention, aurait pu s'établir entre l'affection naturelle et l'impatience non moins naturelle que le père peut éprouver du fait de ces charges, souvent pénibles. Or, dans une société matrilineaire, où le père ne jouit d'aucun privilège à l'égard des enfants et n'a pas droit à leur affection, il est obligé de faire tout son possible, pour gagner celle-ci ; et, d'autre part, n'étant pas surmené par les ambitions et les responsabilités économiques, il est d'autant plus libre et disposé à laisser s'é-

panouir ses instincts paternels. C'est ainsi que, dans nos sociétés, l'équilibre entre les forces biologiques et sociales, qui était assez satisfaisant au cours de la première enfance, subit une certaine rupture par la suite, tandis qu'il se maintient sans défaut dans la société mélanésienne.

Le droit paternel, nous l'avons vu, est une cause importante de conflits familiaux, puisqu'il reconnaît au père des prétentions et des privilèges hors de proportion avec ses penchants biologiques, ainsi qu'avec l'affection personnelle qu'il est capable d'éprouver pour ses enfants ou de leur inspirer.

5. *La sexualité infantile*

Bien qu'ayant parcouru jusqu'à présent le même terrain que Freud et les psychanalystes, je me suis appliqué à ne pas effleurer la question du sexe, et cela aussi bien pour faire ressortir l'aspect sociologique de mon exposé que pour éviter les distinctions théoriques discutables concernant la nature de l'attachement pouvant exister entre la mère et l'enfant, ou la « libido ». Mais à la phase dont nous allons nous occuper dans le présent chapitre, nous aurons affaire à des enfants qui commencent à jouer d'une façon indépendante et à témoigner de l'intérêt pour les choses et les gens qui les entourent. C'est alors que la sexualité fait sa première apparition, sous des formes accessibles à l'observation sociologique et affectant directement la vie familiale (1). Un observateur attentif d'enfants euro-

(1) Les lecteurs qui s'intéressent à la sexualité infantile et à la psychologie de l'enfant consulteront avec fruit les ouvrages suivants : A. MOLL, *Das Sexualleben des Kindes* (1908) ; HAVELOCK ELLIS, *Studies in the Psychology of Sex* (édit. 1919, pp. 13 et suiv.; édit. 1910, pp. 36 et suiv., 235 et suiv., et *passim*) ; FLOSS-REINZ, *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker* (Leipzig, 1911-12) ; CHARLOTTE BUHLER, *Das Seelenleben des Jugendlichen* (1925) ; les ouvrages de William Stern sur la psychologie de l'enfant sont également importants.

péens et qui n'a pas oublié sa propre enfance ne nous contredira pas, si nous disons qu'un intérêt, une curiosité d'un genre spécial se manifeste chez les enfants à un âge très précoce, entre 3 et 4 ans. A côté du monde de choses permises, normales, « propres », s'ouvre pour eux un monde de désirs honteux, d'intérêts clandestins, d'impulsions souterraines. Les deux catégories : celles de « décent » et d' « indécent », de « pur » et d' « impur », commencent à se cristalliser et subsisteront ensuite pendant la vie entière. Certaines gens réussissent à faire subir à l' « indécent » une répression totale, ce qui a pour effet une hypertrophie des valeurs attachées au décent : on assiste alors à la vertu virulente du puritain ou à l'hypocrisie encore plus repoussante de la morale conventionnelle. Ou bien le « décent » cède la place à la soif de satisfactions pornographiques, qui aboutit à une dépravation de l'esprit encore plus repoussante que la « vertu » hypocrite elle-même.

Pendant la phase que nous considérons ici et qui s'étend, d'après notre schéma, de l'âge de 4 ans à celui de 6 ans, l' « indécence » se manifeste par l'intérêt que l'enfant porte aux fonctions d'excrétion, à l'exhibitionnisme et aux jeux comportant des poses indécentes et souvent accompagnés de cruauté. L'enfant ne se rend guère compte de la différence qui existe entre les sexes et s'intéresse peu à l'acte de la reproduction. Tous ceux qui ont vécu pendant longtemps parmi les paysans et connaissent intimement leur enfance savent que la situation telle que je la décris existe réellement et constitue un fait normal, bien qu'on s'en cache. Il semble qu'il en soit de même chez les ouvriers (1). Dans les classes plus élevées les « indécences » subissent une répression plus forte, mais ne diffèrent pas de nature. Il est vrai que les observations sont plus difficiles à faire dans ces classes que parmi les paysans ; elle ne nous en paraissent pas moins nécessaires, pour des raisons pédagogiques, morales et eugéniques, et on devrait s'attacher à établir des méthodes de recherche

(1) En sociologue consciencieux, Zola a réuni sur cette question de riches matériaux qui concordent tout à fait avec ceux que m'ont fournis mes observations personnelles.

appropriées. Et je suis persuadé que les résultats fourniraient une confirmation éclatante de quelques-unes des assertions de Freud et de son école (1).

Quelle influence cette sexualité infantile ou cette indécence infantile qui vient de se réveiller exerce-t-elle sur les rapports de l'enfant avec sa famille? Dans la division en choses « décentes » et « indécentes », la première catégorie comprend les parents, et plus spécialement la mère qui, dans l'esprit de l'enfant, reste absolument incompatible avec l'« indécent ». L'idée que la mère pourrait s'apercevoir qu'il se livre à des jeux indécents est extrêmement désagréable à l'enfant qui, en sa présence, s'abstient de parler de choses sexuelles, voire d'y faire la moindre allusion. Le père, qui est également tenu en dehors de la catégorie de l'« indécent » est, en outre, considéré comme une autorité morale que des idées et des jeux inconvenants pourraient froisser ou choquer. C'est que l'« indécent » implique toujours pour son auteur un sentiment de culpabilité (2).

(1) Ce que Freud dit au sujet de l'apparition normale d'une sexualité précoce, de l'insignifiante différenciation entre les sexes, de l'érotisme anal et de l'absence de l'intérêt sexuel est, à en juger par mes propres observations, correct. Dans un article publié en 1923 (dans « Zeitschrift für Psycho-Analyse ») Freud a quelque peu modifié sa première manière de voir et affirme, sans arguments à l'appui, qu'après tout, les enfants éprouvent déjà, dès cet âge, un intérêt « génital ». Cela me paraît inadmissible.

(2) L'attitude de la femme et de l'homme moderne subit des changements rapides. Actuellement, nous tenons à « éclairer » nos enfants, à leur présenter la « sexualité » sous une forme élégante. Il faut, cependant, rappeler en premier lieu qu'il s'agit là d'une minorité, même dans l'« intelligentsia » anglaise et américaine. En deuxième lieu, je ne suis pas du tout convaincu qu'on réussira par cette méthode à vaincre l'attitude timide et embarrassée que les enfants gardent envers leurs parents, dès que sont soulevées des questions en rapport avec la sexualité. Il existe, même chez les adultes, une tendance à éliminer les éléments émotionnels, dramatiques et mystérieux de tous les rapports stables fondés sur les contingences de la vie quotidienne. Même chez les Trobriandais « non réprimés » on ne prend jamais le père ou la mère pour confident dans les questions sexuelles. C'est un fait remarquable qu'on se livre plus facilement à des confessions franches, dans ces matières délicates, associées à un sentiment de pudeur, devant des amis qu'aucun lien intime ne rattache à notre vie de tous les jours.

Freud et l'école psychanalytique ont beaucoup insisté sur l'importance de la rivalité qui existe entre mère et fille, père et fils. A mon avis, la rivalité entre mère et fille ne commence pas à cette phase précoce. En tout cas, je n'en ai jamais observé la moindre trace. Les rapports entre père et fils sont plus complexes. Bien que le petit garçon ne soit animé à l'égard de sa mère d'aucune des idées, d'aucun des sentiments et d'aucune des impulsions qu'il classe lui-même dans la catégorie des « indécents », il n'en reste pas moins qu'un jeune organisme éprouve une réaction sensuelle, lorsqu'il se trouve en contact étroit avec le corps de la mère (1). Dans les communautés paysannes les vieilles commères donnent aux jeunes mères le conseil de ne pas garder dans leur lit les garçons âgés de plus de trois ans. On n'ignore pas dans ces communautés qu'il existe des érections infantiles et que l'attachement du garçon à la mère n'est pas de même nature que celui de la fille. Que, dans ces conditions, il entre dans les rapports entre le père et l'enfant mâle un élément de rivalité sexuelle, la chose paraît probable, même à un sociologue qui observe du dehors. Les psychanalystes l'affirment catégoriquement. Dans les familles plus riches les conflits sont plus rares, si jamais ils éclatent, mais ils se déroulent dans l'imagination, sous une forme plus raffinée, mais non moins insidieuse.

Il faut noter qu'à cette phase où les caractères et les tempéraments des enfants commencent à subir une différenciation sexuelle, les sentiments des parents se différencient également, en ce sens que leur nature change, selon qu'il s'agit de fils ou de filles. Le père voit dans le fils son successeur, destiné à le remplacer dans la lignée familiale et dans la conduite de la maison. Il adopte donc à l'égard du fils une attitude plus

(1) Depuis que ceci a été écrit (1921), ma manière de voir sur ce point a changé. L'affirmation qu'« un jeune organisme sexuel réagit au propre contact avec la mère » me paraît aujourd'hui absurde. Je suis content de me servir de ce mot un peu fort, ayant écrit moi-même cette proposition absurde. J'expose plus loin (4^e partie, 9) ce qui me paraît être l'analyse adéquate de cette phase de la psychologie infantile.

critique qui réagit sur ses sentiments suivant une double direction : lorsque le fils présente des signes d'insuffisance mentale ou physique, et qu'il ne réalise pas l'idéal que le père avait conçu à son sujet, il devient pour celui-ci une source d'amères déceptions qui peuvent aboutir à l'hostilité. Cette dernière peut provenir également, même à cette phase, d'une certaine rivalité, du sentiment de tristesse et de mélancolie que le père éprouve à l'idée qu'il aurait un jour à s'effacer, à se résigner à son infériorité et à céder la place à son fils. Réprimée dans les deux cas, cette hostilité rend le père dur envers le fils et se manifeste par des sentiments peu amicaux. La mère, au contraire, n'a aucune raison d'éprouver pour son fils des sentiments hostiles ; elle est plutôt prête à admirer en lui le futur homme. Quant à l'attitude du père à l'égard de la fille, dans laquelle il voit sa propre reproduction, sous une forme féminine, ce qui ne manque pas de flatter sa vanité, elle est le plus souvent empreinte de tendresse et de profonde affection. C'est ainsi que des facteurs sociaux viennent renforcer les facteurs biologiques, pour établir entre le père et la fille des liens plus affectueux qu'entre le père et le fils, tandis que la mère concentre son affection sur le fils plutôt que sur la fille. Il convient cependant de faire remarquer que l'attraction d'un parent pour un enfant du sexe opposé au sien ne constitue pas nécessairement une attraction de nature sexuelle.

En Mélanésie, le développement sexuel de l'enfant suit une voie différente. Inutile de dire que les impulsions biologiques sont essentiellement les mêmes que chez l'enfant civilisé, mais je n'ai pas découvert chez l'enfant mélanésien la moindre trace de ce qu'on pourrait appeler indécences infantiles ou issues d'un monde souterrain dans lequel les enfants se livreraient à des jeux clandestins ayant pour centre les fonctions d'excrétion ou caractérisés par la tendance à l'exhibitionnisme. Il faut reconnaître que la chose n'est pas d'une observation facile, car des obstacles souvent insurmontables s'opposent à l'entrée en communication personnelle avec un enfant primitif ; et, à supposer que les enfants mélanésiens connaissent un monde indécemment analogue

à celui de nos enfants, une enquête à ce sujet faite auprès des indigènes adultes donnerait des résultats aussi négatifs que celle à laquelle on se livrerait auprès d'une mère, d'un père ou d'une nurse dans notre société. Mais il est un fait par lequel les Mélanésiens diffèrent de nous à un point tel que nous ne courons aucun danger de commettre une erreur dans nos jugements sur les premiers : c'est qu'il n'existe chez eux ni répression, ni censure, ni réprobation morale de la sexualité infantile, du type génital, lorsqu'elle se manifeste à une phase un peu plus avancée que celle que nous considérons maintenant, à savoir vers l'âge de 5 ou 6 ans. Si bien que l'indécence, si elle existait antérieurement, serait aussi facile à observer que le sont les jeux sexuels de la phase suivante.

Comment expliquer alors l'absence, chez les primitifs, de la période que Freud appelle « pré-génitale », « érotique-anale » ? Nous serons à même de comprendre ce fait lorsque nous aurons à nous occuper de la sexualité qui caractérise la phase suivante de l'évolution de l'enfant mélanésien et qui diffère essentiellement de ce qui existe chez nous à cet égard.

6. *Apprentissage de la vie*

Nous abordons à présent la troisième phase de l'enfance, celle qui commence entre l'âge de 5 et celui de 6 ans. A cette phase, l'enfant commence à se sentir indépendant, à inventer des jeux pour son propre usage, à rechercher des camarades du même âge que lui et à se livrer avec eux à des flâneries, loin des regards importuns des grands. A cette phase, d'ailleurs, l'enfant commence également à rechercher des occupations plus définies que le jeu pur et simple et à avoir des intérêts plus sérieux.

Poursuivons notre parallèle entre l'enfant européen et l'enfant mélanésien. En Europe, la fréquentation de l'école ou, dans les classes peu cultivées, une sorte d'initiation préliminaire à une occupation économique soustraient l'enfant à l'influence de la famille. L'attachement du petit garçon ou de la petite fille à la mère devient moins exclusif et moins fort. Chez le garçon, on observe souvent, à cette phase, le transfert du sentiment affectif sur une mère substitutive pour laquelle il éprouve pendant quelque temps la même tendresse passionnée que celle que lui avait jusqu'alors inspirée la mère, mais rien de plus. On ne doit pas confondre ce transfert avec la tendance à tomber amoureux de femmes plus âgées, qu'on observe plus tard chez les garçons adolescents. En même temps, l'enfant cherche à se dégager de l'intimité trop exclusive à la faveur de laquelle tout son intérêt avait été jusqu'alors concentré sur la mère, qui cesse peu à peu d'être la confidente de toutes ses pensées et de tous ses sentiments. Chez les paysans et dans les classes inférieures ce processus d'émancipation commence et s'achève plus tôt que dans les classes plus élevées, mais il reste le même dans ses traits essentiels. Lorsque la mère est particulièrement attachée à l'enfant, surtout quand il s'agit d'un garçon, elle peut éprouver, en présence de cette émancipation, une certaine jalousie ou un certain degré de ressentiment, et essayer de s'y opposer, ce qui ne fait que rendre la rupture plus violente et plus pénible.

Les enfants des côtes de corail du Pacifique Ouest manifestent une tendance analogue. Elle apparaît même chez eux avec plus de netteté, car en l'absence de toute éducation fondée sur la contrainte et de toute discipline, les inclinations naturelles, de nature infantile, ont la possibilité de s'épanouir plus librement. La mère mélanésienne n'éprouve aucun ressentiment jaloux, aucune angoisse du fait des aspirations à l'indépendance manifestées par l'enfant, ce qui est dû sans nul doute à ce qu'elle n'a jamais porté un profond intérêt à l'éducation de celui-ci. A cette phase, les enfants de l'archipel trobriandais commencent à former, dans la grande communauté, une petite communautés juvénile. Ils se promènent en bandes, jouent sur des plages éloignées ou

dans des endroits cachés de la brousse, se donnent rendez-vous avec des communautés d'enfants appartenant à d'autres villages, et dans tout cela, bien qu'obéissant aux ordres de leurs chefs, qu'ils choisissent parmi eux, ils sont complètement indépendants de l'autorité de leurs parents. Ceux-ci ne cherchent d'ailleurs jamais à les retenir, à s'imposer à eux d'une manière quelconque, à les assujettir à une routine. Au début, il est vrai, les parents exercent toujours une surveillance, parfois considérable, sur les enfants, mais le processus d'émancipation s'effectue d'une façon progressive, constante et naturelle, sans être sérieusement entravé.

C'est en cela que réside la grande différence entre ce qui existe en Europe, où l'enfant passe souvent, sans entraînement préliminaire, de la chaude intimité de la vie familiale à la froide discipline de l'école, et ce qu'on observe en Mélanésie, où l'émancipation s'effectue d'une façon libre et agréable.

Et maintenant, que devient le père à cette phase? Dans notre société, à l'exception (une fois de plus) de certaines phases modernes de la vie familiale, en Angleterre et en Amérique, il représente toujours le principe d'autorité au sein de la famille. Au dehors, à l'école, dans l'atelier, dans les travaux manuels préliminaires dont les enfants de paysans sont souvent chargés, le pouvoir est exercé soit par le père en personne, soit par quelqu'un à qui le père a délégué ce pouvoir. Dans les classes plus élevées, c'est à cette phase que l'enfant commence à prendre pleinement conscience de l'autorité paternelle et qu'a lieu chez lui la formation de l'idéal paternel. Nous ne saurions trop insister sur l'importance de ce fait. L'enfant, en effet, commence alors à comprendre nettement ce que, jusqu'alors, il n'avait fait que deviner et sentir, à savoir que le père exerce une autorité reconnue, en tant que chef de famille et, en grande partie, en raison de son importance économique. La mère, la nurse, l'enseignement religieux et moral s'attachent généralement à inculquer à l'enfant, à des degrés variés et par des moyens différents, l'idéal de l'infaillibilité, de la sagesse, de la justice et de la puissance paternelles. Or, c'est une tâche difficile que de mainte-

nir un idéal dans l'intimité de la vie quotidienne, surtout lorsque celui qui le représente ne sait pas s'imposer une discipline suffisante pour maîtriser son mauvais caractère, pour réprimer ses folies. C'est ainsi qu'aus sitôt formé, l'idéal paternel commence à se décomposer. Au début, l'enfant n'éprouve qu'un vague malaise, en présence des manifestations du mauvais caractère ou de la faiblesse du père, il craint sa colère, il désapprouve ses injustices, il est envahi par un sentiment de honte devant ses manifestations vraiment blâmables. C'est ainsi que se forme bientôt le sentiment paternel typique, plein de contradictions, mélange de respect, de mépris, d'affection et d'aversion, de tendresse et de crainte. C'est à cette période de l'enfance que se fait sentir, dans l'attitude de l'enfant envers le père, l'influence sociale des institutions patriarcales. Entre le jeune garçon et le père s'établissent des rapports de rivalité, le premier voyant dans le second un successeur appelé à le détrôner, rapports qui viennent aggraver ceux de jalousie réciproque que nous avons décrits dans le chapitre précédent, et, à partir de ce moment, la situation devient assez nette pour donner aux éléments négatifs dans les relations de père à fils un relief beaucoup plus considérable que dans celles de père à fille.

Dans les classes inférieures, le processus d'idéalisation du père, pour être plus fruste, ne joue pas un rôle moins important. Ainsi que je l'ai déjà dit, dans un ménage typiquement paysan le père est incontestablement un tyran. La mère s'incline devant sa supériorité et impose la même attitude aux enfants qui respectent et redoutent à la fois la force violente et brutale que représente le père. Ici encore nous sommes en présence d'un sentiment ambivalent, avec prédilection marquée du père pour ses filles.

Et maintenant, quel est le rôle du père en Mélanésie ? Dans la période que nous envisageons, ce rôle reste ce qu'il avait été à la phase précédente. Le père reste l'ami des enfants, continue à les aider, à leur enseigner tout ce qu'ils veulent et aussi longtemps qu'ils le veulent. Il est vrai qu'à cette phase les enfants s'intéressent moins à lui et préfèrent, somme toute, la société de leurs cama-

rades. Mais le père reste le conseiller secourable, à la fois compagnon de jeu et protecteur.

Durant cette phase la loi et l'autorité tribales, le principe de la soumission à des restrictions et à des prohibitions portant sur les choses désagréables commencent à s'imposer à la vie du jeune homme ou de la jeune fille. Mais la loi et la contrainte émanent, non du père, mais du frère de la mère, qui est le chef mâle de la famille dans une société matriarcale; c'est lui qui, en fait, est revêtu de la *potestas* et en fait ample usage.

Son autorité, bien que strictement parallèle à celle du père dans nos propres sociétés, ne lui est cependant pas tout à fait identique. En premier lieu, son influence ne commence à se faire sentir dans la vie de l'enfant que beaucoup plus tard que l'influence du père dans la vie de nos enfants à nous. En deuxième lieu, il n'entre jamais dans l'intimité de la vie de famille, puisqu'il habite une autre cabane, réside même souvent dans un autre village, ce qui s'explique par le caractère patrilocal du mariage chez les Trobriandais, en vertu duquel la femme et les enfants doivent résider dans le village du mari. C'est ainsi que le frère de la femme ne peut exercer son pouvoir qu'à distance, ce qui le dispense d'intervenir dans des détails trop fastidieux. Il apporte dans la vie de l'enfant, garçon ou fille, deux éléments; en premier lieu, la notion du devoir, de la prohibition et de la contrainte; en deuxième lieu, surtout dans la vie du garçon, les sentiments d'ambition et d'orgueil et la conscience des valeurs sociales, c'est-à-dire la moitié de ce qui, chez les Trobriandais, rend la vie digne d'être vécue. La contrainte imprime aux occupations de l'enfant une certaine direction, l'astreint à certains services, l'oblige à se conformer aux lois et prohibitions tribales. Beaucoup de ces lois et prohibitions avaient déjà été inculquées à l'enfant par les parents, mais le *kada* (oncle maternel) est toujours là qui, derrière lois et prohibitions, représente l'autorité réelle.

Un garçon de six ans peut être sollicité par le frère de sa mère de l'accompagner dans une expédition, de se livrer à quelque travail de jardinage, d'aider au transport de la récolte. En exerçant ces activités dans le village de l'oncle maternel, et en compagnie des autres membres du

clan de celui-ci, l'enfant apprend qu'il contribue à la *butura* de son clan; il commence à se rendre compte qu'il se trouve dans son propre village et au milieu de ses congénères; il est initié aux traditions, aux mythes et aux légendes de son clan. A cet âge l'enfant travaille également avec son père, et il est curieux de noter la différence de son attitude à l'égard de ses deux ascendants. Le père reste toujours celui avec lequel on vit dans des relations d'intimité étroite; l'enfant aime travailler avec lui, l'aide avec plaisir et écoute volontiers ses enseignements. Mais il se rend de plus en plus compte que cette coopération repose sur la bonne volonté, qu'elle n'est pas imposée par la loi, que le plaisir qu'il en retire constitue sa seule récompense, mais que c'est un clan d'étrangers qui en recueille la gloire. L'enfant voit également sa mère recevoir des ordres de son frère, accepter ses faveurs, le traiter avec la plus grande révérence, s'abaisser devant lui comme un homme du commun devant un chef. Peu à peu il commence à comprendre un jour le qu'il est le successeur de son oncle maternel et qu'il sera maître de ses sœurs dont il est pour l'instant séparé par un tabou social qui lui interdit toute intimité avec elles.

Le garçon idéalise l'oncle paternel, comme nos enfants idéalisent le père; il le considère comme une personne à laquelle on doit s'efforcer de plaire et qu'on doit prendre pour un modèle digne d'être imité à l'avenir. Nous voyons ainsi que la plupart des éléments, pas tous, qui rendent le rôle du père si difficile dans nos sociétés, se trouvent réunis, dans la société mélanésienne, en la personne du frère de la mère. C'est lui qui détient le pouvoir, c'est lui qui subit une idéalisation, c'est à lui que sont soumis la mère et les enfants, alors que le père est privé de toutes ces prérogatives souvent odieuses et ne présente aucun des caractères susceptibles d'impressionner désagréablement. En revanche, le frère de la mère introduit dans la vie de l'enfant certains éléments nouveaux qui la rendent plus pleine, plus intéressante, plus attrayante: l'ambition sociale, le sentiment de la gloire traditionnelle; il lui apprend à être fier de ses ascendants et de ses parents, il lui ouvre des perspectives de richesse, de puissance, de position sociale enviable.

Il importe d'insister sur le fait qu'à l'âge même où notre enfant européen commence à se débrouiller dans la complexité de nos relations sociales, l'enfant mélanésien, garçon ou fille, commence à son tour à se faire une idée du principe de la parenté qui constitue la principale assise de l'ordre social. Ce principe vient contre carrer l'intimité de la vie familiale et présente à l'enfant le monde social sous un aspect tout nouveau. Alors que, jusqu'à présent, ce monde se composait pour lui de la famille, au sens étroit et au sens large du mot, ainsi que des voisins et de la communauté de village, il vient d'apprendre qu'il doit distinguer, dans l'ensemble de tous ces groupes, à la faveur de combinaisons variées, deux principales catégories. La première se compose de ses parents véritables, les *veyola* : sa mère, ses frères et sœurs, l'oncle maternel et tous les parents maternels. Tous ces gens sont faits de la même substance, du « même corps » que lui-même. Il doit leur obéir, coopérer avec eux, les aider dans leurs travaux, dans la guerre, épouser leur cause dans leurs querelles personnelles. Il est séparé par des tabous très stricts des femmes de son clan et de sa parenté. L'autre catégorie sociale se compose d'étrangers, *tomakava*. On appelle ainsi tous ceux auxquels il n'est pas rattaché par des liens maternels ou qui n'appartiennent pas au même clan. Mais ce groupe comprend également le père et les parents de celui-ci, hommes et femmes, toutes les femmes parmi lesquelles il peut choisir son épouse ou avec lesquelles il peut nouer et entretenir des intrigues amoureuses. Or, avec tous les gens de cette catégorie, et plus particulièrement avec le père, il entretient des rapports personnels très étroits, mais que la loi et la morale ignorent totalement. Nous avons ainsi, d'un côté, la conscience de l'identité et de la parenté, associée à l'ambition et à la fierté sociales, mais aussi à la contrainte et à la prohibition sexuelle ; et, d'un autre côté, dans les rapports avec le père et les parents de celui-ci, nous voyons régner une amitié naturelle et sans contrainte, ne comportant aucune restriction sexuelle, mais ces rapports n'impliquent ni identité personnelle ni liens traditionnels.

7. La sexualité au cours de la phase prépubère

Nous abordons maintenant le problème de la sexualité telle qu'elle se manifeste au cours de la troisième période, qui est la phase terminale de l'enfance, celle des jeux et des mouvements libres et qui s'étend de l'âge de 5 ou 6 ans ou la puberté. En décrivant les périodes précédentes, j'ai fait abstraction des influences sociales qui s'exercent sur la sexualité, et j'en ferai autant dans le présent chapitre, afin de mieux faire ressortir les contributions respectives de l'organisme et de la société.

Dans l'Europe moderne, il se produirait à cet âge, d'après Freud, un phénomène très curieux : une régression de la sexualité, une accalmie dans le développement des fonctions et impulsions sexuelles qui deviendraient latentes. Ce qui, d'après le schéma des névroses freudien, rendrait cette période de latence particulièrement importante, ce serait l'amnésie qui la caractérise, le voile d'oubli total qui la recouvre, elle et toutes les réminiscences de la sexualité infantile. Cependant — et le fait est assez remarquable — cette manière de voir de Freud n'est pas partagée par d'autres savants. Moll, par exemple, dans son mémoire sur la sexualité infantile (travail très consciencieux et très complet), ne parle d'aucune accalmie dans le développement sexuel (1). Au contraire, en lisant sa description, on a l'impression qu'il admet une accentuation progressive et continue, sans le moindre arrêt, de la sexualité infantile. Autre fait, non moins remarquable : Freud lui-même semble parfois hésiter, n'être pas sûr de ce qu'il avance (2). C'est ainsi que de toutes les phases de l'enfance, celle dont

(1) A. MOLL, *Das Sexualleben des Kindes*, 1908.

(2) La période de latence est, par exemple, souvent mentionnée dans les *Trois essais* (5^e édit. allem., pp. 40, 44, 64) et dans *Vorlesungen*, p. 374. Mais dans aucun de ces ouvrages elle n'est soumise à une étude spéciale. Nous lisons plutôt : « La période de latence peut aussi faire défaut. Elle ne détermine pas nécessairement une interruption de l'activité sexuelle, de l'intérêt sexuel » (loc. cit.).

nous nous occupons ici est la seule qui n'ait pas été décrite d'une manière claire et explicite, et dans plusieurs passages de ses travaux Freud va même jusqu'à nier son existence. Or, me basant sur les matériaux que j'ai recueillis personnellement en interrogeant des écoliers ayant reçu une bonne éducation, la période de latence commencerait invariablement à l'âge de la sixième année et durerait de 2 à 4 ans. Pendant cette période, l'intérêt pour les choses « indécentes » diminue, elles perdent leurs couleurs livides, mais alléchantes, et sont refoulées ou oubliées, alors que des choses nouvelles viennent solliciter et accaparer l'intérêt et l'énergie de l'enfant.

Comment expliquer les contradictions que nous venons de signaler dans les conceptions de Freud, ainsi que l'ignorance des autres auteurs quant au fait dont nous nous occupons ?

Il est certain que nous avons affaire là, non à un phénomène ayant ses racines profondes dans la nature humaine, mais à un produit de facteurs purement sociaux. En examinant les différentes classes de la société, on constate sans peine que la période de latence est beaucoup moins accentuée dans les classes inférieures, et plus particulièrement chez les paysans. Pour plus de clarté, jetons un coup d'œil rétrospectif sur la période précédente, celle de la sexualité infantile pré-génitale, et voyons par quels liens s'y rattache celle que nous examinons ici. Nous avons montré, dans le chapitre 5, qu'un puissant intérêt pour tout ce qui est « indécent » se manifeste de bonne heure chez les enfants appartenant aussi bien aux classes supérieures qu'aux couches inférieures de la société. Chez les enfants de paysans, cependant, cet intérêt apparaît un peu plus tard et présente des caractères quelque peu différents de ceux qu'on observe chez les enfants des classes élevées. Comparons une fois de plus les sources de ce que Freud appelle l'« érotisme anal » chez les enfants des classes supérieures et chez ceux des classes inférieures (1). Dans la nursery d'une mai-

(1) J'aimerais ne pas me servir du néologisme rébarbatif « érotisme anal » ; mais puisqu'il s'agit d'un terme ayant une signification précise, il n'y a aucun inconvénient à l'emprunter à une doctrine qui en a fait un objet d'étude.

son aisée ou riche, l'intérêt de l'enfant pour ses fonctions naturelles, pour ses excréments, après avoir été encouragé pendant quelque temps, tout à fait au début, se heurte à un moment donné à une véritable prohibition. La nurse ou la mère qui, jusqu'à un certain moment, ont tout fait pour stimuler l'accomplissement des actes naturels, pour se louer de leur rapide exécution et se montrer satisfaites des résultats obtenus, découvrent brusquement que l'enfant s'intéresse trop à ces choses, qu'il a une tendance à transformer l'accomplissement de ses actes naturels en un jeu que les grandes personnes n'hésitent pas à trouver malpropre. C'est alors qu'intervient l'autorité qui règne dans la nursery, pour corriger l'enfant, pour lui faire honte, pour réprimer violemment l'intérêt. A mesure que l'enfant grandit, toute une atmosphère de réticences, de rigueurs, d'hypocrisies se forme autour des fonctions auxquelles l'enfant continue à porter un intérêt qu'il se garde d'avouer et qui exercent toujours sur lui une attraction mystérieuse.

Ceux qui ont gardé, de leur propre enfance, le souvenir de l'atmosphère étouffante, faite d'allusions et de sous-entendus, dont l'enfant comprend parfaitement le sens, conviendront avec moi que ce sont les grandes personnes qui créent la catégorie de l'indécent. En outre, en observant les enfants et en fouillant dans ses propres souvenirs, on se rend compte avec quelle vivacité et rapidité les enfants s'assimilent les attitudes artificielles des grandes personnes et deviennent à leur tour de petits vaniteux, moralistes et snobs. Chez les paysans, les conditions sont tout à fait différentes. Les enfants s'initient aux choses de la sexualité à un âge très précoce : ils assistent, par la force des choses, aux actes sexuels de leurs parents et d'autres membres de la famille ; ils sont témoins de disputes au cours desquelles les adversaires échangent force obscénités sexuelles. Il se trouvent en contact direct avec des animaux domestiques dont la procréation est un fait qui intéresse toute la famille et dont on parle ouvertement, en présence de tout le monde, en entrant dans les détails les plus infimes. Vivant pour ainsi dire au milieu de choses naturelles, ils sont moins prédisposés à s'amuser, en faisant en cachette ce qu'ils

peuvent faire et ce dont ils peuvent jouir, de plus d'une manière, ouvertement. Les enfants d'ouvriers occupent peut-être une situation intermédiaire entre ces deux extrêmes. A peine en contact avec les animaux, ils sont cependant beaucoup plus initiés aux choses sexuelles, grâce à l'expérience qu'ils puisent dans la chambre à coucher commune et aux propos de cabaret qu'ils entendent de la bouche de grandes personnes.

Quel est le résultat de ces différences essentielles qui existent entre enfants de familles aisées et enfants prolétaires? En premier lieu, l'« indécence », qui, chez les enfants bourgeois, est encouragée par la répression de la curiosité naturelle, est beaucoup moins prononcée dans les classes inférieures où elle n'apparaît qu'à une époque où l'indécence est déjà associée à des idées en rapport avec la sexualité génitale. Dans les classes plus élevées, il arrive un moment où la curiosité pour les indécences perd son caractère impérieux; l'enfant quitte la nursery et se trouve bientôt absorbé par de nouveaux intérêts et, comme il n'a reçu de son entourage aucune initiation aux choses sexuelles, l'éveil de son intérêt purement génital s'en trouve considérablement retardé.

Dans les classes inférieures, au contraire, la curiosité précoce pour les choses sexuelles se trouve spontanément stimulée et entretenue par l'initiation que l'enfant reçoit dans son milieu, ce qui a pour effet d'établir une continuité et une régularité du développement sexuel, depuis la phase initiale jusqu'à la pleine puberté.

Les influences sociales, s'ajoutant aux faits que nous venons de citer, tendent à accentuer la solution de continuité dans la vie de l'enfant d'une famille aisée. Alors que, jusqu'à l'âge de six ans, il a passé tout son temps en amusements, il se trouve, à partir de cet âge, obligé d'apprendre et de faire travail d'écolier. L'enfant de paysan, lui, commence beaucoup plus tôt à aider la mère dans ses travaux de ménage, à surveiller les enfants plus jeunes que lui, à garder les oies et les moutons. Aussi n'y a-t-il pas, à l'époque dont nous nous occupons, de solution de continuité dans sa vie.

C'est ainsi que, du fait que l'intérêt pour les choses indécentes se manifeste chez l'enfant de paysan ou de

prolétaire plus tôt que chez l'enfant bourgeois, et sous une forme différente, il est moins clandestin, moins associé au sentiment de faute, donc moins immoral et moins entaché d'« érotisme anal », plus attaché au sexe. Il aboutit plus facilement et avec plus de continuité à la phase de la sexualité infantile proprement dite, la période de latence manquant totalement ou étant à peine prononcée. C'est ce qui explique pourquoi la psychanalyse, dont les sujets névrosés appartiennent presque toujours à la classe aisée, croit pouvoir nier l'existence de cette période de latence, alors que, d'après ses observations purement médicales, portant sur des sujets appartenant à toutes les couches sociales, le docteur Moll affirme au contraire cette existence.

Mais si nous pouvions encore avoir le moindre doute quant à la réalité des différences qui, sous le rapport qui nous intéresse ici, existent d'une classe sociale à l'autre, ce doute ne tarderait pas à se dissiper à la suite d'une étude de ce qui se passe dans la société mélanésienne. Ici les faits diffèrent certainement de ceux qu'on observe dans nos classes cultivées. Ainsi que nous l'avons montré plus haut (chapitre 5), les indécences sexuelles précoces, les jeux et intérêts clandestins, ne s'observent pas ici. On peut même dire que, pour les enfants mélanésiens, les catégories « décent-indécent », « pur-impur », n'existent pas. Les causes qui atténuent ces distinctions et les rendent moins importantes chez les enfants de nos paysans que chez ceux de nos bourgeois agissent avec plus de force encore et d'une manière plus directe chez les Mélanésiens. En Mélanésie, le sexe comme tel n'est l'objet d'aucun tabou ; on ne s'y applique pas à jeter un voile sur les fonctions naturelles, et plus particulièrement à les dissimuler aux enfants. Qu'on se rappelle que les enfants mélanésiens se promènent tout nus, qu'on parle de leurs fonctions d'excrétion ouvertement et naturellement, qu'aucune partie du corps, pas plus que la nudité en général, n'est frappée de tabous, que les enfants de trois et quatre ans commencent à avoir une idée vague de la sexualité génitale et à se douter qu'elle sera bientôt pour eux une source de plaisirs, à l'instar des autres jeux infantiles, et l'on ne manquera pas de se rendre compte

que ce qui détermine la différence entre la société mélanésienne et la nôtre, ce sont des facteurs sociaux, plutôt que biologiques.

La phase dont je m'occupe ici est celle qui, en Mélanésie, correspond à notre période de latence ; c'est la phase de l'indépendance infantile, pendant laquelle petits garçons et petites filles jouent ensemble, formant une sorte de république juvénile. Or, des amusements sexuels constituent un des principaux jeux de ces enfants. De très bonne heure, les enfants sont initiés aux pratiques sexuelles, soit les uns par les autres, soit par des camarades plus âgés. Il va sans dire qu'à l'âge où ils sont, ils sont incapables d'accomplir l'acte sexuel proprement dit ; mais leurs aînés leur laissant toute liberté pour se livrer aux jeux qui leur plaisent, ils sont à même de satisfaire leur curiosité et leur sensualité directement, sans se cacher.

Il est hors de doute que l'intérêt est, pour nous servir de la terminologie freudienne, d'ordre « génital », qu'ils sont poussés dans une grande mesure par le désir d'imiter les actes et les intérêts des enfants plus âgés et des grandes personnes. C'est là une période qui manque totalement dans la vie des enfants européens appartenant aux classes aisées et n'existe, dans une mesure très atténuée, il est vrai, que dans la vie des enfants de paysans et de prolétaires. En parlant de ces amusements infantiles, les indigènes les qualifient souvent par l'expression *mwaygini kwayrta* (amusement de copulation) ; ou bien ils disent que les enfants jouent au mariage.

On aurait tort de croire que tous les jeux sont d'ordre sexuel. Beaucoup d'entre eux ne se prêtent pas du tout à ce qu'on pourrait appeler la sexualisation. Il est cependant vrai que dans certains jeux de petits enfants le sexe joue un rôle prédominant. Les enfants mélanésiens aiment beaucoup jouer à « mari et femme ». Un petit garçon et une petite fille construisent un petit abri qu'ils décorent du nom de « home ». C'est dans cet abri qu'ils prétendent remplir les fonctions de mari et de femme, fonctions dont la principale est représentée naturellement par les relations sexuelles. D'autres fois, on voit un groupe d'enfants organiser un pique-nique,

au cours duquel ils mangent, se battent entre eux et font l'amour. Ou bien, ils miment la cérémonie d'un échange commercial, et cette mimique aboutit à des activités sexuelles. A lui seul, le grossier plaisir sensuel ne semble pas les satisfaire ; dans les jeux un peu compliqués, comme celui que nous venons de citer, ils y ajoutent un intérêt dont ils puisent les éléments dans la fiction romanesque.

Un point très important, sur lequel il convient d'insister à propos de la sexualité infantile, concerne l'attitude de la génération plus âgée à son égard. Ainsi que je l'ai déjà dit, les parents ne voient dans les jeux sexuels des enfants rien de répréhensible. Ils leur apparaissent généralement comme une chose parfaitement admise. C'est tout au plus s'ils parlent d'un ton plaisant, lorsqu'ils se racontent les tragédies et les comédies amoureuses qui se déroulent dans le monde infantin. L'idée ne leur vient jamais d'intervenir ou de prendre un air de désapprobation, pourvu que les enfants usent d'une certaine discrétion, c'est-à-dire que les enfants se livrent à leurs jeux amoureux, non à la maison, mais quelque part au loin, dans un endroit retiré de la jungle.

Mais, avant tout, les enfants sont laissés à eux-mêmes dans leurs affaires amoureuses. Non seulement les parents ne s'en mêlent jamais, mais il est tout à fait rare qu'un homme ou une femme éprouvent pour les enfants un intérêt pervers ; il est en tout cas certain qu'on ne les voit jamais se mêler aux jeux des enfants dans ce rôle. Les viols d'enfants sont inconnus, et une personne qui se livrerait à des jeux sexuels avec des enfants serait considérée comme ridicule et ne pourrait inspirer que le dégoût.

Le tabou qui règle les relations entre frère et sœur constitue un facteur important dans les relations sexuelles des enfants. De bonne heure, à partir du moment où la petite fille revêt pour la première fois la jupe de tissu végétal, on opère une séparation entre frères et sœurs issus de la même mère, et cela en vertu du rigoureux tabou qui s'oppose aux relations intimes entre les uns et les autres. Même avant cet âge, dès que les enfants commencent à pouvoir se déplacer, frères et sœurs jouent

séparément. Plus tard, il n'existe entre eux aucun lien social, et, surtout, le frère et la sœur ne doivent jamais manifester le moindre soupçon d'intérêt pour leurs affaires amoureuses réciproques. Malgré la grande liberté dont les enfants usent dans leurs jeux et dans leur langage, jamais un garçon, si petit soit-il, ne se livrera à la moindre allusion ou plaisanterie sexuelle en présence de ses sœurs. Cela continue ainsi toute la vie durant, et le fait pour un frère de parler des affaires amoureuses de sa sœur, ou inversement, est considéré comme une suprême inconvenance. L'imposition de ce tabou a pour effet de rompre de bonne heure la vie de famille, puisque garçons et filles, pour s'éviter les uns les autres, sont obligés de quitter la maison familiale, pour s'en aller, filles d'un côté, garçons d'un autre. Tous ces faits font ressortir l'énorme différence qui, à la phase de la vie infantile dont nous nous occupons, existe, en ce qui concerne la sexualité juvénile, entre les enfants mélanésiens et les nôtres. Alors que dans les classes cultivées de chez nous il se produit à ce moment une rupture de la sexualité, qui subit une période de latence, avec amnésie, l'extrême précocité de l'intérêt sexuel chez les enfants mélanésiens donne lieu à un genre de sexualité totalement inconnu chez nous. A partir de ce moment, la sexualité suit, chez les Mélanésiens, un développement continu, mais graduel, jusqu'à ce que l'enfant atteigne la puberté. A la seule condition qu'un certain tabou soit respecté de la manière la plus stricte et la plus absolue, on permet à la sexualité infantile de se donner libre cours.

8. *La puberté*

A un âge qui varie selon les climats et les races et qui est compris entre la neuvième et la quinzième année, l'enfant entre dans la période de la puberté. La puberté, en effet, loin de constituer une mutation brusque ou un

ournant, forme une période de développement plus ou moins prolongée, pendant laquelle l'appareil sexuel, le système des sécrétions internes et l'organisme en général subissent une transformation radicale. Ce serait une erreur de voir dans la puberté la condition *sine qua non* de l'intérêt sexuel ou même des actes sexuels, car on connaît des cas de jeunes filles non nubiles ayant pu subir la copulation, et de jeunes garçons impubères ayant des érections et étant capables de pratiquer l'*immissio penis*. Il n'en reste pas moins que l'âge de la puberté constitue l'étape la plus importante dans l'histoire sexuelle de l'individu.

En outre, la sexualité est, à cet âge, liée d'une façon tellement intime aux autres aspects de la vie que nous serons obligés, dans ce chapitre, de renoncer à la considérer d'abord en elle-même, pour n'envisager qu'ensuite ses rapports avec les conditions sociales, ainsi que nous l'avons fait dans les chapitres précédents. Lorsqu'on compare ce qui se passe chez les Trobriandais mélanésiens à ce qui se passe dans nos sociétés européennes, on constate tout d'abord le fait important de l'absence, chez ces primitifs, de rites d'initiation à la puberté. Nous nous trouvons ainsi privés d'un élément de discussion fort important, mais en revanche cette absence de rites d'initiation nous permet de pousser à fond la comparaison entre le régime de lignée paternelle et celui de lignée maternelle, puisque dans la plupart des autres sociétés primitives les cérémonies d'initiation masquent ou modifient totalement cette période.

En ce qui concerne nos sociétés, il faut parler séparément des garçons et des filles, car, à partir de ce moment, les uns et les autres suivent, au point de vue sexuel, des directions divergentes. Dans la vie de l'homme la puberté signifie l'acquisition de la pleine maturité psychique et physique, ainsi que la formation définitive des caractères sexuels. Il en résulte un changement complet dans son attitude à l'égard de tout ce qui concerne la sexualité et dans sa position au sein de la famille. Pour commencer par celle-ci, le phénomène le plus curieux consiste dans le changement d'attitude à l'égard de la mère, des sœurs, de tous les membres

féminins de la parenté. Le garçon adolescent de nos sociétés commence à se montrer extrêmement embarrassé en présence de sa mère, affecte un mépris et une certaine brutalité dans ses rapports avec ses sœurs et se trouve honteux devant ses camarades des sentiments qu'il peut éprouver pour tel ou tel membre féminin de sa famille. Qui de nous ne se rappelle les accès de honte angoissée qu'il lui est arrivé d'éprouver lorsque, se promenant gaîment avec des camarades, il rencontrait inopinément sa mère, une sœur ou même une cousine, et était obligé de la saluer. Il s'agissait d'un véritable sentiment de culpabilité, comme si l'on avait été pris en flagrant délit. Certains camarades feignaient de ne pas apercevoir la personne cause de leur embarras ; d'autres, plus braves, se résignaient à saluer, mais devenaient d'un rouge cramoisi ; tous cependant considéraient que de pareilles rencontres projetaient une ombre sur leur position sociale, y voyaient une atteinte à leur virilité et à leur indépendance. Sans approfondir la psychologie de ce phénomène, nous pouvons dire que la honte et la confusion qu'on éprouve dans des occasions pareilles sont du même genre que celles qu'on éprouve devant toute atteinte aux bonnes manières.

La virilité nouvellement acquise affecte profondément toute l'attitude du jeune adolescent à l'égard du monde, toute sa *Weltanschauung*. Il commence à avoir des opinions indépendantes, sa propre personnalité, son sentiment d'honneur, à se défendre contre les empiètements exagérés de l'autorité et contre toute dictature intellectuelle. Cela implique une nouvelle phase dans les rapports entre père et fils, de nouveaux critères d'appréciation de l'idéal paternel, de nouveaux moyens d'en éprouver la validité et la consistance. Cet idéal s'écroule, lorsque le fils s'aperçoit que le père n'est qu'un imbécile ou un étourdi, un hypocrite ou une « vieille croûte ». Généralement, le fils se détourne alors du père pour toujours ; en tout cas, celui-ci perd toute possibilité d'exercer plus tard, lorsque le hasard les réunit à nouveau, une influence efficace sur celui-là. En revanche, lorsque le père sort victorieux de la grave épreuve que le fils lui fait subir à cette époque, il y a

des chances que celui-ci le maintienne sur le piédestal sur lequel il l'avait placé étant plus jeune. Sans doute, la réciproque est également vraie, car le père soumet son fils, à cette époque, à un examen non moins sévère, cherche à se rendre compte si le garçon répond bien à l'idéal qu'il s'était formé de son futur successeur.

Cette nouvelle orientation de la sexualité, cette recristallisation qui caractérise la puberté exercent également une grande influence sur l'attitude du garçon à l'égard de la mère. Il commence à ce moment à réaliser pleinement la nature du lien qui le rattache à ses parents. S'il éprouve pour sa mère un amour profond, un véritable culte, comme c'est généralement le cas, et s'il peut continuer à idéaliser le père, il finit par se faire à l'idée qu'il doit aux rapports sexuels de ses parents ses origines charnelles, et cela malgré le trouble que cette idée produit tout d'abord dans son univers psychique. Si, au contraire, il méprise ou hait son père, sans se l'avouer, comme il arrive si souvent, il voit dans le fait qu'il vient de découvrir une souillure pour sa mère et pour tout ce qui lui avait été jusqu'alors le plus cher.

La virilité qu'il vient d'acquérir influe principalement sur la conduite sexuelle du garçon. Intellectuellement, il est mûr pour savoir ; physiologiquement, il est mûr pour appliquer dans la vie les connaissances acquises. C'est généralement à cette époque qu'il reçoit ses premières leçons concernant le sexe et qu'il commence, sous une forme ou une autre, à exercer son activité sexuelle, moins souvent, probablement, d'une manière normale et régulière, plus fréquemment par le recours à la masturbation ou à la faveur de pollutions nocturnes. Cette époque représente généralement pour le garçon une bifurcation. Il arrive en effet alors de deux choses l'une : ou bien le garçon, doué d'un tempérament ardent et ayant la morale facile, se laisse absorber compètement par l'impulsion sexuelle et emporter par la vague irrésistible de la sensualité ; ou bien d'autres intérêts, plus forts, et une morale plus rigoureuse réussissent à l'en détacher en partie ou complètement. Aussi longtemps qu'il reste fidèle à l'idéal de chasteté et est capable de lutter pour lui, il y a des chances qu'il réussisse à élever l'impulsion

sexuelle à un niveau supérieur. Les tentations qu'il a à subir sont déterminées dans une grande mesure par la position sociale et le genre de vie du garçon. Au sein même de la civilisation européenne, on observe à cet égard de grandes différences, en rapport avec les caractéristiques raciales de chaque communauté, avec son code moral et ses valeurs culturelles. Il est des pays où les garçons appartenant à certaines classes succombent presque fatalement à l'action désintégrant d'une sexualité facile. Dans d'autres pays et d'autres classes le garçon peut être à même de tenter sa chance. Et ailleurs encore la société le soustrait en grande partie à la responsabilité, en le soumettant à un code moral très sévère.

Dans ses rapports avec les personnes de l'autre sexe il adopte d'abord une attitude analogue à celle que nous avons déjà constatée à l'égard de sa mère et de ses sœurs, attitude embarrassée, oscillant entre l'attraction et la répulsion. La femme, il s'en rend compte, est capable d'exercer sur lui une profonde influence : aussi se trouve-t-il alarmé en sa présence et plein de méfiance. Il pressent en elle un danger pour son indépendance et sa virilité à peine nées.

A cette époque également, l'élément de tendresse qui vient s'ajouter à la sexualité, surtout à la fin de la période de la puberté, a son origine dans les souvenirs infantiles en rapport avec la tendresse maternelle. Les jeux de l'imagination, et surtout les rêves, engendrent une horrible confusion qui imprime à l'esprit du garçon une orientation bizarre (1).

Tout ce que nous venons de dire se rapporte plus particulièrement aux enfants appartenant aux classes un peu élevées, aisées. Chez le jeune paysan ou le jeune prolétaire les éléments essentiels restent les mêmes, quoique peut-être avec moins de variations individuelles ; d'une façon générale, le tableau est plus sobre.

C'est ainsi que dans le cas du jeune paysan ou du jeune prolétaire on observe également une période de rudesse affective dans les rapports avec la mère et les sœurs.

(1) Voir pour plus de détails plus loin, 4^e partie, chap. 9.

Cette rudesse est d'ailleurs plus prononcée chez le paysan. Les discussions avec le père acquièrent une violence de plus en plus grande, à mesure que le garçon réalise davantage ses propres forces et ses perspectives de successeur, ce qui fait naître chez lui le désir de plus en plus grand de posséder et l'ambition d'exercer une influence. Il n'est pas rare de voir se déclencher à cette époque une véritable lutte pour la suprématie. Au point de vue sexuel, la crise est moins violente et réagit moins directement sur les rapports avec le père. Mais les lignes générales restent les mêmes.

La jeune fille appartenant aux classes cultivées traverse une crise au moment où s'établissent ses menstruations, et celles-ci, tout en apportant une restriction à sa liberté et compliquant sa vie, n'en présentent pas moins pour elle un attrait mystérieux et sont toujours attendues avec impatience. Mais, au point de vue social, la puberté ne constitue pas dans la vie de la jeune fille un tournant aussi grave que dans celle du garçon : elle continue à habiter la maison familiale ou à poursuivre ses études dans un pensionnat et, exception faite pour la jeune fille moderne exerçant un métier, rien n'est changé dans ses occupations qui restent en harmonie avec la vie et les occupations du reste de la famille. L'attente du mariage constitue désormais son but. On voit souvent éclater à cette époque une rivalité entre la fille et la mère, fait important qui ne se manifeste pas toujours sous une forme directe, non déguisée (1), mais qui n'en introduit pas moins un trouble dans les relations typiques et normales de la famille ordinaire. C'est également à cette époque, et pas avant, qu'on observe dans les rapports entre fille et père une tendresse spéciale, qui coïncide souvent avec l'apparition de la rivalité dans les rapports entre la fille et la mère. Nous nous trouverions ainsi en présence du complexe d'Électre, qui diffère totalement du complexe d'Œdipe. Étant donnée la plus grande fréquence du tempérament hystérique chez les femmes, on serait

(1) Comme celle si puissamment décrite par MAUPASSANT dans son roman *Fort comme la mort*.

en droit de s'attendre à ce que le complexe d'Électre soit plus répandu et joue un rôle social plus grand que le complexe d'Œdipe ; en réalité, il n'en est rien et son influence sur la culture occidentale, qui aurait pu être grande, en donnant à notre notion de « normal » un contenu tout à fait différent, a été en réalité insignifiante. En revanche, son influence dans la vie privée se fait sentir plus souvent, et les rapports incestueux entre père et fille sont beaucoup plus fréquents qu'entre mère et fils, et cela pour des raisons aussi bien biologiques que sociologiques. Cependant, comme c'est avant tout l'influence sociale et culturelle des complexes qui nous intéresse dans cette discussion, il nous est impossible de suivre jusque dans les détails le parallèle entre le complexe d'Œdipe et celui d'Électre. Nous ne pouvons pas davantage entreprendre une comparaison entre les classes supérieures, où la répression est plus forte, où il y a plus d'hystérie et moins de cas d'inceste véritable, et les classes inférieures, où l'intérêt sexuel de la jeune fille reçoit généralement une satisfaction plus précoce et plus normale, ce qui la rend moins sujette aux troubles hystériques, mais lui vaut plus souvent les assiduités du père (1).

Revenons maintenant aux îles Trobriand. Ici la puberté survient plus tôt que chez nous, mais garçons et filles ne l'attendent pas pour faire leurs premières expériences sexuelles. Dans la vie sociale de l'individu trobriandais, la puberté ne constitue pas un événement aussi marquant et décisif que dans les autres communautés primitives où existent des rites d'initiation. Progressivement, à mesure qu'il approche de la virilité, le garçon commence à prendre une part de plus en plus active aux affaires économiques et aux occupations tribales, il

(1) Chez les paysans, les agressions du père contre la fille sont assez fréquentes. Ceci semble particulièrement vrai des races latines. D'après ce qui m'a été dit, cette forme d'inceste serait très répandue parmi les paysans roumains, et il en serait de même en Italie. Aux îles Canaries, j'ai connu moi-même plusieurs cas d'inceste entre père et fille. Il ne s'agissait pas de relations clandestines, mais le père et la fille vivaient ouvertement, sans honte aucune, et élevaient leurs enfants.

est considéré comme un jeune homme (*ulatile*), et à la fin de la puberté il devient un membre accompli de la tribu, mûr pour le mariage et prêt à assumer tous les devoirs que la communauté impose à ses membres, mais aussi à jouir de tous les privilèges qu'elle accorde. La jeune fille, pour laquelle la puberté comporte plus de liberté et plus d'indépendance à l'égard de sa famille, est également tenue de travailler davantage ; libre de s'amuser plus intensément, elle a, en même temps, à s'acquitter des devoirs cérémoniels, économiques et légaux que comporte sa maturité.

Mais le changement le plus important, et qui nous intéresse le plus, consiste dans la désagrégation partielle de la famille qui se produit lorsqu'adolescents et adolescentes cessent d'habiter d'une façon permanente la maison de leurs parents. C'est que frères et sœurs, qui avaient déjà commencé à s'éviter étant enfants, doivent désormais se conformer à un tabou très strict, interdisant tout contact entre frère et sœur engagés, chacun de son côté, dans des aventures sexuelles. Une institution spéciale, appelée *bukumatula*, est destinée à parer à ce danger. On appelle ainsi des maisons habitées par des groupes de jeunes gens et de jeunes filles adolescents. Lorsqu'un jeune homme a atteint l'âge de la puberté, il vient habiter une *bukumatula* qui appartient généralement soit à un jeune célibataire, soit à un jeune veuf. Chacune de ces maisons est habitée par un certain nombre de jeunes gens, de trois à six, que viennent rejoindre leurs bien-aimées (1). C'est ainsi que la maison paternelle se trouve complètement vidée de ses adolescents mâles, bien que jusqu'à son mariage le jeune homme y retourne toujours, pour chercher sa nourriture, et continue de travailler pour elle, dans une certaine mesure. Quant à la jeune fille, elle revient coucher à la maison dans les rares nuits de chasteté, lorsqu'elle n'est pas engagée dans une *bukumatula*.

(1) On trouvera une description et une analyse détaillée de cette remarquable institution, qui est de nature à faire croire à l'existence d'un mariage de groupe, dans notre ouvrage : *La vie sexuelle des sauvages* (édit. franç., Payot, Paris).

Quelle est, pendant cette importante période, l'attitude de l'adolescent et de l'adolescente mélanésien à l'égard de la mère, du père, des frères et des sœurs? De même que dans nos sociétés européennes modernes, cette période comporte seulement une consécration, une consolidation définitive des acquisitions graduelles des périodes antérieures. La mère, après le sevrage, au sens le plus large de ce mot, reste toujours le centre, le pivot de la parenté, et cela toute sa vie durant. La place du jeune homme dans la société, ses devoirs et privilèges sont déterminés en tenant compte uniquement des liens qui le rattachent à sa mère et aux parents de celle-ci. S'il n'y a personne pour subvenir aux besoins de la mère, c'est à lui qu'en incombera la charge, et la maison de la mère restera toujours sa seconde maison. L'affection et l'attachement prescrits par les obligations sociales formeront toujours la profonde racine du sentiment réel, et lorsqu'un homme meurt ou se trouve dans le malheur, sa mère est le seul être qui en éprouve une profonde souffrance et dont le deuil sera le plus long et le plus sincère. Il ne faut cependant pas chercher dans les relations de mère à fils cette amitié personnelle, cette confiance réciproque, cette intimité, si caractéristiques de nos sociétés. Le détachement de l'enfant de la mère qui, ainsi que nous l'avons vu, s'effectue, à chacune des phases que nous venons de décrire, plus facilement et plus complètement que chez nous, avec moins de secousses prématurées et de ruptures violentes, s'achève d'une façon plus harmonieuse et définitive.

A cette époque, la mère subit une éclipse temporaire. Le garçon qui, à l'âge infantile, était déjà pas mal indépendant et membre de la petite république juvénile, acquiert, d'une part, une liberté encore plus grande, grâce à la faculté d'user de la *bukumatula*, et subit, d'autre part, différentes restrictions résultant de ses devoirs envers son *kada* (oncle maternel). Il est rattaché au père par des intérêts moins importants et a moins de temps à lui consacrer. Plus tard, lorsque ses relations avec l'oncle maternel deviennent plus ou moins tendues, il se tourne généralement de nouveau vers le père, et il s'établit entre les deux une amitié solide, qui durera

toute la vie. Mais, à l'époque dont nous nous occupons, alors que l'adolescent doit encore faire l'apprentissage de ses devoirs, être initié aux traditions, à la magie, ainsi qu'aux arts et procédés qu'elle comporte, il s'intéresse principalement à son oncle, qui est son précepteur et tuteur, et entretient avec lui des relations meilleures qu'avec son père (1).

Il existe encore une autre différence, plus importante, entre les sentiments qu'un adolescent mélanésien éprouve pour ses parents et ceux d'un adolescent de chez nous. Dans nos sociétés, lorsque la puberté et l'initiation sociale ouvrent à l'adolescent de nouveaux horizons, son enthousiasme est tellement grand que les sentiments qu'il pouvait éprouver auparavant pour ses parents s'en trouvent considérablement affaiblis. La conscience de sa sexualité l'éloigne de ses progéniteurs, rend ses rapports avec eux embarrassés et crée souvent de profondes complications. On n'observe rien de pareil dans une société matrilineaire. L'absence de ce que nous avons appelé la période d'indécence et des premières luttes contre l'autorité parentale ; l'affirmation progressive et ouverte de la sexualité, à partir du moment où elle a apporté le premier trouble dans le sang de l'enfant ; l'attitude de spectateurs bienveillants que les parents adoptent à l'égard des manifestations sexuelles de leurs enfants, le fait enfin de l'élimination progressive, mais complète, de la mère de la sphère des sentiments passionnés de l'enfant : tout cela a pour effet que l'intensification que la sexualité subit au moment de la puberté n'exerce aucune influence directe sur les rapports entre enfants et parents.

Seuls les rapports entre frère et sœur sont profondément affectés à chaque progrès de la sexualité, et plus particulièrement à la puberté. Ce tabou, qui interdit toute liberté d'allures et interdit jusqu'au moindre motif sexuel dans les relations entre l'un et l'autre, affecte la

(1) Les rapports entre ces trois personnes, le jeune homme, son père et le frère de sa mère, sont un peu plus compliqués que je n'ai pu le montrer et offrent une intéressante illustration du jeu et du heurt des principes incompatibles de la parenté et de l'autorité. Voir notre *Essai Crime et coutume*.

manière dont chacun d'eux conçoit la sexualité en général. Il faut savoir tout d'abord que ce tabou constitue dans la vie d'un homme la grande barrière sexuelle qu'il ne doit pas dépasser et qu'il représente, en même temps, la règle la plus importante de la moralité en général. Cependant, cette prohibition, à laquelle on se conforme dès l'enfance, en séparant les frères des sœurs, et dont cette séparation reste toujours le principal objectif, s'étend également à toutes les autres femmes du clan auquel appartient le garçon. C'est ainsi que, pour celui-ci, le monde sexuel se trouve divisé en deux moitiés ; la première comprend les femmes de son clan, qui lui sont interdites ; la seconde les femmes des trois autres clans, qui lui sont permises.

Comparons maintenant les rapports entre frères et sœurs tels qu'ils existent chez les Mélanésiens, avec ceux qui prévalent chez nous. Dans les sociétés européennes l'intimité de ces rapports, qui caractérise l'enfance, disparaît peu à peu ; ils deviennent de plus en plus distants, il s'y glisse même une certaine gêne, et un grand nombre de facteurs sociaux, psychologiques et biologiques concourent à élever entre la sœur et le frère une cloison de séparation. En Mélanésie, un strict tabou se dresse contre toute intimité dans les jeux, contre toute velléité de confidences entre frère et sœur. Celle-ci reste pour celui-là un être mystérieux, toujours proche, mais jamais intime, dont il est séparé par le mur invisible, mais infranchissable, des commandements traditionnels qui, peu à peu, se transforment en un impératif moral et personnel. A l'horizon sexuel du jeune homme la sœur reste le seul point voilé et inaccessible. Toute impulsion naturelle de tendresse infantile est dès le début réprimée aussi systématiquement que les autres impulsions naturelles chez nos enfants européens, et la sœur devient pour les pensées, les intérêts et les sentiments du jeune homme un objet aussi « indécemment » que tant d'autres choses que nous nous appliquons à écarter des pensées, des intérêts et des sentiments de nos enfants à nous. Plus tard, à mesure que l'expérience personnelle du jeune homme en fait de

sexualité s'enrichit et se précise, le mur qui sépare le frère de la sœur s'épaissit. Cependant, bien qu'ils soient obligés de s'éviter réciproquement, le fait que le jeune homme aura plus tard à assurer la subsistance du ménage de sa sœur, a pour effet de l'imposer constamment à ses pensées et à son attention. Une répression aussi artificielle et prématurée doit avoir des conséquences que les psychologues de l'école freudienne n'auront pas de peine à deviner.

Je ne me suis placé, dans tout ce qui précède, qu'au point de vue du jeune garçon. Quelle est l'attitude de la jeune fille à l'égard de sa famille, au moment de la puberté? Nous pouvons dire que, d'une façon générale, elle diffère moins de celle de la jeune fille européenne que l'attitude du garçon mélanésien ne diffère de celle du garçon de chez nous. En raison même du tabou qui sépare le frère de la sœur, le matriarcat trobriandais affecte la jeune fille moins que le jeune homme. Puisque le tabou interdit strictement au frère de prendre un intérêt quelconque aux affaires sexuelles de la sœur et que le frère de la mère doit également observer la plus grande discrétion à cet égard, il en résulte, fait assez bizarre, que c'est au père que reste dévolu le rôle de veiller aux arrangements matrimoniaux de la jeune fille. Cela suppose, entre le père et la fille, des rapports, sinon identiques, du moins très similaires à ceux qui existent chez nous. Chez nous, en effet, les frictions entre le père et la fille sont généralement insignifiantes, ce qui ajoute encore à l'analogie entre nos sociétés et la société trobriandaise. Cependant, dans celle-ci, les rapports entre le père et la fille qui, il importe de le rappeler, n'est pas considérée comme sa parente, sont gros de tentations. Ces tentations augmentent, plutôt qu'elles ne diminuent, du fait que, malgré l'absence d'un tabou imposant à la fille la loi exogamique, les rapports sexuels entre elle et le père sont considérés comme répréhensibles au plus haut degré, sans que toutefois on leur applique la qualification de *suvasova*, ce qui signifie rupture de l'exogamie. Si les rapports sexuels entre père et fille sont interdits, c'est sans doute uniquement parce qu'on considère comme inadmissible qu'un père

vive maritalement avec la fille de la femme avec laquelle il cohabite. Plus loin, en étudiant les effets des attitudes que les différents membres de la famille observent les uns envers les autres, nous ne serons nullement étonnés de constater que l'inceste entre père et fille est un phénomène très réel, bien que l'impulsion incestueuse n'ait rien d'obsédant et ne trouve aucun écho dans le folklore.

Les rapports entre la fille et la mère sont beaucoup plus naturels qu'en Europe, sans toutefois aucune différence essentielle. Disons cependant que les rivalités et les jalousies entre mère et fille ne s'observent guère en Mélanésie, ce qui tient au fait qu'au moment de la puberté la jeune fille quitte la maison de ses parents et noue au dehors de nombreuses intrigues amoureuses, ce qui ne suffit d'ailleurs pas à rendre impossibles les rapports incestueux entre père et fille. C'est ainsi qu'à l'exception de son attitude à l'égard du frère, la jeune fille mélanésienne est guidée par des sentiments qui diffèrent peu de ceux de la jeune fille européenne.

9. Le complexe familial dans la société de droit maternel

En comparant les deux civilisations, l'européenne et la mélanésienne, nous avons vu qu'il existe entre elles de profondes différences, tenant à ce que les forces que la société met en œuvre pour façonner la nature biologique de l'homme ne sont pas les mêmes ici et là. Aussi bien en Europe qu'en Mélanésie, la société admet une certaine liberté sexuelle, quitte à intervenir ensuite, pour soumettre l'instinct sexuel à certaines règles ou normes. Mais les incidences du tabou et les manifestations de la liberté sexuelle dans les limites qui lui sont assignées varient d'une société à l'autre. De même, la répartition de l'autorité au sein de la famille et, en corrélation avec cela, la manière de compter la parenté ne sont

pas les mêmes en Mélanésie que chez nous. Nous avons suivi, dans les deux sociétés, le développement du garçon et de la petite fille, dans le cadre des lois et coutumes propres à chacune d'elles. Nous avons constaté presque à chaque pas de grandes différences résultant de l'action réciproque des impulsions biologiques et des règles sociales, qui tantôt s'harmonisent, tantôt s'opposent, leur action combinée aboutissant à un état d'euphorie dans certains cas, à un état de déséquilibre, gros cependant de possibilités de développement, dans certains autres. Et à la phase finale de l'évolution de l'enfant, c'est-à-dire à partir du moment où il atteint la maturité, nous avons vu ses tendances affectives se cristalliser en un système de sentiments à l'égard du père, de la mère, du frère, de la sœur et, chez les Trobriandais, à l'égard de l'oncle maternel, système typique pour chacune des sociétés considérées et que, pour ne pas nous écarter de la terminologie psychanalytique, nous avons appelé « complexe familial » ou « complexe nucléaire ».

Résumons brièvement les principaux traits de ces deux « complexes ». Le complexe d'Œdipe, qui constitue le système d'attitudes caractéristique de notre société patriarcale, se forme de très bonne heure, soit au cours de la transition de la première à la deuxième phase de l'enfance, soit pendant la deuxième. A la fin de celle-ci, c'est-à-dire lorsque le garçon arrive à l'âge de 5 ou 6 ans, ce complexe est déjà bien accusé, sinon toujours définitivement constitué. Il comprend déjà de nombreux éléments de haine et de désirs supprimés. Jusqu'ici, il me semble, les résultats auxquels je suis parvenu ne diffèrent pas beaucoup de ceux révélés par la psychanalyse (1).

Dans la société de structure matrilineaire, au contraire, les enfants de cet âge, tout en éprouvant déjà pour le père et pour la mère des sentiments bien définis, montrent cependant que rien de refoulé, rien de négatif,

(1) Depuis que j'ai écrit cela, j'ai pu me rendre compte qu'aucun psychanalyste, orthodoxe ou mi-orthodoxe, n'accepterait ma conception du « complexe » ou tout autre aspect de ma doctrine.

nul désir frustré ne fait partie de ces sentiments. D'où vient cette différence ? Ainsi que nous l'avons vu, l'organisation sociale de la société trobriandaise se trouve en complète harmonie avec la marche naturelle du développement, tandis que chez nous l'institution du droit paternel est faite pour contrecarrer et réprimer un grand nombre d'impulsions et d'inclinations naturelles. Pour citer quelques détails, nous rappellerons l'action inhibitrice que nos institutions patriarcales exercent sur l'attachement passionné du jeune garçon à la mère, à quel point elles s'opposent à son désir de se trouver avec elle en constant contact physique ; nous rappellerons également l'influence que ces institutions exercent sur notre morale qui condamne la sexualité infantile ; la brutalité du père, surtout dans les classes inférieures ; la manière à la fois forte et subtile dont, dans les classes supérieures, le père use de son droit exclusif sur la mère et l'enfant, celle-là vivant dans la crainte continuelle de déplaire au mari, de le mécontenter : autant de facteurs qui ne réussissent qu'à séparer les enfants des parents. Même dans les cas où la rivalité entre le père et l'enfant se disputant l'affection de la mère se trouve réduite au minimum ou n'existe pas du tout, il s'opère, au cours de la deuxième période, une séparation nette entre le père et l'enfant, leurs intérêts sociaux prenant des directions divergentes. L'enfant devient encombrant, il entrave la liberté des parents, il est toujours là pour rappeler au père que le moment de son déclin est proche et, lorsque c'est un fils, il représente souvent pour le père une menace future de rivalité sociale. C'est ainsi qu'en plus des raisons d'ordre sentimental, des raisons de nature sociale interviennent pour produire des frictions entre le père et l'enfant. Je dis à dessein « enfant », et non « garçon », car, d'après ce que nous avons pu observer, la différence de sexe ne joue aucun rôle dans cette phase et des relations plus intimes entre le père et la fille n'ont pas encore fait leur apparition.

Aucune de ces forces et influences ne fait sentir son action dans la société trobriandaise, de structure matrilineaire. Tout d'abord (et il va sans dire que cela n'a rien à voir avec le régime de lignée maternelle), le sexe

comme tel et la sensualité en elle-même n'y sont pas l'objet d'une condamnation générale, et on n'y éprouve aucune horreur morale à l'idée de la sexualité infantile. On permet à l'attachement sensuel de l'enfant pour la mère de suivre son cours naturel, jusqu'au moment où l'enfant se trouvant attiré par d'autres intérêts charnels, cet attachement s'éteint de lui-même. L'attitude du père à l'égard de l'enfant pendant ces deux premières périodes est celle d'un ami et d'un protecteur. Alors que chez nous le père est aimé d'autant plus qu'il se montre moins souvent dans la nursery, le père trobriandais commence par être la nurse de ses enfants, pour devenir ensuite leur camarade.

La vie pré-sexuelle, à cette phase, suit également un développement différent en Europe et en Mélanésie. Les répressions qu'on pratique dans nos nurseries, surtout dans celles des classes élevées, développent chez les enfants une tendance à dissimuler leur curiosité pour les choses indécentes, surtout pour les fonctions et les organes d'excrétion. Chez les primitifs, rien de pareil. Leurs enfants ne connaissent pas la distinction précoce entre le décent et l'indécent, entre le pur et l'impur, ni le tabou qui pèse chez nous sur les rapports entre enfant et mère et à la faveur duquel celui-là se trouve de bonne heure expulsé du lit de celle-ci et soustrait à ses caresses charnelles.

Toutes ces complications, disons-nous, sont épargnées aux enfants trobriandais. Mais à la phase suivante de la sexualité on observe une différence non moins importante. En Europe, nous le savons déjà, cette période est caractérisée par un état de latence plus ou moins prononcée, qui implique une solution de continuité dans le développement sexuel et contribuerait, d'après Freud, à renforcer beaucoup de nos répressions, ainsi que l'amnésie générale, et entraverait d'une façon plus ou moins dangereuse le développement sexuel normal de l'enfant. En revanche, cette latence serait due au fait que d'autres intérêts culturels et sociaux réussissent à prendre le dessus, à refouler au second plan les intérêts purement sexuels. Chez les primitifs, la sexualité revêt à cette phase une forme précocement

génitale, à peu près inconnue chez nous et qui se place tout de suite au premier rang des intérêts de l'enfant, pour s'y maintenir ultérieurement, d'une façon définitive. Ce fait, bien que préjudiciable au point de vue culturel proprement dit, présente cependant l'avantage de permettre à l'enfant de se soustraire graduellement, sans secousses, aux influences familiales.

Ces remarques nous introduisent dans la seconde moitié du développement de l'enfant, étant donné que la période de latence existant dans nos sociétés fait partie de cette moitié. En examinant les deux phases dont se compose celle-ci, et qui sont les dernières phases de l'évolution sexuelle en général, on constate, entre les deux types de sociétés que nous envisageons, une autre différence, également profonde. Tandis que chez nous, en effet, le complexe d'Œdipe, les attitudes du garçon envers les parents se stabilisent et se cristallisent pendant la première phase de la puberté, c'est surtout, sinon exclusivement, pendant la seconde phase qu'en Mélanésie se forment les premiers complexes. C'est alors seulement que l'enfant commence à être assujéti au système de répressions et de tabous, qui a pour but de façonner, de modeler sa nature. A ces forces il réagit, soit en s'adaptant aux exigences qu'on lui impose, soit en entretenant en lui des désirs et des penchants réprimés, parce qu'en opposition avec ces exigences : c'est que la nature humaine n'est pas seulement malléable, mais aussi élastique.

La soumission à la loi matriarcale de la tribu et la prohibition de l'exogamie, tels sont les deux principaux impératifs que la société mélanésienne impose à ses adolescents. C'est le frère de la mère qui a la charge d'inculquer au jeune garçon le premier de ces impératifs, et il s'en acquitte en faisant appel au sentiment de l'honneur, à l'orgueil et à l'ambition de l'enfant, en adoptant à son égard une attitude analogue à celle du père dans nos sociétés. Mais il entre dans les rapports entre l'enfant et l'oncle maternel des éléments négatifs, tels que jalousie et ressentiment, découlant des efforts que celui-ci exige de celui-là et de la rivalité qui existe souvent entre prédécesseur et successeur. Il se produit

ainsi une attitude « ambivalente », dans laquelle la vénération pour l'oncle occupe visiblement la première place et masque la haine qui, réprimée, ne se manifeste qu'indirectement.

Le second tabou, celui de l'inceste, entoure la sœur et, à un degré moindre, toutes les parentes maternelles, ainsi que les femmes du clan, d'un voile de mystère sexuel. De toutes ces femmes, c'est à la sœur que le tabou s'applique avec le plus de rigueur. Nous avons déjà montré comment ce tabou de séparation est introduit dans la vie du garçon dès son enfance et coupe court à la tendresse naturelle qu'il peut éprouver pour sa sœur. Et ce tabou, qui considère comme un crime même un contact sexuel accidentel entre frère et sœur, a pour effet de rendre l'idée de celle-ci toujours présente à l'esprit de celui-là, qui s'efforce de la réprimer par tous les moyens possibles.

Une comparaison rapide entre les deux systèmes d'attitudes familiales nous montre que dans la société patriarcale les rivalités infantiles et les fonctions sociales ultérieures introduisent dans les rapports entre père et fils, en même temps qu'un attachement mutuel, un certain degré de ressentiment et d'antipathie. D'autre part, la séparation précoce qui s'effectue entre la mère et le fils laisse chez ce dernier un désir profond, insatisfait, qui vient plus tard, lors de l'éveil de l'intérêt sexuel, s'ajouter, sous la forme d'un souvenir, aux nouvelles aspirations charnelles et assume souvent un caractère érotique qui apparaît dans les rêves et les jeux de l'imagination. Les Trobriandais ne connaissent pas de frictions entre père et fils ; quant à l'attraction que la mère exerce sur l'enfant, on n'y oppose aucune entrave, laissant les choses suivre leur cours naturel, spontané. L'attitude ambivalente de vénération et d'antipathie apparaît ici dans les rapports entre le jeune homme et son oncle maternel, tandis que la répression porte seulement sur les tentations incestueuses ayant pour objet la sœur. Appliquant à chacune de ces deux sociétés une formule brève, mais quelque peu vague, nous pouvons dire que le complexe d'Édipe comporte le désir de tuer le père, pour épouser la mère, tandis que dans la société

trobriandaise, matrilineaire, il comporte le désir d'épouser la sœur et de tuer l'oncle maternel.

Nous avons, dans ce qui précède, résumé les résultats de notre enquête détaillée et donné une réponse au premier des deux problèmes que nous avons énoncés dans le premier chapitre de ce livre ; autrement dit, nous avons étudié la variation du complexe nucléaire, en rapport avec la constitution de la famille, et nous avons montré que ce complexe dépend de certaines modalités de la vie sociale et de la morale sexuelle.

A la psychanalyse revient le mérite d'avoir découvert l'existence, dans notre société, d'une configuration typique de sentiments et d'avoir montré, en partie tout au moins, et surtout en se plaçant au point de vue de la sexualité, les causes auxquelles cette configuration, ou complexe, doit son existence. Nous avons pu donner, dans les pages qui précèdent, une brève description du complexe nucléaire que nous avons observé dans une autre société, une société matrilineaire, où ce complexe n'a jamais été étudié auparavant. Nous avons trouvé qu'il diffère essentiellement de celui qu'on observe dans la société patriarcale et montré pourquoi il ne pouvait en être autrement et quelles étaient les forces sociales qui lui ont donné sa forme et son contenu particuliers. Nous avons donné à notre comparaison une base aussi large que possible et, sans négliger les facteurs sexuels, nous avons également tenu compte d'autres éléments. Le résultat auquel nous sommes arrivés est fort important, car, jusqu'à présent, personne n'a soupçonné qu'il pût exister un complexe nucléaire d'un type différent de celui qui prévaut dans nos sociétés patriarcales. Mon analyse a pu établir que les théories de Freud ne s'appliquent pas seulement à la psychologie humaine en général, mais aux modifications de la nature humaine, en rapport avec les diverses organisations sociales. En d'autres termes, je crois avoir montré qu'il existe une corrélation étroite entre le type de la société et la nature du complexe nucléaire qu'on y observe. Bien que, dans un certain sens, cette découverte confirme le principal dogme de la psychologie freudienne, elle n'en est pas

moins de nature à modifier certaines de ses parties ou, plutôt, elle nous oblige à donner un peu plus d'élasticité à ses formules. Pour parler d'une façon plus concrète, il nous paraît indispensable d'établir d'une façon plus systématique la corrélation entre les influences sociales et les facteurs biologiques ; au lieu de faire du complexe d'Edipe un phénomène d'une portée universelle, nous devons nous attacher à étudier chaque type de civilisation, en recherchant le complexe qui y prévaut.

DEUXIÈME PARTIE
LE MIROIR DE LA TRADITION

*1. Le complexe et le mythe
dans la société de droit maternel*

Il nous reste maintenant à aborder l'étude du second des deux problèmes que nous avons formulés dans la première partie de cet ouvrage ; c'est-à-dire à rechercher si le complexe de la société matrilineaire qui, par sa genèse et par ses caractères, diffère si profondément du complexe d'Edipe, exerce également une influence différente sur la tradition et l'organisation sociale, et à montrer que les répressions spécifiques des indigènes trobriandais se manifestent indiscutablement dans la vie sociale et dans le folklore. Toutes les fois que les passions, que des tabous rigides, des coutumes et des pénalités légales maintiennent normalement dans les limites fixées par la tradition, se manifestent violemment sous la forme d'un crime, d'une perversion, d'une aberration, ou par un de ces événements tragiques qui secouent de temps à autre la vie monotone d'une communauté primitive, elles ont leur source dans la haine matriarcale pour l'oncle maternel ou dans des désirs incestueux ayant pour objet la sœur. C'est ainsi que le folklore mélanésien lui-même reflète le complexe de la société matrilineaire. L'examen des mythes, des contes populaires et des légendes montre que la haine réprimée ayant pour objet l'oncle

maternel, masquée dans les conditions normales par le respect et la solidarité conventionnels, apparaît à travers ces récits comme une rêverie alimentée par des désirs refoulés.

La partie la plus intéressante du folklore mélanésien est certainement celle qui se rapporte à la magie de l'amour et à la mythologie qui s'y rattache. Dans la croyance de l'indigène, la magie de l'amour possède un pouvoir d'attraction, de séduction sexuelle irrésistible. Les indigènes prétendent encore que cette magie repose sur un événement dramatique des temps passés, transmis par un mythe bizarre et tragique, où il est question de l'inceste entre frère et sœur. C'est ainsi que l'étude de la culture des indigènes mélanésiens nous apportera une confirmation des résultats que nous avons obtenus par l'examen des relations sociales à l'intérieur de la famille et par l'analyse de la parenté.

2. Maladie et perversion

Les faits sur lesquels je m'appuie dans cette partie de mon essai ne sont pas tout à fait homogènes. Alors que j'ai pu obtenir sur certains d'entre eux des renseignements complets, je dois avouer mon ignorance ou ma connaissance incomplète quant à certains autres, à propos desquels je me bornerai à poser le problème, plutôt que je ne le résoudrai. Les lacunes dont je parle sont dues en partie à ma compétence insuffisante en ce qui concerne les maladies mentales, en partie à l'impossibilité dans laquelle je me trouvais de pratiquer la psychanalyse des indigènes à l'aide de la technique orthodoxe, en partie enfin à l'inégalité inévitable des matériaux, surtout de ceux que j'ai recueillis parmi d'autres tribus auprès desquelles j'ai séjourné

pendant moins longtemps qu'auprès de 'Trobriandais, et dans des conditions de travail beaucoup moins favorables.

Je commencerai par les pièces les plus faibles de mon « répertoire ». La première question qui se présente est celle des névroses et des maladies mentales. Nous avons montré, dans l'exposé comparé du développement de l'enfant chez nous et chez les Trobriandais, que chez ceux-ci le complexe se forme à une phase plus avancée de l'enfance, qu'il est extérieur à l'intimité du cercle familial, qu'il provoque moins de secousses (on peut même dire qu'il n'en provoque aucune), qu'il est avant tout l'effet d'une rivalité et que ses éléments érotiques n'ont pas leur racine dans la sexualité infantile. Puisqu'il en est ainsi, nous devons nous attendre, d'après la théorie freudienne des névroses, à trouver, chez les Trobriandais, une fréquence beaucoup moins grande des névroses (*Uebertragungsneurosen*) dues aux traumatismes de l'enfance. Je ne puis que déplorer, à ce propos, qu'un aliéniste compétent n'ait pas eu l'occasion d'examiner les Trobriandais dans les conditions dans lesquelles je les ai examinés moi-même, car il aurait certainement obtenu des résultats susceptibles de projeter un jour intéressant sur quelques-unes des affirmations de la psychanalyse.

Un ethnologue qui, en étudiant les Trobriandais, les comparerait aux Européens, se livrerait à un travail futile, car une foule d'autres facteurs interviennent chez ceux-ci, pour compliquer le tableau et contribuer à la formation de maladies mentales. Mais à quelque trente milles au sud des îles Trobriand se trouvent les îles Amphlett, habitées par une population de la même race que les Trobriandais, ayant les mêmes coutumes et parlant la même langue, mais qui, cependant, diffèrent d'eux considérablement par l'organisation sociale, possèdent une morale sexuelle plus sévère, en ce sens qu'ils désapprouvent les rapports sexuels pré-nuptiaux, ne possèdent pas d'institution favorisant la licence sexuelle, tandis que les membres d'une famille sont rattachés les uns aux autres par des liens beaucoup plus solides et étroits. Bien que leur

société soit matrilineaire, l'autorité patriarcale est chez eux très développée, ce qui, avec les répressions portant sur la sexualité, rend leur société beaucoup plus semblable à la nôtre (1).

Or, malgré mon peu de compétence dans le domaine des maladies mentales, j'ai eu l'impression que les dispositions névrotiques de ces indigènes diffèrent de celles qu'on observe chez les Trobriandais. Malgré les nombreux amis et relations que j'avais parmi ces derniers, je ne me rappelle pas avoir rencontré un seul sujet, homme ou femme, hystérique, ou même tout simplement neurasthénique. Je n'ai pas enregistré un seul cas de tic nerveux, d'actions impulsives ou d'idées obsessionnelles. La pathologie indigène, fondée, certes, sur la croyance à la magie noire, mais tenant raisonnablement compte des symptômes morbides, reconnaît deux catégories de désordres mentaux ; *nagowa*, qui correspond au crétinisme, à l'idiotie et s'applique également aux gens ayant des défauts de parole ; *gwayluwa*, qui correspond grosso modo à la manie et s'applique à tous ceux qui se signalent de temps à autre par des actes de violence ou une conduite dérangée. Les indigènes trobriandais savent bien que les habitants des îles Amphlett et d'Entrecasteaux possèdent d'autres formes de magie noire dont les effets sur l'esprit diffèrent de ceux qu'ils connaissent eux-mêmes et consistent, disent-ils, en actions impulsives, tics nerveux et toutes sortes d'obsessions. Et l'impression que j'ai emportée des quelques mois de mon séjour aux îles Amphlett a été celle d'une communauté de neurasthéniques. Après avoir quitté les Trobriandais, francs, gais, cordiaux et accessibles, j'ai été étonné de me trouver au milieu de gens se méfiant du nouveau-venu, arrogants dans leurs prétentions, bien que faciles à intimider et devenant extrêmement nerveux, si on les brusque tant soit peu. Lorsque j'arrivais dans un village, les femmes s'enfuyaient et restaient cachées pendant toute la durée de mon

(1) On trouvera dans notre livre, *Argonauts of the Western Pacific*, la description de quelques coutumes et particularités des indigènes des îles Amphlett.

séjour. Seules quelques vieilles mégères avaient le courage de se montrer. A ce tableau général, je puis ajouter que j'ai rencontré un grand nombre de gens affectés de nervosité et que je n'ai pas pu, pour cette raison, utiliser comme informateurs, parce que je savais que, pris d'une sorte de peur, ils ne me diraient que des mensonges ou bien qu'un interrogatoire trop insistant les exaspérerait et les offenserait. C'est un fait caractéristique que chez les Trobriandais les médiums spiritiques eux-mêmes sont des *poseurs*, plutôt que des anormaux. Et alors que chez eux la magie noire est pratiquée par des hommes, et « scientifiquement », c'est-à-dire par des méthodes qui ne font appel au surnaturel que dans une mesure insignifiante, il existe dans les îles du sud des « sorciers volants » pratiquant une magie qui, ailleurs, est du ressort de sorcières plus ou moins fabuleuses. Ces « sorciers volants » font d'ailleurs, à première vue, l'impression d'être tout à fait anormaux.

Dans une autre communauté, où je faisais seulement mon apprentissage d'ethnologue et que je n'ai pas pu, pour cette raison, étudier à l'aide des méthodes que j'ai appliquées plus tard aux Trobriandais (de sorte que je n'ai pu les connaître aussi intimement que ces derniers), la répression est pratiquée avec plus de force qu'aux îles Amphlett. Les Maïlu, qui habitent une partie de la côte sud de la Nouvelle-Guinée, vivent sous le régime patrilinéaire, leur famille est soumise à une autorité paternelle très prononcée et ils possèdent, au point de vue de la morale sexuelle, un code de répressions très rigoureuses (1). J'ai noté, parmi les indigènes de ces îles, un grand nombre de gens rentrant dans la catégorie des neurasthéniques et inutilisables pour des informations ethnographiques.

(1) Voir notre monographie : *The Natives of Maïlu*, dans « Proceedings of the Royal Society of Australia », vol. 39, 1915. Elle ne contient pas d'informations sur des maladies mentales. Espérant pouvoir retourner dans le district, j'avais publié cet essai à titre d'exposé préliminaire, dans lequel je n'ai pas fait entrer tout ce que je savais et avais noté. Mon intention était de le publier plus tard sous une forme plus complète.

Toutes ces remarques préliminaires ne sont pas de simples conjectures : je les formule ici pour poser le problème et indiquer sa solution probable. Le problème consisterait à étudier un grand nombre de communautés de lignée paternelle et maternelle, se trouvant au même niveau culturel, à enregistrer les variations de la répression sexuelle et de la constitution familiale et à noter la corrélation qui existe entre le degré de répression sexuelle et familiale et la fréquence de l'hystérie et de cas de névrose impulsive ou obsessionnelle. La Mélanésie, où l'on trouve côte à côte des communautés vivant sous des régimes tout à fait différents, offre les conditions les plus favorables pour une étude de ce genre, un véritable milieu expérimental.

La corrélation entre les perversions sexuelles et la répression sexuelle constitue un autre point qui semble plaider en faveur de la théorie freudienne. Freud a montré en effet qu'il existe un rapport étroit entre l'évolution de la sexualité infantile et la fréquence des perversions dans la vie ultérieure. Aux termes de cette théorie, les perversions doivent être très rares dans une communauté comme celle des Trobriandais qui ont une morale très large et ne mettent aucune entrave au libre développement de la sexualité infantile. Et il en est réellement ainsi. Les Trobriandais savaient que l'homosexualité existait chez d'autres tribus et ils la considéraient comme une pratique repoussante et ridicule. Elle n'a pénétré chez eux que sous l'influence des hommes blancs, et plus particulièrement de la morale des hommes blancs. Dans les stations de missionnaires, où les deux sexes vivaient séparés les uns des autres, parqués chacun dans une maison isolée, jeunes gens et jeunes filles étaient bien obligés de se procurer des satisfactions sexuelles par le seul moyen qu'ils avaient à leur disposition. Voyant qu'on leur refusait, sans raison, ce qu'ils avaient jusqu'alors considéré comme leur droit, ils eurent recours à l'expédient qu'ils avaient toujours condamné ou blâmé chez les autres. Il résulte d'une enquête très approfondie, faite auprès d'indigènes vivant en liberté, ou travaillant dans des centres missionnaires, que l'homosexualité n'existe généralement que parmi ceux aux-

quels la morale des blancs a imposé une manière de vivre irrationnelle et anti-scientifique. On connaît des cas où des « mal faisants », pris en flagrant délit, ont été ignominieusement chassés par les missionnaires de la face de Dieu et refoulés dans leurs villages où, après avoir essayé, pendant quelque temps, de continuer leurs pratiques, ils ont été obligés d'y renoncer, sous la pression de la morale indigène qui s'exprimait par une attitude de mépris et faisait de ces gens un objet de dérision. J'ai des raisons de supposer que les perversions sont également plus fréquentes dans les archipels Amphlett et d'Entrecasteaux, dans le sud, mais, encore une fois, il m'a été impossible de me livrer à une étude approfondie de cette importante question.

3. *Rêves et actes*

Comment les sentiments correspondant à la structure de la famille trobriandaise s'expriment-ils dans la culture et l'organisation sociale de nos indigènes? Si nous voulions étudier ce problème à fond, il nous faudrait, en nous plaçant à ce point de vue, soumettre à un examen détaillé à peu près toutes les manifestations de leur vie tribale. Aussi sommes-nous obligés de faire un choix et de ne nous arrêter qu'aux faits les plus importants. Ceux-ci peuvent être divisés en deux catégories : 1° ceux qui se rattachent au libre jeu de l'imagination ; 2° les données du folklore. A la première catégorie appartiennent tous les produits de l'imagination individuelle, tels que rêves nocturnes et rêveries diurnes, désirs et idéaux personnels qui, ayant leur source dans la vie personnelle de l'individu, sont façonnés par ses forces endopsychiques. On peut encore ranger dans cette catégorie, en plus des produits de l'imagination dans les

rêves éveillés et les rêves nocturnes, ceux qui se manifestent dans la vie active, où ils se traduisent par des actes. Un crime, un péché, un acte condamné par l'opinion publique ou contraire à la décence sont en effet commis toutes les fois que les barrières dressées par la loi et la morale sont renversées sous la pression des passions réprimées. C'est d'après des actes de ce genre que nous pouvons juger aussi bien de la force de l'idéal que de la profondeur de la passion. Nous allons nous occuper ici de ces rêves et actes par lesquels l'individu se soustrait momentanément aux entraves de la coutume et nous révèle les éléments réprimés, en même temps qu'il nous fait assister à son conflit avec les forces répressives.

Les rêves éveillés et les rêves nocturnes ne sont pas faciles à étudier chez les Mélanésiens des îles Trobriand. C'est en effet un fait remarquable et caractéristique, par lequel ils diffèrent de tous les autres sauvages, que les Trobriandais semblent rêver fort peu, ne portent pas beaucoup d'intérêt à leurs rêves, en parlent rarement d'une façon spontanée, ne considèrent pas le rêve ordinaire comme ayant une signification prophétique ou autre, ne possèdent pas de code d'interprétation symbolique des rêves. Lorsque, abordant le sujet directement, comme je le faisais souvent, je demandais à mes informateurs s'ils avaient rêvé, et à quoi, j'obtenais, à quelques rares exceptions près, sur lesquelles je reviendrai, une réponse négative. Cette absence de rêves ou, plutôt, d'intérêt pour les rêves, serait-elle due à ce que les Trobriandais ne connaissent pas de répressions, que le sexe comme tel n'est assujéti dans leur société à aucune restriction? Serait-elle l'effet de la faiblesse de leur complexe, de son apparition tardive, de sa pauvreté en éléments infantiles? Cette rareté de rêves libres, le fait qu'ils ne laissent pas de trace profonde, c'est-à-dire de souvenir plus ou moins persistant, autorisent la même conclusion que l'absence de névroses et confirment ainsi, dans ses lignes générales, la théorie freudienne, qui voit la cause principale des rêves dans le désir sexuel insatisfait, et plus particulièrement dans les impulsions sexuelles ou quasi

sexuelles qui subissent une violente répression dans l'enfance. On n'obtiendra une réponse satisfaisante aux questions que nous avons posées plus haut qu'après une étude comparée et approfondie de nombreux matériaux recueillis dans deux communautés ayant une culture et un genre de vie analogues, mais des répressions différentes.

Je viens d'employer l'expression « rêves libres » : c'est qu'il existe une variété de rêves qui ne se laissent pas ranger parmi les fantaisies libres ou fixes, puisqu'ils se déroulent selon des règles prescrites par les traditions, de sorte qu'on peut les qualifier de « rêves officiels ». Ce sont, par exemple, les rêves qu'un homme chargé d'une entreprise ou ayant une tâche à accomplir est censé avoir dans certaines circonstances, en rapport avec l'objet qui l'intéresse. Le chef d'une expédition de pêche fait un rêve en rapport avec le temps qu'il fera, avec l'endroit où apparaîtront les bancs de poisson ; le rêve lui révèle quel est le moment le plus favorable pour partir en expédition, et c'est d'après ce qu'il voit en rêve qu'il donne des ordres et des instructions. Ceux qui sont engagés dans des expéditions d'outre-mer, appelées *kula*, sont souvent censés faire des rêves ayant un rapport avec le succès de leur commerce cérémoniel. Mais ce sont surtout les magiciens qui font des rêves se rapportant à l'exercice de leur magie. D'autres rêves traditionnels ou typiques, associés à la magie, sont ceux qui se produisent en tant qu'effets directs d'une incantation ou d'un rite. C'est ainsi que, dans le commerce cérémoniel d'outre-mer, on emploie une certaine incantation qui est censée agir directement sur l'esprit du partenaire, et susciter en lui un rêve qui l'incite à désirer l'échange. La plus grande partie de la magie d'amour est également censée produire des rêves susceptibles d'éveiller le désir amoureux. On le voit (et le fait est assez remarquable) : nos indigènes, contrairement à la conception freudienne, voient dans le rêve, non l'effet, mais la cause du désir (1).

(1) Voir, dans *Argonauts of the Western Pacific*, le chapitre sur la magie et les descriptions détaillées des rites et incantations, qui figurent dans les récits.

En réalité, cette variété de rêves se laisse très facilement ranger dans le cadre de la théorie freudienne. Ils sont en effet conçus comme une projection dans la victime des désirs du magicien. La victime de la magie d'amour éprouve dans ses rêves une inquiétude, un désir, exactement identiques à ceux qu'éprouve le magicien lui-même. Le partenaire *kula* ayant subi l'influence de la magie est censé rêver de glorieuses scènes d'échanges, vision qui correspond aux désirs du magicien lui-même.

Or, ce ne sont pas là des rêves dont on parle seulement et ayant une existence hypothétique. Très souvent, le magicien lui-même était venu me trouver pour me raconter qu'ayant vu en rêve une abondante capture de poissons, il avait l'intention d'organiser une expédition de pêche. Ou bien un sorcier des jardins vous racontera qu'ayant rêvé d'une longue sécheresse, il a conseillé de prendre certaines dispositions en conséquence. J'ai eu deux fois l'occasion, pendant la fête cérémonielle annuelle en l'honneur des ancêtres défunts, de noter des rêves d'indigènes. Dans les deux cas, les rêves se rapportaient aux cérémonies et un des sujets prétendit avoir rêvé qu'il avait eu une conversation avec les esprits et que ceux-ci lui avaient dit qu'ils n'étaient pas satisfaits. Une autre variété de rêves typiques se rapporte à des naissances d'enfants. Au cours de ces rêves la future mère reçoit un message de l'un ou de l'autre de ses parents décédés (1).

Or, parmi les rêves typiques ou officiels figure le rêve sexuel, qui nous intéresse ici plus particulièrement. Un homme rêve qu'il a reçu pendant la nuit la visite d'une femme, qu'il a eu des rapports avec elle, et en se réveillant il constate que sa natte est souillée de sperme. Il n'en dira rien à sa femme, mais il tâchera de réaliser ce rêve et nouera une intrigue extra-conjugale. C'est que son rêve signifie que celle dont il avait reçu la visite a pratiqué la magie d'amour et le désir.

J'ai reçu de nombreuses confidences personnelles

(1) Cf. Mon article *Baloma*, dans « Journ. of the R. Anthropol. Inst. », 1916.

sur des rêves de ce genre, ainsi que les efforts tentés dans la suite par l'homme pour nouer une intrigue avec la femme de son rêve.

Or, toutes les fois que les indigènes me faisaient le récit de leurs rêves érotiques, je percevais nettement qu'ils contenaient des éléments incestueux. A la question : « Avez-vous jamais vu en rêve votre mère, dans des circonstances analogues ? », on me répondait avec calme et sans se montrer choqué : « Non. La mère est prohibée ; seul un *tonagowa* (imbécile) pourrait faire un rêve pareil. Ces choses-là ne doivent pas arriver. » Mais lorsque je posais la même question à propos de la sœur, la réponse était différente et accompagnée d'une forte réaction affective. Certes, j'étais assez bien renseigné pour ne pas poser cette question directement à un homme et pour ne jamais discuter de ces questions en présence d'autres hommes. Mais alors même que je posais la question indirectement, en demandant, par exemple, « si d'autres gens » peuvent avoir eu des rêves pareils, je provoquais chez mon interlocuteur de l'indignation et de la colère. Parfois on ne me répondait pas du tout, mon informateur, après une minute d'embarras, passant à un autre sujet. Quelques-uns niaient sérieusement la possibilité de ce fait, d'autres avec violence et colère. Mais, en insistant patiemment auprès de mes meilleurs informateurs, j'ai fini par apprendre la vérité et par constater que le véritable état de l'opinion différait de ce que j'aurais pu supposer en me fiant aux apparences. Je sais aujourd'hui parfaitement bien que « d'autres gens » ont des rêves pareils : « Un homme est quelquefois triste, rempli de honte, de mauvaise humeur. Pourquoi ? Parce qu'il a rêvé qu'il a eu des rapports avec sa sœur ». « J'en ai honte », dira cet homme. J'ai pu m'assurer qu'il s'agit là d'un rêve typique, se produisant fréquemment et qui hante et trouble le dormeur. D'autres données, empruntées principalement aux mythes et aux légendes, nous montreront qu'il en est réellement ainsi.

L'inceste entre frère et sœur est considéré comme la violation la plus répréhensible des règles de l'exogamie, institution qui interdit tous rapports avec

des femmes du même clan que l'homme. Mais bien que l'inceste entre frère et sœur inspire la plus profonde horreur, une violation de l'exogamie de clan apparaît comme une chose tentante et désirable, en raison des piquantes difficultés qu'il s'agit d'affronter et de surmonter pour l'accomplir. Aussi les rêves ayant pour objet l'inceste de clan sont-ils très fréquents.

C'est ainsi que l'examen comparé des différents types de rêve incestueux nous autorise à conclure que la mère apparaît rarement dans ces rêves, et dans les cas où cela arrive, le rêve ne laisse pas une impression profonde ; que des parentes plus éloignées apparaissent plus fréquemment et laissent une impression agréable, tandis que les rêves incestueux ayant pour objet la sœur laissent un souvenir profond et pénible. C'est à quoi l'on pouvait s'attendre, car, ainsi que nous l'avons vu en suivant le développement de la sexualité, la tentation, qui est à peu près nulle lorsqu'il s'agit de la mère, est au contraire violente et vigoureusement réprimée lorsqu'il s'agit de la sœur, tandis qu'en ce qui concerne les rapports avec les autres femmes du clan ils sont l'objet d'une prohibition, dont le pouvoir de répression est très faible et qui, dans beaucoup de cas, agit plutôt comme un excitant.

L'inceste entre frère et sœur est considéré avec une horreur telle qu'un observateur, même bien familiarisé avec la vie de ces indigènes, pourrait être tenté d'affirmer qu'il ne se produit jamais ; seul un freudien concevrait quelques soupçons qu'un examen plus attentif ne manquerait d'ailleurs pas de justifier. L'inceste entre frères et sœurs avait existé jadis et on se transmet les récits des nombreux scandales de famille qui ont eu lieu, surtout dans le clan dirigeant des Malasi. Aujourd'hui que l'ancienne morale et les anciennes institutions sont en voie de disparition, sous l'influence de l'hypocrite morale chrétienne, et que les blancs ont introduit dans la vie des indigènes ce qu'ils appellent la loi et l'ordre, les passions jusqu'alors réprimées par la tradition tribale éclatent d'autant plus violemment et ouvertement. Je connais trois ou quatre cas d'inceste entre frères et sœurs que l'opinion publique dénonce

catégoriquement, quoiqu'en chuchotant. Un seul de ces cas mérite cependant d'être retenu, car il s'agissait d'une intrigue durable, devenue célèbre pour son effronterie et pour la notoriété du héros et de l'héroïne, et autour de laquelle on avait tissé une foule d'histoires scandaleuses.

Mokadayu, d'Okopukopu, était un chanteur célèbre. Comme tous ceux de sa profession, il n'était pas moins renommé pour ses succès auprès des femmes, « car, disent les indigènes, la gorge est un passage long, comme la *wila* (vagin) et l'un attire l'autre ». « Un homme qui a une belle voix aime beaucoup les femmes et est aimé d'elles. » On racontait qu'il avait couché avec toutes les femmes du chef d'Olivilevi, qu'il avait séduit pas mal de femmes mariées. Pendant quelque temps, Mokadayu avait exercé la brillante et très lucrative carrière de médium spirite ; des phénomènes extraordinaires se passaient dans sa hutte, surtout des phénomènes de dématérialisation d'objets précieux qui se trouvaient transportés dans le pays des esprits. Il fut cependant démasqué et on put prouver que les objets dématérialisés étaient tout simplement restés en sa possession.

C'est alors que se produisit le dramatique incident de ses amours incestueuses avec sa sœur. Celle-ci était une très belle jeune fille et, en tant que Trobriandaise, elle avait beaucoup d'amants. Soudain, elle retira ses faveurs à tous ses amoureux et devint chaste. Les jeunes gens du village, après avoir confié les uns aux autres leur déconvenue, décidèrent de tirer les choses au clair. Ils ne tardèrent pas à s'assurer que, quel que fût leur rival privilégié, la scène devait se passer dans la maison des parents de la jeune fille. Un soir, alors que les deux parents étaient absents, ils pratiquèrent dans le chaume un trou à travers lequel les amants repoussés aperçurent une scène qui les choqua profondément : le frère et la sœur furent surpris en flagrant délit. Il en résulta dans le village un scandale terrible qui, dans les anciens temps, se serait certainement terminé par le suicide du couple coupable ; mais, de nos jours, ils purent braver l'opinion publique et vivre

ensemble pendant plusieurs mois, jusqu'à ce que la jeune fille se soit mariée et ait quitté le village.

En dehors de l'inceste entre frère et sœur, il existe une violation de la loi exogamique connue sous le nom de *suvasova*. Il est interdit à une femme d'épouser un homme du même clan qu'elle, sous peine de honte et d'éruption de pustules sur le corps. Il existe, contre les pustules, une magie qui, d'après ce que m'ont affirmé plusieurs de mes informateurs, est d'une efficacité absolue. Quant à la sanction morale que comportent des incidents de ce genre, elle est insignifiante, et celui qui la brave est plutôt considéré comme un garçon distingué. Un vrai Don Juan trobriandais, qui a une haute opinion de lui-même, dédaigne les jeunes filles non mariées et cherche toujours à nouer des intrigues avec des femmes mariées, de préférence avec une femme de chef, ou à commettre d'autres *suvasova*. L'expression « *suvasova yoku* » (Oh, toi, briseur de l'exogamie) est un compliment facétieux, quelque peu analogue à celui de « joyeux drille », employé chez nous.

Pour compléter le tableau, j'ajouterai que je n'ai pas pu enregistrer un seul cas d'inceste entre mère et fils, pas un seul fait de nature à justifier le soupçon d'un pareil inceste, et cela malgré le caractère beaucoup moins rigoureux du tabou qui s'y rapporte. Dans la description sommaire que j'ai faite plus haut des sentiments qui règnent dans une famille trobriandaise, j'ai montré que seuls les rapports existant entre père et fille reposent sur la même base que dans une société patriarcale. Aussi, comme on pouvait s'y attendre, l'inceste entre père et fille est-il loin d'être rare. On m'en a cité deux ou trois cas tout à fait certains. Un de ces cas concernait une jeune fille qui, en plus de ses rapports incestueux avec le père, était la maîtresse d'un jeune homme que j'avais à mon service. Il voulait l'épouser et me demandait de l'aider financièrement et moralement à réaliser ses projets. C'est ainsi que j'ai appris un grand nombre de détails sur cette affaire, qui ne m'ont laissé aucun doute sur la réalité de l'inceste et sur sa longue durée.

Nous n'avons parlé jusqu'à présent que du tabou sexuel et du désir réprimé de l'enfreindre, ce désir trouvant son expression dans les rêves, les actes criminels et passionnels. Mais il y a des désirs criminels réprimés ayant leur source dans les rapports entre un homme et son matriche, c'est-à-dire son oncle maternel. Un fait intéressant est en effet à noter à propos des rêves, et plus particulièrement des rêves prophétiques : c'est la croyance que c'est toujours un *veyola* (parent réel), et plus particulièrement le fils de sa sœur, qui prévoit en rêve la mort de son oncle. Un autre fait important, appartenant à la sphère de l'action, et non du rêve, se trouve associé à la sorcellerie. Un homme qui a acquis la magie noire de la maladie doit choisir sa première victime parmi ses proches parents maternels. On prétend que le sujet choisit souvent sa propre mère, si bien que lorsqu'on apprend que tel ou tel homme s'initie à la sorcellerie, ses parents réels, c'est-à-dire maternels, y voient un danger pour leurs personnes et sont pris de peur.

La chronique criminelle proprement dite mentionne également des cas se rattachant à notre problème. Un de ces cas s'est produit dans le village d'Osapola, à une demi-heure de marche de celui où je résidais alors, et je connaissais bien ses protagonistes. Il y avait là trois frères, dont l'aîné était aveugle. Le jeune en profitait pour le priver de sa part de noix de bétel, en les cueillant avant qu'elle fussent mûres. L'aveugle entra un jour dans une fureur terrible et, s'emparant d'une hache, réussit à blesser le plus jeune. Ce que voyant, le cadet tua l'aveugle avec une lance. Il fut condamné par le magistrat blanc de la résidence à 12 mois d'emprisonnement, ce que les indigènes considérèrent comme une flagrante injustice. Le meurtre d'un frère par un autre est une affaire purement intérieure ; c'est certainement un crime horrible et une tragédie affreuse, mais il ne regarde en aucune façon le monde extérieur qui doit se contenter d'enregistrer le fait, tout en exprimant son horreur et sa pitié. Je connais plusieurs autres cas de querelles violentes, de bagarres et un ou deux meurtres au sein de la famille de lignée maternelle.

Je ne puis, en revanche, pas citer un seul cas de parri-

cide. Cependant, pour les raisons que j'ai déjà indiquées, les indigènes ne verraient pas dans le parricide un fait particulièrement tragique, et celui qui s'en rendrait coupable n'aurait de comptes à rendre qu'au clan de son père.

En dehors des événements dramatiques, des crimes et des tragédies qui troublent l'ordre de la tribu et la secouent jusque dans ses fondations, on peut noter d'autres événements qui, pour être moins bruyants, n'en témoignent pas moins d'un bouillonnement des passions sous une surface en apparence stable et calme. La société, avons-nous dit, établit des normes et des idéaux traditionnels, dresse des digues et des barrières destinées à la protéger. Ce sont précisément ces digues et barrières qui provoquent des réactions émotionnelles.

Rien ne m'a frappé autant, au cours de mes recherches sociologiques, que la constatation de désirs et penchants souterrains, en opposition avec les conventions, la loi et la morale. Ce que la tradition proclame, c'est le droit maternel, c'est le principe que l'unité de la parenté n'existe que sous une forme matrilineaire, et que cette unité est la condition de toute affection, de tous les droits et devoirs. Mais, dans la réalité, on constate que c'est l'amitié et l'affection pour le père, la communauté d'intérêts et de désirs personnels existant entre lui et l'enfant, ainsi que le désir de secouer les chaînes de la loi exogamique, qui sont les véritables forces vives de la vie sociale, parce qu'elles ont leur source dans les sympathies personnelles et les expériences de la vie individuelle. Ce sont ces forces qui entretiennent et contribuent à faire éclore les germes de l'inimitié qui existe à l'état permanent entre frères, ainsi qu'entre neveux et oncles maternels. C'est ainsi que les sentiments réels de l'individu représentent, pour ainsi dire, le négatif sociologique du principe traditionnel de la structure matrilineaire (1).

(1) Voir sur ce sujet notre essai : *Crime et Coutume dans les sociétés sauvages*.

4. *Obscénité et mythe*

L'étude du folklore, dans ses rapports avec les sentiments typiques prévalant dans la famille matrilineaire, que nous abordons maintenant, nous introduit dans un des domaines les plus cultivés de tous ceux qui se trouvent à la limite de la psychanalyse et de l'anthropologie. Il a été reconnu depuis longtemps que, pour une raison ou une autre, aussi bien les histoires relatives aux temps ancestraux qu'on se raconte sérieusement que celles qui se transmettent de bouche à oreille à titre de simple amusement, correspondent aux désirs de ceux qui les racontent et de ceux qui s'y intéressent. L'école freudienne prétend, en outre, que c'est dans le folklore, contes polupaires et légendes, que les désirs réprimés trouvent leur principale satisfaction ; on peut en dire autant des proverbes, des jeux, des dictons et de certaines injures typiques.

Commençons par ces dernières. Leurs rapports avec l'esprit inconscient ne consistent pas du tout en ce qu'elles satisfont les désirs réprimés de la personne injuriée ou de celle qui profère l'injure. Par exemple, l'expression très répandue chez les races orientales, chez beaucoup de primitifs et même, sous une forme légèrement modifiée, parmi les Latins : « mange des excréments », ne correspond au désir ni de l'injurié ni de celui qui injurie. En la proférant, on a seulement l'intention d'humilier et de dégoûter la personne à qui on l'adresse. Toute injure et tout gros mot contiennent certaines propositions chargées de possibilités émotionnelles. Les unes provoquent des sentiments de dégoût et de honte ; d'autres évoquent l'idée, en les attribuant à telle ou telle personne, de certaines actions qui sont considérées comme abo-

minables dans une société donnée et qui, comme telles, blessent les sentiments des auditeurs. A cette variété appartient un blasphème qui a atteint son maximum de perfection et de complexité dans la culture européenne, sous la forme d'innombrables variantes du « *Me cago en Dios* » qu'on entend partout où retentit la sonore langue espagnole. Appartiennent encore à la même variété les différentes injures qui font ressortir la position sociale d'un individu, ses occupations méprisables ou dégradantes, ses habitudes criminelles, etc., toutes ces injures étant fort intéressantes au point de vue sociologique, en ce qu'elles montrent ce qui est considéré comme le dernier degré de dégradation dans une société donnée.

Les injures de type incestueux, dans lesquelles la personne à laquelle elles s'adressent est invitée à avoir des rapports avec une parente prohibée, généralement avec la mère, constituent en Europe la spécialité des races slaves, parmi lesquelles les Russes occupent le premier rang, avec leurs nombreuses variations de l'injure « *Yob twayou mat* » (va coucher avec ta mère). C'est ce type d'injure qui nous intéresse le plus ici, aussi bien en raison de son contenu que du rôle important qu'elle joue parmi les Trobriandais. Ceux-ci ont trois expressions incestueuses : *Kwoy inam* (couche avec ta mère), *Kwoy lumuta* (couche avec ta sœur) et *Kwoy um' kwava* (couche avec ta femme). C'est ainsi qu'on utilise indifféremment les rapports les plus légitimes et les plus illicites, pour en faire la matière d'une offense et d'une interpellation blessante. Ceci est déjà un fait assez remarquable, mais la graduation de l'intensité l'est encore davantage. Car, alors que l'invitation à l'inceste maternel n'est qu'une anodine moquerie ou plaisanterie, l'évocation de l'inceste avec une sœur constitue déjà une injure plus grave et qu'on ne profère que lorsqu'on est réellement en colère. Mais la pire des insultes, celle que je n'ai entendu proférer que deux fois (et dans un des cas que je connais elle a été une des causes du fratricide décrit plus haut) consiste à dire à quelqu'un d'aller coucher avec sa femme. Cette expression est tellement grossière que je n'ai appris son existence qu'après un

long séjour aux îles Trobriand ; on ne la prononce d'ailleurs qu'en chuchotant, et on ne se permet jamais de faire de cette injure incongrue l'objet d'une plaisanterie.

Quelle est la psychologie de cette gradation ? Il est évident qu'elle ne présente aucun rapport défini avec l'énormité ou le caractère condamnable de l'acte. Laissons tout à fait de côté l'inceste avec la mère, dont l'évocation constitue l'injure la plus anodine. D'autre part, la violence du juron n'est pas fonction du caractère criminel de l'acte, puisque c'est l'allusion aux rapports les moins criminels, les plus légitimes, qui est considérée comme l'injure la plus grave. Ce qui explique la gravité de cette injure, c'est plutôt la plausibilité même et la réalité de l'acte qu'elle évoque, c'est le sentiment de honte, de colère et de dégradation sociale qu'on éprouve lorsqu'on voit quelqu'un renverser les barrières de l'étiquette et faire apparaître la réalité dans toute sa nudité. C'est que l'intimité sexuelle entre mari et femme est entourée d'une étiquette très rigide, qui, sans être aussi inviolable que le tabou de l'inceste entre frère et sœur, n'en vise pas moins à éliminer tout élément de frivolité dans la manière de se comporter à son égard. On ne doit jamais se livrer à des plaisanteries ou des indécentes sexuelles en présence des deux époux. Et exprimer dans des termes grossiers ce qu'il y a de personnel et de direct dans les rapports entre mari et femme, c'est infliger la plus grave offense à la sensibilité du Trobriandais. Cette psychologie est extrêmement intéressante en ce qu'elle nous montre que l'injure tire sa principale force des rapports qui existent entre la réalité ou la plausibilité d'un désir ou d'une action et ses répressions conventionnelles.

La même explication psychologique s'applique aux rapports entre l'injure ayant pour objet l'inceste avec la mère et celle qui évoque l'inceste avec la sœur. Ce qui donne la force à une injure, c'est le degré de probabilité du fait auquel il y est fait allusion. L'idée de l'inceste avec la mère répugne à l'indigène autant, sinon plus, que celle de l'inceste avec la sœur. Mais étant donné que le développement de la vie du Trobriandais s'effectue dans des conditions à peu près incompatibles avec des

tentations incestueuses ayant pour objet la mère et que le tabou interdisant l'inceste avec la sœur est imposé avec beaucoup de brutalité et une force irrésistible, le penchant à violer ce dernier tabou se manifeste, lui aussi, avec plus de force et l'injure évoquant cette violation est d'autant plus blessante qu'elle se rapporte à un fait qui se produit plus souvent dans la vie réelle.

Les Trobriandais ne connaissent guère de proverbes. Quant aux dictons et figures linguistiques, je mentionnerai ici le fait important que le mot *luguta* (ma sœur), employé dans la magie, signifie incompatibilité et répulsion réciproque.

J'aborde maintenant les mythes et les légendes, c'est-à-dire les histoires qu'on se raconte dans la sérieuse intention d'expliquer les choses, les institutions et les coutumes. Pour donner un aperçu clair et succinct des vastes et abondants matériaux que représentent les légendes et les mythes, nous les diviserons en trois catégories : 1^o mythes concernant l'origine de l'homme et de l'ordre général de la société, et plus particulièrement les divisions totémiques et les rangs sociaux ; 2^o mythes ayant pour objet des acquisitions culturelles, les exploits de héros, l'établissement des coutumes, la naissance des institutions sociales et autres produits de la culture ; 3^o mythes associés à certaines formes de magie (1).

Étant donné le caractère matriarcal de la culture trobriandaise, nous nous trouvons tout d'abord en présence des mythes de la première de ces trois catégories, c'est-à-dire ceux concernant l'origine de l'homme, de l'ordre social, et plus particulièrement de la dignité de chef et des divisions totémiques, ainsi que l'origine des divers clans et sous-clans. Ces mythes, très nombreux, puisque chaque localité possède ses propres mythes ou des variations de ceux existant ailleurs, forment une sorte de cycle assez cohérent. Ils s'accordent tous à affirmer que les êtres humains ont surgi du sous-sol à travers des trous arrivant jusqu'à la surface de la terre. Chaque

(1) Voir le chapitre *Mythology*, dans *Argonauts of the Western Pacific*, plus particulièrement pp. 304 et suiv.

sous-clan a eu son point d'émergence particulier, et ce sont souvent les événements survenus dans cette grave occasion qui ont déterminé les privilèges ou les incapacités de tel ou tel sous-clan. Le fait qui présente pour nous le plus grand intérêt consiste en ce que les premiers groupes ancestraux dont l'apparition est mentionnée dans le mythe étaient toujours représentés par une femme accompagnée de son frère ou de l'animal totémique, mais jamais du mari. Plusieurs mythes donnent une description détaillée de la manière dont la première femme-ancêtre a produit sa descendance. D'après certains mythes, elle a eu l'imprudence de s'exposer à la pluie ; d'après d'autres, elle aurait été transpercée par des gouttes tombant de stalactites, pendant qu'elle était couchée dans une grotte ; d'après d'autres enfin, elle aurait été mordue par un poisson pendant qu'elle se baignait. Elle se serait ainsi trouvée « ouverte », et, à travers l'ouverture, un esprit-enfant se serait introduit dans ses flancs et l'aurait rendue enceinte (1). C'est ainsi que les mythes remplacent la puissance créatrice d'un père par la force procréatrice spontanée de la mère ancestrale.

Aucun rôle n'est d'ailleurs reconnu au père. En fait, il n'est jamais mentionné, et on chercherait en vain sa présence dans le monde de la mythologie. La plupart des mythes locaux ne se présentent que sous une forme très rudimentaire, quelques-uns ne relatant qu'un seul incident ou contenant seulement l'affirmation d'un droit ou d'un privilège. Les conflits ou incidents dramatiques,

(1) La psychologie du symbolisme qui est à la base de ces mythes est faite pour intéresser les Freudiens. Il est à signaler que les indigènes n'ont aucune idée de l'action fécondante du sperme mâle, mais ils savent qu'une vierge ne peut concevoir et que, pour devenir mère, une femme, pour employer leur expression, doit « être ouverte ». Cette opération se pratique couramment dans le village, de bonne heure, à l'aide d'un objet approprié. Dans le mythe de la première femme-ancêtre, où il n'est question ni de mari ni d'aucun autre compagnon mâle, l'« ouverture » est attribuée à un poisson ou à une stalactite. On trouvera d'autres matériaux sur ce sujet dans mon article publié dans « *Psyche* », oct. 1932, et réimprimé dans *The Father in Primitive Psychology*, 1927.

éléments essentiels de tout mythe authentique, dont il est question dans un certain nombre d'entre eux, se déroulent toujours dans une famille de lignée maternelle et découlent de sa constitution même. Tantôt ce sont deux frères qui, à la suite d'une querelle, se séparent et emmènent chacun une sœur. Tantôt, ce sont deux sœurs qui, ne pouvant pas s'entendre, se séparent et fondent chacune une communauté.

Un mythe qu'on peut ranger dans le même groupe et qui raconte comment les êtres humains ont perdu l'immortalité ou, plus exactement, l'éternelle jeunesse, nous apprend que c'est une querelle entre une grand'mère et une petite-fille qui avait amené la catastrophe. Le matriarcat, c'est-à-dire le fait que c'est la mère qui est considérée comme le centre et le point de départ de la parenté ; le droit maternel qui accorde à la mère un rôle prédominant dans la famille ; la structure matriarcale de la parenté qui s'exprime par des dissensions entre frères : tels sont les principaux thèmes dont s'inspirent les mythes de cette catégorie. Il n'est pas un seul mythe sur les origines, dans lequel un mari ou un père joue un rôle quelconque ou fasse même une simple apparition. Cela suffit, sans qu'il y ait besoin de recourir à d'autres arguments, pour convaincre le psychanalyste que le caractère matriarcal du drame mythologique est une conséquence directe des répressions que comporte une société de structure matrilineaire.

Examinons maintenant les mythes de la deuxième catégorie, c'est-à-dire ceux portant sur certains grands événements culturels, survenus à la suite d'exploits héroïques et d'aventures importantes. Ces mythes, moins rudimentaires, forment de longs cycles et se réfèrent à des incidents dramatiques qu'ils relatent avec beaucoup de détails. Le plus important cycle de cette catégorie est formé par le mythe de Tudava, héros né d'une vierge qui avait été transpercée par l'eau tombant de stalactites. Les exploits de ce héros sont célébrés dans un grand nombre de mythes, qui diffèrent légèrement les uns des autres, selon les districts dans lesquels on les trouve, et attribuent à Tudava l'introduction de l'agriculture et l'institution d'un grand nombre de coutumes et

de règles morales, bien que son propre caractère moral y soit à peine ébauché. Mais le principal exploit de ce héros, connu dans tous les districts et formant le thème principal de tous les mythes, consiste dans la destruction d'un ogre. Voici ce qui est raconté à ce sujet :

L'humanité menait dans l'archipel Trobriand une existence heureuse. Soudain, un ogre terrible, appelé Dokonikan, apparut dans les îles de la partie Est de l'archipel. Se nourrissant de chair humaine, il dévorait une communauté après l'autre. Dans le village de Laba'i, situé dans la partie Nord-Ouest de l'archipel, vivait alors une famille se composant d'une sœur et de plusieurs frères. A l'approche de Dokonikan, la famille décida de fuir Laba'i ; mais la sœur, qui venait de se blesser au pied, était incapable de se déplacer. Aussi fut-elle abandonnée par ses frères qui la laissèrent avec son jeune fils dans une grotte située sur la plage de Laba'i et partirent eux-mêmes en canoé dans la direction du Sud-Ouest. Le petit garçon fut élevé par sa mère qui lui apprit d'abord à choisir le bois avec lequel se fabriquent les fortes lances et l'initia ensuite à la magie *kwoyagapani* qui permet de priver un homme de sa raison. Le héros partit et, après avoir ensorcelé Dokonikan avec la magie *kwoyagapani*, il le tua et lui coupa la tête. Ceci fait, il prépara, avec l'aide de sa mère, un gâteau de taro, dans lequel ils dissimulèrent la tête de l'ogre qu'ils firent cuire avec le gâteau. Tudava se chargea ensuite de ce macabre plat et partit à la recherche du frère de sa mère. L'ayant trouvé, il lui offrit le gâteau dans lequel l'oncle découvrit la tête de Dokonikan. Saisi d'horreur et d'épouvante, et pris en même temps de peur et de remords, l'oncle offrit à son neveu toutes sortes de dons, en expiation de la faute qu'il avait commise en les abandonnant, lui et sa mère, au risque de faire d'eux la proie de l'ogre. Le neveu refusa tout, et ne fut apaisé qu'après avoir reçu en mariage la fille de l'oncle. Après quoi, il repartit et accomplit encore un grand nombre d'autres exploits qui ne nous intéressent pas ici.

Dans ce mythe, deux conflits se trouvent au point de départ du drame : le cannibalisme de l'ogre et l'abandon de la mère et du fils par le frère de celle-ci. Ce

dernier incident est très caractéristique de la famille de structure matrilinéaire et correspond nettement à une tendance naturelle que nous a révélée l'analyse de la famille trobriandaise et qui subit une forte répression de la part de la morale et de la coutume tribales. C'est que le frère est le protecteur-né de sa sœur et de sa famille. Mais c'est là un devoir qui lui pèse lourdement, tandis que, d'autre part, sa tutelle n'est pas toujours accueillie avec reconnaissance et plaisir par ses pupilles. C'est donc un fait caractéristique que le début du drame héroïque le plus important de la mythologie trobriandaise nous met en présence d'un péché capital résultant du manquement à ses devoirs commis par un matriarche.

Mais ce dernier conflit n'est pas tout à fait indépendant du premier. Lorsque Dokonikan est tué, sa tête est présentée sur un plat de bois à l'oncle maternel. S'il s'était agi seulement de l'effrayer par la vue du monstre, on ne voit pas pourquoi on aurait jugé utile de dissimuler sa tête dans un gâteau de taro. En outre, puisque Dokonikan était l'ennemi général de l'humanité, la vue de sa tête pouvait seulement remplir l'oncle de joie. Toute la portée de l'incident et l'émotion qui est à sa base s'expliquent et reçoivent leur pleine signification, si l'on admet une sorte d'association, de correspondance entre l'oncle et l'ogre. Offrir à quelqu'un, en guise de plat comestible, une tête de cannibale, c'est lui infliger une véritable punition, si bien que l'histoire peut être considérée comme ne comportant qu'un personnage scélérat et un seul conflit, le premier dédoublé en deux personnes, le second réparti dans deux scènes. C'est ainsi que la légende de Tudava a pour noyau un véritable drame matriarcal qui est poussé jusqu'à sa conclusion logique. Je me contente d'avoir fait ressortir ces points qui me paraissent indiscutables et découlent nettement des faits eux-mêmes, et m'abstiendrai d'une interprétation plus détaillée de ce mythe, ce qui nécessiterait le recours à certaines hypothèses historiques et mythologiques. J'ajouterai seulement que le rapprochement que je viens de faire entre Dokonikan et le matriarche

ne constitue pas la seule explication possible du mythe en question : il se peut également que la figure de Dokonikan soit un emprunt fait par la culture matriarcale à la culture patriarcale où il aurait représenté le père ou le mari. S'il en était ainsi, la légende dont nous nous occupons présenterait pour nous un double intérêt, puisqu'elle nous montrerait comment une civilisation donnée façonne et transforme personnages et situations, de manière à les faire rentrer dans son cadre sociologique.

Notre mythe contient encore un autre incident que je me bornerai à signaler, sans y insister : c'est le mariage entre le héros et sa cousine du côté maternel. Étant donné le système de parenté en vigueur chez les indigènes, ce mariage, sans être tout à fait légitime, ne peut cependant être taxé d'incestueux.

Dans un autre cycle de légendes, nous trouvons l'histoire de deux frères entre lesquels éclate, à propos d'un lot de jardin, une discussion (chose très fréquente dans la vie réelle) au cours de laquelle l'un d'eux tue l'autre. Le mythe ne nous dit pas si le meurtrier a éprouvé quelque remords de son acte. Il nous donne, en revanche, une description détaillée des accessoires culinaires du drame : après avoir creusé un trou dans le sol et y avoir mis des pierres, des feuilles et du bois sec, le frère aîné (le meurtrier) se dispose à faire rôtir sa victime dans ce four de terre, comme s'il s'agissait d'un grand porc récemment tué ou d'un gros poisson pris au cours d'une pêche. La cuisson terminée, il s'en va de village en village offrir la chair cuite, en la remettant seulement de temps à autre sur le feu, lorsqu'elle commence à avoir une odeur trop prononcée. Les communautés qui refusent son offre restent non cannibales ; celles qui l'acceptent deviennent anthropophages pour toujours. C'est ainsi que le cannibalisme se trouve rattaché à un acte fratricide, à la préférence ou au dégoût pour une nourriture obtenue d'une façon aussi criminelle ou coupable. Inutile de dire que ce mythe n'a cours que parmi les tribus non cannibales. Les indigènes anthropophages de Dobu et autres districts des îles d'Entrecasteaux expliquent la diffé-

rence entre le cannibalisme et l'absence de cannibalisme dans une histoire où cette pratique est loin d'être flétrie comme condamnable et dont les origines remonteraient à un différend, sinon à une véritable querelle, entre deux frères et deux sœurs (1). Ce qui nous intéresse plus particulièrement dans ces mythes, c'est leur cachet patriarcal qui trouve son expression dans une querelle entre un frère aîné et un frère plus jeune.

Le mythe sur l'origine du feu, qui contient également une brève mention relativement aux origines du soleil et de la lune, décrit un désaccord entre deux sœurs. Il convient d'ajouter que dans ces mythes le feu est décrit comme ayant pris naissance dans les organes sexuels d'une femme.

Le lecteur habitué aux interprétations psychanalytiques des mythes et nourri d'ouvrages de psychologie et d'anthropologie se rapportant à ce sujet, trouvera mes remarques par trop simples et rectilignes. Tout ce que je viens de dire est nettement écrit à la surface du mythe, et je me suis interdit toute interprétation compliquée ou symbolique. Et cela à dessein, car la thèse que je soutiens ici et d'après laquelle les mythes ayant cours dans une société matriarcale portent sur des conflits résultant de la structure spécifique de cette société, cette thèse, dis-je, ne peut-être bien servie que si elle s'appuie sur des arguments incontestables. En outre, si mon point de vue est vrai, si ma manière de voir nous rapproche un peu plus de l'interprétation correcte du mythe, il est évident qu'au lieu de nous aventurer dans des réinterprétations contournées et symboliques des faits, il est préférable de laisser parler les faits eux-mêmes. Le lecteur plus ou moins attentif se rendra facilement compte que, parmi les situations que nous considérons comme découlant directement du complexe matriarcal, il en est qu'on peut, à l'aide de quelques interprétations symboliques et artificielles, faire entrer dans le cadre de la société patriarcale.

(1) Nous avons déjà cité ces mythes dans *Argonauts of the Western Pacific*, chap. *Mythology*, pp. 321-331-332.

Le conflit entre le frère de la mère et le neveu, dont chacun devrait se considérer comme étant le protecteur naturel de l'autre et qui, au lieu de faire toujours cause commune, se regardent souvent comme deux ogres, de même que la lutte entre deux frères, que la loi tribale considère comme formant un seul corps, et le cannibalisme auquel l'un d'eux se livre sur l'autre, constituent autant de faits dont il est possible de trouver l'analogie, du moins *grosso modo*, dans la famille patriarcale. Ce qui distingue le mythe matriarcal du mythe patriarcal, ce sont la personnalité des acteurs et la répartition des rôles. En d'autres termes, la différence porte sur le côté sociologique de la tragédie. Je ne crois pas que ma manière de voir diminue en quoi que ce soit la valeur des interprétations psychanalytiques des mythes : elle leur apporte seulement une correction sociologique. Cette correction est cependant de la plus grande importance et se rattache même à des problèmes psychologiques fondamentaux : c'est ce que je crois avoir suffisamment montré.

Passons maintenant aux mythes de la troisième catégorie, à ceux qu'on trouve à la base des réalisations culturelles et de la magie. La magie joue un rôle des plus importants dans tous les actes des indigènes. Toutes les fois qu'ils abordent une tâche qui est pour eux d'une importance vitale et dont ils ne peuvent pas venir à bout par leurs propres forces, ils appellent la magie à leur aide. Pour se rendre maîtres du vent et du temps, pour se préserver des dangers dans la navigation, pour s'assurer des succès en amour, dans le commerce cérémoniel et dans la danse, les indigènes se livrent à la magie. La magie noire et la magie de la santé jouent un très grand rôle dans leur vie sociale, et elle entre, à titre d'élément intrinsèque et de première importance, dans des activités et entreprises économiques importantes, telles que le jardinage, la pêche, la construction de canoés. Or, entre le mythe et la magie il existe des rapports très étroits. La plus grande partie du pouvoir supra-normal dont font preuve les héros mythiques est due à leur familiarité avec la magie. L'humanité actuelle diffère des grands héros

mythiques du passé en ce qu'elle ignore les formes de magie les plus efficaces. Si les hommes pouvaient retrouver les fortes incantations et les puissants rites de jadis, ils deviendraient capables de voler à travers les airs, ils recouvreraient leur jeunesse et, avec elle, la vie éternelle, ils auraient le pouvoir de tuer les gens et de les ramener ensuite à la vie, ils seraient toujours beaux, heureux dans leurs entreprises, aimés et loués.

Mais si le mythe tire sa force de la magie, celle-ci, à son tour, dépend du mythe. Presque toutes les incantations et tous les rites ont une base sociologique. Les indigènes connaissent une légende qui explique comment les hommes sont entrés en possession de la magie et qui constitue une garantie de l'efficacité de celle-ci. C'est peut-être dans ce fait que réside la principale influence sociologique du mythe. Le mythe, en effet, vit dans la magie, et puisque celle-ci modèle et maintient un grand nombre d'institutions sociales, on peut dire que c'est par son intermédiaire que le mythe exerce son influence sur celles-ci.

Donnons quelques exemples concrets de ces mythes relatifs à la magie. Le mieux sera d'examiner la question à propos d'un cas détaillé, et de choisir à cet effet le mythe du canoé volant, que j'ai déjà publié in extenso ailleurs (1). Ce mythe se raconte à l'occasion de la magie dont les indigènes font usage lors de la construction de bateaux. Assez long, il se rapporte à une époque où il existait une magie grâce à laquelle on pouvait, lorsqu'on y avait recours pendant la construction d'un canoé, communiquer à celui-ci le pouvoir de voler à travers les airs. Le héros de cette histoire, l'homme qui a été le dernier (et il semble aussi qu'il a été le premier) à obtenir ce résultat, est décrit dans son rôle de constructeur de bateaux et de magicien. On raconte comment, sous sa direction, le bateau a été construit ; comment, au cours d'une expédition maritime vers le Sud, il a dépassé tous les autres en volant à travers les airs, alors que les autres naviguaient seulement ; comment le propriétaire du bateau obtint

(1) *Op. cit.*, pp. 421 et suiv.

dans cette expédition un succès éclatant. Tel est l'heureux commencement de l'histoire ; mais la suite devient tragique. Tous les hommes de la communauté deviennent jaloux du héros et lui vouent une haine mortelle. Survient alors l'incident suivant : notre héros possède une magie des jardins efficace, à la faveur de laquelle il peut causer des préjudices à ses voisins. Dans une année de sécheresse générale, son jardin reste seul indemne. Exaspérés, les hommes de la communauté décident qu'il doit mourir. Le héros ayant remis à son plus jeune frère aussi bien le canoé magique que la magie des jardins, personne ne croit qu'en tuant le frère aîné on ferait disparaître la magie. L'acte criminel n'en est pas moins accompli, non par des étrangers, mais précisément par le plus jeune frère du héros. D'après une version, le meurtre aurait été accompli par ce frère et par un neveu, au cours d'une attaque concertée ; une autre version de l'histoire raconte qu'après avoir tué son frère aîné, le plus jeune organisa en son honneur des fêtes mortuaires. En fait, le point le plus intéressant de l'histoire est celui-ci : après avoir accompli le meurtre, le plus jeune frère essaya d'appliquer la magie à un canoé, mais fut désagréablement surpris en constatant qu'il possédait, non la magie complète, mais seulement sa partie la plus faible. L'humanité avait perdu pour toujours la magie des bateaux volants.

Le complexe matriarcal apparaît dans ce mythe en plein relief. Le héros, auquel la loi tribale fait un devoir de partager la magie avec son plus jeune frère et son neveu du côté maternel, avait frustré l'un et l'autre, les avait, pour dire le mot, trompés, lorsqu'il avait prétendu leur avoir transmis toutes les incantations et tous les rites, alors qu'en réalité il ne leur avait transmis qu'une partie insignifiante des unes et des autres. D'autre part, on trouve à la tête de la conspiration, les mains rouges du sang fraternel, le plus jeune frère qui aurait dû protéger son aîné, venger sa mort, partager ses intérêts.

Cette situation mythologique présente avec la réalité sociologique une étrange correspondance. Il est du

devoir de chacun de transmettre à son neveu maternel ou à son plus jeune frère les possessions héréditaires de la famille : mythes, magie et chants, ainsi que l'accès à certains biens matériels et rites économiques. La transmission de la magie doit être faite sans doute du vivant de celui qui la possède. Très souvent, la transmission des droits et privilèges se rattachant à la propriété se fait également avant la mort. Il n'est pas sans intérêt de noter le fait que cette acquisition légale par un homme des biens appartenant à son oncle maternel ou à son frère aîné s'effectue, bien qu'il en soit l'héritier légitime, contre le paiement d'un *pokala*, qui présente souvent une valeur assez substantielle. Il importe encore davantage de noter que lorsqu'un père transmet à son fils certaines de ses propriétés, il le fait toujours pour rien, par pure affection. La malhonnêteté dont, dans le mythe, le frère aîné se rend coupable envers le plus jeune, trouve également son pendant dans la vie réelle. Il existe toujours des rapports incertains, à base de suspicion réciproque, entre les deux hommes qui, d'après la loi tribale, devraient toujours avoir des intérêts communs, s'acquitter loyalement de leurs devoirs réciproques et n'éprouver l'un pour l'autre que de l'affection. Toutes les fois que je faisais parler un indigène de la magie qu'il avait reçue en héritage, j'avais l'impression qu'il n'était pas certain de n'avoir pas été frustré d'une partie de cette magie par son oncle ou son frère aîné. Jamais un doute pareil n'est conçu par celui qui a reçu sa magie de son père. J'ai pu m'assurer qu'une bonne moitié de ceux qui sont aujourd'hui en possession d'importants systèmes de magie tenaient leur pouvoir de la générosité paternelle, et non de l'héritage maternel.

C'est ainsi qu'aussi bien dans la vie réelle que dans le mythe la situation correspond à un complexe, à un sentiment réprimé et va à l'encontre de la loi tribale et des idéaux conventionnels de la tribu. D'après la loi et la morale, deux frères ou un oncle maternel et son neveu sont des amis, des alliés, qui doivent avoir des sentiments et des intérêts communs. Dans la vie

réelle, jusqu'à un certain degré, et dans le mythe, tout à fait et ouvertement, ils sont ennemis, cherchent à tromper l'un l'autre, à assassiner l'un l'autre. Leurs rapports sont régis, non par l'amour et la concorde, mais par la suspicion et l'hostilité.

Un autre détail du mythe du canoé mérite notre attention : son épilogue nous raconte que les trois sœurs sont en colère contre le plus jeune frère, auquel elles reprochent d'avoir tué l'aîné, sans avoir appris sa magie. Elles l'avaient déjà apprise, mais, bien qu'en tant que femmes elles fussent incapables de construire des bateaux volants et de s'élancer avec eux dans les airs, elles n'en étaient pas moins à même de voler en tant que sorcières volantes. Le crime commis, elles s'envolèrent en effet, chacune s'étant ensuite établie dans un autre district. Cet épisode nous peint la situation caractéristique de la femme qui, dans une société matrilineaire, apprend la magie avant que son mari l'ait acquise. Les sœurs apparaissent également comme des gardiennes de la morale du clan ; seulement, leur courroux est dirigé, non contre le crime, mais contre la mutilation de la propriété du clan. Si le plus jeune frère s'était initié à la magie, avant d'avoir assassiné son aîné, les trois sœurs auraient continué de vivre avec lui, heureuses et contentes.

Également intéressant au point de vue qui nous occupe ici est un autre mythe fragmentaire, que j'ai déjà publié ailleurs (1) et qui se rapporte aux origines de la magie dont les primitifs usent dans les cas de naufrage. Il y avait deux frères, dont l'aîné était un homme, et le plus jeune un chien. Un jour, l'aîné partit pour une expédition de pêche, mais refusa d'emmener avec lui le plus jeune. Le chien, qui avait appris de sa mère à bien nager, suivit son frère en se tenant dans l'eau. Sa pêche fut plus heureuse que celle de l'aîné. Pour se venger du mauvais traitement que lui avait infligé son frère, le chien changea de clan et légua sa magie à ses parents adoptifs. Ce mythe tire sa signification, tout d'abord, du fait que la mère avait

(1) *Op. cit.*, pp. 262-264.

favorisé son second fils, trait nettement matriarcal, en ce sens que la mère dispense ses faveurs directement, sans avoir besoin de tromper le père, comme l'avait fait sa compagne de la Bible, la mère d'Esau et de Jacob. Ici encore nous sommes en présence d'une des querelles typiques de la société matriarcale : mauvais procédés du frère aîné à l'égard du plus jeune, et vengeance de celui-ci.

Nous rapporterons encore une autre histoire, beaucoup plus importante : la légende sur les origines de la magie d'amour, qui fournit la preuve la plus éloquente de l'influence du complexe matriarcal. Chez ces gens facilement amoureux, le désir de séduire, de plaire, de faire impression sur l'autre sexe est grand et les pousse à étaler leur beauté, leurs prouesses et leurs aptitudes artistiques. La renommée d'un bon danseur, d'un bon chanteur ou d'un guerrier comporte certains éléments exerçant un attrait sexuel, et bien que l'ambition ne manque jamais d'affirmer ses droits, on n'hésite pas, dans beaucoup de cas, à la sacrifier sur l'autel de l'amour. Mais de tous les moyens de séduction le plus employé est celui que fournit l'art prosaïque et grossier de la magie, que les indigènes entourent du plus grand respect. Un Don Juan indigène se montre plus fier de sa magie que de ses qualités personnelles. L'amoureux n'ayant pas de chance soupire après la magie : « Si je connaissais seulement le vrai *kayroïwo* », tel est le cri de son cœur grisé. Les indigènes s'extasient devant des hommes vieux, laids et infirmes, dès l'instant où ils savent que ces hommes ont toujours été heureux en amour, grâce à leur magie.

Cette magie est loin d'être simple. Elle consiste en une série d'actes dont chacun comporte une formule spéciale et un rite particulier et qu'on exécute successivement, de façon à exercer un charme croissant sur l'amant qu'on désire. Disons tout de suite que la magie est exercée aussi bien par des jeunes filles qui désirent charmer des jeunes gens que par des jeunes gens recherchant les faveurs de jeunes filles.

La formule initiale est associée au bain de mer rituel. On prononce une formule sur quelques-unes de ces feuil-

les spongieuses qui servent aux indigènes de serviettes avec lesquelles ils frottent et sèchent la peau. Après avoir frotté sa peau avec ces feuilles charmées, le baigneur les lance dans la mer. Les feuilles s'élèvent et s'abaissent : ainsi fait le cœur de celui qui est remué par la passion. Quelquefois, cette formule suffit ; sinon, l'amoureux impatient recourt à une autre, plus forte. Celle-ci est chantée sur des noix de bétel que l'amoureux mâche ensuite et crache dans la direction de celle qu'il aime. Si cette deuxième formule reste, à son tour, sans effet, on a recours à une troisième, plus forte que les deux précédentes, qu'on récite sur quelque friandise, telle que noix de bétel ou tabac, et on s'arrange pour que cette friandise soit mangée, mâchée ou fumée par la bien-aimée. Un moyen plus énergique encore consiste à énoncer la magie sur les paumes des mains ouvertes et à les presser ensuite contre la poitrine de la bien-aimée.

Il nous reste à parler du dernier moyen, qui est le plus puissant et qu'on peut, sans pousser l'analogie trop loin, qualifier de psychanalytique. En effet, longtemps avant que Freud ait découvert la nature essentiellement érotique des rêves, une théorie semblable avait cours parmi les indigènes à la peau brune du Nord-Ouest de la Mélanésie. Ils sont convaincus que certaines formes de magie peuvent produire des rêves. Le désir engendré dans ces rêves pénètre dans la vie éveillée, et c'est ainsi que se réalisent les rêves-désirs. C'est du freudisme retourné. Laquelle de ces deux théories est la plus correcte ? Je ne me charge pas de le rechercher. En ce qui concerne la magie d'amour, il existe une méthode qui consiste à broyer certaines herbes aromatiques dans de l'huile de cocotier, après quoi on prononce une formule qui communique à ces herbes le pouvoir de produire des rêves. Si le magicien réussit à faire passer ce mélange sous les narines de sa bien-aimée, il est sûr de lui apparaître en rêve. Elle aura, au cours de ce rêve, des visions et des expériences qu'elle cherchera, malgré elle, à incorporer dans ses actes de la vie réelle.

Parmi les différentes formes de la magie d'amour, celle de la *sulumwoya* est de beaucoup la plus importante. On lui attribue un grand pouvoir et il faut payer un prix élevé

lorsqu'on veut acheter la formule et le rite ou faire exécuter cette magie à son profit par quelqu'un d'autre. La magie est localisée dans deux centres. L'un d'eux se trouve sur la côte Est de l'île principale. Une plage de sable de corail fin borde la mer à l'Ouest et, derrière les vagues blanches qui viennent se briser contre les écueils découpés, on aperçoit au loin, par une journée claire, des rochers de corail élevés. C'est là que se trouve l'île d'Iwa, second centre de la magie d'amour. Le point de cette île où se trouve la plage de bains de mer et la rive d'accostage des habitants du village de Kumilabwaga, est pour les indigènes comme le sanctuaire de l'amour. Ici, dans le blanc calcaire, derrière un rideau de végétation luxuriante, se trouve la grotte où s'était produite la tragédie primitive. De chaque côté de la grotte se trouve une source qui possède toujours le pouvoir d'inspirer l'amour, à la suite de certains rites.

Un beau mythe de magie et d'amour rattache l'un à l'autre ces deux endroits qui se font face à travers la mer. Un des côtés les plus intéressants de ce mythe consiste en ce qu'il représente la magie d'amour comme étant l'effet d'un événement horrible et tragique aux yeux des indigènes : un inceste entre frère et sœur. Par ce trait, l'histoire se rapproche quelque peu de certaines de nos légendes : celles de Tristan et Iseult, de Lancelot et Guenièvre, de Sigmund et Sigelinde ; on trouve d'ailleurs beaucoup de légendes de ce genre dans les communautés primitives.

Dans le village de Kumilabwaga vivait une femme, du clan Malasi, qui avait un fils et une fille. Un jour, pendant que la mère était occupée à se couper une jupe en tissu végétal, le fils se livrait à des procédés magiques sur des herbes. Il cherchait ainsi à s'assurer l'amour d'une certaine femme. Il mit des feuilles piquantes de *kwayawaga* et un peu de *sulumwoya* (menthe) aromatique dans de l'huile de noix de coco clarifiée et fit bouillir la mixture en récitant au-dessus d'elle une incantation. Il la versa ensuite dans un réceptacle fait avec des feuilles de bananier durcies et plaça le tout dans du chaume. Ceci fait, il alla se baigner dans la mer. Pendant ce temps, sa sœur avait pris toutes ses dispositions pour se rendre

au puits remplir d'eau ses bouteilles en coquille de noix de coco. En passant sous l'endroit où était déposée l'huile magique, elle frôla de ses cheveux le réceptacle et quelques gouttes d'huile tombèrent sur elle. Elle y trempa ses doigts et les renifla. En revenant avec ses bouteilles remplies d'eau, elle demanda à sa mère : « Où est l'homme ? Où est mon frère ? » D'après les idées morales des indigènes, elle avait commis, en posant ces questions, un acte terrible, car jamais une jeune fille ne doit s'enquérir de son frère et parler de lui comme d'un homme. La mère devina ce qui s'était passé, et se dit à elle-même : « Hélas ! Mes enfants ont perdu leur esprit. »

La sœur courut après le frère. Elle le trouva sur la plage, en train de se baigner. Il n'avait pas sur lui sa feuille pubienne. Elle défit sa chemise de fibre et essaya de l'approcher toute nue. Terrifié par ce spectacle, l'homme se mit à courir le long de la plage, jusqu'à ce qu'il fût arrêté par la roche escarpée qui barre au nord la plage de Bokaraywata. Il fit demi-tour et courut vers l'autre rocher qui se dresse, raide et inaccessible, dans la partie sud. C'est ainsi qu'ils parcoururent trois fois la plage, sous l'ombre des grands arbres qui la recouvrent, jusqu'à ce que l'homme, fatigué et épuisé, laissât sa sœur s'emparer de lui, et tous deux se laissèrent tomber, s'embrassant et s'abandonnant aux caresses des vagues. Puis, pleins de honte et de remords, mais toujours brûlés par la flamme de l'amour, ils se rendirent dans la grotte de Bokaraywata où ils restèrent sans boire, sans manger et sans dormir. C'est là aussi qu'ils moururent dans les bras l'un de l'autre, et sur leurs corps enlacés poussa la menthe indigène au parfum si doux.

Dans l'île d'Iwa, un homme eut le rêve magique, ou *kirisala*, de ce tragique événement. Il en eut la vision devant lui. Il se réveilla et dit : « Ils sont morts tous deux dans la grotte de Bokaraywata et la *sulumwoya* a poussé sur leurs corps. Il faut que j'y aille. » Il prit son canoé et traversa la mer qui sépare Iwa de Kitava. De Kitava il se dirigea vers l'île principale. Ayant atteint la plage tragique, il aperçut un héron qui volait au-dessus de la grotte. Il entra et vit la plante *sulumwoya* qui avait poussé de leurs poitrines. Il se rendit au village. La mère

avoua la honte qui avait frappé la famille. Elle lui donna la formule magique qu'il apprit par cœur. Il emporta une partie de l'incantation à Iwa et laissa l'autre partie à Kumilabwaga. Dans la grotte il cueillit un peu de menthe qu'il emporta. Il retourna dans son île d'Iwa. Il dit : « J'apporte ici le sommet de la magie ; ses racines sont restées à Kumilabwaga. Elle restera ici, associée au passage de Kadiusawasa et aux eaux de Bokaraywata. Le premier servira à la baignade des hommes, ces dernières à la baignade des femmes. » L'homme d'Iwa imposa ensuite les tabous de la magie, prescrivit minutieusement le rituel et stipula qu'une forte indemnité serait versée aux gens d'Iwa et de Kumilabwaga, toutes les fois qu'ils autoriseraient les autres à se servir de leur magie ou de leurs lieux sacrés. Il est également question d'un miracle traditionnel ou, tout au moins, d'un augure à l'intention de ceux qui exécutent la magie sur la plage. D'après le mythe, c'est l'homme d'Iwa qui explique de quoi il s'agit : lorsque la magie est accomplie, on voit, et c'est une annonce de succès, deux petits poissons jouer entre deux eaux près de la plage.

J'ai seulement résumé cette dernière partie du mythe, car son texte littéral contient des détails sociologiques fastidieux qui dégèrent souvent en vantardises ; l'exposé de l'élément miraculeux se rattache généralement à des souvenirs en rapport avec le passé immédiat ; les détails rituels sont exposés avec des développements techniques interminables et la liste des tabous se compose d'une série d'homélies édifiantes. Mais, aux yeux de l'indigène, cette dernière partie, d'un caractère pratique, pragmatique et souvent personnel, présente plus d'importance que tout le reste, et pour l'anthropologue, elle est plus instructive que le récit dramatique qui la précède. Le mythe présente une portée sociologique, étant donné que la magie à laquelle il se réfère constitue une propriété personnelle. Elle est transmise par quelqu'un qui en est le propriétaire légitime, à un autre qui la lui achète dans les formes légales. Toute la force d'une magie consiste dans l'observation correcte de la tradition. La filiation directe, les liens qui rattachent l'officiant actuel à la source primitive de la magie

est de la plus haute importance. Certaines formules magiques énumèrent les noms de tous ceux qui s'en sont servi. Le fait essentiel dans tout rite et dans toute incantation, c'est la conviction qu'ils sont absolument conformes au modèle original. Et le mythe constitue la source dernière, le premier chaînon de cette série quand on remonte du présent au passé. Il est encore la charte qui garantit la légitimité de la succession magique, le point de départ du pedigree.

A ce propos, il convient de dire quelques mots des attaches sociales de la magie et du mythe. Certaines formes de magie, telles que la sorcellerie, la magie amoureuse, la magie de la beauté et la magie de la *kula*, ne sont pas localisées. Dans ces formes la filiation, bien que n'étant pas à base de parenté, n'en est pas moins importante. D'autres formes de magie sont associées à un territoire donné, aux industries locales de la communauté, à certains droits régaliens et exclusifs, reconnus au chef et au village dans lequel il réside. A cette catégorie appartient toute la magie des jardins, laquelle ne peut être efficace que si elle est née du sol même auquel on l'applique. On peut encore ranger dans la même catégorie la magie de la pêche aux requins et autres poissons locaux, certaines formes de magie applicables aux canoés, celle qu'on exerce sur les coquilles rouges qu'on emploie à titre d'ornements, et surtout la magie *waygigi*, qui est la magie suprême de la pluie et du beau temps et constitue le privilège exclusif des chefs souverains d'Omarakana.

Dans les magies locales, la force ésotérique des mots se rattache à la localité aussi étroitement que le groupe qui l'habite et se sert de ces magies. Dans certains cas, la magie n'est pas seulement locale, mais appartient en exclusivité à un groupe dont les membres sont rattachés les uns aux autres par des liens de parenté maternelle ; elle constitue, pour ainsi dire, le patrimoine héréditaire de ce groupe. Lorsqu'il en est ainsi, le mythe se rattachant à la magie constitue, avec celui sur les origines locales, une force de cohésion essentiellement sociologique ; force qui supplée au sentiment d'unité, souvent absent, et dote le groupe d'une valeur culturelle à laquelle chacun donne son adhésion.

Un autre détail digne d'intérêt, qui figure dans la partie finale de l'histoire que nous avons rapportée plus haut et qu'on retrouve dans presque tous les mythes sur la magie, consiste dans l'énumération de présages, augures et miracles. On peut dire que, de même que le mythe local sanctionne les droits réclamés par un groupe en invoquant des précédents, le mythe sur la magie les sanctionne en invoquant un miracle. La magie repose sur la croyance en un pouvoir spécifique, toujours résidant dans l'homme, toujours dérivé de la tradition (1). Le mythe se porte garant de l'efficacité de ce pouvoir, mais cette efficacité doit aussi être confirmée par le seul fait que l'homme reconnaît comme ayant la valeur d'une preuve irréfutable : les résultats pratiques. « C'est par leurs fruits que vous les connaîtrez. » L'homme primitif n'est pas moins désireux que l'homme moderne de trouver dans les faits empiriques une confirmation de ses convictions. L'empirisme de la foi, chez les primitifs aussi bien que chez les civilisés, comporte la croyance aux miracles. Et la foi vivante engendre toujours des miracles. Il n'est pas de religion civilisée qui n'ait ses saints et ses diables, ses révélations et ses témoignages, qui ne professe pas que l'esprit de Dieu plane sur la communauté des croyants. De même, toutes les croyances, toutes les religions d'invention récente (Spiritisme, Occultisme, Christian Science) s'attachent à prouver leur légitimité par le fait solide de la manifestation surnaturelle. Les sauvages ont, eux aussi, une thaumatologie, et aux îles Trobriand, où tout le surnaturel est subordonné à la magie, la thaumatologie a également un caractère magique. Autour de chaque forme de magie coule un courant continu de petits miracles, dont certains atteignent parfois la valeur de preuves surnaturelles, frappantes et indiscutables.

La magie amoureuse, par exemple, dont on ne se lasse pas de vanter les succès, en citant, entre autres, des cas d'hommes très laids qui ont réussi, grâce à elle, à inspirer une passion à des beautés célèbres, a atteint son

(1) *Op. cit.*, chapitres : *Magic et Power of Words in Magic*. Cf. OGDEN et RICHARDS : *The Meaning of Meaning*, chap. II.

maximum de force miraculeuse dans le fameux cas d'inceste que nous avons mentionné plus haut. Ce crime est souvent expliqué par un accident analogue à ce qui était survenu aux amants mythologiques de Kumilabwaga. Le mythe forme ainsi l'arrière-fond de tous les miracles qui se passent de nos jours ; il reste leur modèle et leur prototype. Je pourrais citer d'autres histoires où l'on découvre un rapport du même genre entre le miracle originel dont parle le mythe et les miracles courants, produits de la foi vivante. Ceux qui ont lu mon ouvrage *The Argonauts of the Western Pacific* se rappellent sans doute à quel point la mythologie du commerce traditionnel projette son ombre sur les coutumes et pratiques des primitifs de nos jours. Dans la magie de la pluie et du beau temps, du jardinage et de la pêche, il existe une forte tendance à voir dans les confirmations miraculeuses les plus saillantes du pouvoir magique des répétitions, sous une forme atténuée, du miracle primitif.

A la fin des récits les plus mythiques, c'est l'énumération des injonctions impératives, des rites, des tabous et des réglementations sociales qui prédomine. Lorsque le mythe d'une certaine magie est raconté par celui-là même qui détient cette magie, il présentera naturellement ses fonctions comme ayant dans cette histoire leur source directe. Il prétendra ne faire qu'un avec le premier fondateur de sa magie. Nous avons vu que dans le mythe de l'amour la localité dans laquelle s'est déroulée la tragédie primitive, avec sa grotte, sa plage, ses sources, devient une sorte de sanctuaire, tout pénétré de pouvoir magique. Pour les habitants de la localité, qui ne possèdent plus le monopole exclusif de la magie, certaines prérogatives attachées à l'endroit sont d'une très grande valeur. Ils prêtent naturellement toute leur attention à la partie du rituel qui reste toujours associée à leur localité. Dans la magie d'Omarakana se rapportant à la pluie et au beau temps, et qui forme une des pierres angulaires du pouvoir dont dispose le chef, le mythe tourne autour d'un ou deux faits locaux qui figurent également dans le rituel de nos jours.

Toute attraction sexuelle, tout pouvoir de séduction ont leur source, croit-on, dans la magie amoureuse.

Des éléments spécifiques de la localité figurent également dans la pêche à la baleine et au *kalala*. Mais, même dans les récits qui n'associent pas telle magie à telle localité donnée, on trouve de longues prescriptions rituelles qui tantôt font partie intégrante du récit, tantôt sont mises dans la bouche de l'un des personnages du drame. Le caractère « prescriptif » du mythe révèle sa fonction essentiellement pragmatique, ses rapports étroits avec le rituel, avec la croyance, avec la culture vivante. Les psychanalystes parlent souvent du mythe comme d'un « rêve séculaire de la race ». Même en tant que grossière approximation, cette formule est incorrecte, puisqu'elle ne tient pas compte du caractère pratique et pragmatique du mythe que nous venons d'établir. Nous nous contentons de ces remarques sommaires sur la question, que nous avons traitée avec plus de détails dans un autre ouvrage (1).

Ici je me propose seulement de dégager l'influence qu'un complexe matriarcal exerce sur une civilisation que j'ai pu étudier sur place, en me livrant à de vastes et profondes enquêtes de plein air. Mais les résultats que j'ai obtenus sont susceptibles d'une application beaucoup plus large, car l'inceste entre frère et sœur constitue un fait très fréquent parmi les peuples vivant sous le régime matrilineaire, et plus spécialement parmi les peuples du Pacifique, tandis que la rivalité entre frère aîné et frère cadet ou entre neveu et oncle maternel constitue un trait caractéristique du folklore universel.

(1) Voir notre essai : *Le mythe dans la psychologie primitive*.

TROISIÈME PARTIE
PSYCHANALYSE ET ANTHROPOLOGIE

*1. La séparation entre psychanalyse
et sociologie*

La théorie psychanalytique du complexe d'Œdipe a été formulée, tout d'abord, sans qu'on ait tenu compte des données sociologiques ou culturelles. Rien de plus naturel cependant, vu que la psychanalyse ne voulait être au début qu'une simple technique thérapeutique, fondée sur l'observation clinique. Mais peu à peu son champ d'application fut étendu : elle devint, tout d'abord, une théorie générale des névroses, puis une théorie des processus psychologiques de toute nature et, finalement, un système destiné à expliquer toutes les manifestations du corps et de l'esprit, de la société et de la culture. Ces prétentions étaient manifestement trop exorbitantes, mais la réalisation, même partielle, des buts que s'assignait la psychanalyse exigeait une coopération intelligente et exempte de toute arrière-pensée entre des spécialistes en psychanalyse et des représentants d'autres spécialités. Initiés aux principes de la psychanalyse, ces derniers auraient vu s'ouvrir devant eux de nouveaux domaines de recherches et auraient pu, à leur tour, faire bénéficier les psychanalystes de leurs connaissances et méthodes particulières.

Malheureusement, la nouvelle doctrine n'avait pas reçu dès l'abord un accueil bienveillant et intelligent :

au contraire, la plupart des spécialistes crurent devoir ignorer ou combattre la psychanalyse. Celle-ci réagit en s'enfermant dans un isolement rigide et ésotérique, tandis que ses adversaires se condamnèrent volontairement à l'ignorance de ce qui constitue, sans doute, une très importante contribution à la psychologie.

Nous tentons, dans cet essai, d'établir une collaboration entre l'anthropologie et la psychanalyse. Des tentatives du même genre ont déjà été faites par des psychanalystes, et je citerai comme exemple de ces tentatives un intéressant article du D^r Ernest Jones (1). Cet article présente même pour nous un intérêt particulier, puisqu'il est une critique de la première partie de cet essai, qui avait paru, sous la forme de deux articles préliminaires, en 1924 (2). L'essai du D^r Jones illustre d'une façon typique certaines différences de méthode qui séparent anthropologues et psychanalystes quant à leur manière d'aborder et de traiter les problèmes de la société primitive. Et il permet d'autant plus de faire ressortir ces différences que, dans sa manière d'interpréter le droit maternel tel qu'il existe chez les Mélanésiens et de comprendre la complexité de leur système juridique et l'organisation de leur parenté, l'auteur révèle une connaissance approfondie de certaines questions difficiles de l'anthropologie.

Commençons par donner un bref résumé des idées de M. Jones. Il s'est proposé, dans son essai, de donner une explication psychanalytique de l'institution du droit maternel et de l'ignorance de la paternité chez certains peuples primitifs. En tant que psychanalyste, il croit que ces deux phénomènes ne doivent pas être jugés d'après leurs simples apparences. En exposant leurs idées sur la procréation, dit-il, les primitifs ont recours à un symbolisme suffisamment précis pour permettre de conclure qu'ils possèdent « une connaissance tout au moins inconsciente de la vérité ». Et cette connaissance réprimée de la paternité se rattacherait intimement aux

(1) *Mother Right and the Sexual Ignorance of Savages*, « International Journal of Psycho-Analysis », vol. VI, 2^e partie, 1925, pp. 109-130.

(2) *Psycho-Analysis and Anthropology*, « Psyche », vol. IV.

caractéristiques du droit maternel, puisque aussi bien cette répression que le droit maternel se rattachent au même mobile : le désir de détourner la haine que le garçon, à mesure qu'il grandit, éprouve pour son père.

A l'appui de cette hypothèse, le D^r Jones cite de nombreux faits empruntés à la vie des insulaires trobriandais, mais arrive à des conclusions qui diffèrent des miennes, surtout en ce qui concerne le thème central, celui notamment dans lequel j'affirme que le complexe de famille nucléaire est déterminé par la structure sociale du groupement qu'on observe. Le D^r Jones accepte sans réserves la théorie de Freud, d'après laquelle le complexe d'Œdipe serait un phénomène fondamental et, en fait, primordial. Il estime que, des deux éléments dont se compose ce complexe, amour pour la mère, haine contre le père, ce dernier joue le rôle le plus important dans le processus de la répression. On croit pouvoir échapper à cette haine, en niant tout simplement la participation du père à la procréation : « En refusant au père toute part dans le coït et la procréation, on pense adoucir et détourner la haine qu'on nourrit à son endroit » (p. 122). Mais on ne réussit pas ainsi à supprimer le père, qui reste toujours là, Les « attitudes de crainte, de terreur, de respect et d'hostilité sourde, qui sont inséparables de l'image du père », ayant leur source dans « l'ambivalence obsessionnelle des primitifs », ne subissent pas la moindre atténuation ; on les reporte sur l'oncle maternel : celui-ci devient une sorte de bouc émissaire auquel on fait expier tous les péchés commis par le mâle plus âgé dans l'exercice de son autorité, alors que le père lui-même continue à mener une existence agréable dans sa maison, dans des rapports d'amitié avec tous les siens. C'est ainsi que « le véritable père a subi pour ainsi dire un déboulement : il est représenté, d'une part, en ce qui concerne les qualités de douceur, d'indulgence, par le mari de la mère et, d'autre part, en ce qui concerne la sévérité, la rigoureuse direction morale, par l'oncle maternel » (p. 125). En d'autres termes, la coexistence du droit maternel et de l'ignorance de la paternité physiologique a pour effet de mettre aussi bien le fils que le père à l'abri de l'hostilité engendrée par la rivalité

dont la mère est l'enjeu. Le complexe d'Œdipe serait donc, pour le D^r Jones, d'une importance fondamentale, et « le système matriarcal, avec son complexe avunculaire, apparaît... comme un moyen de défense contre les tendances qui se résument dans le complexe d'Œdipe » (p. 128).

Les lecteurs des deux premières parties de cet essai trouveront dans les idées du D^r Jones que nous venons d'exposer un écho de ce qu'ils savaient déjà et conviendront que, pour l'essentiel, ces idées s'appuient sur une base solide.

Je ne puis souscrire sans réserves à la principale affirmation du D^r Jones, d'après laquelle le droit maternel et l'ignorance de la paternité ne serviraient qu'à « faire dévier la haine que le garçon, à mesure qu'il grandit, éprouve pour son père » (p. 120). A mon avis, cette affirmation aurait besoin d'être étayée à l'aide d'arguments empruntés aux différentes branches de l'anthropologie. Mais cette manière de voir me paraît s'accorder parfaitement avec tous les faits que j'ai observés en Mélanésie et avec quelques autres systèmes de parenté dont je ne possède qu'une connaissance indirecte. Si des recherches ultérieures viennent un jour confirmer l'hypothèse du D^r Jones (et j'espère qu'il en sera ainsi), la valeur de mes propres contributions s'en trouvera considérablement rehaussée, car il sera prouvé qu'au lieu d'avoir attiré l'attention sur une constellation de faits purement accidentels, j'ai découvert un phénomène d'une portée universelle, tant au point de vue évolutionniste que génétique. Je trouve que, dans une certaine mesure, l'hypothèse du D^r Jones constitue une extension hardie et originale de mes propres conclusions, à savoir : que dans les sociétés de droit maternel le complexe familial doit différer du complexe d'Œdipe ; que, dans les familles de lignée maternelle, la haine est détournée du père, pour être reportée sur l'oncle maternel ; que toutes les tentations incestueuses ont pour objet la sœur, plutôt que la mère.

Mais le D^r Jones ne se contente pas d'adopter un point de vue plus compréhensif que je suis tout prêt à partager : il formule aussi une certaine conception causale ou méta-

physique, puisqu'il voit dans le complexe la *cause*, et dans toute la structure sociologique l'*effet*. Dans l'essai du Dr Jones, comme dans la plupart des interprétations psychanalytiques du folklore, de coutumes et d'institutions, le complexe d'Œdipe est envisagé comme s'il était indépendant du type de culture, de l'organisation sociale et des idées concomitantes. Toutes les fois qu'on trouve dans un folklore des allusions à une haine que deux mâles nourrissent l'un à l'égard de l'autre, on en conclut aussitôt que l'un de ces mâles symbolise le père, et l'autre le fils, sans se préoccuper de savoir si, dans la société à laquelle appartient ce folklore, le père et le fils ont des raisons de se haïr réciproquement. De même, on voit dans toute passion réprimée ou illicite qu'on trouve dépeinte dans une tragédie mythologique l'expression de l'amour incestueux qu'éprouvent l'un pour l'autre la mère et le fils, alors même qu'il est facile de prouver que les tentations de ce genre sont incompatibles avec l'organisation de la société en question. Dans son article que je viens de citer, le Dr Jones dit que, bien que mes conclusions soient correctes « sur le plan purement descriptif », la corrélation entre la psychologie et la sociologie, sur laquelle j'insiste, est « extrêmement douteuse » (p. 127). Et encore, « si l'on concentre toute l'attention sur les aspects sociologiques des données constatées », ma manière de voir peut apparaître « comme une suggestion très ingénieuse, voire très plausible », mais, « n'ayant pas prêté une attention suffisante aux aspects génétiques du problème », je me serais « mis dans l'impossibilité d'obtenir une perspective dimensionnelle, c'est-à-dire de soumettre les faits à une interprétation fondée sur une connaissance intime de l'inconscient » (p. 128). Et le Dr Jones arrive à cette conclusion, peu flatteuse pour moi : « C'est la conception opposée à celle de M. Malinowski qui se rapproche davantage de la vérité » (*ibid*).

Je ne crois pas qu'on puisse admettre cette séparation radicale entre la psychanalyse, d'une part, l'anthropologie et la sociologie empirique, de l'autre, qui est postulée dans les passages que nous venons de citer. Il me déplairait de voir la psychanalyse se séparer de la science empirique.

rique des cultures et l'anthropologie descriptive se priver de l'aide de la théorie psychanalytique. Je ne crois pas avoir exagéré l'importance des facteurs sociologiques. J'ai seulement essayé d'introduire ces facteurs dans la formule du complexe nucléaire, sans diminuer en quoi que ce soit l'importance de facteurs biologiques, psychologiques ou inconscients.

2. Un « complexe réprimé »

Ma principale thèse a été brièvement et correctement résumée par le D^r Jones, lorsqu'il l'a définie comme « une conception d'après laquelle le complexe de famille nucléaire varie d'une communauté à l'autre, en rapport avec la structure familiale propre à chacune d'elles. D'après lui (c'est-à-dire d'après Malinowski), lorsque, pour des raisons sociales et économiques inconnues, la famille se constitue en adoptant le régime matrilineaire, le complexe nucléaire réprimé est celui de l'attraction que frère et sœur éprouvent l'un pour l'autre et de la haine que neveu et oncle nourrissent l'un à l'égard de l'autre ; là où le régime patrilineaire remplace celui de structure matrilineaire, le complexe nucléaire prend la forme du complexe d'Œdipe » (p. 127 et 128). Cette interprétation de ma manière de voir est parfaitement exacte, bien que le D^r Jones aille un peu au-delà des conclusions que j'ai publiées précédemment. Enquêteur sur le terrain, je m'étais maintenu dans mon essai sur le « plan purement descriptif », mais cette fois je profite de l'occasion pour exposer mes idées sur le problème génétique.

Ainsi que je l'ai déjà dit, la clef de la difficulté doit être cherchée dans le fait que, pour le D^r Jones et d'autres psychanalystes, le complexe d'Œdipe représente quelque

chose d'absolu, la source primordiale ou, pour nous servir de son expression, la *fons et origo* de toutes choses. En ce qui me concerne, je vois, au contraire, dans le complexe de famille nucléaire une formation fonctionnelle, dépendant de la structure et de la culture d'une société donnée. Il est nécessairement déterminé par le régime de restrictions en vigueur dans la société et par le mode de répartition de l'autorité. Il m'est impossible de voir dans le complexe la cause première de toutes choses, la source unique de la culture, de l'organisation sociale et des croyances; une entité métaphysique, créatrice, mais incréée, antérieure à toute chose, mais conditionnée par aucune.

Je me permets de citer quelques-uns des passages les plus significatifs de l'article du D^r Jones, afin de mieux faire ressortir les obscurités et contradictions auxquelles j'avais fait allusion. Rien ne saurait donner une idée plus exacte du genre d'arguments dont les psychanalystes orthodoxes se servent dans les discussions sur les coutumes des primitifs.

Alors même qu'il est impossible de déceler leur existence, comme c'est le cas des sociétés matriarcales de la Mélanésie, « les tendances primordiales qui constituent le complexe d'Œdipe » n'en rôdent pas moins dans l'ombre: « C'est au fond la mère qui est l'objet de l'amour défendu et inconscient qu'on porte à la sœur, et l'oncle n'est qu'un simple truchement du père » (p. 128). En d'autres termes, le complexe d'Œdipe est seulement masqué par un autre ou se présente sous des couleurs légèrement différentes qu'il emprunte à un autre. En fait, le D^r Jones se sert d'une terminologie plus précise, puisqu'il parle de la « répression (refoulement) du complexe » et des « divers moyens compliqués à l'aide desquels on obtient et maintient cette répression » (p. 120). Ici nous nous heurtons à la première obscurité. J'ai toujours cru qu'un complexe correspondait à une organisation réelle de comportements et de sentiments, les uns patents, les autres refoulés, mais existant réellement dans l'inconscient. Empiriquement, un tel complexe peut toujours être mis en évidence à l'aide des méthodes de la psychanalyse pratique, par

l'étude du folklore, de la mythologie et d'autres manifestations culturelles de l'inconscient. Mais puisque le Dr Jones semble admettre que les attitudes typiques du complexe ne peuvent être trouvées ni dans le conscient ni dans l'inconscient; puisqu'il n'en existe pas la moindre trace dans le folklore trobriandais, dans les rêves, les visions et autres manifestations de nos indigènes, qui nous révèlent, au contraire, l'autre complexe, où devons-nous donc chercher le complexe d'Edipe? Existerait-il par hasard un sub-inconscient, situé au-dessous de l'inconscient et que signifierait la répression d'une répression? Il est certain que ces questions nous entraînent au delà de la doctrine psychanalytique courante, dans des régions tout à fait inconnues; je soupçonne même que ce sont les régions de la métaphysique.

Considérons maintenant les moyens à l'aide desquels on obtient la répression du complexe. D'après le Dr Jones, il existerait une tendance à opérer une séparation nette et tranchée entre la parenté réelle et la parenté sociale, tendance qui trouve son expression dans les différentes coutumes qui équivalent à la négation de la naissance naturelle, dans l'institution de naissances rituelles, dans l'affectation de l'ignorance de la paternité, et ainsi de suite. Je tiens à dire sans tarder que sur ces points je suis pleinement d'accord avec le Dr Jones, et ne fais de réserves que sur quelques détails. Je me demande, en effet, s'il y a bien lieu de parler d'une « négation tendancieuse de la paternité physique », étant donné qu'à mon avis et d'après tout ce que je sais, l'ignorance de ces processus physiologiques compliqués est, chez les primitifs, aussi naturelle que l'ignorance des processus de la digestion, de la sécrétion, de l'épuisement progressif de l'organisme, bref de tout ce qui se passe dans le corps humain. Rien ne nous autorise à admettre que des gens ayant un niveau de culture très bas aient reçu de bonne heure des révélations sur certaines données de l'embryologie, alors que dans les autres branches des sciences naturelles ils ne savent à peu près rien des relations causales des phénomènes. Il n'en reste pas moins, et c'est ce que je vais essayer de montrer un peu longuement, que le divorce entre les rapports biologiques et les rapports

sociaux ou, tout au moins, l'autonomie relative des uns et des autres constitue un des traits les plus importants de la société primitive.

Je trouve cependant une légère contradiction dans les idées du D^r Jones relatives à l'ignorance de la paternité. Nous lisons en effet, dans un passage de son article, qu'il existe « des rapports collatéraux très étroits entre l'ignorance de la procréation paternelle, d'une part, et l'institution du droit maternel, de l'autre. A mon avis (c'est toujours le D^r Jones qui parle) ces deux phénomènes se laissent ramener à la même cause ; quant à savoir lequel des deux est antérieur ou postérieur à l'autre, c'est une autre question dont nous aurons à nous occuper plus tard. La cause commune aux deux phénomènes est d'ordre physique : *il s'agit de détourner la haine que le garçon, à mesure qu'il grandit, éprouve de plus en plus pour son père* » (p. 120). C'est là un point capital et, cependant, le D^r Jones ne paraît pas très sûr du fait, car il nous dit dans un autre passage du même article qu'« il n'y a pas de raisons d'admettre que l'ignorance dans laquelle se trouve le primitif en ce qui concerne la procréation paternelle, ou plutôt le refoulement qu'il fait subir à la connaissance des faits qui s'y rapportent, constitue un corollaire nécessaire du droit maternel ; on peut cependant admettre que cette ignorance ou ce refoulement a contribué dans une grande mesure, concurremment avec le mobile que nous avons décrit plus haut, à provoquer l'institution du droit maternel » (p. 130). Le rapport entre les deux propositions que je viens de citer n'est pas bien clair ; la dernière ne me paraît même pas très correcte ; quant à la première, on pourrait à la rigueur y souscrire, si l'auteur avait pris soin de nous dire ce qu'il entend par « rapports collatéraux très étroits ». Faut-il entendre par là que l'ignorance et le droit maternel sont tous deux les effets *nécessaires* de la cause principale, c'est-à-dire du complexe d'Œdipe, ou bien qu'ils ne s'y rattachent que par des liens plus ou moins lâches ? Dans cette dernière éventualité, quelles sont les conditions requises pour que la nécessité de masquer le complexe d'Œdipe aboutisse au droit maternel et à l'ignorance et quelles sont celles où

la même nécessité peut ne pas aboutir aux mêmes effets ? A défaut de ces données concrètes, la théorie du D^r Jones n'aura jamais que la valeur d'une vague suggestion.

Après avoir examiné les moyens, nous allons nous occuper de la « cause primordiale ». Cette cause, nous le savons déjà, est constituée par le complexe d'Œdipe, conçu comme un fait absolu et, au point de vue génétique, transcendantal. Dans leurs travaux anthropologiques, les psychanalystes se sont en effet attachés à rechercher les origines premières du complexe d'Œdipe. Et la conclusion à laquelle ils sont arrivés est que ces origines remontent au fameux crime totémique commis par la horde primitive.

3. *La « cause primordiale de la culture »*

La théorie de Freud sur les origines dramatiques du totémisme et du tabou, de l'exogamie et du sacrifice constitue une des contributions les plus importantes que la psychanalyse ait apportées à l'anthropologie. Impossible de la passer sous silence dans un essai comme celui-ci, qui se propose de mettre les conceptions psychanalytiques en harmonie avec les découvertes de l'anthropologie. Aussi profiterons-nous de cette occasion pour soumettre la théorie de Freud à un examen critique assez détaillé.

Dans son livre *Totem et Tabou* (1), Freud montre que le complexe d'Œdipe fournit à la fois une explication du totémisme et de l'interdiction qui frappe les rapports avec la belle-mère, du culte des ancêtres et de la prohibition de l'inceste, de l'identification de l'homme avec son animal totémique et de l'idée de Dieu le Père. En fait,

(1) Édit. franç. Payot, Paris. Même collection, n° 77.

les psychanalystes, nous le savons déjà, voient dans le complexe d'Édipe la source de toute culture, un fait antérieur à toute culture, et, dans le livre dont nous nous occupons, Freud s'attache précisément à formuler une hypothèse relative à la naissance de ce complexe.

Il prend pour point de départ les travaux de deux illustres prédécesseurs : Darwin et Robertson Smith. A Darwin il emprunte l'idée de la « horde primitive » ou de ce qu'Atkinson a appelé plus tard la « famille cyclopéenne ». D'après la manière de voir de ces deux auteurs, la famille ou la société primitive se composait d'un petit groupe dirigé et dominé par un mâle mûr qui avait sous sa dépendance un certain nombre de femmes et d'enfants. A un autre grand savant, Robertson Smith, Freud a emprunté l'idée de l'importance du sacrement totémique. D'après Robertson Smith, l'acte religieux le plus primitif consistait en un repas cérémoniel au cours duquel les membres du clan mangeaient en commun l'animal totémique. Ce repas totémique a donné naissance plus tard au sacrifice, acte religieux universel et, certainement, le plus important. Le tabou interdisant de manger en temps ordinaire de l'animal totémique ou d'un animal de la même espèce que le totem constitue le côté négatif de la communion rituelle. A ces deux hypothèses Freud ajoute la sienne : l'identification de l'homme avec le totem constitue un trait propre à la mentalité infantile, à celle des primitifs et à celle des névrosés et découle de la tendance à identifier le père avec quelque animal désagréable.

Ce qui, tout d'abord, nous intéresse ici, c'est le côté sociologique de la théorie, et nous citerons en entier le passage de Darwin sur lequel Freud construit cette théorie. Écoutons d'abord Darwin : « D'après ce que nous savons de la jalousie de tous les mammifères mâles, dont beaucoup sont même armés d'organes spéciaux, destinés à leur faciliter la lutte contre des rivaux, nous pouvons conclure... qu'une promiscuité générale des sexes à l'état de nature est un fait extrêmement peu probable... Mais si, remontant le cours du temps assez loin en arrière, nous jugeons les habitudes humaines d'après ce qui existe actuellement, la conclusion paraissant la plus probable

est que les hommes ont vécu primitivement en petites sociétés, chaque homme ayant généralement une femme, parfois, s'il était puissant, en possédant plusieurs, qu'il défendait jalousement contre tous les autres hommes. Ou bien, sans être un animal social, il n'en a pas moins pu vivre, comme le gorille, avec plusieurs femmes qui n'appartenaient qu'à lui : c'est qu'en effet tous les naturels se ressemblent en ce qu'un seul mâle est visible dans un groupe. Lorsque le jeune mâle devient grand, il entre en lutte avec les autres pour la domination, et c'est le plus fort qui, après avoir chassé ou tué tous les concurrents, devient le chef de la société (D^r Savage, dans *Boston Journal of Natural History*, vol. V, 1845-1847). Les jeunes mâles, ainsi éliminés et errant d'endroit en endroit, se feront à leur tour un devoir, lorsqu'ils auront enfin réussi à trouver une femme, d'empêcher les unions consanguines trop étroites entre membres d'une seule et même famille » (1).

Je ferai remarquer tout d'abord que, dans ce passage, Darwin parle de l'homme et du gorille indistinctement. En tant qu'anthropologues, nous n'avons aucune raison de lui reprocher cette confusion, car le moins que la science puisse faire, c'est de nous dépouiller de toute vanité quant à nos origines, de nous apprendre à ne pas avoir honte de nos frères inférieurs. Mais si, au point de vue philosophique, la différence entre l'homme et le singe est insignifiante, la distinction entre la *famille* telle qu'elle existe chez les singes anthropoïdes et la famille humaine organisée est, pour le sociologue, de la plus grande importance. Il doit distinguer nettement entre la vie animale à l'état de nature et la vie humaine à l'état de culture. Pour Darwin, qui cherchait des arguments biologiques à opposer à l'hypothèse de la promiscuité, cette distinction était sans importance. Il aurait cependant été obligé d'en tenir le plus grand compte, s'il avait porté ses recherches sur les origines de la culture, s'il avait voulu saisir le moment de sa naissance. Freud qui, ainsi que nous le verrons, s'efforce réellement de remonter

(1) FREUD, *Totem et Tabou*, édition française, *op. cit.*, p. 145. Citation empruntée à Darwin : *The Descent of Man*, vol. II, chap. 20, pp. 603-604.

au « grand événement qui avait marqué les débuts de la culture », échoue totalement dans sa tentative, parce qu'il perd de vue la distinction dont nous parlons et situe la culture dans des conditions dans lesquelles *ex hypothesi*, elle ne peut pas exister. En outre, Darwin parle seulement des femmes du chef de la horde, mais d'aucune autre. Il prétend encore que les jeunes mâles éliminés finissent par trouver, eux aussi, des partenaires, après quoi ils se désintéressent de la famille des parents. Sur ces deux points, Freud fait subir aux hypothèses de Darwin des modifications importantes.

Voici, à l'appui de mes remarques critiques, les paroles textuelles du maître de la psychanalyse : « Il va sans dire que la théorie darwinienne n'accorde pas la moindre place aux débuts du totémisme. Un père violent, jaloux, gardant pour lui toutes les femelles et chassant ses fils, à mesure qu'ils grandissent : voilà tout ce qu'elle suppose » (1). On le voit : le vieux mâle est censé garder pour lui *toutes les femelles*, les fils chassés demeurant quelque part dans le voisinage, réunis en bande, se tenant prêts pour l'événement hypothétique. En effet, un crime se trame sous nos yeux, aussi sanglant qu'il est hypothétique. Mais ce crime joue un rôle d'une importance capitale dans l'histoire de la psychanalyse, sinon dans celle de l'humanité ! C'est que, d'après Freud, ce crime a servi de point de départ à toute la civilisation future. Il est « le grand événement par lequel la civilisation a débuté et qui, depuis lors, n'a pas cessé de tourmenter l'humanité » (2). Au commencement était le crime, acte mémorable qui a donné naissance à l'organisation sociale, aux restrictions morales et à la religion. Mais écoutez l'histoire de cette cause primordiale de toute civilisation :

« Un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle. Une fois réunis, ils sont devenus entreprenants et ont pu réaliser ce que chacun d'eux, pris individuellement, aurait été incapable de faire. Il est

(1) *Totem et Tabou*, op. cit., p. 162.

(2) Page 166.

possible qu'un nouveau progrès de la civilisation, l'invention d'une nouvelle arme leur aient procuré le sentiment de leur supériorité. Qu'ils aient mangé le cadavre de leur père, il n'y a à cela rien d'étonnant, étant donné qu'il s'agit de sauvages cannibales. L'aïeul violent était certainement le modèle envié et redouté de chacun des membres de cette association fraternelle. Or, par l'acte de l'absorption ils réalisaient leur identification avec lui, s'appropriant chacun une partie de sa force. Le repas totémique, qui est peut-être la première fête de l'humanité, serait la reproduction et comme la fête commémorative de cet acte mémorable » (1).

Tel serait l'acte originel de la civilisation humaine, et cependant l'auteur parle dans sa description d'un « nouveau progrès de la civilisation », de l'« invention d'une nouvelle arme », équipant ainsi ses animaux, avant toute civilisation, de certains objets et armes qui sont précisément des produits de la civilisation. Une culture matérielle est inconcevable, sans l'exigence concomitante d'une organisation, d'une morale, d'une religion. J'espère pouvoir montrer que ceci n'est pas un simple argument de chicane, mais qu'il atteint le noyau même de la question. Nous verrons que la théorie de Freud et de Jones cherche à expliquer les origines de la civilisation par un processus qui implique déjà l'existence d'une civilisation. Elle tourne ainsi dans un cercle vicieux. Un examen critique de cette théorie nous facilitera l'analyse du processus de la civilisation et la mise en lumière de son fondement biologique.

4. Les conséquences du parricide

Avant d'entreprendre une analyse détaillée de cette théorie, armons-nous de patience et écoutons tout ce que Freud a à nous dire sur ce sujet, car il mérite tou-

(1) Page 163.

jours d'être écouté : « ... la bande fraternelle, en état de rébellion, était animée, à l'égard du père, des sentiments contradictoires qui, d'après ce que nous savons, forment le contenu ambivalent du complexe paternel chez chacun de nos enfants et de nos névrosés. Ils haïssaient le père, qui s'opposait si violemment à leur besoin de puissance et à leurs exigences sexuelles, mais, tout en le haïssant, ils l'aimaient et l'admiraient. Après l'avoir supprimé, après avoir assouvi leur haine et réalisé leur identification avec lui, ils ont dû se livrer à des manifestations affectives d'une tendresse exagérée. Ils le firent sous la forme du repentir ; ils éprouvèrent un sentiment de culpabilité qui se confond avec le sentiment du repentir communément éprouvé. Le mort devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant ; toutes choses que nous constatons encore aujourd'hui dans les destinées humaines. Ce que le père avait empêché autrefois, par le fait même de son existence, les fils se le défendaient à présent eux-mêmes, en vertu de cette « obéissance rétrospective », caractéristique d'une situation psychique que la psychanalyse nous a rendue familière. Ils désavouaient leur acte, en interdisant la mise à mort du totem, substitution du père, et ils renonçaient à recueillir les fruits de cet acte, en refusant d'avoir des rapports sexuels avec les femmes qu'ils avaient libérées. C'est ainsi que le sentiment de culpabilité a engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme qui, pour cette raison, devaient se confondre avec les deux désirs réprimés du complexe d'Œdipe. Celui qui agissait à l'encontre de ces tabous se rendait coupable des deux seuls crimes qui intéressaient la société primitive » (1).

C'est ainsi que, le meurtre accompli, les fils parricides s'empressent d'édicter des lois et des tabous religieux, de créer une organisation sociale, bref, d'introduire dans leur vie les premiers éléments de l'état civilisé qui, désormais, se transmettront de génération en génération, à travers tout l'histoire de l'humanité. Et ici nous nous trouvons en présence du même problème que nous avons déjà signalé plus haut : ou les matériaux bruts de la

(1) Pages 164-165.

culture existaient déjà, auquel cas ce n'est pas le « grand événement » dont parle Freud qui lui a donné naissance, ou aucune trace de culture n'existait encore à l'époque de l'événement, auquel cas on ne voit pas comment les fils ont pu instituer des sacrements, établir des lois, fixer des coutumes.

Freud n'ignore pas tout à fait ce détail, mais il ne semble pas en entrevoir l'importance capitale. Il prévoit la question qu'on pourrait lui poser quant aux possibilités d'une influence durable du crime originel ; comment, en effet, a-t-il pu exercer une action incessante à travers toutes les générations successives de l'humanité ? Pour faire face aux objections possibles, Freud a recours à une autre hypothèse : « ... il n'a sans doute échappé à personne que nous postulons l'existence d'une âme collective dans laquelle s'accomplissent les mêmes processus que ceux ayant leur siège dans l'âme individuelle » (1). Mais ce postulat de l'âme collective ne suffit pas ; il faut encore attribuer à cette vaste entité une mémoire à peu près illimitée : « ... nous admettons... qu'un sentiment de responsabilité a persisté pendant des millénaires, se transmettant de génération en génération et se rattachant à une faute tellement ancienne qu'à un moment donné les hommes n'ont plus dû en conserver le moindre souvenir. Nous admettons qu'un processus affectif, tel qu'il n'a pu naître que chez une génération de fils ayant été maltraités par leur père, a pu subsister chez de nouvelles générations qui étaient, au contraire, soustraites à ce traitement, grâce à la suppression du père tyrannique » (2).

N'étant pas tout à fait certain de la validité de cette hypothèse, Freud recourt aussitôt à un *argumentum ad hominem*. Tout en convenant que son hypothèse peut paraître quelque peu audacieuse, il s'en excuse en disant : « ... nous ne sommes pas les seuls à porter la responsabilité de cette audace ». Mais il va plus loin, jusqu'à formuler cette règle universelle, à l'usage des anthropologues et des sociologues : « Sans l'hypothèse d'une

(1) Page 180.

(2) Page 181.

âme collective, d'une continuité de la vie psychique de l'homme, qui permet de ne pas tenir compte des interruptions des actes psychiques résultant de la disparition d'existences individuelles, la psychologie collective, la psychologie des peuples ne saurait exister. Si les processus psychiques d'une génération ne se transmettaient pas à une autre, ne se continuaient pas dans une autre, chacune serait obligée de recommencer l'apprentissage de la vie, ce qui exclurait la possibilité de tout progrès et de tout développement » (1). Ici nous touchons à un point très important : la nécessité méthodologique de la fiction d'une âme collective. C'est un fait, qu'il n'est pas de nos jours d'anthropologue compétent qui admette l'existence d'une « psyché collective », ou la transmission héréditaire de « dispositions psychiques » acquises, ou une « continuité psychique » dépassant les limites de l'âme individuelle (2). En revanche, les anthropologues sont à même d'indiquer avec précision le milieu dans lequel chaque génération dépose et accumule ses expériences, à l'usage de la génération suivante. Ce milieu est constitué par l'ensemble des objets matériels, des traditions, de processus mentaux stéréotypés que nous appelons civilisation. Il est supra-individuel, mais non psychologique. Il est façonné par l'homme qu'il façonne à son tour. C'est le seul milieu dans lequel l'homme peut extérioriser ses impulsions créatrices et ajouter ainsi sa part à la masse commune des valeurs humaines. Il forme le seul réservoir dans le-

(1) *Ibid.*

(2) Aucun des savants faisant autorité en anthropologie, sur les travaux desquels Freud s'appuie (Lang, Crawley, Marett), n'a jamais employé de concept de ce genre dans l'analyse des coutumes, croyances et institutions. Frazer surtout élimine consciencieusement et méthodiquement cette conception de ses travaux (communication personnelle). Durkheim, qui penche pour cette fiction métaphysique, a été critiqué sur ce point par la plupart des anthropologues modernes. Des sociologues compétents, tels que Hobhouse, Westermarck, Dewey et des anthropologues-sociologues tels que Lowie, Kræber, Boas, ont soigneusement évité l'introduction du « sensorium collectif ». On trouvera dans l'ouvrage de GINSBERG, *The Psychology of Society*, une critique fouillée et impitoyable de certaines tentatives d'introduction en sociologie du concept « psyché collective ».

quel l'individu peut puiser, lorsqu'il veut utiliser les expériences des autres pour son profit personnel. L'analyse plus approfondie de la civilisation à laquelle nous allons nous livrer nous révélera le mécanisme à l'aide duquel elle est créée, maintenue et transmise. Cette analyse nous montrera également que le *complexe* est un sous-produit naturel, une conséquence secondaire de la naissance de la civilisation.

En lisant l'article du Dr Jones, on s'aperçoit facilement qu'il adhère sans réserves à la théorie de Freud sur les origines de la civilisation humaine. Il ressort des passages que nous avons cités que lui aussi voit dans le complexe d'Œdipe l'origine de toutes choses. Il serait donc une formation antérieure à toute civilisation. Dans les passages suivant, le Dr Jones s'avère encore plus explicitement partisan de la théorie de Freud : « Loin de me sentir disposé, après l'examen de la question, à suivre l'exemple de Malinowski, c'est-à-dire à abandonner ou à réviser la conception freudienne de la « horde primitive » (« famille cyclopéenne » d'Atkinson), je trouve que cette conception fournit l'explication la plus satisfaisante des problèmes compliqués qui nous intéressent » (p. 130). Le Dr Jones accepte également l'hypothèse du souvenir racial du crime originel, puisqu'il parle de « transmission héréditaire d'impulsions dont l'origine remonte à la horde primitive » (p. 121).

5. *Analyse de l'hypothèse du parricide originel*

Examinons maintenant, point par point, les hypothèses de Freud et de Jones. A l'hypothèse de la « horde primitive », comme telle, l'anthropologue n'a guère d'objections à opposer. Nous savons que la famille fondée sur le mariage avec une ou plusieurs femelles

constitue la forme la plus primitive de la parenté humaine et pré-humaine. En acceptant la conception darwinienne de la parenté, la psychanalyse a fait justice de l'hypothèse de la promiscuité primitive, du mariage de groupe et du communisme sexuel, ce qui lui a valu l'approbation de tous les anthropologues compétents. Mais Darwin, nous l'avons vu, n'a pas fait de distinction explicite entre l'état humain et l'état animal, et l'ébauche de distinction qui se trouvait dans la conception darwinienne à l'état implicite a été totalement effacée par Freud dans sa tentative de reconstitution de l'hypothèse du grand naturaliste. Nous avons donc à nous enquérir de la constitution de la famille au pôle anthropoïde de l'évolution humaine. Les questions qui se posent à ce propos sont celles-ci : quels liens rattachaient les uns aux autres les membres de la famille, *avant* que celle-ci devînt humaine, et de quelle nature étaient-ils *après* l'humanisation de la famille ? Quelles sont les différences qui séparent la parenté animale de la parenté humaine, la famille anthropoïde à l'état de nature, du type le plus primitif, de la famille humaine à l'état de culture ?

Les membres de la famille anthropoïde pré-humaine étaient rattachés les uns aux autres par des liens instinctifs ou innés, auxquels l'expérience individuelle pouvait imprimer des modifications, mais qui échappaient à l'influence de la tradition, vu que les animaux ne possèdent ni langage, ni lois, ni institutions. A l'état de nature, le mâle et la femelle sont entraînés l'un vers l'autre par l'impulsion sexuelle sélective qui agit à l'époque du rut, et rien qu'à cette époque. Après l'imprégnation de la femelle, une nouvelle impulsion pousse le couple à s'organiser en une vie commune, le mâle assumant le rôle de protecteur et de gardien pendant la durée de la grossesse. A la naissance du petit, la mère sent s'éveiller en elle les instincts maternels, le besoin d'allaiter, de soigner, de caresser sa descendance, pendant que le mâle fait face à la nouvelle situation en s'occupant du ravitaillement de la famille, en veillant à sa sécurité, en engageant, s'il le faut, de dangereux combats pour la défendre. Étant donné la longue durée de la croissance et de la maturation de l'individu chez les singes anthro-

poïdes, il est indispensable, pour la conservation de l'espèce, qu'un sentiment d'affection se forme aussi bien chez le mâle que chez la femelle, avant la naissance de la progéniture, et persiste après la naissance, jusqu'à ce que le nouvel individu soit à même de se tirer d'affaire par ses propres moyens. Dès qu'il a atteint la maturité, le besoin biologique de maintenir la cohésion de la famille disparaît. Ainsi que nous le verrons cependant plus loin, ce besoin subsiste chez les hommes vivant à l'état de culture, où les membres de la famille doivent rester unis en vue de la coopération. Mais dans la famille cyclopéenne pré-humaine les enfants mâles et femelles quittent naturellement la horde, dès qu'ils deviennent indépendants.

Telles sont les constatations empiriques qu'on peut faire en observant n'importe quelle espèce simiesque. Comme les faits que nous venons de signaler sont conformes aux intérêts de l'espèce, on peut les considérer comme ayant une portée générale. Ils s'accordent en outre avec ce que nous pouvons déduire de nos connaissances relatives aux instincts animaux. Chez la plupart des mammifères supérieurs on voit également le mâle, devenu vieux et ayant perdu sa vigueur, abandonner le foyer pour faire place à un gardien plus jeune. Ceci est d'une grande utilité pour l'espèce, car, tout comme chez l'homme, le caractère de l'animal ne s'améliore pas avec l'âge, et un vieux chef, outre qu'il rend moins de services, est plus susceptible de créer des conflits. Tout cela nous montre que le fonctionnement des instincts à l'état de nature s'effectue sans complications spéciales, sans conflits intérieurs, sans émotions refoulées ou événements tragiques.

C'est ainsi que chez les espèces animales supérieures la vie de famille est cimentée et gouvernée par des attitudes affectives innées. Toutes les fois que naît un besoin biologique, on voit se produire les réactions mentales appropriées. Le besoin disparaissant, l'attitude affective disparaît à son tour. En définissant l'instinct comme un mode de comportement se manifestant à titre de réponse directe à une situation donnée, réponse accompagnée de sentiments de plaisir, on peut dire que la vie

de famille animale est déterminée par une série d'instincts, rattachés les uns aux autres comme les anneaux d'une chaîne : démarches amoureuses, accouplement, vie en commun, tendresse pour la progéniture, et aide mutuelle des parents. Chacun de ces anneaux rend totalement inutile celui qui le précède, car ce qui caractérise cet enchaînement de réponses instinctives, c'est que chaque nouvelle situation exige un nouveau mode de comportement et une nouvelle attitude affective. Il importe d'avoir bien présent à l'esprit ce fait psychologique, d'une grande importance : chaque nouvelle réponse efface entièrement l'attitude affective antécédente ; on ne retrouve dans la nouvelle émotion aucune trace de celle qui l'a précédée. Pendant qu'il est sous l'empire d'un instinct nouveau, l'animal est soustrait à celui de l'instinct précédent. Remords, conflit mental, émotion ambivalente : autant de réactions culturelles, c'est-à-dire humaines, et non animales. Le fonctionnement des instincts, le déroulement des manifestations instinctives peuvent se faire d'une façon plus ou moins heureuse, avec plus ou moins de heurts et de frictions, mais ne donnent jamais lieu à des « tragédies endopsychiques ».

Quelle est la valeur de tous ces faits et quel est leur rapport avec l'hypothèse du crime originel ? J'ai rappelé à plusieurs reprises que c'est au seuil de la civilisation que Freud situait la Grande Tragédie qui en constituerait l'acte inaugural. Sans recourir de nouveau à des citations directes empruntées à Freud et à Jones (citations que nous pourrions multiplier à volonté), nous pouvons dire qu'il s'agit là d'une affirmation indispensable à leurs théories. Toutes leurs hypothèses s'écrouleraient, sans le postulat du Parricide Totémique. Pour le psychanalyste, le complexe d'Œdipe se trouve, nous le savons déjà, à la base de toute civilisation. Cela veut dire qu'à leurs yeux ce complexe ne domine pas seulement toutes les manifestations de la vie civilisée, mais leur est encore antérieur dans le temps. Il forme la *fons et origo* d'où ont jailli l'ordre totémique, les premiers éléments du droit, les premiers rites, l'institution du droit maternel, en fait tout ce que le psychanalyste et l'anthropologue considèrent comme les premiers éléments de la vie civi-

lisée. Si le D^r Jones s'élève contre ma tentative d'assigner au complexe d'Œdipe des causes tirées de la vie civilisée, c'est précisément parce qu'il considère ce complexe comme antérieur à toute civilisation. Mais il est évident que s'il en est ainsi, le crime totémique qui est la cause du complexe devrait *a fortiori* être encore plus ancien que le complexe.

Donc, le complexe serait né avant toute civilisation ; mais alors nous sommes mis en présence de l'autre alternative de notre problème : le crime totémique a-t-il pu se produire chez des êtres vivant à l'état de nature ? Peut-il avoir laissé des traces dans la tradition et dans la culture qui, *ex hypothesi*, n'existaient pas encore ? Répondre affirmativement à ces questions, c'est affirmer en même temps qu'à la suite du parricide collectif le singe a fait son entrée dans la vie civilisée et est devenu homme. Ou encore, qu'à la suite du même acte, il a acquis une mémoire raciale, nouveau don supra-animal.

Examinons ces choses d'un peu plus près. Dans la vie de famille des espèces anthropoïdes pré-humaines, chaque anneau de la chaîne des instincts se détache, dès qu'il cesse d'être utile. Les attitudes instinctives passées ne laissent aucune trace active, ce qui exclut toute possibilité de conflits et de complexes. Je conviens que ces assertions auraient besoin d'être corroborées par de nouvelles recherches de psychologie animale, mais, telles quelles, elles impliquent tout ce que nous savons sur ce sujet. S'il en est ainsi, nous sommes en droit de récuser les prémisses de l'hypothèse freudienne concernant la famille cyclopéenne. Pourquoi le père chasserait-il les fils, étant donné que, naturellement et instinctivement, ceux-ci sont poussés à quitter la famille dès qu'ils n'ont plus besoin de la protection des parents ? Pourquoi manqueraient-ils de femelles, étant donné que leur propre groupe et des groupes voisins comprennent parmi leurs membres des enfants de l'autre sexe ? Pourquoi les jeunes mâles resteraient-ils attachés à la horde parentale, avec la haine du père et le désir de sa mort ? Nous savons déjà que, trop heureux de se sentir libres, ils n'ont aucune envie de retourner à la horde de leurs parents. Pourquoi enfin accompliraient-ils l'acte pénible

et désagréable qu'est le meurtre du vieux père, alors qu'il leur suffit tout simplement d'attendre sa retraite, pour avoir libre accès à la horde, s'ils le désirent ?

Il suffit de formuler ces questions, pour aussitôt apercevoir l'inconsistance des affirmations impliquées dans l'hypothèse de Freud. En fait, Freud charge la famille cyclopéenne d'un grand nombre de tendances, d'habitudes et d'attitudes mentales qui seraient tout simplement fatales à n'importe quelle espèce animale. Il est évident qu'au point de vue biologique une pareille conception est insoutenable. Impossible d'admettre l'existence à l'état de nature d'une espèce anthropoïde dont la fonction la plus importante, celle de la propagation, serait réglée par un système d'instincts en opposition avec tous les intérêts de cette espèce. Il est facile de voir qu'après avoir doté la horde primitive de tous les défauts, de tous les travers, de toutes les inadaptations qui caractérisent une famille européenne des classes moyennes, Freud l'a lancée dans la jungle préhistorique où il la laisse déchaîner ses passions, conformément à une hypothèse très attrayante, certes, mais tout à fait fantaisiste.

Cédons cependant à la séduction des spéculations de Freud et admettons, pour les besoins de notre argumentation, la réalité du crime originel. Les conséquences qu'il a pu entraîner présentent encore des difficultés insurmontables. On nous apprend que le crime totémique a été suivi d'un sentiment de remords qui s'exprime dans le sacrement du repas totémique endo-cannibale et dans l'institution du tabou sexuel. Ceci implique que les fils parricides sont doués de conscience. Or la conscience est un produit de la civilisation, c'est-à-dire un produit aussi peu naturel que possible. L'hypothèse implique également que les fils avaient la possibilité de légiférer, d'établir des valeurs morales, des cérémonies religieuses et des liens sociaux ; affirmation purement gratuite portant sur des faits impossibles à imaginer, pour la simple raison que, d'après l'hypothèse elle-même, les événements dont il s'agit se passent dans un milieu antérieur à toute civilisation et qu'une civilisation ne se crée pas en un seul moment et par un seul acte.

Le passage de l'état de nature à l'état de culture ne s'est pas fait d'un seul bond. Il s'agit d'un processus qui n'est rien moins que rapide et d'une transition plutôt imperceptible. Nous devons nous représenter le développement primitif des premiers éléments de la civilisation, langage, tradition, inventions matérielles, pensée conceptuelle, comme un processus très laborieux et très lent, comme des effets cumulatifs d'efforts infinis et infiniment petits, répartis sur des intervalles de temps énormes. Il nous est impossible de reconstituer ce processus dans tous ses détails, mais nous pouvons relever les facteurs les plus importants de cette évolution, analyser l'état de la culture humaine primitive et dégager, jusqu'à un certain degré, le mécanisme qui a présidé à sa formation.

Pour résumer notre analyse critique, nous dirons donc que si l'on veut attacher une signification quelconque au crime totémique, il faut le situer aux origines mêmes de la civilisation, en faire la cause première de la culture en général. Autrement dit, il faut admettre que le crime a été accompli et que ses conséquences se sont déroulées à l'état de nature, ce qui implique un certain nombre de contradictions. Nous constatons en premier lieu l'absence de tout mobile susceptible de justifier un parricide, étant donné que, dans les conditions de vie animale, les instincts fonctionnent toujours en parfaite conformité à la situation ; qu'ils ne provoquent ni conflits, ni refoulements et que les fils n'ont aucune raison concrète de haïr leur père, après qu'ils ont quitté la horde. Nous avons vu, en second lieu, qu'à l'état de nature tout moyen de fixer les conséquences du crime totémique, sous la forme d'institutions culturelles, fait défaut. A l'état de nature, il n'existe aucun milieu culturel dans lequel on puisse incorporer le rite, les lois, la morale.

Nous pouvons résumer ces deux objections, en disant qu'il est impossible de concevoir les origines de la culture comme l'effet d'un acte créateur. La civilisation n'est pas sortie, toute armée, de terre, à la faveur d'un crime, d'un cataclysme ou d'une rébellion.

Nous ne nous sommes occupés jusqu'à présent que de ce que nous considérons comme le vice fondamental de

l'hypothèse freudienne, et les objections que nous avons formulées nous ont été dictées par notre manière de concevoir la véritable nature de la civilisation et des processus culturels. Il ne serait pas difficile d'opposer à cette hypothèse un grand nombre d'autres objections, des objections de détail, mais ce travail a déjà été fait par le professeur Kroeber qui, dans un excellent article, a fait ressortir, avec clarté et conviction, tout ce que l'hypothèse de Freud avait d'inconsistant, au point de vue tant anthropologique que psychanalytique (1).

Mais il importe de signaler une difficulté plus grave encore que ces spéculations sur les origines totémiques créent à la psychanalyse. Si la cause réelle du complexe d'Œdipe, et de la civilisation par-dessus le marché, réside dans l'acte traumatique du parricide et si le complexe a tout simplement survécu dans la mémoire raciale de l'humanité, pourquoi ne se serait-il pas effacé avec le temps? Si, d'après la théorie de Freud, on peut encore admettre que le complexe a été une terrible réalité au début, un souvenir lancinant ensuite, comment se fait-il qu'il ne tende pas à disparaître dans les civilisations supérieures?

C'est là une conclusion à laquelle il est difficile d'échapper, mais point n'est besoin de la détruire dialectiquement, car le Dr Jones la formule lui-même, avec toute la clarté désirable, et de la manière la plus explicite, dans son article. A l'en croire, le patriarcat, l'organisation sociale des civilisations supérieures, constitue en effet l'heureuse solution de toutes les difficultés qui s'attachent au crime originel.

« Le système patriarcal, tel que nous le connaissons, signifie la reconnaissance de la suprématie du père et, en même temps, la volonté d'accepter cette suprématie avec affection, sans avoir recours soit au système du droit maternel, soit à des tabous compliqués. Il signifie l'appriivoisement de l'homme, l'effacement graduel du

(1) *Totem and Taboo, an Ethnologic Psycho-analysis*, « American Anthropologist », 1920, pp. 48 et suiv.

complexe d'Œdipe. L'homme peut maintenant regarder en face son père réel et vivre avec lui. Freud a eu raison de dire que la reconnaissance de la place que le père occupe dans la famille devait être considérée comme le progrès le plus important dans le développement de la civilisation » (1).

C'est ainsi que le Dr Jones et, à l'en croire, Freud lui-même, ont tiré la conséquence inévitable. Ils admettent que la culture patriarcale, c'est-à-dire celle qui s'éloigne le plus des conditions premières dans lesquelles était né le complexe, est aussi celle de l'effacement définitif du complexe d'Œdipe. Cette conclusion s'accorde d'ailleurs parfaitement avec le schéma général de *Totem et Tabou*. Mais s'accorde-t-elle, et comment, avec le schéma général de la psychanalyse, et quelle lumière est-elle susceptible de projeter sur l'anthropologie et ses problèmes ?

En ce qui concerne la première de ces questions, nous rappellerons tout d'abord que c'est dans nos sociétés patriarcales modernes qu'a été constaté l'existence du complexe d'Œdipe, et qu'il ne se passe pas de jour sans qu'elle soit constatée à nouveau au cours des innombrables psychanalyses qui se pratiquent dans notre monde patriarcal. Un psychanalyste devrait être le dernier à contester ces faits. Il ne semble pas que le complexe d'Œdipe soit si effacé que cela. En admettant même que les trouvailles des psychanalystes contiennent pas mal d'exagérations, l'observation sociologique n'en est pas moins là pour confirmer les assertions de la psychanalyse sur ce point. Le psychanalyste ne peut cependant pas, tout en traitant la plupart des maladies de l'esprit individuel et de la société par la méthode qui consiste à faire remonter à la conscience des inadaptations familiales dont les causes étaient refoulées dans le subconscient, soutenir, comme si de rien n'était, que « la suprématie du père est pleinement reconnue dans notre société » et « même acceptée avec affection ». En fait, ce sont les institutions patriarcales les plus prononcées, celles dans lesquelles la *patria potestas* est poussée à son extrême limite, qui offrent les conditions les plus favorables à la formation

(1) JONES, *loc. cit.*, p. 130.

d'inadaptations familiales. Les psychanalystes ne se lassent pas de nous le montrer, en invoquant Shakespeare et la Bible, l'histoire romaine et la mythologie grecque. Est-ce que le héros éponyme lui-même du complexe (si une pareille extension du terme est permise) n'a par vécu dans une société éminemment patriarcale ? Et sa tragédie ne repose-t-elle pas sur la jalousie à l'égard du père et sur la crainte superstitieuse que celui-ci inspirait, mobiles qui, soit dit en passant, sont d'ordre essentiellement sociologique ? Le mythe ou la tragédie en question auraient-ils déroulé devant nous les mêmes conséquences violentes et fatales, si le héros n'avait pas été une sorte de marionnette mue par les ressorts de la destinée patriarcale ?

La plupart des névroses modernes, les rêves des patients, nos littératures et nos croyances patriarcales ont été interprétés dans les termes du complexe d'Œdipe, c'est-à-dire avec le sous-entendu que, dans le droit paternel prononcé, le fils ne reconnaît jamais au père la place qu'il occupe dans la famille, qu'il n'aime pas regarder en face son père réel et qu'il est incapable de vivre avec lui en paix. Il est certain qu'en tant que théorie et pratique la psychanalyse se maintient et tombe avec la vérité de la proposition selon laquelle notre civilisation souffrirait des inadaptations qu'implique le terme « complexe d'Œdipe ».

Que peut et doit penser l'anthropologie de la conception optimiste exprimée dans le passage que nous venons de citer ? Si le régime patriarcal signifie l'heureuse solution du complexe d'Œdipe, s'il est de nature à rendre cordiaux les rapports entre père et fils, où donc devons-nous diriger nos recherches, pour le trouver sous sa forme non effacée ? Que, dans le régime de droit maternel, il soit « détourné », c'est ce que nous avons montré dans les deux premières parties de ce livre et c'est ce que le Dr Jones a proclamé à son tour, en dehors de toute influence de notre part. Le complexe d'Œdipe existerait-il dans toute sa splendeur dans une civilisation qui n'a pas encore fait l'objet d'une étude empirique ? Question oiseuse. Je ne me charge pas de prédire ce qu'une telle étude pourrait révéler ou ne pas révéler. Mais il me semble

que nier le problème, le masquer à l'aide d'affirmations manifestement inadéquates, reculer, comme on l'avait fait jusqu'à présent, devant sa solution, c'est rendre un mauvais service aussi bien à l'anthropologie qu'à la psychanalyse.

Nous avons fait ressortir, en portant notre principal effort d'analyse critique sur l'intéressant travail du Dr Jones, tout un ensemble de contradictions et d'obscurités qui vicie la manière dont la psychanalyse s'applique à traiter cette question. Signalons parmi les principales inconsistances : la conception d'un « complexe réprimé » ; l'affirmation d'après laquelle il existerait une corrélation entre le droit maternel et l'ignorance de la paternité, qui seraient cependant indépendantes l'une de l'autre ; la conception enfin d'après laquelle le patriarcat constituerait l'heureuse solution du complexe d'Œdipe, en même temps que sa cause. Toutes ces contradictions se rattachent, à mon avis, à la doctrine qui voit dans le complexe d'Œdipe, non l'effet, mais la *vera causa* des phénomènes sociaux et culturels ; qui le fait remonter au crime originel et enseigne qu'il a persisté dans la mémoire raciale sous la forme d'un système de tendances collectives et héréditaires.

Je tiens à faire ressortir un point de plus. Comment doit-on s'imaginer le parricide primitif, si on l'envisage comme un fait historique réel, c'est-à-dire s'étant produit dans l'espace et dans le temps et dans des circonstances concrètes ? Devons-nous admettre qu'à un moment donné du temps, dans un endroit donné, un crime a été commis dans une super-horde ? Que de ce crime est sortie la civilisation qui s'est aussitôt étendue au monde entier, en vertu d'une force de diffusion immanente, en transformant les singes en hommes, partout où elle pénétrait ? Il suffit de formuler ces suppositions pour qu'aussitôt leur absurdité saute aux yeux. Non moins absurde serait la supposition d'une épidémie de parricides frappant le monde entier, chaque horde se dressant contre sa propre tyrannie et aboutissant au crime, générateur de civilisation. Plus on examine l'hypothèse d'un point de vue concret, plus on essaie de développer ses conséquences, et plus on se sent porté à ne voir

en elle, pour nous servir de l'expression du professeur Krœber, contre laquelle Freud lui-même n'a pas cru devoir protester, qu'une « histoire romancée » (« Just so story ») (1).

6. Complexe ou sentiment ?

J'ai, jusqu'à présent, employé le mot « complexe », pour désigner les attitudes typiques envers des membres de la famille. Je l'ai même intégré dans une nouvelle expression : « Complexe de famille nucléaire », dans l'intention de généraliser, de rendre applicable à toute les civilisations le terme « complexe d'Œdipe » qui, tel quel, je le répète, s'applique uniquement aux sociétés patriarcales. Cependant, dans l'intérêt même de la nomenclature scientifique, je suis prêt à sacrifier ma nouvelle expression, d'abord parce qu'en règle générale on doit toujours s'abstenir de nouveaux termes, et ensuite parce qu'il est toujours louable d'expurger la science de tous les intrus terminologiques, s'il peut être prouvé qu'ils doublent l'usage de termes déjà établis. J'estime que le mot « complexe » implique certaines choses qui le rendent inutilisable autrement que dans un sens scientifique déterminé, qu'il constitue ce que les Allemands appellent un « Schlagwort ». Nous devons d'ailleurs, en l'employant, ne jamais perdre de vue son sens consacré.

Le mot « complexe » date d'une certaine phase de la

(1) Voir *Psychologie collective et analyse du moi*, de Freud. Le nom du professeur Krœber est orthographié « Krœger » dans les éditions allemandes. D'après les principes exposés dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, on peut se demander quelle est la cause psychanalytique de cette déformation, étant donné que toute erreur a son mobile. Il est impardonnable que cette déformation du nom d'un grand savant américain ait été reproduite dans l'édition américaine du livre de Freud!

psychanalyse ; il remonte à une époque où celle-ci était encore étroitement associée à la thérapeutique, n'était en fait pas autre chose qu'une méthode de traitement des névroses. Le mot « complexe » servait alors à désigner l'attitude émotionnelle pathogène, refoulée, du patient. Mais aujourd'hui se pose la question de savoir s'il est possible de séparer et d'isoler la partie refoulée de l'attitude d'un homme à l'égard d'une personne quelconque et de la traiter indépendamment des éléments non refoulés. Nous avons constaté, au cours de notre étude, que les diverses émotions qui constituent l'attitude à l'égard d'une personne sont liées et enchevêtrées d'une façon tellement étroite qu'elles forment un système pour ainsi dire organique, un ensemble indissoluble. C'est ainsi qu'en ce qui concerne le père, les sentiments de vénération et d'idéalisation sont liés à des sentiments d'antipathie, de haine, de mépris, qui en sont le reflet et la contrepartie. Ces sentiments négatifs apparaissent en effet, en grande partie, comme des réactions à l'attitude exagérément exaltée à l'égard du père, ils sont l'ombre que l'idéalisation trop enthousiaste d'un père, qui n'est rien moins qu'idéal, projette dans l'inconscient. Séparer cette ombre de ce qui se passe dans le « préconscient », creuser un fossé entre celui-ci et l'inconscient, est chose impossible. Le psychanalyste, dans son cabinet de consultation, peut, à la rigueur, négliger les éléments manifestes, évidents de l'attitude, comme n'ayant pas joué un rôle bien important dans la genèse de la maladie ; il peut isoler les éléments refoulés et les ériger en une entité, qu'il appellera complexe. Mais dès qu'il quitte son patient et s'installe devant sa table de travail pour essayer de formuler une théorie psychologique générale, il découvre aussitôt que les complexes n'existent pas, qu'ils ne mènent certainement pas une existence indépendante dans l'inconscient, qu'ils ne sont qu'une partie d'un tout organique dont les éléments essentiels n'ont pas subi le moindre refoulement.

Ce qui m'intéresse ici, en tant que sociologue, ce ne sont pas les résultats pathologiques, mais leur base normale, ordinaire. Et tout en ayant retardé l'analyse théorique jusqu'à présent, c'est-à-dire jusqu'au moment où

je puis enfin l'appuyer sur des faits, je n'ai pu m'empêcher, tout au long de ma description des influences familiales, d'insister aussi bien sur le « préconscient » que sur les éléments inconscients. La psychanalyse a eu le grand mérite de montrer que les sentiments typiques envers le père et la mère se composent d'éléments aussi bien négatifs que positifs ; d'une couche refoulée aussi bien que d'une couche étalée à la surface de la conscience. Mais tout ceci ne doit pas nous faire oublier que les deux couches ont une importance égale.

Puisqu'il apparaît ainsi que la conception d'une attitude isolée et refoulée n'est d'aucune utilité en sociologie, essayons de voir comment on pourrait généraliser cette conception, c'est-à-dire quelles doctrines psychologiques nous pourrions rattacher à ce que nous avons appelé jusqu'à présent « complexe familial nucléaire », lequel se compose, en même temps que d'éléments « inconscients », d'éléments patents. J'ai déjà montré l'affinité qui existe entre certaines tendances de la psychologie moderne et la psychanalyse. J'avais naturellement surtout en vue les progrès très importants que M. A. F. Shand a fait faire à nos connaissances relatives à notre vie émotionnelle, par sa théorie des sentiments qui a été développée plus tard par Stout, Westermarck, Mc Dougall et autres. M. Shand a été le premier à se rendre compte que les émotions ne pouvaient être traitées comme des éléments dissociés, sans connexion entre eux, inorganiques, flottant dans notre milieu mental, pour faire de temps à autre une apparition purement accidentelle. Sa théorie, comme d'ailleurs tous les travaux modernes sur les émotions, repose sur le principe qu'il a été le premier à énoncer, à savoir qu'il existe une coordination précise entre nos émotions et notre ambiance ; que nombre d'objets et de personnes provoquent en nous des réactions émotionnelles. Autour de chaque personne ou objet les émotions s'organisent en un système défini : amour ou haine ou dévouement pour les parents, pour un pays, pour une vocation. A un tel système d'émotions organisées M. Shand donne le nom de sentiment. Les liens qui nous rattachent aux différents membres de notre famille, le patriotisme, l'amour de la vérité, la loyauté, le dévoue-

ment à la science : autant de sentiments. Et la vie de chaque homme est dominée par un nombre limité de ces sentiments. La théorie des sentiments a été tout d'abord ébauchée par M. Shand dans un ou deux essais qu'on peut considérer comme étant d'une importance capitale et qui ont été plus tard développés de façon à former un gros volume (1). Dans ce livre, M. Shand admet une prédisposition innée pour un petit nombre de systèmes, tels qu'amour et haine, dans la composition desquels il entre un certain nombre d'émotions. Dans chaque émotion M. Shand voit un type complexe de réaction mentale à une situation définie, si bien que chaque émotion aurait sous ses ordres un certain nombre de réactions instinctives. La théorie de M. Shand sera toujours d'une importance capitale pour le sociologue, étant donné que les liens sociaux, aussi bien que les valeurs culturelles, sont des sentiments qui ont subi un nivellement sous l'influence de la tradition et de la culture. En étudiant la vie familiale, telle qu'elle se déroule dans deux sociétés différentes, nous avons fait une application concrète de la théorie de M. Shand à un problème social défini. Nous avons montré que l'attitude de l'enfant à l'égard des éléments les plus importants de son milieu se constituait graduellement et nous avons analysé les facteurs qui contribuent à sa formation. La seule correction et addition que nous avons cru devoir apporter à la théorie de M. Shand et qui nous a été suggérée par la psychanalyse a consisté à tenir compte des éléments refoulés d'un sentiment. Mais ces éléments refoulés ne peuvent être isolés et enfermés dans un compartiment étanche, et en tant que « complexe », ils ne doivent pas être considérés comme quelque chose de différent et de tout à fait distinct du « sentiment ». C'est ainsi que la théorie de M. Shand nous apparaît comme la seule base théorique solide sur laquelle nous puissions asseoir nos propres conclusions, si bien qu'au lieu de parler d'un « complexe nucléaire », on devrait plutôt parler de sentiments familiaux, de liens de parenté caractéristiques d'une société donnée.

(1) *Character and the Emotions*, dans « *Mind* », nouv. série, vol. I, et *The Foundation of Character*, 1^{re} édit., 1917.

Les attitudes ou sentiments à l'égard du père, de la mère, du frère, de la sœur, ne se développent pas isolément, indépendamment les uns des autres. L'unité de la famille, organique, indissoluble, conditionne également l'unité psychologique des attitudes que ses membres observent les uns envers les autres, attitudes qu'elle fonde également en un système organique. C'est ainsi que l'expression « complexe familial nucléaire » est l'équivalent de la conception d'un système coordonné de sentiments ou, plus brièvement, d'une configuration de sentiments, propre à une société matriarcale ou patriarcale.

QUATRIÈME PARTIE

INSTINCT ET CULTURE

1. Passage de la nature à la culture

Les conclusions auxquelles nous sommes arrivés dans la partie précédente de ce livre, qui a été consacrée principalement à la discussion de certaines conceptions psychanalytiques, ont été surtout d'ordre critique : nous avons cherché à établir le principe que dans l'état antérieur à la vie civilisée il n'existait pas de milieu susceptible de servir de moule aux institutions sociales, à la morale, à la religion. Le point que nous avons acquis pourra paraître inattaquable à ceux qui discernent pleinement le fait crucial que je me suis efforcé de faire ressortir, à savoir que la civilisation n'a pas pu être créée par un seul acte et en un seul moment et qu'institutions, morale, religion n'ont pas pu surgir, même à la suite du plus grand des cataclysmes, parmi des animaux n'ayant pas encore émergé de l'état de nature. Mais nier ne nous suffit pas, nous voudrions encore hasarder quelques affirmations. Après avoir signalé des erreurs, nous voudrions projeter un peu de lumière sur les processus tels qu'ils se déroulent dans la réalité. C'est dans cette intention que nous allons tenter l'analyse des rapports existant entre les processus caractéristiques de l'état de nature et ceux dont se compose la vie civilisée.

Le comportement typique, caractéristique de l'état

civilisé, diffère essentiellement du comportement animal à l'état de nature. Quelque simple que soit sa culture, l'homme dispose d'un ensemble matériel d'instruments, d'armes, d'ustensiles domestiques ; il évolue dans un milieu social qui l'assiste et le contrôle à la fois ; il communique avec les autres à l'aide du langage et arrive à former des concepts d'un caractère rationnel, religieux ou magique. L'homme dispose ainsi d'un ensemble de biens matériels, il vit au sein d'une organisation sociale, communique à l'aide du langage et puise les mobiles de ses actions dans des systèmes de valeurs spirituelles. Ce sont là les quatre principaux groupes dans lesquels nous rangeons la totalité des conquêtes culturelles de l'homme. Nous ne connaissons donc la culture qu'à l'état de fait accompli, mais nous ne l'observons jamais, et c'est ce dont il importe de se rendre compte avec toute la clarté possible, *in statu nascendi*. Nous ne voyons absolument pas l'utilité qu'il y aurait à fabriquer des hypothèses sur les « événements originels qui marquent la naissance d'une civilisation ». A moins d'avoir recours à des hypothèses extravagantes et à des affirmations invérifiables, on ferait œuvre vaine, en se livrant à des réflexions et méditations sur les commencements de la culture humaine. La seule chose importante consiste à dégager le rôle que les divers facteurs du développement culturel ont joué dans l'ensemble du processus ; la part qui revient à chacun d'eux dans les modifications de l'équipement psychologique de l'homme et la manière dont des facteurs non psychologiques peuvent influencer sur cet équipement psychologique. Les facteurs du développement culturel sont étroitement enchevêtrés et interdépendants, et comme nous ne possédons aucune connaissance ni indication relatives à la succession des phénomènes de la culture et que dans toutes nos spéculations sur les commencements le facteur temps échappe entièrement à notre contrôle intellectuel, il ne nous reste qu'à étudier la corrélation entre les facteurs, ce qui est déjà de nature à nous fournir des informations importantes. Ces corrélations, nous devons les étudier telles qu'elles se présentent dans une culture à l'état de développement achevé, mais il nous est possible, à partir de cet état, de remonter à

des formes de plus en plus primitives. Si, en procédant de la sorte, nous réussissons à établir des règles de dépendance fixes, si nous constatons que certaines corrélations s'observent dans tous les phénomènes culturels, nous serons autorisés à dire que toute hypothèse qui viole ces lois et ces règles est vaine et vide de sens. Plus que cela : si les lois auxquelles sont soumis tous les phénomènes culturels nous révèlent l'influence prépondérante de certains facteurs, nous serons en droit d'affirmer que les mêmes facteurs ont présidé aux origines de la civilisation. Ainsi compris, le concept « origines » n'implique ni priorité dans le temps ni détermination causale, mais indique simplement la présence universelle de certains facteurs actifs à toutes les phases de civilisation, y compris la phase initiale.

Commençons par formuler ce postulat que les principales catégories culturelles ont dû exister simultanément dès le début, à l'état d'interdépendance. Elles n'ont pas pu naître les unes après les autres, et il est impossible d'établir leur succession dans le temps. La culture matérielle, par exemple, n'a pas pu naître, avant que l'homme ait été capable de se servir de ses outils selon la technique traditionnelle qui, nous le savons, implique un certain canon de connaissances. De leur côté la connaissance et la tradition sont inconcevables sans l'existence de la pensée conceptuelle et du langage. Il existe donc une corrélation étroite entre la pensée, le langage et la culture matérielle, et il a dû en être ainsi à toutes les phases de l'évolution, y compris la phase initiale. D'autre part, les arrangements matériels de la vie, usage d'ustensiles domestiques, moyens de déplacement dans la vie de tous les jours, sont les corollaires et les conditions préliminaires indispensables à toute organisation sociale. Le foyer et le seuil ne sont pas seulement des symboles de la vie domestique, mais des facteurs sociaux réels jouant un rôle des plus actifs dans la formation de liens de parenté. De son côté, la morale est une force sans laquelle l'homme est incapable de lutter contre ses instincts, ou même de dépasser la vie purement instinctive, et à laquelle il doit constamment avoir recours à l'état de culture, même dans ses activités techniques les plus

simples. Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, ce sont les changements survenant dans l'équipement instinctif, car cela touche à la question de trajets refoulés, de tendances instinctives modifiées, bref au domaine de l'« inconscient ». J'essaierai de montrer que les hypothèses fantaisistes qui ont été mises en avant pour rendre compte du complexe d'Œdipe sont dues au fait qu'on a jusqu'à présent trop négligé le sort que les instincts humains subissent dans la vie civilisée. Je m'attacherai à montrer que le commencement de la culture est l'effet du refoulement des instincts et que tous les traits essentiels du complexe d'Œdipe ou de tout autre « complexe » sont des sous-produits nécessaires que la civilisation dépose au cours de son évolution progressive.

J'aurai à montrer, par conséquent, qu'entre le parent et l'enfant humains, vivant à l'état de culture, doivent naître des tentations incestueuses, inconcevables dans la famille animale, gouvernée par des instincts véritables. J'aurai également à établir que ces tentations doivent être combattues et rigoureusement réprimées dans l'espèce humaine, l'inceste étant incompatible avec la vie de famille. D'autre part, la culture implique une certaine éducation que seule une autorité coercitive peut imposer. Dans la société humaine, cette autorité est représentée par le père, et c'est des rapports entre père et fils que naissent la haine et les autres éléments constitutifs du complexe.

2. La famille, berceau de la culture naissante

Les principaux changements que subit le mécanisme des réponses instinctives doivent être étudiés dans ce qui forme l'objet même de notre recherche : dans les formes primitives de la vie de famille et dans le passage de la famille animale à la famille humaine. La psychanalyse concentre tout son intérêt sur la famille humaine et,

aux yeux de l'école anthropologique à laquelle j'appartiens moi-même, la famille constitue le groupe le plus important de la société primitive (1). La comparaison que nous ferons plus loin entre les sociétés animales et les sociétés humaines quant à la nature des démarches amoureuses, des rapports matrimoniaux et des soins parentaux propres aux unes et aux autres, nous montrera dans quel sens la famille peut être considérée comme la cellule de la société, comme le point de départ de toute organisation humaine. Il importe cependant de bien établir un point, avant que nous abordions le fond même de notre sujet. Les anthropologues prétendent souvent que l'humanité a évolué à partir d'une espèce simiesque grégaire et que l'homme a hérité de ses ancêtres animaux ce qu'on appelle l'« instinct grégaire », l'« instinct de troupeau ». Or, cette hypothèse est absolument incompatible avec le point de vue que nous adoptons ici, à savoir que la sociabilité, au sens courant du mot, constitue une extension des liens de famille et n'a pas d'autres sources. Tant qu'il n'aura pas été montré que le postulat de la grégarité pré-culturelle ne repose sur rien, qu'il existe une différence radicale, une différence de nature, entre la sociabilité humaine, qui est une acquisition culturelle, et la grégarité animale, qui est une propriété innée, toute tentative de faire dériver l'organisation

(1) Il va sans dire que cette proposition, comme d'ailleurs l'essai tout entier, implique que la forme typique de la famille humaine est celle qui repose sur le mariage monogamique. Dans son ouvrage sur la *Société Primitive* (voir particulièrement chapitre IV), le Dr Lowie insiste également sur la prédominance de la monogamie dans toutes les sociétés humaines. On trouvera une contribution très importante et intéressante à ce problème dans le livre de M. PITT-RIVERS, *Contact of Races and Clash of Culture* (1927 ; voir surtout chapitre VIII, sections 1, 2, 3, et chapitre XI, section 1). M. Pitt-Rivers insiste sur l'importance biologique et sociologique de la polygynie à des niveaux de civilisation très bas. Sans souscrire tout à fait à sa manière de voir, j'admets cependant que le problème mérite d'être examiné à nouveau, en se plaçant à son point de vue. Je prétends, cependant, que l'importance de la polygynie tient à ce qu'elle constitue un facteur de différenciation entre les classes supérieures et les classes inférieures d'une société : plus un chef a de femmes, plus il peut obtenir d'avantages économiques et politiques qui lui permettent de maintenir son rang.

sociale de groupes de parenté primitifs restera vaine. Aussi, au lieu de nous exposer à nous heurter à l'« instinct de troupeau » à chaque tournant de notre démonstration et de recommencer sa réfutation à chaque occasion, nous allons nous attaquer dès le début à ce point controversé, à cette fausse conception.

C'est à mon avis une question oiseuse que celle de savoir (question d'ailleurs purement zoologique) si nos ancêtres préhumains vivaient en grands troupeaux, sous l'empire de tendances innées qui rendent les animaux vivant en troupeaux capables de coopération, ou s'ils vivaient organisés seulement en familles isolés. La question dont nous aurons à nous occuper est plutôt celle de savoir si certaines formes d'organisation humaine peuvent être déduites de certaines manifestations de la grégarité animale, autrement dit si le comportement organisé peut être considéré comme une modalité de la grégarité animale ou de l'instinct de troupeau.

Examinons d'abord la grégarité animale. C'est un fait qu'un certain nombre d'espèces animales sont constituées de telle sorte qu'elles ne peuvent faire autrement que vivre en groupes plus ou moins nombreux et ne sont à même de résoudre les principaux problèmes de leur existence qu'en recourant à certains modes de coopération auxquels les poussent des tendances innées. Peut-on dire de ces espèces animales qu'elles possèdent un instinct « grégaire » ou « de troupeau » spécifique ? Toutes les définitions de l'instinct, formulées par des auteurs compétents, s'accordent à reconnaître qu'il constitue *un mode de comportement fixé, associé à certains mécanismes anatomiques, répondant à des besoins organiques, et qu'il se manifeste d'une façon uniforme chez tous les représentants de l'espèce*. Les divers procédés spécifiques auxquels les animaux ont recours dans la recherche de la nourriture, l'ensemble des démarches dont se composent la recherche de la femelle, l'élevage et l'éducation de la progéniture ; le fonctionnement des différents appareils de locomotion ; la mise en œuvre des mécanismes primitifs de défense et d'attaque : ce sont là autant d'instincts dont chacun se rattache à un appareil anatomique, ainsi qu'à un mécanisme physiologique et à

un but spécifique dans l'ensemble du vaste processus biologique que représente l'existence raciale. Sous l'empire de ces instincts, tous les individus de l'espèce se comportent d'une manière identique, toutes les fois que les conditions de l'organisme et les circonstances extérieures favorisent le déclenchement de l'instinct.

Et la grégarité? Il convient de noter, à ce propos, que la division des fonctions, la coordination des activités et l'intégration générale de la vie collective paraissent plus accentuées chez des animaux occupant un niveau relativement bas de l'échelle de la vie, tels que les insectes et, peut-être aussi, les colonies de corail (1). Mais ni chez les insectes sociaux ni chez les mammifères grégaires on ne trouve de substratum anatomique auquel on puisse rattacher un acte spécifique de « grégarité », sous une forme quelconque. Le comportement collectif des animaux est à la base de tous leurs processus, il enveloppe tous leurs instincts mais ne constitue pas en lui-même un instinct spécifique. Disons, si l'on veut, qu'il forme une composante innée, qu'il s'agit d'une variation générale de tous les instincts, grâce à laquelle une coopération dans les affaires les plus vitales s'établit entre les individus d'une même espèce. Notons en passant le fait important que dans tout comportement collectif des animaux la coopération est régie par des adaptations innées, et non par une organisation sociale, au sens humain du mot. C'est ce que je me suis efforcé de montrer tout au long dans l'article que je viens de citer.

C'est ainsi que l'homme a hérité, non d'un *instinct* grégaire, que les animaux ne possèdent pas, mais d'une « grégarité » diffuse. Ceci veut dire tout simplement que l'homme a une tendance générale à réaliser certaines adaptations à la faveur d'un comportement collectif, plutôt qu'individuel : proposition qui ne nous est d'aucun secours pour la solution de problèmes anthropologiques concrets. Il est même facile de montrer qu'elle est tout à fait erronée. L'homme a-t-il vraiment une tendance à exécuter collectivement les actes les plus

(1) Voir, à ce sujet, mon article : *Instincts and Culture*, dans *Nature*, 19 juillet 1924.

importants? Manifeste-t-il vraiment une « grégarité » quelconque, ne serait-ce qu'à l'occasion de certaines activités définies? Il est certainement capable de développer à l'infini sa puissance de coopération, d'atteler un nombre indéfini de ses semblables à la même tâche. Mais quelle que soit l'activité qu'on envisage, l'homme est également capable de s'acquitter de ses tâches en isolé, lorsque les conditions et le type de culture l'exigent. Toutes les activités que comportent les besoins corporels : approvisionnement en nourriture, pêche, agriculture, peuvent être exécutées aussi bien par le travail collectif que par les efforts individuels en groupes ou par chacun isolément. En ce qui concerne la propagation de l'espèce, l'homme peut l'assurer soit en adoptant des formes collectives de compétition sexuelle, la licence de groupe, soit en s'imposant des démarches amoureuses rigoureusement individuelles. L'élevage collectif de la progéniture, qu'on trouve tout au moins chez les insectes, n'a pas son analogue dans les sociétés humaines où les enfants sont élevés individuellement, chacun par ses parents. D'autre part, si beaucoup de cérémonies religieuses et magiques sont accomplies en commun, les rites d'initiation individuelle, les expériences solitaires et les révélations personnelles jouent dans la religion un rôle aussi important que les formes collectives du culte. Le domaine du *sacré* n'offre pas plus de trace de tendances grégaires que les autres domaines de la culture (1). C'est ainsi que l'examen des activités culturelles nous révèle l'absence complète de tendances grégaires. Au contraire, plus on remonte dans le passé, plus on est frappé par la prédominance de l'individualisme, tout au moins dans l'activité économique. Celle-ci ne devient cependant jamais tout à fait solitaire, et la « recherche individuelle de la nourriture », admise par quelques économistes, me paraît bien être une pure fiction : même à des niveaux de culture très bas, on trouve toujours des activités organisées à côté des efforts individuels. Il est toutefois certain qu'à mesure que la civilisation avance, les activi-

(1) C'est ce que j'ai montré en détail dans un autre travail : *Magic, Religion and Science*, Collected Essays by Various Authors, edited by J. Needham (1925).

tés individuelles tendent à disparaître du domaine économique, pour être remplacées par une production collective, pratiquée sur une échelle de plus en plus vaste. Prétendre qu'on se trouve quand même en présence d'un instinct, lequel s'accroîtrait avec le progrès de la civilisation, c'est vraiment pratiquer la *reductio ad absurdum*.

Un autre moyen d'approcher la question du soi-disant « instinct de troupeau » consiste à examiner la nature des liens qui réunissent les hommes en groupes sociaux. Ces liens, qu'ils soient de nature politique, linguistique, juridique ou coutumière, sont tous, sans exception aucune, des formations acquises, et il est facile de se rendre compte qu'ils ne contiennent aucun élément inné. Prenons, par exemple, le langage qui unit des groupes de gens à tous les niveaux de civilisation et les différencie nettement de ceux avec lesquels ils ne peuvent pas communiquer par la parole. Il constitue une habitude corporelle essentiellement acquise. Il ne repose sur aucun appareil inné et dépend entièrement de la culture et de la tradition de la tribu, c'est-à-dire d'éléments qui, variant au sein d'une seule et même espèce, ne peuvent être considérés comme spécifiquement innés. Il est évident, en outre, que nous n'avons pas pu hériter un « instinct du langage » de nos ancêtres animaux, qui n'ont jamais communiqué entre eux à l'aide d'un code symbolique conventionnel.

Quelle que soit la forme de coopération organisée qu'on envisage, on constate, après un bref examen, qu'elle repose sur des artifices culturels et est régie par des normes conventionnelles. Dans ses activités économiques, l'homme se sert d'outils et de procédés, en se conformant à des méthodes traditionnelles. Les liens sociaux qui unissent les groupes de coopération économique reposent ainsi entièrement sur une base culturelle. On peut en dire autant des organisations en vue de la guerre, de cérémonies religieuses ou de l'administration de la justice. Impossible d'admettre que la nature, dans sa prévoyance, ait doté l'homme de la faculté innée d'opposer des réactions spécifiques à des formations artificielles, à des codes traditionnels, à des sons symboliques, et cela

pour la raison bien simple qu'il s'agit là d'ensembles de faits qui sont en dehors du domaine de la nature. Il ne peut y avoir de tendance innée à conduire une locomotive ou à se servir d'une mitrailleuse, pour la seule raison que dans les conditions naturelles dans lesquelles l'espèce a effectué sa formation biologique aucune anticipation ne pouvait exister quant à l'usage possible de ces outils.

Dans tous ses comportements organisés, l'homme subit toujours l'action d'éléments extérieurs à son équipement naturel. Au point de vue psychologique, l'organisation humaine repose sur des sentiments, c'est-à-dire sur des attitudes complexes qui s'édifient peu à peu, et non sur des tendances naturelles. Au point de vue technique, l'association humaine se rattache toujours à des produits artificiels : outils, instruments, armes, inventions matérielles, qui dépassent sa conformation naturelle, anatomique. La sociabilité humaine est toujours une combinaison, un mélange de fonctions politiques, juridiques et culturelles. Ce qui pousse les hommes à s'associer, à se réunir, ce n'est ni l'identité de leurs impulsions émotionnelles, ni la similitude de leurs réactions aux mêmes stimulations, mais une habitude acquise, sous l'influence de conditions d'existence artificielles. Tout cela deviendra plus clair, après que nous aurons examiné la manière dont se forment les liens sociaux à partir de tendances innées se manifestant au sein de la famille.

Pour nous résumer, nous pouvons dire que l'homme est certainement destiné à vivre en commun avec d'autres hommes et que son comportement organisé constitue une des pierres angulaires de toute civilisation. Mais alors que le comportement collectif des animaux est l'effet de leur équipement inné, celui de l'homme est l'effet d'une habitude acquise peu à peu. La sociabilité humaine augmente avec le progrès de la civilisation, alors que, s'il ne s'était agi que de simple grégarité, elle aurait dû diminuer avec le temps ou, tout au moins, rester invariée. Il est certain que la civilisation a pour condition essentielle une profonde modification de l'équipement inné, modification qui

comporte la disparition de la plupart des instincts, qui sont remplacés par des tendances plastiques, adaptables aux réactions qu'exige la vie civilisée. L'intégration sociale de ces réactions forme une partie importante du processus, mais ce qui la rend possible, c'est la plasticité des instincts, et non une soi-disant tendance grégaire spécifique.

Nous pouvons conclure qu'il n'existe pas de forme d'organisation humaine qui se laisse rattacher à des tendances grégaires ou, encore moins, à un « instinct de troupeau » spécifique. Nous espérons pouvoir montrer que ce principe a pour corollaire nécessaire le fait que la famille constitue le seul mode de groupement que l'homme ait reçu de l'animal... Mais au cours de la transmission cette unité sociale a subi des changements profonds quant à sa nature et à sa constitution, bien que sa forme soit restée invariable. Le groupe formé par les parents et les enfants, la permanence de l'attachement maternel, les rapports entre le père et la progéniture présentent dans les sociétés humaines de remarquables analogies avec ce qu'on observe chez les animaux supérieurs. Mais à mesure que la famille subit l'influence et le contrôle de facteurs culturels, les instincts auxquels elle obéit exclusivement chez les singes pré-humains se transforment en quelque chose qui n'avait jamais existé avant l'homme : en liens culturels de l'organisation sociale. Il nous reste maintenant à étudier de plus près cette transformation de réactions instinctives en comportement culturel.

3. Le rut et le rapprochement sexuel chez l'animal et chez l'homme

Comparons la chaîne des réactions instinctives dont, chez les animaux, se composent les démarches amoureuses, le mariage, la famille, aux institutions humaines correspondantes. Examinons chacun des anneaux de

cette chaîne dans la vie amoureuse et dans la vie de famille des singes anthropoïdes et voyons ce qui, à chacun d'eux, correspond chez les êtres humains.

Chez les singes, les démarches amoureuses ont pour point de départ un changement survenant dans l'organisme de la femelle ; déterminé par des facteurs physiologiques, ce changement déclenche automatiquement la réaction sexuelle du mâle (1). Celui-ci commence alors à faire la cour, en recourant aux procédés prévalant dans l'espèce donnée. A ces démarches prennent part tous les individus qui se trouvent dans la sphère d'influence de la femelle, dont l'état exerce sur eux une attraction irrésistible. Le rut fournit au mâle l'occasion de se faire valoir, et à la femelle d'exercer son choix. Tous les facteurs qui déterminent le comportement de l'animal à cette phase sont communs à tous les individus de l'espèce. Ils agissent avec une uniformité telle que le zoologiste ne risque pas de se tromper, en rattachant à chaque espèce un seul ensemble de faits, tandis que, d'autre part, ces faits varient d'une espèce à l'autre, ce qui rend nécessaire une description spéciale de chacune d'elles. A l'intérieur de chaque espèce, les variations, individuelles ou autres, lorsqu'elles existent, sont tellement petites et peu importantes que le zoologiste peut à bon droit les ignorer.

L'anthropologue peut-il réduire à une formule du même genre les démarches amoureuses et le rapprochement sexuel dans l'espèce humaine ? Évidemment non. Il suffit d'ouvrir un livre traitant de la vie sexuelle de l'humanité, qu'il s'agisse des ouvrages classiques

(1) A ce propos, je dois renvoyer le lecteur à l'ouvrage de M. HAVELOCK ELLIS, *Studies in the Psychology of Sex* (six vol.). Dans cet ouvrage, l'auteur ne perd jamais de vue la nature biologique de la régulation de l'instinct sexuel, à l'état de culture, et il se sert, à titre de principe d'explication important, de la comparaison entre sociétés animales et sociétés humaines. On trouvera, dans le volume III, pp. 22 et suiv. (édit. 1919), un intéressant commentaire de la théorie de la sélection sexuelle de Darwin, ainsi qu'une critique générale des différentes théories formulées à propos de la pulsion sexuelle. Dans le volume IV, l'auteur analyse la sélection sexuelle chez l'homme et, dans le volume VI, l'aspect sociologique du problème.

de Havelock Ellis, de Westermarck et de Frazer, ou des excellentes descriptions de Crawley dans *Mystic Rose*, pour constater que les démarches amoureuses et le mariage affectent des formes innombrables, que les saisons des amours varient d'une civilisation à l'autre, de même que les procédés employés pour attirer et séduire. Pour le zoologiste, l'unité est représentée par l'espèce, pour l'anthropologue par la culture. En d'autres termes, le zoologiste a affaire au comportement instinctif spécifique, l'anthropologue aux réponses-habitudes inculquées par la culture.

En examinant ces questions de plus près, on constate, en premier lieu, l'absence de saison de rut chez l'homme, ce qui signifie que l'homme est à même de se livrer aux rapprochements sexuels à n'importe quel moment et qu'il peut toujours compter sur la réciprocité de la part de la femme, situation qui, nous ne le savons que trop, n'est pas faite pour simplifier les relations humaines. Rien dans l'espèce humaine ne rappelle la détermination irrésistible qui préside au début de l'ovulation chez la femelle de mammifère. Cela ne veut cependant pas dire que dans les sociétés humaines le rapprochement sexuel se fasse sans discrimination aucune. Nous savons, en effet, que, même dans les sociétés les plus licencieuses, il n'existe et il n'a jamais existé quoi que ce soit qui ressemble à la « promiscuité ». Dans toute culture nous trouvons avant tout des systèmes de tabous bien précis, destinés à rendre inaccessibles les uns aux autres certains individus de sexe opposé, à enlever à des catégories entières la possibilité de devenir éventuellement des partenaires conjugaux. Le plus important de ces tabous interdit totalement le rapprochement sexuel entre hommes et femmes entre lesquels il existe un contact normal, naturel, c'est-à-dire entre membres de la même famille, entre parents et enfants, frères et sœurs. Par extension de ce tabou, bon nombre de sociétés primitives vont jusqu'à interdire les rapprochements sexuels entre individus de sexe opposé appartenant à des groupes différents, plus vastes que la famille. C'est la loi de l'exogamie. Après le tabou de l'inceste vient, dans l'ordre d'impor-

tance, la prohibition de l'adultère. Le premier sert à préserver la famille, cette dernière est destinée à protéger le mariage.

Mais l'influence que la culture exerce sur la pulsion sexuelle n'est pas seulement négative. Dans chaque communauté existent, à côté des prohibitions et des exclusions, des dispositions faites pour encourager les démarches amoureuses et l'intérêt amoureux. Les différentes saisons festives, les périodes de danses et d'exhibition personnelle, celles pendant lesquelles on consomme de la nourriture et on use de stimulants en abondance, sont tout particulièrement propices aux intrigues amoureuses. Toutes ces fêtes et solennités, réunissant toujours un grand nombre de gens, mettent en contact des jeunes gens et des jeunes filles appartenant non seulement à des familles différentes, mais aussi à des groupes établis dans des localités différentes. Beaucoup de restrictions usuelles se trouvent souvent levées, ce qui permet aux jeunes gens et aux jeunes filles de se voir et d'être ensemble, sans être soumis à aucun contrôle, à aucune surveillance. Les stimulants, les exploits artistiques, la bonne humeur qui règnent pendant ces jours de fête : il n'en faut pas plus pour encourager les démarches amoureuses, pour pousser les jeunes gens à nouer des intrigues (1).

C'est ainsi que le besoin du rapprochement sexuel, au lieu d'être provoqué, comme chez les singes, par des changements physiques est, chez l'homme, l'effet d'influences culturelles. Il est évident que, grâce à la proximité physique que les fêtes établissent entre les jeunes gens, grâce à l'atmosphère psychique et aux suggestions appropriées qu'elles créent, les influences en question affectent également et ne font, en dernière instance, que stimuler des réactions innées. Si l'organisme ne renfermait pas la possibilité innée de réactions sexuelles, aucune influence culturelle ne serait capable

(1) On trouvera, dans l'essai de M. HAVELOCK ELLIS : *Sexual Periodicity*, vol. I (édit. 1910), de nombreuses données relatives aux rapprochements sexuels saisonniers chez les animaux et chez l'homme (voir plus particulièrement pp. 122 et suiv.). Cf. WESTER-MARCK, *Histoire du mariage*, vol. I, chap. II.

de les provoquer. Seulement, au lieu de nous trouver en présence d'un mécanisme physiologique fonctionnant automatiquement, nous avons ici affaire à un dispositif fort compliqué, dans lequel des éléments artificiels jouent un rôle très important. Deux points sont donc à relever : il s'agit, chez l'homme, non d'un déclenchement purement biologique d'un certain mécanisme, mais d'un processus à la fois psychologique et physiologique, dont les manifestations dans le temps, dans l'espace et au point de vue de la forme sont déterminées par la tradition culturelle ; à ce processus est associé, à titre de complément et comme moyen de canalisation, un système de tabous qui restreint considérablement l'extériorisation de la pulsion sexuelle.

Voyons maintenant quelle est la valeur biologique du rut pour une espèce animale et quelles sont les conséquences de son absence chez l'homme. Dans toutes les espèces animales le rapprochement sexuel est sélectif, ce qui veut dire que l'animal n'effectue ce rapprochement qu'à la suite d'une comparaison qu'il établit entre les individus du sexe opposé, cette comparaison étant suivie d'un choix définitif. Le mâle et la femelle profitent de toutes les occasions, pour exhiber leurs charmes, pour étaler leurs attraits, pour conquérir le partenaire. La coloration, la voix, la force physique, l'astuce et l'agilité dans le combat, bref toute manifestation de la vigueur du corps et de la perfection organique : voilà ce qui détermine le choix. D'autre part, le rapprochement sexuel à la suite du choix est un correctif indispensable de la sélection naturelle, car, abandonnée à cette seule sélection, une espèce périrait. Cette correction de la sélection naturelle joue un rôle de plus en plus grand, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle de l'évolution organique ; chez les animaux occupant les degrés les plus bas de l'échelle, l'accouplement lui-même est absent. Il est donc évident que chez l'homme, qui occupe le sommet de l'échelle, le besoin de choix sexuel, loin d'avoir pu disparaître ou même subir une atténuation, doit tout naturellement jouer le rôle de facteur de premier ordre.

Mais le rut de l'animal ne comporte pas seulement la possibilité d'une sélection. Il sert également à circonscrire et à délimiter l'intérêt sexuel. En dehors de la saison du rut, l'intérêt sexuel reste en suspens, il n'existe ni compétitions ni rivalités sexuelles, bref toute préoccupation sexuelle se trouve éliminée de la vie ordinaire de l'animal. En présence des grands dangers auxquels l'espèce animale, déjà obligée de se défendre contre des ennemis extérieurs, se trouverait exposée du fait de discordes internes résultant des compétitions et rivalités sexuelles, on peut estimer que l'élimination de tout intérêt sexuel du courant normal de la vie et sa concentration dans une brève période déterminée constituent un très important facteur de survivance.

Demandons-nous maintenant, à la lumière de ce que nous venons de dire, quelle peut être la signification exacte de l'absence de rut chez l'homme. Chez lui, la pulsion sexuelle n'est pas limitée à une saison donnée; elle n'est pas conditionnée par un simple processus corporel et, par son côté purement physiologique, elle est capable de se manifester à n'importe quel moment de la vie de l'homme ou de la femme, en refoulant, en annihilant tous les autres intérêts; abandonnée à elle-même, elle tend sans cesse à s'affirmer, à s'imposer, à rompre tous les autres liens existants. Absorbante et impérieuse, elle serait capable de bouleverser toutes les autres occupations de l'homme, de détruire toute association, à peine née, de créer le chaos à l'intérieur et de multiplier les dangers extérieurs. Ceci n'est pas une simple vue fantaisiste, car nous savons quelle source de troubles l'impulsion sexuelle a été pour l'humanité, depuis Adam et Ève. Elle a été la cause de la plupart des tragédies enregistrées dans le passé, de celles dont parlent tant de mythes et de productions littéraires, et nombreuses sont encore les tragédies qu'elle cause de nos jours. Et cependant l'existence de conflits prouve déjà à elle seule que la pulsion sexuelle ne s'exerce pas au hasard, au gré de la fantaisie ou des désirs de chacun, mais est assujettie à des forces de contrôle. Elle prouve que l'homme n'a pas la licence de s'abandonner sans frein

à ses insatiables appétits ; qu'il crée lui-même des barrières et s'impose des tabous qui ne tardent pas à exercer leur action avec la même force de fatalité que les besoins et les appétits organiques.

Il importe de noter que les barrières et mécanismes qui, à l'état de culture, servent à réglementer, à canaliser la sexualité diffèrent des sauvegardes qui existent chez les animaux à l'état de nature. Chez ceux-ci, le fonctionnement des instincts et les changements physiologiques mettent le mâle et la femelle dans une situation dont ils doivent se tirer à la faveur du simple jeu des pulsions naturelles. Chez l'homme, le contrôle vient de la culture et de la tradition. Chaque société possède des règles destinées à empêcher hommes et femmes de donner libre cours à leur pulsion. Nous allons voir dans un moment comment ces tabous naissent, à quelles forces ils doivent leur existence et leur maintien. En attendant, il suffit de discerner clairement que, loin de tirer sa force de l'instinct, un tabou a pour fonction de réagir contre une pulsion innée. Et c'est en cela que consiste la principale différence entre l'organisation humaine et l'instinct animal. Comme ses réactions sexuelles sont prêtes à se déclencher à n'importe quel moment, l'homme se voit obligé de leur imposer un frein artificiel. Et, d'autre part, en l'absence d'un processus corporel, déclenchant naturellement et automatiquement l'intérêt du mâle pour la femelle, et inversement, l'impulsion sexuelle peut être provoquée et dirigée par une foule de circonstances propres à encourager les démarches sexuelles.

Nous pouvons maintenant donner une définition plus précise de ce que nous appelons *plasticité des instincts*. Les comportements associés à l'intérêt sexuel ne sont déterminés chez l'homme que par la considération des fins ; chez l'homme, le rapprochement sexuel doit reposer sur un choix, la finalité qui préside à son intérêt sexuel étant incompatible avec la promiscuité. D'autre part, les modes de déclenchement de l'impulsion, l'orientation des démarches amoureuses, et les motifs de la sélection lui sont dictés et imposés par des dispositions culturelles. Ces dispositions doivent suivre une

ligne parallèle à celle selon laquelle est constitué l'équipement naturel de l'animal. Elles doivent être conçues de façon à encourager la sélection, à assurer l'exclusivité de la possession sexuelle et, surtout, elles doivent contenir des tabous empêchant la sexualité d'intervenir à chaque instant dans le courant de la vie ordinaire.

On peut définir la plasticité des instincts humains par l'absence de changements physiologiques, de déclenchements automatiques, de cause purement biologique des démarches amoureuses. La plasticité des instincts comporte la détermination effective du comportement sexuel par des facteurs culturels. L'homme possède des tendances sexuelles, mais ces tendances ne reçoivent leur forme et leur orientation définitives que d'un ensemble de règles culturelles qui varient d'une société à l'autre. Au cours de cette enquête, nous aurons l'occasion de montrer avec plus de précision à quel degré ces normes peuvent différer les unes des autres et s'écarter de ce qui constitue la base de la vie sexuelle dans le monde animal.

4. Relations conjugales

Suivons le roman universel de la vie et jetons un coup d'œil sur sa phase suivante. Examinons les liens que crée le mariage auquel aboutissent, en suivant les voies parallèles, l'homme et l'animal, l'habitant des cavernes de l'âge néolithique et le singe anthropoïde. En quoi consiste en réalité le mariage chez les animaux, plus particulièrement chez les singes? Quand les démarches sexuelles ont atteint leur point culminant, c'est-à-dire le rapprochement sexuel, la femelle conçoit. L'imprégnation met fin au rut, et avec la fin du rut cesse l'attraction que la femelle peut exercer sur d'autres mâles. Mais il n'en est pas ainsi du mâle, qui l'avait choisie,

conquise et auquel elle reste soumise. Les données dont nous disposons ne nous permettent pas de dire si, à l'état de nature, les singes supérieurs continuent à avoir des rapprochements sexuels après l'imprégnation. Mais le fait que la femelle cesse d'exercer une attraction sur d'autres mâles, alors que son partenaire lui reste attaché, forme le lien du mariage animal. La réaction spécifique du mâle et de la femelle à la nouvelle situation, leur attachement mutuel, la tendance du mâle à rester avec sa compagne, à la garder, à l'assister, à la protéger et à la nourrir, tels sont les éléments innés dont est fait le mariage animal. C'est ainsi que cette nouvelle phase de la vie est caractérisée par un nouveau type de comportement ; elle est dominée par un nouvel anneau dans la chaîne des instincts. On peut, par opposition à l'impulsion sexuelle, appeler cet anneau « impulsion matrimoniale ». L'union animale ne repose ni sur la passion sans frein correspondant au rut, ni sur la jalousie sexuelle, ni sur la revendication, par le mâle, de droits sur la femelle en général, mais uniquement sur une tendance innée, de nature spéciale.

Dans la société humaine, la nature des liens matrimoniaux est tout à fait différente. En premier lieu, l'acte de l'union sexuelle ne constitue pas encore à lui seul le mariage. Pour qu'il y ait mariage, il faut que l'union soit sanctionnée par une cérémonie spéciale : acte social qui diffère des tabous et encouragements dont nous avons parlé plus haut. Nous sommes ici en présence d'un véritable acte créateur de la culture, d'une sanction, d'une norme qui établit de nouveaux rapports entre deux individus. La force que possèdent ces rapports découle, non des instincts, mais de la pression sociale. Le nouveau lien est quelque chose d'extérieur et de supérieur aux liens biologiques. Tant que cet acte créateur n'a pas été accompli, tant que le mariage n'a pas été conclu dans les formes prescrites par la culture, un homme et une femme peuvent avoir des rapprochements sexuels très fréquents et cohabiter aussi longtemps qu'on voudra : leurs rapports resteront toujours quelque chose d'essentiellement différent d'un mariage socialement sanctionné. Puisque l'homme ne possède pas de dispositions matri-

moniales innées, le lien qui rattache l'un à l'autre tel homme et telle femme est dépourvu de toute sauvegarde biologique. Et puisqu'il n'a pas été établi par la société, tout appui culturel lui est également refusé. En fait, dans toute société humaine, un homme et une femme qui cherchent à se comporter comme s'ils étaient mariés, alors qu'ils n'ont pas obtenu la sanction sociale appropriée, s'exposent à des pénalités plus ou moins sévères.

Nous voyons ainsi une nouvelle force, un nouvel élément entrer en jeu, pour enfermer dans des limites strictes l'instinctivité purement animale : la société, avec ses règles et ses normes. Et il est à peine besoin d'ajouter qu'à partir du moment où la sanction sociale a été obtenue, où deux individus ont consacré leur union par le mariage, ils peuvent et doivent remplir de nombreuses obligations, physiologiques, économiques, religieuses et domestiques, qu'impliquent ces relations inter-humaines. Ainsi que nous l'avons vu, la conclusion d'un mariage humain est l'effet, non d'une impulsion instinctive, mais d'un ensemble de dispositions culturelles. Mais après que le mariage a été socialement scellé et garanti, les époux se trouvent en présence d'un certain nombre de devoirs, d'obligations et de réciprocités à remplir, sous peine de sanctions légales, religieuses et morales. Dans les sociétés humaines, le mariage peut généralement être dissous, chaque partenaire contractant alors une autre union ; mais cette procédure se heurte à de grandes difficultés, et dans certaines civilisations le prix du divorce est élevé au point de le rendre prohibitif.

Ici apparaît nettement la différence entre la régulation purement instinctive et le déterminisme culturel. Alors que chez les animaux le mariage, inauguré par des démarches sélectivement amoureuses, se trouve conclu du fait du simple acte d'imprégnation et est maintenu par les forces de l'attachement conjugal inné, il est inauguré chez l'homme par l'action de facteurs culturels, conclu à la suite d'une sanction sociale et maintenu à la faveur de divers systèmes de pression sociale. Et, sur ce point encore, il n'est pas difficile de se rendre compte que l'appareil culturel exerce la plus grande partie de son action dans le sens des instincts naturels et réalise

les mêmes fins, quoique par des moyens différents. Chez les animaux supérieurs, le mariage est une nécessité, parce que plus la durée de la grossesse et de l'élevage de la progéniture est longue, plus la femelle d'abord, le nouveau-né ensuite ont besoin de la protection du mâle. L'affection conjugale découlant uniquement de mobiles innés, par laquelle se caractérise l'attitude du mâle pendant la grossesse de la femelle, est parfaitement conforme aux fins de l'espèce et indispensable pour assurer sa continuité.

Chez l'homme ce besoin d'un protecteur affectueux et plein de sollicitude envers la grossesse subsiste. Le mécanisme inné a disparu ; nous en avons la preuve dans le fait que, dans la plupart des sociétés, quel que soit leur niveau de culture, il arrive souvent que le mâle refuse d'assumer la responsabilité de sa progéniture, tant qu'il n'y est pas forcé par la société qui impose le contrat de mariage. Mais chaque culture développe certaines forces et adopte certaines dispositions qui jouent le même rôle que les impulsions instinctives dans les espèces animales. L'institution du mariage, dans sa base morale et dans ses aspects religieux et légal, doit être considérée, non comme une excroissance directe de la tendance matrimoniale, telle qu'elle existe chez les animaux, mais comme une substitution de cette tendance, créée par la culture. Cette institution impose à l'homme et à la femme une conduite aussi étroitement et rigoureusement conforme aux besoins de l'espèce humaine que la conduite découlant des tendances innées d'une espèce animale l'est aux besoins de celle-ci.

Ainsi que nous le verrons plus loin, le moyen le plus puissant dont la culture se sert pour attacher l'un à l'autre le mari et la femme consiste à façonner et à organiser leurs émotions, à modeler leurs attitudes personnelles. Nous aurons l'occasion d'étudier de plus près ce processus qui nous révélera les différences essentielles entre les liens conjugaux qui existent dans le monde animal et ceux des sociétés humaines. Alors que les animaux offrent à l'observation une chaîne d'instincts dont les maillons succèdent l'un à l'autre et se remplacent l'un l'autre, le comportement humain se présente

sous l'aspect d'une attitude émotionnelle parfaitement organisée ou, pour nous servir d'un terme technique employé en psychologie, d'un *sentiment*. Alors que l'animal nous offre une série de moments physiologiques, d'événements s'accomplissant à l'intérieur de l'organisme et dont chacun détermine une réaction innée, nous trouvons chez l'homme un système d'émotions, en voie de développement continu. A partir de la première rencontre des deux futurs amoureux, on assiste au développement graduel d'un système d'émotions de plus en plus riche, dont la continuité et la consistance sont une condition de relations heureuses et harmonieuses. Dans la composition de cette attitude complexe entrent, en plus des réactions innées, des éléments sociaux, tels que règles morales, espoirs économiques, intérêts spirituels. Les phases ultérieures de l'affection matrimoniale sont déterminées dans une très grande mesure par la manière dont se sont effectuées les premières démarches amoureuses. Et d'autre part, les démarches amoureuses et l'intérêt que portent l'un à l'autre les deux futurs amants sont déterminés à leur tour par les possibilités et les avantages du mariage projeté. C'est en tenant compte, d'une part, de ces anticipations à la faveur desquelles des réactions à venir exercent d'ores et déjà leur influence sur des arrangements actuels et, d'autre part, de l'influence de souvenirs et d'expériences, ainsi que de l'ajustement incessant qui s'effectue entre le passé, le présent et l'avenir, qu'on comprend sans peine pourquoi les rapports humains sont caractérisés essentiellement par une croissance continue et homogène, au lieu de présenter, comme chez l'animal, une série de phases nettement différenciées.

Nous avons là une preuve de plus de cette plasticité des instincts dont nous avons déjà parlé en décrivant les phases antérieures, et nous voyons que, malgré la différence considérable qui existe entre les mécanismes inhérents à la vie civilisée et les dispositions purement physiologiques, les formes générales que la société imprime, à la faveur de ses normes, aux rapports matrimoniaux, suivent de près celles que la sélection naturelle impose aux espèces animales.

5. *L'amour des parents pour leur progéniture*

Les démarches amoureuses, le rapprochement sexuel et la grossesse aboutissent chez l'animal et chez l'homme au même résultat : la naissance de la progéniture. Cet événement provoque une réaction psychique qui, chez l'homme et chez la femme vivant à l'état de culture, ne diffère guère de celle qu'on observe chez les espèces pré-humaines. En fait, l'acte de la naissance apparaît à première vue comme le seul événement organique par lequel l'homme se rapproche de l'animal, jusqu'à s'identifier avec lui, ou à peu près. La maternité est généralement considérée comme le seul rapport entre deux êtres qui se soit transmis physiquement du singe à l'homme, c'est-à-dire comme un rapport susceptible d'une définition biologique et n'ayant rien de culturel. Une telle manière de voir est cependant inexacte. La maternité humaine est un rapport dans la détermination duquel des facteurs culturels jouent un rôle très important. Et il est, d'autre part, facile de montrer que la paternité humaine qui apparaît, à première vue, comme manquant totalement de base biologique, a de profondes racines dans les dispositions naturelles et les besoins organiques. C'est ainsi que pour faire ressortir aussi bien ces différences que ces ressemblances, nous sommes obligés de procéder à une nouvelle comparaison minutieuse entre la famille animale et la famille humaine.

Chez l'animal, la naissance change les rapports existant entre les deux partenaires. Un nouveau membre fait son entrée dans la famille, ce qui provoque une réaction immédiate de la mère. Elle lèche son petit, veille sur lui sans cesse, chauffe son corps et le nourrit au sein. Les premiers soins maternels impliquent certaines dispo-

sitions anatomiques, telles que les poches des marsupiaux et les glandes mammaires des mammifères. La réaction maternelle se produit dès l'apparition du petit, lequel d'ailleurs réagit à son tour; nous sommes là en présence d'une activité dont le caractère instinctif ne soulève pas le moindre doute.

La mère humaine possède les mêmes dispositions anatomiques que la mère animale, et la conception, la grossesse, l'accouchement produisent dans son corps une série de changements analogues à ceux qui accompagnent et suivent la gestation chez d'autres mammifères. Après l'accouchement, on retrouve chez la mère humaine le même état physique que celui qui caractérise la maternité animale. Ses seins gonflés de lait invitent l'enfant à téter, avec une impulsion aussi élémentaire et puissante que la faim et la soif de l'enfant. Au besoin de chaleur, de confort et de sécurité qu'éprouve l'enfant correspond directement le désir violent, passion de la mère de l'étreindre et de le protéger, de l'entourer de tendresse et de sollicitude.

Mais dans aucune société humaine, que son niveau culturel soit élevé ou non, la maternité n'est pas uniquement l'effet de dispositions biologiques ou d'impulsions innées. Des influences analogues à celles que nous avons constatées dans le déterminisme des rapports entre amoureux et dans celui des obligations réciproques des conjoints déterminent les rapports entre mère et enfant. A partir du moment de la conception ces rapports deviennent une affaire intéressant la communauté. La mère doit observer certains tabous, suivre certaines coutumes, se soumettre à certaines pratiques rituelles. Dans des sociétés un peu avancées, ces tabous, coutumes et rites sont remplacés en grande partie, mais non totalement, par des règles d'hygiène et de morale; dans les sociétés plus ou moins primitives ils ressortissent du domaine de la magie et de la religion. Mais toutes les coutumes et tous les préceptes ne poursuivent qu'un but: le bien-être de l'enfant, né ou à naître. C'est en vue de cette fin que la mère doit subir certains traitements cérémoniels, accepter des privations et une foule de désagréments. C'est ainsi que des obligations sont

imposées à la future mère, qui sont des anticipations de ses réactions instinctives futures. La conscience de ses devoirs devance ses sentiments, la civilisation dicte et prépare son attitude future.

L'enfant né, le schéma des relations imposées par la tradition n'est ni moins puissant ni moins actif. Les cérémonies de purification, l'isolement de la mère et de l'enfant du reste de la communauté, les rites baptismaux accompagnent la réception du nouveau-né dans la tribu et ceux qui contribuent à créer entre la mère et l'enfant un lien spécial. Des coutumes de ce genre existent aussi bien dans les sociétés de lignée paternelle que dans celles de lignée maternelle. Dans ces dernières on trouve toutefois, le plus souvent, des dispositions plus compliquées, destinées à établir un contact plus étroit entre la mère et l'enfant, non seulement au début, mais aussi pour plus tard.

On peut donc dire sans exagération que, par ses commandements et préceptes traditionnels, la culture reflète les aspirations instinctives. Plus précisément, elle anticipe sur leurs manifestations. En même temps, toutes les influences culturelles appuient, amplifient et spécialisent les tendances naturelles, celles qui poussent la mère à allaiter, à protéger ses enfants, à prodiguer de tendres soins à sa progéniture.

En faisant une comparaison entre les sociétés animales et les sociétés humaines au seul point de vue des rapports entre le père et l'enfant, on constate facilement que si, chez l'homme, l'existence d'éléments culturels est assez évidente, les dispositions purement instinctives sont plus difficiles à découvrir. En fait, l'institution du mariage et son caractère obligatoire découlent, du moins dans les sociétés supérieures, du devoir que la pratique et la théorie imposent au père d'assurer le bien-être des enfants. En règle générale, un enfant illégitime n'a aucune chance de recevoir de son père naturel les mêmes soins qu'un enfant légitime auquel la loi et la coutume reconnaissent tous les droits à la sollicitude morale et matérielle du père. Faut-il en déduire que l'homme est dépourvu de toute tendance paternelle innée ? Assurément non ; et il nous serait facile

de montrer que le père humain possède au contraire des pulsions qui, si elles ne suffisent pas à former la base d'une paternité purement naturelle, sont cependant assez puissantes pour fournir les matériaux bruts à l'aide desquels se forme la coutume.

Considérons d'abord la paternité chez les mammifères supérieurs. Nous savons que le mâle remplit des fonctions indispensables, car en raison de la longue durée de la grossesse, de l'allaitement et de l'éducation des petits, la femelle et sa jeune progéniture ont besoin d'un protecteur vigoureux et dévoué. A ce besoin répond ce que nous avons appelé dans le chapitre précédent la réaction matrimoniale. Cette réaction qui incite le mâle à prendre soin de la femelle en état de grossesse, loin de faiblir après la naissance du petit, devient plus forte et se transforme chez le mâle en une tendance à protéger toute la famille. Au point de vue biologique, l'attachement qui existe entre les deux partenaires doit être considéré comme une phase intermédiaire aboutissant à l'attachement paternel proprement dit.

Dans les sociétés humaines, le besoin de protection qu'éprouve la femme s'accroît, au lieu de s'atténuer. La femme enceinte et la femme qui allaite sont encore plus désarmées que leurs sœurs simiesques, et cette impuissance ne fait que s'accroître avec les progrès de la civilisation. Les enfants, à leur tour, ont besoin, non seulement de soins ordinaires, analogues à ceux de l'enfance animale, c'est-à-dire de nourriture et de surveillance, ainsi que de l'éducation dans le sens de certaines tendances innées, mais ils doivent encore être initiés au langage, à la tradition, à un métier, toutes choses dont l'apprentissage est indispensable, même dans les sociétés les plus rudimentaires.

On peut donc dire, sans risque de se tromper, qu'à mesure qu'on s'élève de l'état de nature à l'état de culture, la tendance fondamentale du mâle, loin de subir une atténuation progressive ou de disparaître, devient de plus en plus impérieuse. Prétendre le contraire, c'est se mettre en opposition avec toutes les lois biologiques, avec tous les faits observés dans les sociétés humaines. Puisque l'homme est obligé de rester auprès de sa femme,

pour veiller à sa grossesse, pour s'acquitter des divers devoirs que lui impose la naissance de l'enfant, il est certain que son attitude à l'égard de sa progéniture ne peut être faite que de tendresse et d'attachement dévoué.

Nous constatons ainsi une différence entre les manifestations des dispositions naturelles et celles des dispositions créées par la culture. La culture, par ses lois, sa morale et ses coutumes, assigne à l'homme la place qu'il doit occuper en vertu de nécessités naturelles, autrement dit, elle l'oblige à veiller sur la femme enceinte. Elle l'oblige également, par des moyens divers, à partager l'intérêt anticipé qu'elle porte à l'enfant à naître. Mais une fois mis dans cette situation, l'homme réagit invariablement en faisant preuve du plus vif intérêt et de sentiments très positifs à l'égard de la progéniture.

Et ceci nous met en présence d'un point très intéressant. Dans toutes les sociétés humaines, malgré les différences qui peuvent les séparer sous tous les autres rapports : code de morale sexuelle, degré de familiarité avec les données de l'embryologie, modalité des démarches, il existe ce qu'on appelle généralement des règles de légitimité. Je veux dire par là que dans toutes les sociétés humaines il est exigé que le mariage précède toujours et dans tous les cas la grossesse. La grossesse et l'accouchement d'une jeune femme non mariée sont toujours considérés comme une inconvenance (1). Telle

(1) Dans son *Histoire du Mariage* (1921, vol. I, pp. 138-157), Westermarck cite environ 100 peuples primitifs caractérisés par leur chasteté pré-nuptiale. Mais toutes les données qu'il cite n'apparaissent pas comme une confirmation précise du fait. Dire que, dans certaines tribus, « on loue la chasteté chez l'homme et chez la femme » ou qu'on « attache une grande importance à la virginité de la fiancée », ce n'est pas prouver l'absence de rapports pré-matrimoniaux. Ce qui cependant, à notre point de vue, est d'une très grande importance dans ces faits, c'est qu'ils prouvent l'universalité du *postulat de la légitimité*. C'est ainsi que 25 des cas cités se rapportent non à la chasteté, mais à la prohibition en vertu de laquelle une jeune fille non mariée ne doit pas avoir d'enfants. En outre, beaucoup d'autres cas, plutôt que d'apporter la preuve de l'absence de rapports sexuels illicites, indiquent que lorsque l'existence de ces rapports est contractée ou découverte, ils provoquent la censure, des punitions, des amendes ou l'obligation du mariage. En fait, les données réunies par M. W.,

est, par exemple, l'opinion en vigueur même dans les communautés très libres de la Mélanésie que nous avons décrites dans cet essai. Et on peut en dire autant de toutes les sociétés sur lesquelles nous possédons des renseignements suffisants. Les travaux anthropologiques ne signalent pas une seule communauté où les enfants illégitimes, c'est-à-dire nés de femmes non mariées, jouissent du même traitement social et occupent la même situation sociale que les enfants légitimes.

Le postulat universel de la légitimité présente une grande signification qui, jusqu'à présent, n'a pas été suffisamment reconnue. Il signifie notamment que dans toute société humaine la tradition morale et la loi ne voient pas dans le groupe formé par la femme et ses enfants une unité sociologique complète. Sur ce point encore, l'évolution de la culture s'effectue dans le sens et selon le schéma des dispositions naturelles. La loi, la morale et la coutume déclarent qu'une famille n'est pas complète sans le mâle.

Sur ce point la culture trouve une prompt réponse dans les attitudes affectives du mâle. A toutes les phases de la culture le père porte intérêt à ses enfants, et cet intérêt, quelle que soit la rationalisation qu'il a subie dans les sociétés de lignée paternelle, est exactement le même dans les sociétés de lignée maternelle, où l'enfant n'est ni l'héritier ni le successeur du père et n'est même pas considéré comme étant fait de sa chair (1). Et même dans les sociétés polyandriques, où il n'existe aucune possibilité de savoir qui est le véritable progéniteur (question à laquelle on ne s'intéresse d'ailleurs pas), celui qui est désigné pour se comporter comme père réagit affectivement à cet appel.

Il serait intéressant de rechercher la manière dont se manifeste le fonctionnement de la tendance paternelle instinctive. Chez la mère, la réaction est manifestement

sans prouver l'existence de la chasteté, montrent que le postulat de la légitimité est excessivement répandu et que là où il existe, il joue un rôle capital. Au point de vue qui nous occupe ici, il s'agit là de deux problèmes tout à fait distincts.

(1) Voir sur ce point notre ouvrage : *Father in Primitive Psychology* (« Psyche Miniatures », 1927).

déterminée par des faits physiques. C'est à l'enfant sorti de son sein qu'elle voue tout son amour et c'est sur lui qu'elle concentre tous ses intérêts. Chez l'homme, il est difficile d'admettre que la fécondation de l'ovule par la cellule séminale suffise à provoquer des attitudes affectives. A mon avis, les seuls facteurs susceptibles de déterminer les attitudes affectives de l'homme se rattachent à la vie en commun avec la mère pendant la grossesse. S'il en est ainsi, on voit nettement à quel point les impératifs de la culture sont nécessaires pour stimuler et organiser les attitudes affectives de l'homme et à quel point la culture a besoin de dispositions naturelles. A elles seules, les forces sociales ne réussiraient jamais à imposer à l'homme tant de devoirs, et sans de fortes dispositions biologiques l'homme serait incapable de réagir par des attitudes affectives qui ont toutes les apparences de la spontanéité.

Les éléments culturels qui entrent dans les rapports entre père et enfant sont rigoureusement parallèles à ceux qui déterminent la maternité. Le père partage généralement les tabous de la mère ou est, tout au moins, soumis à d'autres tabous correspondant à ceux de la mère. Le tabou des rapports sexuels avec une femme enceinte est une prohibition spéciale, dictée par le souci du bien-être de l'enfant. L'enfant une fois né, le père se trouve en présence d'un certain nombre d'autres devoirs à remplir. Le plus connu de ces devoirs est la *couvade*, coutume en vertu de laquelle c'est le père qui est censé éprouver les symptômes de fatigue et d'incapacité qui suivent l'accouchement, alors que la femme s'en va vaquer aux occupations de la vie courante. L'affirmation de la paternité trouve dans la couvade sa forme la plus extrême ; mais il existe dans toutes les sociétés d'autres coutumes analogues qui visent à imposer à l'homme le partage de l'état postnatal de la femme ou, tout au moins, des actions témoignant de sa sympathie pour cet état. Même la coutume, en apparence absurde, de la couvade possède une signification profonde et représente une fonction nécessaire. Au point de vue biologique, le fait que la famille se compose à la fois du père et de la mère est d'une très grande valeur. Si les

coutumes et règles traditionnelles ont pour but de créer entre le père et l'enfant une très étroite intimité morale et sociale, à attirer l'attention du père sur sa progéniture, la couvade à la faveur de laquelle le père simule les douleurs d'enfantement et la maladie de la mère est d'une grande valeur, en ce qu'elle fournit la stimulation nécessaire à l'expression des tendances paternelles. La *couvade* et toutes les coutumes analogues servent à accentuer le principe de la légitimité, à insister sur le fait que l'enfant a besoin d'un père.

A leur tour, toutes ces coutumes nous révèlent les deux aspects de la question que nous connaissons déjà. Les instincts ne déterminent jamais, à eux seuls, la conduite humaine. Des instincts trop rigides empêcheraient l'adaptation humaine à tout ensemble nouveau de conditions et seraient, pour cette raison, dépourvus de toute utilité pour l'espèce humaine. La plasticité des tendances instinctives est une condition du progrès de la culture. Mais les tendances existent, et on ne peut les laisser suivre un développement arbitraire. Bien que l'attitude paternelle soit déterminée par la culture et que les obligations du père lui soient imposées du dehors, au nom de la tradition, l'une et les autres n'en correspondent pas moins à des tendances naturelles, la culture se bornant à faire ressortir l'intimité du lien existant entre le père et l'enfant, à les isoler et à rendre l'un dépendant de l'autre. Il importe de noter que beaucoup de ces attitudes prescrites par la culture ont le caractère d'anticipations : elles ont pour but de préparer chez le père le terrain sur lequel devront germer plus tard les sentiments nécessaires, de lui indiquer à l'avance les réactions qu'il aura à manifester et à développer dans la suite.

La paternité, nous venons de le voir, ne peut être considérée comme une institution purement sociale. Les facteurs sociaux ont seulement pour fonction de placer l'homme dans les conditions lui permettant de réagir affectivement et ils lui dictent une série d'actes dans lesquels les tendances paternelles puissent trouver leur expression. C'est ainsi que, si la maternité nous est apparue comme un fait à la fois social et biologique,

nous pouvons, après les considérations que nous venons de développer, en dire autant de la paternité : elle comporte, elle aussi, des éléments biologiques, qui créent une grande analogie entre le lien paternel et le lien maternel. Dans toutes ces manifestations la culture met en lumière, plutôt qu'elle ne refoule, les tendances naturelles. Elle refait, avec d'autres éléments, la famille, sans pour cela s'écarter du modèle existant dans la nature. La culture refuse de se comporter en révoltée et répugne aux excès.

6. *La permanence des liens de famille chez l'homme*

La vie de famille des mammifères se prolonge au-delà de la naissance des petits, et plus l'espèce occupe un rang élevé dans l'échelle animale, plus la durée pendant laquelle la progéniture a besoin des soins des parents est longue. La maturation graduelle du petit et son élevage beaucoup plus lent exigent une plus longue présence des parents auprès de lui, et pour que l'action des parents soit efficace, il faut qu'ils restent unis. Mais dans aucune espèce animale la vie de famille ne dure la vie entière. Dès que les petits deviennent indépendants, ils quittent leurs parents. Ceci répond aux besoins essentiels de l'espèce, car toute association comporte des liens qui sont un fardeau pour l'animal, s'ils ne répondent pas à une certaine fonction.

Chez l'homme, cependant, de nouveaux facteurs interviennent. En plus des soins, de la tendresse et de la sollicitude qui lui sont dictés par la nature et dont la culture et la tradition ne font que renforcer l'obligation, les enfants humains ont droit à une éducation culturelle. L'enfant humain n'a pas seulement besoin qu'on exerce ses instincts, de façon à les amener à leur plein et complet développement, comme cela se fait dans le monde ani-

mal, où les petits sont dressés peu à peu à rechercher eux-mêmes la nourriture et à exécuter les mouvements spécifiques, mais il est encore nécessaire de développer chez lui un certain nombre d'habitudes culturelles qui lui sont aussi indispensables que les instincts aux animaux. L'homme doit enseigner à ses enfants l'adresse manuelle, les initier à des arts et à des métiers, leur apprendre le langage, les familiariser avec les traditions de la culture morale, avec les manières et coutumes qui sont à la base de l'organisation sociale.

Tout cela exige une coopération spéciale des deux générations, la plus ancienne qui transmet la tradition et la plus jeune qui la reçoit. Sous ce rapport, la famille apparaît comme un véritable atelier où s'élabore le progrès de la civilisation, car la continuité de la tradition, surtout à des niveaux de développement peu élevés, constitue la condition la plus essentielle de la culture humaine et dépend entièrement de l'organisation de la famille. Il importe d'insister sur le fait que parmi les fonctions dévolues à la famille le maintien de la continuité de la tradition est aussi important que la propagation de la race. C'est que l'homme privé de culture ne peut pas plus survivre que ne peut survivre une culture sans une race humaine capable d'en assurer le maintien et la continuité. La psychologie moderne nous enseigne en outre que les premiers essais de dressage humain, ceux qui s'effectuent dans la famille, présentent, au point de vue de l'éducation, une importance qui avait échappé aux psychologues plus anciens. Mais si l'influence de la famille est encore énorme de nos jours, elle devait être infiniment plus grande au commencement de la culture, alors que la famille était encore la seule école de l'homme et que l'éducation qu'il y recevait, pour simple qu'elle était, n'en devait pas moins être dispensée d'une manière tranchée et impérative qui devient inutile à des niveaux de civilisation plus élevés.

Dans ce processus d'éducation par les parents, processus qui sert à assurer la continuité de la culture, nous voyons la forme la plus importante de la division des fonctions dans la société humaine : division en dirigeants et dirigés, en supériorité et infériorité culturelles. L'en-

seignement, c'est-à-dire le processus consistant à inculquer des connaissances techniques et à initier aux valeurs morales, exige une forme de coopération spéciale. Il ne suffit pas que les parents aient intérêt à instruire les enfants, et les enfants à être instruits : il faut encore, de la part des uns et des autres, une certaine attitude affective : attitude de respect, de soumission, de confiance, d'une part, attitude de tendresse, sentiment d'autorité, désir de guider, de l'autre. Le dressage ne peut s'effectuer sans autorité et prestige. Les vérités révélées, les exemples donnés, les ordres imposés n'atteindront jamais leur but, n'obtiendront jamais une adhésion complète, si les parents ne font pas preuve d'une autorité affectueuse et les enfants d'une subordination faite de respect et de tendresse. Ces attitudes, qui sont une condition de sains rapports entre parents et enfants, sont d'une très grande importance et fort difficiles à réaliser, à cause de la vivacité et de l'esprit d'initiative des jeunes, qui s'opposent souvent, sinon dans la plupart des cas, à l'autorité conservatrice du vieux mâle. La mère, qui est le plus constamment en contact avec les enfants et leur camarade le plus affectueux, n'éprouve pas de grandes difficultés à asseoir ses rapports avec eux (du moins lorsqu'ils sont encore tout jeunes), sur une base solide et normale. Mais à un âge un peu plus avancé, certains facteurs viennent troubler les rapports entre la mère et le fils, dont l'harmonie, qui reposait sur la soumission, la subordination, le respect dont celui-ci faisait preuve à l'égard de celle-là, se trouve ainsi rompue. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de ces facteurs de troubles, mais croyons devoir y revenir une fois de plus.

L'animal, dès qu'il a atteint sa maturité, se sépare tout naturellement de ses parents, mais il est hors de doute que l'homme éprouve le besoin de rester attaché à sa famille d'une façon durable. C'est, en premier lieu, l'éducation qui tient les enfants attachés à la famille pendant une période qui, bien souvent, s'étend très au-delà de la maturité. Mais alors même que l'éducation culturelle est terminée, l'enfant ne se sépare pas toujours et nécessairement de ses parents. Les contacts qui se

sont établis pendant les périodes précédentes subsistent et servent à l'établissement d'une organisation sociale ultérieure.

Même après qu'un individu, devenu totalement indépendant, a quitté ses parents pour fonder son propre foyer, ses relations avec eux restent actives. Dans toutes les sociétés primitives, sans exception, la communauté locale, le clan ou la tribu ne se sont constitués qu'à la faveur d'une extension graduelle des liens de famille. Le caractère social des sociétés secrètes, des unités totémiques et des groupes tribaux repose invariablement sur des idées en rapport avec des démarches amoureuses, idées que le principe d'autorité et de rang rattache à la résidence locale et, par l'intermédiaire de celle-ci, au lien familial primitif (1).

C'est de ces rapports réels et empiriques qu'elle présente avec tous les groupements sociaux plus vastes, que la famille tire sa grande importance. Dans les sociétés primitives, l'individu conçoit tous les liens sociaux sur le modèle de ses rapports avec son père et sa mère, ses frères et ses sœurs. Tous les anthropologues, psychanalystes et psychologues sont d'accord sur ce point et rejettent unanimement les théories fantaisistes de Morgan et de certains de ses disciples. C'est ainsi que les liens de famille persistant au-delà de la maturité constituent le modèle de toute organisation sociale et la condition de toute coopération économique, religieuse et magique. Nous étions déjà arrivés à la même conclusion dans un des chapitres précédents où, examinant le prétendu instinct de troupeau, nous n'avons pu que constater l'absence d'un pareil instinct, de la moindre tendance à la « grégarité ». Or, puisqu'il est impossible de rattacher les liens sociaux à la grégarité pré-humaine, ils ne peuvent être que l'effet de l'évolution des seuls rapports que l'homme a hérités des animaux : rapports entre mari et femme, entre parents et enfants, entre frères et sœurs, bref, rapports régnant dans une famille indivise.

(1) Il m'est impossible de développer ici davantage ce sujet. Nous le traiterons, avec tous les détails qu'il comporte, dans un autre ouvrage : *The Psychology of Kinship* (Internat. Library of Psychology).

Ceci étant établi, nous voyons que la persistance des liens de famille et les attitudes biologiques et culturelles qu'elle détermine sont une condition indispensable, non seulement de la continuité de la tradition, mais aussi de la coopération culturelle. Et dans ce fait se révèle à nous ce qui constitue peut-être le changement le plus profond qu'aient subi les dispositions instinctives de l'homme et de l'animal, car dans la société humaine la persistance des liens de famille au-delà de la maturité n'a pas son analogue dans les dispositions instinctives des animaux. Il n'y a donc pas lieu de parler de plasticité des instincts, car du fait que, chez les animaux, les liens de famille ne persistent pas au-delà de la maturité, ces liens ne peuvent avoir leur source dans un instinct inné. En outre, l'utilité et la fonction des liens de famille durant autant que la vie sont conditionnées par la culture, et non par des besoins biologiques. Les animaux ne manifestent aucune tendance à maintenir la famille au-delà de la phase de son utilité biologique. Chez l'homme, la culture crée un nouveau besoin, celui de maintenir d'étroites relations entre parents et enfants, et cela toute la vie durant. Ce besoin est conditionné, d'une part, par la nécessité de la transmission de la culture d'une génération à l'autre et, d'autre part, par les exigences des organisations sociales, qui sont toutes conçues sur le modèle de l'organisation familiale. La famille est le groupement biologique auquel se rapporte invariablement toute parenté et qui détermine, à la faveur de dispositions réglant la descendance et la succession, le statut social de ses membres. On le voit : les liens qui rattachent l'individu à la famille ne perdent jamais de leur importance et restent toujours vivants et agissants. La culture crée donc un lieu nouveau, purement humain, n'ayant pas son prototype dans le règne animal. Mais, ainsi que nous le verrons plus loin, en s'élevant ainsi au-dessus des dispositions instinctives et des précédents naturels, la culture met l'homme en présence de sérieux dangers. Deux puissantes tentations, la tentation sexuelle et la tentation révolutionnaire, viennent le solliciter au moment même où, grâce à la culture, il réussit à s'émanciper de la nature. Au sein même du groupe auquel l'humanité

doit ses premiers progrès, deux périls se dressent devant l'homme : la tendance à l'inceste et la révolte contre l'autorité.

7. La plasticité des instincts humains

Nous nous proposons maintenant d'étudier tout au long les deux dangers dont nous avons parlé à la fin du chapitre précédent, celui de l'inceste et celui de la révolte ; mais, avant d'aborder cette étude, jetons un rapide coup d'œil rétrospectif sur les principales conclusions auxquelles nous sommes arrivés à la suite de la comparaison entre la famille animale et la famille humaine. Nous avons trouvé que le mode de comportement est, d'une façon générale, à peu près le même dans l'une et dans l'autre, du moins quant à ses manifestations extérieures. Aussi bien dans les communautés humaines que dans les communautés animales nous avons constaté l'existence de démarches amoureuses, circonscrites dans l'espace, limitées dans le temps et présentant des formes définies. En outre, dans les unes et dans les autres le rapprochement sexuel, fondé sur le choix, aboutit à une vie matrimoniale dont le mariage monogamique constitue le type dominant. Enfin, les soins et les obligations dont les parents doivent s'acquitter envers les enfants sont à peu près les mêmes chez l'homme que chez l'animal. La préservation de l'espèce, grâce à des rapprochements sexuels sélectifs, l'exclusivité conjugale et les soins à donner aux enfants : tels sont les buts visés aussi bien par les institutions humaines que par les dispositions instinctives des animaux.

Mais, à côté de ces analogies, on constate des différences considérables. Différences qui portent moins sur les fins que sur les moyens de réaliser les fins. Le méca-

nisme de la sélection sexuelle, celui qui maintient les rapports matrimoniaux et celui qui assure les soins dus à la progéniture sont, chez l'animal, entièrement innés et reposent sur certaines dispositions anatomiques, résultent de modifications physiologiques et constituent des réactions instinctives. Ces réactions sont exactement les mêmes chez tous les individus de l'espèce. Chez l'homme, on se trouve en présence de mécanismes différents. Bien que la tendance générale à se livrer à des démarches amoureuses, à mettre la sélection à la base des rapprochements sexuels, à prodiguer des soins à la progéniture, soit aussi forte chez lui que chez l'animal, elle ne présente plus de limites aussi précises, d'un bout de l'espèce à l'autre, que chez ces derniers. Ces limites ont été remplacées par des limitations culturelles. L'impulsion sexuelle est en état d'activité permanente ; il n'existe pas de période de rut, à l'expiration de laquelle la femme cesserait d'exercer un attrait quelconque. La paternité naturelle n'existe pas non plus, et même l'attitude de la mère n'est pas déterminée uniquement par des réactions innées. A la place des déterminantes instinctives précises auxquelles obéit l'animal, nous avons des éléments culturels qui façonnent et modèlent les tendances innées. Tout cela implique un profond changement dans les rapports entre l'instinct et le processus physiologique, d'une part, et leurs modifications possibles, de l'autre. A ce changement, nous avons donné le nom de « plasticité des instincts ». Cette expression caractérise tout l'ensemble des faits que nous venons de décrire et qui montrent que les divers éléments physiologiques servant à déclencher les instincts ont disparu chez l'homme, pour faire place à une éducation des instincts conforme à un schéma établi par la tradition et ayant pour but d'utiliser les tendances innées, pour inculquer à l'individu des habitudes-réactions culturelles. Nous avons soumis à une analyse concrète ces mécanismes créés par la culture : tabous prohibant l'inceste et l'adultère ; limites imposées aux manifestations de l'instinct sexuel ; normes morales et idéales, ainsi que mesures et dispositions pratiques, destinées à maintenir l'union entre mari et femme et consti-

tuant la sanction légale des liens conjugaux ; préceptes réglant et explicitant les tendances qui sont à la base de l'attitude des parents. Nous avons montré également que tous ces facteurs introduits par la culture suivent de près, dans leur action, les lignes générales que la nature impose au comportement animal. Mais dans le détail de leurs manifestations concrètes les démarches amoureuses, le mariage, l'attitude des parents subissent à l'état de culture de profonds changements et les forces qui, dans toutes ces manifestations, règlent la conduite humaine sont représentées, non plus par de simples instincts, mais par des habitudes qui ont été inculquées à l'homme par la tradition. La sanction sociale de la loi, la pression de l'opinion publique, la sanction psychologique de la religion et l'influence directe que les individus exercent les uns sur les autres remplacent les élans automatiques des instincts.

C'est ainsi que la culture ne pousse pas l'homme dans une direction qui l'écarte de la nature. Comme à l'état de nature, l'homme doit toujours courtiser sa future partenaire, laquelle reste toujours libre de choisir, de se donner ou de se refuser. Les deux partenaires doivent toujours rester fidèles l'un à l'autre, être prêt à accueillir la progéniture et à lui donner les soins nécessaires. C'est toujours la femme qui enfante, l'homme étant là pour la protéger. Aux parents incombe toujours le devoir d'élever et d'éduquer les enfants, auxquels, à l'état de culture, ils restent aussi attachés que le sont les animaux à leur progéniture. Mais toutes ces manifestations présentent chez l'homme des modalités infinies, au lieu d'un seul type fixe que l'équipement instinctif impose à tous les individus d'une espèce animale. La réponse instinctive directe est remplacée par des normes établies par la tradition. La coutume, la loi, les règles morales, le rituel et les valeurs religieuses interviennent à toutes les phases de la vie amoureuse, conjugale et familiale. Mais, encore une fois, leur action suit toujours et invariablement des voies parallèles à celles dans lesquelles les animaux sont poussés par leurs instincts. Les chaînes des réactions dont se composent le rapprochement sexuel chez l'animal constituent le prototype

conformément auquel se développe et s'établit l'attitude culturelle de l'homme. Nous allons maintenant soumettre à une comparaison plus détaillée les instincts de l'animal et les sentiments de l'homme.

8. De l'instinct au sentiment

Nous avons, dans le chapitre précédent, résumé les principales conclusions qui se dégagent d'une comparaison entre la constitution de la famille animale et celle de la famille humaine. La disparition de limites physiologiques précises, la soumission de plus en plus grande au contrôle de facteurs culturels ont pour effet de rendre les réactions humaines de plus en plus complexes, d'engendrer une variété qui, à première vue, ne semble que chaos et désordre. Mais, en réalité, il est loin d'en être ainsi. On constate d'abord que les accompagnements affectifs de la sexualité ne varient dans la famille humaine que dans une seule direction. Les liens qui rattachent des individus de sexe opposé aboutissent, d'une part, au mariage et, d'autre part, à la constitution d'une famille qui dure autant que la vie. Dans les deux cas les sentiments gravitent autour d'un seul objet : époux ou épouse, enfants ou parents. C'est cette concentration des sentiments sur un seul individu ou sur un nombre très limité d'individus qui apparaît comme le premier trait caractéristique, lorsqu'on examine l'évolution des attitudes affectives de l'homme.

On constate d'ailleurs, à vrai dire, la même tendance, lorsqu'on s'élève, par degrés successifs, des espèces animales inférieures aux espèces supérieures. Chez les animaux inférieurs le liquide séminal du mâle se trouve souvent répandu au dehors, la fécondation de la femelle s'effectuant à la faveur de l'intervention d'agents phy-

siques. L'équation personnelle, la sélection et l'adaptation réciproque se réalisent progressivement pour atteindre leur plus haut degré de développement chez les animaux les plus élevés.

Chez l'homme, cependant, certaines institutions s'emparent de cette tendance pour la renforcer. Le rapprochement sexuel, par exemple, est réglé par un certain nombre de facteurs sociologiques, les uns interdisant le rapprochement avec certaines catégories de femmes, les autres stipulant les conditions qui doivent être réalisées, pour que le rapprochement soit légal et l'union valable. Dans certaines formes de mariage les liens individuels sont totalement déterminés par des facteurs sociaux : tel est par exemple le cas des accordailles d'enfants ou des mariages arrangés à l'avance, en vertu de considérations purement sociales. Quoi qu'il en soit, et dans tous les cas, ce sont les démarches amoureuses, les relations matrimoniales et les soins donnés aux enfants qui établissent peu à peu entre deux individus un lien personnel et exclusif. Parmi les décisions que chaque partenaire prend dans des affaires de nature sexuelle, économique, légale, religieuse, il en est beaucoup qui sont dominées par la personnalité de l'autre. La sanction légale et religieuse du mariage établit, nous le savons déjà, entre les époux un lien pour la vie, que la société se charge de faire respecter. C'est ainsi que dans les relations interhumaines les adaptations affectives sont subordonnées à un objet, plutôt qu'à la situation du moment. Dans les limites des relations d'un genre donné les sentiments et la nature des désirs et intérêts subissent des variations successives : encore inadaptés l'un à l'autre au début des démarches amoureuses, les deux partenaires voient leurs sentiments, désirs et intérêts mûrir pendant cette période, se fondre peu à peu en une affection personnelle, s'enrichir et se compliquer à un degré considérable du fait de la vie commune dans le mariage, et à un degré encore plus considérable à la suite de la naissance des enfants. Mais malgré toutes ces variations de l'adaptation affective, la permanence de l'objet et son influence sur la vie individuelle de l'autre ne font que s'accroître. Le lien devient de plus en plus difficile à rompre,

des obstacles d'ordres psychologique et social s'opposant à cette rupture. C'est ainsi, par exemple, que dans les communautés aussi bien primitives que civilisées le divorce ou la rupture entre parents et enfants constitue à la fois une tragédie personnelle et un malheur social.

Cependant, bien que les émotions qui sont à la base du lien de famille subissent sans cesse des variations (en rapport d'ailleurs avec les circonstances, la vie conjugale étant une source à la fois d'amour et de joie, de chagrins, de craintes et d'inclinations passionnées), bien qu'elles soient toujours complexes et jamais dominées exclusivement par un instinct, elles se présentent toujours sous la forme de systèmes organisés et bien définis, au lieu de la forme chaotique et désordonnée à laquelle on pourrait s'attendre. L'attitude générale de l'un des conjoints à l'égard de l'autre, de tel ou tel parent à l'égard de l'enfant, n'a rien d'accidentel. Chaque type de relations suppose un certain nombre d'attitudes affectives, subordonnées à certaines fins sociologiques, et chaque attitude se développe graduellement, d'après un schéma défini qui préside à l'organisation des sentiments. C'est ainsi qu'entre deux futurs conjoints les rapports commencent par l'éveil graduel de la passion sexuelle. Dans les sociétés civilisées, nous le savons déjà, ceci n'est jamais une manifestation purement instinctive. Divers facteurs, tels qu'intérêt personnel, perspective d'avantages économiques et d'avancement social peuvent modifier l'attrait qu'une jeune fille exerce sur un jeune homme, et *vice versa*, et cela aussi bien dans les sociétés de culture rudimentaire que dans les civilisations ayant atteint un niveau de développement très élevé. Ces questions une fois réglées, l'attitude passionnelle s'établit peu à peu à la suite de démarches amoureuses accomplies conformément à la tradition et aux coutumes en vigueur dans une société donnée. Lorsque la certitude de l'attachement réciproque est acquise, la décision de sceller l'union par le mariage introduit dans les relations un premier élément contractuel et leur donne un caractère sociologique plus ou moins défini. Cette période constitue une préparation à la vie conjugale proprement dite, avec les liens qu'elle comporte, liens légaux astreignant les époux à

une vie en commun dans laquelle les éléments sexuels comme tels continuent cependant à jouer un rôle prédominant, mais qui implique de nouvelles attitudes affectives. Il est en effet important de noter que le passage des démarches amoureuses préliminaires au mariage (passage qui, dans toutes les sociétés, a fourni le prétexte à des proverbes et à des plaisanteries) rend nécessaire une nouvelle adaptation, précise et difficile, des attitudes : sans que les éléments sexuels se trouvent éliminés de leur rapports et sans que le souvenir de leurs démarches amoureuses se trouve effacé de leur mémoire, les époux voient se dresser devant eux de nouveaux intérêts et éprouvent de nouvelles émotions dont ils ne peuvent pas ne pas tenir compte. Les nouvelles attitudes que comportent ces intérêts et émotions exigent de la part de l'un et de l'autre une grande dose de patience et de tolérance réciproque, chacun devant renoncer à n'estimer l'autre qu'en raison de son attrait sexuel. Le charme qu'on avait subi au début et la reconnaissance pour les plaisirs érotiques que chacun avait procurés à l'autre pendant la phase initiale de leurs rapports, gardent une valeur psychologique précise et entrent comme partie intégrante dans leurs sentiments ultérieurs ; et cela en vertu de la loi qui régit les sentiments humains en général et qui veut que le souvenir d'un état affectif ne se perde jamais et vienne s'incorporer aux états affectifs ultérieurs.

En analysant les rapports entre la mère et l'enfant, entre le père et le fils, nous nous trouverons une fois de plus en présence de cette maturation et de cette organisation graduelles des sentiments. Disons en attendant que toute attitude affective est associée à des rapports d'ordre purement physique. Entre mari et femme le désir sexuel est indispensable, mais il faut aussi qu'à ce désir soient associés l'attrait personnel et la compatibilité des caractères. Les éléments sentimentaux qui avaient accompagné les démarches amoureuses, les sentiments passionnés de la première possession doivent être incorporés dans l'affection plus calme qui vient plus tard, ce qui aura pour effet de rendre plus intenses les joies des deux époux pendant les meilleures années de leur vie

en commun. Tous ces éléments affectifs, invisibles, mais présents, doivent inspirer constamment tous leurs travaux, tous leurs intérêts communs, tout ce qui est de nature à resserrer, à consolider les liens qui les unissent. C'est un fait bien connu que chaque passage d'une phase à une autre, des démarches amoureuses à la cohabitation sexuelle, de celle-ci à la vie conjugale proprement dite et de cette dernière à la vie familiale comportant des rapports avec les enfants, constitue une crise pleine de difficultés, de dangers et de ruptures d'équilibre. A chacun de ces passages l'attitude des intéressés subit une réorganisation imposée par les circonstances nouvelles.

Le mécanisme que nous voyons à l'œuvre au cours de ce processus repose sur des réactions entre les aspirations innées, les sentiments humains et les facteurs sociaux. Ainsi que nous l'avons vu, une société organisée s'attache à subordonner les penchants sexuels des hommes et des femmes à des considérations économiques et sociales et à des idées religieuses. Elle édicte des règles d'exogamie, de division en castes, d'incompatibilité mentale qui interdisent certains rapprochements sexuels, tandis qu'elle confère à d'autres le prestige trompeur de l'attrait économique, de la promesse d'un rang élevé, d'une position sociale supérieure. Dans les rapports entre parents et enfants la tradition introduit également certaines attitudes qui devancent même le but auquel elles doivent répondre. L'action des mécanismes sociologiques apparaît particulièrement importante, lorsqu'on en étudie les manifestations dans la mentalité, en voie de développement, de la jeune génération. L'éducation, surtout dans les sociétés un peu primitives, a lieu, non par l'enseignement direct de principes sociologiques, moraux et intellectuels, mais plutôt à la faveur de l'influence que l'ambiance culturelle exerce sur les jeunes esprits. C'est ainsi que l'enfant se familiarise avec les principes qui président à la hiérarchie des castes, des rangs et des clans, grâce aux mesures concrètes qui l'obligent à fuir certains contacts, à manifester certaines préférences et à faire preuve de certaines soumissions. Un certain idéal se trouve ainsi

gravé dans l'esprit, et au moment où s'éveille chez lui l'intérêt sexuel, le jeune homme est au courant de tous les tabous, de tous les stimulants, de toutes les formes de démarches amoureuses permises, des conditions auxquelles doit répondre un mariage, pour être désirable. Il importe au plus haut point de reconnaître que cette formation progressive de la jeunesse, son imprégnation progressive par les idéaux de la société, s'effectue, non dans une atmosphère plus ou moins mystérieuse, mais à la faveur d'un certain nombre d'influences concrètes et précises. Si, reprenant les idées que nous avons exposées dans les premiers chapitres de ce livre, nous les utilisons une fois de plus pour suivre la vie d'un paysan européen ou celle d'un primitif mélanésien, nous verrons que ce qui, de part et d'autre, fait l'éducation des enfants, ce sont les réprimandes et les blâmes que leur adressent les parents, c'est l'opinion publique qui s'exprime par la bouche des plus âgés, ce sont enfin les sentiments de honte et de malaise que les enfants éprouvent devant les réactions que certaines formes de leur conduite provoquent dans leur entourage. C'est ainsi que naissent les catégories du décent et de l'indécent, c'est ainsi qu'on prend l'habitude d'éviter certaines relations prohibées, qu'on se sent attiré vers d'autres groupes sur lesquels ne pèse aucun tabou et qu'on réussit à différencier par de fines nuances les sentiments, selon qu'ils ont pour objet le père, la mère, l'oncle maternel, le frère ou la sœur. Le dernier et le plus puissant soutien de ce système de valeurs culturelles est constitué par les structures matérielles de l'habitation, par l'organisation de la vie domestique et de tout ce qui constitue le ménage. C'est ainsi qu'en Mélanésie la maison familiale individuelle, les quartiers des célibataires, les dispositions relatives au mariage patrilocal et aux droits transmis de manière matrilineaire, tout cela se trouve associé, d'une part, à la structure des villages, des maisons et à la nature des divisions territoriales, et d'autre part, à des commandements, des tabous, des lois morales, à des sentiments diversement nuancés. Nous avons là une preuve que l'homme exprime ses attitudes affectives dans toutes sortes de dispositions d'ordre juridique,

social, matériel, lesquelles, à leur tour, réagissent sur sa conduite et sa manière d'envisager les choses. L'homme façonne son milieu, pour l'adapter à ses attitudes culturelles, et ce milieu ainsi transformé par lui engendre chez lui, à son tour, des sentiments liés à la culture dont il fait partie.

Nous touchons ici à un point très important, dont l'examen nous permettra de comprendre pourquoi les instincts humains devaient évoluer dans le sens de la plasticité grandissante et pourquoi les réactions innées de l'homme devaient subir la transformation en ce que j'appelle attitudes ou sentiments.

La culture dépend essentiellement du degré auquel les sentiments humains peuvent être éduqués, adaptés et organisés en systèmes complexes et plastiques. Pous-sée au plus haut degré d'efficacité, la culture permet à l'homme de s'assurer la maîtrise de son milieu, grâce à l'emploi de plus en plus grand d'objets mécaniques, d'armes, de moyens de transport et de mesures de protection contre les intempéries et les effets défavorables du climat. Mais tous ces objets et toutes ces mesures ne peuvent être efficaces qu'à la faveur de la transmission simultanée, d'une génération à l'autre, des connaissances traditionnelles et des règles relatives au mode d'emploi de ces objets. Les adaptations humaines à l'équipement matériel doivent être apprises par chaque génération. Or cet apprentissage ne peut se faire à l'aide de la raison pure ou des seules dispositions instinctives. La transmission des connaissances d'une génération à l'autre n'est possible que grâce aux efforts, souvent durs et pénibles, que s'impose la génération plus ancienne, grâce aussi à la patience inépuisable dont elle fait preuve et à l'amour qu'elle éprouve pour celle qui doit lui succéder. Mais cette attitude affective, à son tour, ne repose qu'en partie sur des dispositions instinctives, car les actions auxquelles elle commande sont de nature culturelle, artificielle, nullement spécifiques et, comme telles, ne découlent pas normalement, spontanément, de besoins innés. En d'autres termes, la continuité de la tradition sociale suppose, entre ceux qui la transmettent et ceux qui la reçoivent, des rapports affectifs per-

sonnels, comportant un certain nombre de réactions qui, en s'amplifiant et en se développant, finissent par donner lieu à des attitudes souvent complexes. Le degré auquel les parents peuvent être chargés de la tâche éducatrice et l'efficacité de leur mission culturelle dépendent du degré d'adaptabilité du caractère humain aux réactions exigées par la culture et par la vie sociale. C'est ainsi que sous un de ses aspects la culture dépend directement de la plasticité de l'équipement instinctif de l'homme.

Mais la mission culturelle de l'homme ne consiste pas seulement à transmettre la tradition d'un individu à l'autre, d'une génération à l'autre. Même dans ses formes les plus rudimentaires la culture ne peut subsister que par la coopération. Ainsi que nous l'avons déjà montré, c'est la persistance des liens de famille au-delà de la maturité biologique, au sens strict du mot, qui rend possibles l'éducation culturelle, d'une part, le travail en commun, la coopération, de l'autre. Il est vrai qu'on trouve déjà dans la famille animale une division rudimentaire des fonctions, puisque c'est le mâle qui se charge de la pourvoir en nourriture pendant certaines périodes au cours desquelles la mère est occupée à prodiguer des soins aux petits ; et, même en dehors de ces périodes, les fonctions de protection et de ravitaillement en nourriture se trouvent partagées entre le père et la mère. Seulement, tandis que, chez les espèces animales, l'adaptation des besoins alimentaires au milieu et la division économique des fonctions présentent un caractère essentiellement rigide, l'homme à l'état de culture est capable de s'adapter à un grand nombre de milieux économiques très variés, et cela parce qu'il possède, non seulement des instincts qui, eux, sont invariables, mais aussi l'aptitude à créer des techniques et des organisations économiques spéciales, grâce aussi à sa faculté d'adaptation aux régimes alimentaires les plus variés. L'emploi de la technique ne va cependant pas chez l'homme sans une division des fonctions appropriées et sans un certain mode de coopération, l'une et l'autre comportant diverses adaptations affectives, en rapport avec les changements des conditions de milieu. L'homme

et la femme ont des devoirs économiques différents. C'est ainsi que dans les régions arctiques la principale charge, celle qui consiste à procurer de la nourriture, incombe à l'homme ; dans les sociétés agricoles primitives la part de la femme dans l'entretien du ménage est plus grande. A la division économique des fonctions sont associées des distinctions religieuses, juridiques et morales qui, à leur tour, affectent le travail purement économique. Le charme du prestige social, la valeur des services que le consort est susceptible de rendre dans la vie pratique, toutes sortes d'idées morales et religieuses impriment aux rapports qui règnent dans la famille un tour particulier, leur donnent pour ainsi dire une coloration spéciale. Grâce à la faculté qu'elle possède de concilier les rapports purement conjugaux avec ceux qui relient les parents aux enfants, la famille est à même de s'adapter aux différentes possibilités de coopération pratique et d'adapter cette dernière aux conditions matérielles de la culture et de l'ambiance naturelle. La question de savoir jusqu'à quel point il est possible de suivre les traces de ces dépendances et de ces corrélations ne nous intéresse pas ici ; il nous importait seulement de faire ressortir le fait que c'est uniquement pour autant qu'il possède des liens sociaux plastiques et des systèmes affectifs souples qu'un animal est capable de se créer un milieu secondaire et de s'adapter à des conditions d'existence extérieure, souvent pénibles.

Tout ce que nous venons de dire suffit à montrer que, malgré la nature instinctive des fondements sur lesquels reposent les relations familiales, il n'en reste pas moins que plus elles sont accessibles à l'influence de l'éducation et de l'expérience, plus elles sont susceptibles de se laisser pénétrer par des éléments ayant leur source dans la culture et dans la tradition, et plus elles se prêtent à une division des fonctions variée et complexe.

Ce que nous disons là à propos de la famille s'applique également à tous les autres liens sociaux, à la différence près que dans ceux-ci l'élément instinctif joue un rôle à peu près négligeable. L'importance théorique du mariage

et de la famille n'a d'égale que son importance pratique, et l'une et l'autre sont également grandes. Non seulement la famille assure la continuité entre la cohésion biologique et la cohésion sociale, mais elle constitue encore le modèle sur lequel se façonnent toutes les autres relations, plus vastes. Lorsque les sociologues et les anthropologues auront réussi à nous donner une théorie cohérente des sentiments, de leur formation dans les conditions offertes par la culture et de leurs rapports avec l'organisation sociale, ils auront fait un grand pas vers une compréhension correcte de la sociologie des peuples primitifs. Et j'ajouterai incidemment qu'une description exhaustive de la vie de famille primitive, des coutumes qui président aux démarches amoureuses et de l'organisation sociale de l'humanité primitive permettra de débarrasser la sociologie de termes tels qu'« instinct de groupe », « conscience générique », « esprit de groupe » et autres panacées sociologiques, purement verbales.

Ceux qui sont au courant de l'état actuel de la psychologie trouveront naturel qu'en nous efforçant de formuler une théorie explicative des données de la sociologie primitive nous ayons utilisé l'importante théorie des émotions humaines, développée par un auteur qui mérite à bon droit d'être considéré comme un des plus grands psychologues de notre temps : nous avons nommé M. Shand, qui a été le premier à montrer qu'en classant les émotions humaines, en essayant de dégager les lois de la vie émotionnelle, nous pouvons en obtenir des résultats tangibles, mais à la condition de ne pas oublier que les émotions humaines, loin de flotter dans un espace vide, sont toutes groupées autour d'un certain nombre d'objets, et organisées en systèmes définis. Dans son livre *The Foundations of Character*, M. Shand a en outre formulé un certain nombre de lois qui présideraient à l'organisation des émotions en sentiments. Il a montré que les problèmes moraux, en rapport avec le caractère humain, ne peuvent être résolus qu'à la suite d'une étude portant sur l'organisation des émotions. Il nous a été possible, dans notre exposé, d'appliquer la théorie des sentiments de M. Shand à

un problème sociologique et de montrer qu'une analyse correcte de la manière dont les réactions animales se transforment en réactions culturelles justifie pleinement sa manière de voir. Les principales caractéristiques par lesquelles les liens affectifs de l'homme diffèrent des liens purement instinctifs des animaux sont les suivantes : 1° chez l'homme, c'est l'objet qui domine la situation ; 2° les attitudes émotionnelles existent chez l'homme à l'état organisé ; 3° ces attitudes se constituent d'une façon continue et se cristallisent en systèmes permanents qui, grâce à leur souplesse, s'adaptent facilement aux circonstances les plus variées. Nous n'avons complété la théorie de M. Shand que sur un seul point, en montrant notamment les rapports qui existent entre la formation des sentiments, d'une part, l'organisation sociale et l'utilisation de la culture matérielle par l'homme, de l'autre.

L'étude des sentiments humains a conduit M. Shand à cette conclusion importante que les principales émotions qui entrent dans la composition d'un sentiment ne sont pas indépendantes les unes des autres, mais manifestent certaines tendances à s'exclure, à se repousser réciproquement. Nous aurons à vérifier et à développer cette manière de voir en analysant, dans les chapitres suivants, deux rapports typiques : ceux existant entre la mère et l'enfant et ceux existant entre le père et l'enfant. Cela nous permettra de suivre le processus à la faveur duquel certains éléments sont éliminés (répression et clarification) d'un sentiment, à mesure qu'il se développe.

Et ici il nous plaît de relever les rapports étroits qui, à notre avis, existent entre la théorie des sentiments de M. Shand et la psychanalyse. L'une et l'autre s'occupent des processus émotionnels concrets qui se déroulent dans la vie de l'individu. Indépendamment l'une de l'autre, chacune d'elles a reconnu qu'on ne pouvait attendre des résultats satisfaisants que d'une étude portant sur la configuration réelle des sentiments humains. Si les fondateurs de la psychanalyse avaient connu les travaux de M. Shand, ils auraient certainement évité plus d'un piège métaphysique, se seraient rendu compte que l'ins-

tinct n'est pas une entité métaphysique, mais fait partie des sentiments humains, et nous aurait donné une psychologie de l'inconscient beaucoup moins mystique et plus concrète. En revanche, Freud a complété la théorie des sentiments sur deux points importants. Il a été le premier à voir clairement que la famille est le foyer où se forment les sentiments. Il a montré également que dans la formation des sentiments les processus d'élimination, d'expulsion sont d'une importance capitale et que dans le mécanisme de ces processus la répression est une source de graves dangers. Cependant, la répression (le refoulement) que les psychanalystes attribuent à l'action d'un mystérieux censeur peut, à la suite de l'analyse à laquelle nous nous sommes livrés, être conçue d'une façon plus concrète. Ce sont les forces du sentiment lui-même qui agissent dans le sens de la répression. Elles sont subordonnées au principe de la consistance auquel doit satisfaire tout sentiment, pour avoir une utilité sociale. Les émotions négatives de haine et de colère sont incompatibles avec la soumission à l'autorité des parents, avec le respect des directions culturelles et avec la confiance qu'elles méritent. Pour que les relations entre mère et fils demeurent en harmonie avec la division naturelle des fonctions qui doit régner dans la famille, il faut qu'elles soient totalement exemptes d'éléments sensuels. C'est ce que nous allons montrer dans le chapitre suivant.

9. La maternité et les tentations de l'inceste

La question des « origines » des prohibitions de l'inceste est une des questions les plus controversées et les plus discutées de l'anthropologie. Elle se rattache au problème de l'exogamie ou des formes primitives du

mariage, aux hypothèses sur la promiscuité primitive, etc. Il est hors de doute qu'il existe un rapport étroit entre l'exogamie et la prohibition de l'inceste, que l'exogamie ne constitue qu'une extension de ce dernier tabou, de même que l'institution du clan, avec ses termes de parenté classificatoire, n'est qu'une extension de la famille et de la nomenclature familiale de la parenté. Nous ne nous occuperons pas ici de ce problème : qu'il nous suffise de dire que dans notre manière de l'envisager nous sommes tout à fait d'accord avec des anthropologistes tels que Westermarck et Lowie (1).

Pour déblayer le terrain, nous commencerons par rappeler que, de l'avis unanime de tous les biologistes, les unions incestueuses ne seraient en aucune façon préjudiciables à l'espèce (2). La question de savoir si l'inceste aurait pu avoir des effets désastreux, en tant que phénomène se produisant régulièrement et normalement chez des espèces vivant à l'état de nature, est une question purement académique. A l'état de nature, les jeunes animaux quittent leurs parents dès qu'ils ont atteint la maturité et s'accouplent au hasard avec n'importe quelle femelle rencontrée pendant le rut. L'inceste ne peut être, tout au plus, qu'un incident sporadique. L'inceste animal n'est donc pas un mal biologique ; et il est encore moins, la chose est évidente, un mal moral. En outre, nous n'avons aucune raison d'attribuer aux animaux des tentations spéciales.

Tandis que dans le monde animal l'inceste ne constitue ni un danger biologique ni l'objet d'une tentation, ce qui rend inutile l'établissement de barrières destinées à préserver de l'un et de l'autre, les sociétés humaines opposent, au contraire, à l'inceste les barrières les plus solides et les prohibitions les plus rigoureuses. Nous croyons qu'il faut chercher à expliquer ce fait, non à l'aide d'hypothèses postulant un acte de législation primitif

(1) Voir WESTERMARCK : *Histoire du mariage*, et LOWIE : *Primitive Society*. Nous avons essayé d'apporter une certaine contribution à ce sujet dans notre livre : *Kinship*.

(2) On trouvera une étude de la nature biologique des unions consanguines dans PITT-RIVERS : *The Contact of Races and the Clash of Culture* (1927).

ou par une aversion particulière pour les rapprochements sexuels entre membres de la même famille, mais en le considérant comme l'effet de deux phénomènes inhérents à la culture. En premier lieu, les mécanismes mêmes à la faveur desquels se constitue la famille sont de nature à faire naître des tentations d'inceste. En deuxième lieu, la famille humaine est ainsi faite que les tendances à l'inceste constituent pour elle une source de graves dangers. Nous sommes donc, sur le premier de ces points, d'accord avec Freud et en désaccord avec la théorie bien connue de Westermarck qui admet l'existence d'une aversion instinctive pour les rapprochements sexuels entre membres d'une seule et même famille. En admettant cependant que la tentation de l'inceste soit un produit de la culture, nous n'allons pas jusqu'à voir, comme le fait la théorie psychanalytique, dans l'attachement infantile à la mère un attachement purement sexuel.

Or, c'est là la principale thèse que Freud s'était efforcé d'établir dans ses *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Il cherche à y montrer que les rapports entre la mère et l'enfant sont, à la faveur surtout de l'acte de succion, essentiellement de nature sexuelle. Il en résulterait, en d'autres termes, que la première velléité sexuelle du mâle est toujours et nécessairement de nature incestueuse. La « fixation de la libido », pour nous servir d'une expression psychanalytique, persiste toute la vie et constitue la source de tentations incestueuses constantes, qui doivent être réprimées et forment comme telles un des deux éléments constitutifs du complexe d'Œdipe.

Il nous paraît impossible de souscrire à cette théorie. Les rapports entre un enfant et sa mère ne ressemblent en rien à des rapports sexuels. Ce n'est pas à l'aide de l'introspection ou par l'analyse des tonalités affectives telles que la douleur et le plaisir qu'on doit s'attacher à définir les instincts, mais uniquement en tenant compte de leurs fonctions. Un instinct est un mécanisme plus ou moins inné, à l'aide duquel l'individu réagit à une situation spécifique par un mode de comportement défini, en vue de la satisfaction de certains désirs organiques. Les rapports entre le nourrisson et sa mère sont

déterminés avant tout par le besoin de satisfaire la faim de celui-là. Si l'enfant se blottit contre le corps de sa mère, c'est, avant tout, pour satisfaire son besoin de chaleur, de protection, de direction. L'enfant est incapable de se mesurer avec son milieu par ses propres forces, et comme le corps maternel est le seul milieu à travers lequel il puisse agir, il se blottit contre lui. Dans les rapports sexuels le rapprochement des corps a pour but l'union qui aboutit à l'imprégnation. Ces deux tendances, celle qui attire l'un vers l'autre la mère et l'enfant et celle qui pousse deux individus de sexe opposé au rapprochement sexuel, sont précédées et accompagnées, dans leurs manifestations, d'un grand nombre d'actes qui se ressemblent dans une certaine mesure. Mais la ligne de division est on ne peut plus nette, puisque dans un cas les tendances et les sentiments visent à aider l'organisme infantile à atteindre sa maturité, à lui assurer la nourriture, la protection et la chaleur ; tandis que dans l'autre ils sont destinés à favoriser l'union sexuelle et la production de nouveaux individus.

Il nous paraît donc impossible d'accepter la solution par trop simpliste, d'après laquelle la tentation de l'inceste aurait pour source les rapports entre la mère et l'enfant, qui seraient eux aussi de nature sexuelle. Le plaisir sensuel qui accompagne aussi bien les rapports sexuels que ceux existant entre la mère et l'enfant entre comme élément constitutif dans tout état consécutif à l'heureuse satisfaction d'un instinct. Le symptôme « plaisir » ne peut servir à différencier les instincts, puisqu'il leur est commun à tous. Cependant, bien que les deux attitudes émotionnelles dont nous nous occupons ici se rattachent à des instincts différents, il y a cependant un élément qui leur est commun, en dehors de la sensation de plaisir générale qui accompagne la satisfaction de n'importe quel instinct : c'est le plaisir sensuel que procure le contact de deux corps. L'enfant cherche, en effet, à réaliser un contact épidermique aussi complet que possible entre lui et sa mère, et principalement le contact entre ses lèvres et le sein maternel. Et je reconnais sans peine que l'analogie entre les actes préliminaires de l'impulsion sexuelle et les actes par lesquels se réalise

l'impulsion de l'enfant est frappante. Mais il faut tenir compte avant tout des différences fonctionnelles qui séparent les uns et les autres, ainsi que des différences, tout à fait essentielles, qui existent entre les actes qui, dans les deux cas, servent à l'*accomplissement* de la fonction.

Quel est l'effet des analogies que nous venons de signaler ? Nous pouvons emprunter à la psychanalyse le principe, aujourd'hui généralement admis en psychologie, d'après lequel il n'est pas une seule expérience faite à n'importe quelle phase de la vie qui ne réveille le souvenir d'expériences faites pendant l'enfance. Il résulte, d'autre part, de la théorie des sentiments de M. Shand que toute attitude affective dans la vie humaine comporte une organisation graduelle des émotions. A ces deux conclusions nous croyons devoir ajouter que la continuité des souvenirs émotionnels et la succession des attitudes, dont chacune se constitue sur le modèle de celle qui l'a précédée, forment la principale assise des rapports sociologiques.

Si l'on examine, à la lumière des principes que nous venons d'énoncer, la manière dont se constitue l'attitude réciproque de deux amants, nous apercevons sans peine que le contact corporel qu'ils réalisent dans les rapports sexuels doit intervenir aussi, en y apportant une grave perturbation, dans les rapports entre la mère et le fils. Non seulement les caresses que se prodiguent les amants portent sur le même milieu, qui est la surface épidermique ; non seulement la situation qui se trouve ainsi réalisée ressemble à celle qui caractérise les rapports entre la mère et l'enfant, puisque dans les deux cas elle s'exprime par des étreintes, des baisers, le maximum d'approche personnelle : mais le sentiment éprouvé dans chacun de ces deux cas est, lui aussi, identique à celui éprouvé dans l'autre, et c'est celui du plaisir sensuel. Lorsque l'impulsion sexuelle entre en action, elle éveille donc invariablement des souvenirs se rattachant à des expériences similaires antérieures. Ces souvenirs sont toutefois associés à un objet défini qui reste au premier plan de la vie émotionnelle de l'individu, et cela pendant toute son existence. Et cet objet est représenté par la personne de la mère. Grâce à celle-ci, des souvenirs

troublants se trouvent introduits dans la vie érotique, qui sont en opposition avec l'attitude de respect, de soumission et de dépendance culturelle qui, chez le jeune garçon, avait déjà réussi à réprimer à peu près totalement son attachement sentimental primitif et infantile. La nouvelle sensualité érotique qu'il éprouve et les nouvelles attitudes sexuelles qu'elle détermine forment avec les souvenirs de la vie antérieure un mélange troublant et menaçant de détruire le système d'émotions organisé qui s'était formé autour de la mère, d'ébranler l'attitude que le jeune garçon avait adoptée à son égard, à partir d'un certain âge et sous l'influence de l'éducation culturelle : attitude de plus en plus exempte de sensualité, de plus en plus pénétrée du sentiment de la dépendance intellectuelle et morale, de l'intérêt pour les choses pratiques, de sentiments sociaux concentrés sur la mère, personnage central du foyer. Nous avons déjà insisté, dans les chapitres précédents, sur la transformation qui, à partir d'un certain âge, s'opère dans les rapports entre la mère et le fils, ces rapports devenant plus ternes, en même temps que les sentiments subissent une nouvelle organisation. C'est alors que de fortes résistances apparaissent dans l'esprit de l'individu, que toute la sensualité jadis éprouvée pour la mère subit un refoulement et que la tentation incestueuse subconsciente naît du mélange des souvenirs anciens et des expériences nouvelles.

La différence entre cette explication et l'explication psychanalytique consiste en ce qu'elle n'admet pas le fait, affirmé par Freud, de la persistance continue, depuis l'enfance, de la même attitude envers la mère. Nous admettons seulement une identité partielle entre les aspirations anciennes et les impulsions nouvelles, et nous prétendons que cette identité est avant tout l'effet du mécanisme qui préside à la formation des sentiments. C'est ce qui, d'après nous, expliquerait l'absence de tentations incestueuses chez les animaux, car c'est l'action rétrospective des nouveaux sentiments qu'il éprouve qui, chez l'homme, serait la cause de ces tentations.

Il s'agit maintenant de savoir pourquoi ces tentations

sont une source de dangers pour l'homme, tandis qu'elles sont d'un effet inoffensif chez les animaux. Nous avons montré que c'est de la transformation des émotions en sentiments organisés que naissent chez l'homme les liens sociaux et que ce fait constitue également la condition essentielle de tout progrès de la civilisation. Ainsi que M. Shand l'a établi d'une façon indiscutable, ces systèmes sont soumis à des lois définies : ils doivent être harmonieux, ce qui veut dire qu'il ne doit pas y avoir d'incompatibilité entre les diverses émotions, et les sentiments doivent être organisés de façon à rendre possibles la coopération, la continuité du mélange. Or, dans la famille les sentiments qu'éprouvent l'un pour l'autre la mère et l'enfant commencent par un attachement sensuel très profond. Plus tard, cependant, cette attitude change. La fonction de la mère consiste à élever, à guider l'enfant, à exercer sur lui une influence culturelle et une autorité domestique. A mesure que le fils grandit, il réagit en adoptant une attitude de soumission et de respect. Pendant l'enfance, c'est-à-dire pendant la période très longue, au point de vue psychologique, qui s'étend du sevrage à la maturité, ce sont les sentiments de vénération, de dépendance, de respect, joints à un solide attachement, qui constituent la dominante des rapports du jeune garçon avec sa mère. C'est à ce moment-là aussi que commence, pour s'achever rapidement, le processus d'émancipation, de suppression de tout contact corporel dans les relations entre les deux. A la phase à laquelle nous sommes arrivés, la famille apparaît essentiellement sous l'aspect d'un atelier culturel, d'où les éléments purement biologiques ont été éliminés. Le père et la mère aident l'enfant à réaliser son indépendance et sa maturité culturelle : leur rôle purement physiologique est terminé.

Dans cette situation, les penchants incestueux ne peuvent jouer que le rôle d'agents de destruction. Toute intention sensuelle ou érotique à l'égard de la mère impliquerait une rupture des rapports si laborieusement établis. Le rapprochement sexuel avec elle devrait être précédé, comme dans n'importe quel autre cas, de démarches amoureuses et d'un mode de conduite tout

à fait incompatible avec les sentiments de soumission, de dépendance et de respect qu'on lui doit. De plus, la mère n'est pas libre. Elle est mariée à un autre mâle. Toute tentation sensuelle à son égard bouleverserait, non seulement ses rapports avec son fils, mais aussi les rapports entre le père et le fils. Une rivalité active et hostile remplacerait l'harmonie de ces rapports reposant sur le sentiment de dépendance et sur la soumission totale du fils à la direction du père ; aussi, tout en admettant avec les psychanalystes que l'inceste est une tentation universelle, nous croyons que ses dangers ne sont pas seulement d'ordre physiologique et ne se laissent pas expliquer par des hypothèses dans le genre de celle que Freud avait formulée au sujet du crime originel. L'inceste doit être prohibé, parce que si notre analyse de la famille et de son rôle dans la formation de la culture est exacte, il est incompatible avec l'établissement des premières fondations d'une culture. Dans aucune civilisation où la coutume, la morale et la loi autoriseraient l'inceste, la famille ne saurait se maintenir. Sa rupture suivrait inévitablement la maturité des enfants, plongeant la société dans le chaos et rendant impossible la continuité de la tradition culturelle. L'inceste signifierait l'effacement des distinctions d'âge, le mélange des générations, la désorganisation des sentiments et une brutale interversion des rôles à un moment où la famille devient le plus important facteur d'éducation. Aucune société ne saurait exister dans de telles conditions. Seules les civilisations qui prohibent l'inceste sont compatibles avec l'existence d'une organisation et sont susceptibles de progrès.

Notre essai d'explication s'accorde sur les points essentiels avec la manière de voir d'Atkinson et de Lang, qui considèrent la prohibition de l'inceste comme la loi primordiale, bien que, dans l'ensemble, notre point de vue s'écarte de leur hypothèse. Nous nous écartons également de Freud, en ce que nous ne concevons pas l'inceste comme l'effet d'une tendance innée. Et nous différons enfin de Westermarck en ce que nous n'admettons pas l'existence d'une aversion naturelle pour l'inceste, pour la cohabitation sexuelle avec des personnes

avec lesquelles on a vécu dans la même maison depuis l'enfance : ainsi que nous l'avons déjà montré à plusieurs reprises, l'inceste nous apparaît uniquement comme une réaction culturelle. Nous avons pu déduire la nécessité du tabou de l'inceste des changements qui surviennent dans l'organisation des instincts, à mesure que se développe l'organisation sociale et avec les progrès de la civilisation. En tant que penchant normal, l'inceste ne saurait exister dans l'humanité, dont il ruinerait la vie de famille et désorganiserait ainsi les fondations. L'inceste détruirait les rapports normaux entre enfants et parents, rapports qui servent de modèle à toutes les autres structures sociales. L'instinct sexuel doit être éliminé de la composition des sentiments que les enfants éprouvent pour les parents, et *vice-versa*. C'est l'instinct le moins facile à contrôler, le moins compatible avec les autres. Aussi la tentation de l'inceste doit-elle être considérée comme un produit de la culture, comme étant née de la nécessité d'établir des comportements organisés et permanents. Elle constitue donc, dans un certain sens, le péché originel de l'homme. C'est pourquoi toutes les sociétés humaines la combattent par des prohibitions qui figurent parmi les plus importantes et les plus universelles qui soient. Et en dépit de ces prohibitions, le tabou de l'inceste, d'après ce que nous a révélé la psychanalyse, ne cesse de hanter l'homme sa vie durant.

10. Autorité et répression

Dans le précédent chapitre nous nous sommes occupés surtout des rapports entre la mère et le fils ; cette fois, ce sont les rapports entre le père et le fils qui feront l'objet de notre analyse. Dans cette analyse la fille ne

retiendra pas longtemps notre attention, car, d'une part, ainsi que nous l'avons montré plus haut, l'inceste entre père et fille est beaucoup moins important et, d'autre part, les conflits entre la mère et la fille sont moins violents que ceux qui se produisent entre le père et le fils. Dans tous les cas, ce que nous avons dit au sujet de la mère et du fils et ce que nous disons au sujet du père et du fils s'applique, à quelques modifications près et sur une échelle moins accusée, aux rapports entre la fille et chacun de ses parents. On peut donc considérer comme exact, au point de vue anthropologique, le schéma de la tragédie d'Œdipe, tel qu'il a été tracé par Freud et dans lequel c'est le fils qui figure dans ses rapports avec ses deux progéniteurs. Freud a même refusé de placer Electre à côté d'Œdipe, et nous ne pouvons que souscrire à cet ostracisme.

Nous avons déjà insisté précédemment sur la base instinctive des rapports entre père et fils. La famille humaine a besoin d'un mâle, tout comme la famille animale, et dans toutes les sociétés humaines ce besoin biologique trouve son expression dans le principe de la légitimité qui assigne au mâle les fonctions de gardien, de protecteur, de régent de la famille.

Il nous paraît inutile de nous livrer à des considérations sur le rôle du père animal, considéré comme source de l'autorité au sein de la famille. Il paraît peu probable qu'il puisse jamais devenir un tyran, car aussi longtemps qu'il est indispensable à ses enfants, il est censé posséder un grand fonds de tendresse et de douceur. Lorsqu'il cesse de leur être utile, les enfants le quittent.

Mais à l'état de culture l'autorité paternelle est indispensable, car plus tard, lorsque les parents et les enfants devront demeurer ensemble, en vue de l'éducation culturelle de ceux-ci, le besoin se fera sentir d'une autorité capable de faire régner l'ordre dont, pas plus que n'importe quel autre groupement humain, la famille ne peut se passer. Tout groupement humain, en effet, qui répond à des besoins culturels, et non biologiques, souffre d'un défaut d'adaptation instinctive, ce qui fait naître des frictions et des difficultés qui exigent la sanction légale d'une force quelconque.

Mais si le père ou un autre mâle doit être revêtu de l'autorité à un moment donné, il remplit un rôle tout à fait différent pendant les premières phases de la vie de l'enfant. De même que dans la famille animale le mâle commence par être le protecteur de la femelle pendant la grossesse et l'allaitement, le père humain apparaît, aux premières phases de la famille, sous l'aspect d'un gardien et d'une *nurse*, plutôt que sous celui du mâle autoritaire. Pendant qu'il partage avec sa femme les tabous de la grossesse, pendant qu'il reste confiné aussi longtemps que dure la grossesse de sa femme et pendant qu'il donne des soins aux enfants, sa force physique, son autorité morale, ses prérogatives religieuses et son pouvoir légal ne trouvent pas l'occasion de se manifester. En premier lieu, tout ce qu'il fait pendant ces phases est considéré comme étant des devoirs qui lui incombent, et non des prérogatives. Dans l'accomplissement de beaucoup de ces fonctions d'ordre intime, l'homme s'acquitte souvent de fonctions féminines (et il en éprouve plus d'une fois une certaine humiliation) ou bien il aide sa femme dans l'accomplissement des fonctions qui, normalement, sont uniquement de son ressort. Mais, en même temps, il lui arrive souvent d'être mis de côté et astreint à des attitudes que la communauté elle-même considère comme ridicules et humiliantes, alors que c'est la femme qui s'acquitte des affaires les plus importantes de la vie. Dans tout cela, nous l'avons déjà dit, le père fait preuve de bonne humeur et de beaucoup de bonne volonté ; il est généralement très heureux de s'acquitter de ses devoirs, très soucieux du bien-être de sa femme, charmant avec ses enfants.

Toutes les coutumes, idées et obligations sociales que la culture impose à l'homme sont nettement en rapport avec la valeur qu'il présente pour la famille, avec son utilité pour l'espèce à l'époque dont nous nous occupons. Le père doit se comporter comme une personne pleine d'amour, de tendresse et de sollicitude, il doit subordonner tous ses intérêts aux activités organiques de sa femme, car à la phase dont il s'agit sa femme et ses enfants ont plus particulièrement besoin de sa protection à base d'amour et de tendresse. C'est ainsi que

le but de la conduite que la culture impose aux êtres humains est le même que celui que les instincts innés imposent aux espèces animales : il consiste à assurer à la femme ou à la femelle, pendant sa grossesse, ainsi qu'à la progéniture, la tendre protection du mâle. Mais, dans les conditions de culture, cette attitude dure plus longtemps que chez les espèces animales : elle se prolonge notamment au delà de la maturité biologique des petits, et comporte un fonds de tendresse beaucoup plus grand que chez les animaux. Nous touchons ici à la différence essentielle qui sépare la famille animale de la famille humaine : alors que la famille animale se dissout dès que les petits cessent d'avoir besoin des soins de leurs parents, la famille humaine subsiste même après cette époque. Elle subsiste en vue de l'éducation des enfants, c'est-à-dire en vue d'une tâche qui exige autre chose que la tendresse, l'amour et les soins purs et simples. L'initiation à la culture ne consiste pas dans le développement progressif des seules facultés innées. En plus de l'enseignement pratique et théorique, elle comporte la formation d'attitudes affectives, la familiarisation avec les lois et les coutumes, le développement du sentiment moral. Et tout cela exige l'intervention d'un facteur dont l'analyse de rapports entre la mère et l'enfant nous avait déjà révélé l'action : le tabou, la répression, les impératifs de prohibition. L'éducation vise, en dernière analyse, à créer des habitudes-réactions, à organiser les émotions en sentiments.

Ce résultat, nous le savons déjà, est obtenu à la faveur de diverses manifestations de l'opinion publique et du sentiment moral, grâce à une pression morale constante exercée sur l'enfant grandissant. Il est obtenu, surtout, grâce à l'influence de tous les instants qu'exerce sur l'enfant la structure matérielle de la vie tribale, qui lui offre des cadres affectifs tout faits, dans lesquels il est obligé d'enfermer ses impulsions. Mais ce processus exigeant, à son tour, l'intervention d'une autorité effective et personnelle, l'enfant commence à ce moment-là à distinguer entre le côté féminin et le côté masculin de la vie sociale. La mère qui veille sur lui représente une influence plus proche et plus familière, la tendresse

domestique ; elle est la personne dont il peut toujours attendre aide, consolation, soulagement. Quant au père, il ne tarde pas à apparaître comme la personnification du principe de force, de distance, d'ambition et d'autorité. Il va sans dire que cette distinction n'est aperçue plus ou moins nettement qu'à une phase un peu avancée de l'enfance, car pendant la phase initiale le père et la mère jouent un rôle à peu près identique. Plus tard, malgré la part qu'elle prend à l'éducation et à l'instruction de l'enfant, la mère reste toujours pour celui-ci pleine de sollicitude et de tendresse, tandis que le père, dans la plupart des cas, s'affirme plus ou moins comme le détenteur de l'autorité dans la famille.

A un certain âge cependant l'enfant mâle se détache de la famille et se lance dans le monde. Dans les communautés où il existe des cérémonies d'initiation, cet événement comporte des rites spéciaux et assez compliqués, destinés à mettre le novice au courant des lois et des règles morales, à lui révéler l'existence d'une autorité, à lui enseigner les conditions de la vie tribale, et pour que ces enseignements restent bien gravés dans sa mémoire, on le soumet à toute une série de privations et d'épreuves. Au point de vue sociologique, l'initiation consiste à sevrer pour ainsi dire le jeune garçon de la vie domestique, et à le soumettre à l'autorité tribale. Dans les sociétés où les rites d'initiation n'existent pas, le processus d'intégration dans la vie tribale s'effectue d'une manière plus lente et plus diffuse, mais il s'effectue toujours. Le garçon est autorisé et encouragé à quitter de temps à autre la maison paternelle, à s'émanciper des influences domestiques, en même temps qu'on lui enseigne les traditions de la tribu et qu'on l'oblige à se soumettre à une autorité masculine.

Nous disons : autorité masculine, car il ne s'agit pas toujours et nécessairement de l'autorité paternelle. Nous avons dit plus haut comment s'effectue cette soumission du garçon à l'autorité paternelle et ce qu'elle signifie. Nous allons le répéter ici, mais en nous servant de la terminologie que nous avons adoptée dans cette dernière partie de notre ouvrage. Dans les sociétés où l'autorité est exercée par l'oncle maternel, le père peut res-

ter le camarade secourable et l'ami de ses fils. Les sentiments que le père et le fils éprouvent l'un pour l'autre se développent alors simplement et directement, leur évolution suivant de près celle de l'enfant, dans sa marche vers l'adolescence et la maturité, et restent liés aux intérêts qui successivement absorbent ce dernier. D'une façon générale, le rôle du père ne subit guère de grands changements depuis la naissance de l'enfant jusqu'à l'âge de la maturité. Le principe d'autorité, les exigences tribales, les facteurs de répression, les mesures de coercition sont associés à un autre sentiment qui a pour centre l'oncle maternel et se constitue suivant des lignes différentes. Si l'on se place au point de vue de la psychologie de la formation des sentiments (et ici j'invoque une fois de plus la théorie de M. Shand), on se rend facilement compte que cette évolution de deux sentiments, simples en soi et présentant chacun une grande cohésion interne, doit s'effectuer plus facilement, avec moins de heurts que l'évolution du sentiment qui préside aux rapports entre le père et les enfants sous le régime du droit paternel.

Sous ce dernier régime, en effet, le rôle du père se trouve associé à deux éléments qui opposent des difficultés considérables à l'évolution du sentiment. Là où le droit paternel comporte une forme plus ou moins prononcée de *patria potestas*, le père finit par revêtir le rôle d'un arbitre disposant de la force et de l'autorité. Il cesse peu à peu d'être l'ami tendre et protecteur, pour devenir le juge sévère, l'impassible exécuter de la loi. De ce fait, l'attitude affective de l'enfant à l'égard du père subit un profond changement ; ou, plutôt, l'enfant commence à éprouver pour le père deux sentiments aussi opposés que le sont, dans ses rapports avec la mère, le désir sensuel et le sentiment de respect. Nous ne croyons pas devoir insister sur ce point, pour montrer combien il est difficile de concilier la confiance avec la crainte de la répression, la tendresse avec l'autorité, l'amitié avec la soumission à des règles : c'est un sujet que nous avons déjà discuté longuement dans les parties précédentes de ce livre. Nous y avons également fait ressortir un autre aspect, que présente toujours le

droit paternel, alors même qu'il n'implique pas une autorité paternelle bien définie, le fils étant appelé, tôt ou tard, à déposséder et à remplacer le père. Mais même dans ces cas où les pouvoirs du père sont limités, il n'en reste pas moins le principal représentant masculin de la vieille génération, le défenseur de la loi, des devoirs dus à la tribu, des tabous répressifs, des mesures de coercition, de la morale, des forces sociales restrictives. On le voit : la transformation des rapports primitifs fondés sur la tendresse et les réactions spontanées, en rapports à base de répression, ne doit pas être aisée. Mais tout cela nous est déjà connu.

Il nous paraît cependant important d'insister une fois de plus sur le point que nous venons de faire ressortir : au cours du développement de la famille humaine, les rapports entre le père et sa progéniture, au lieu de reposer uniquement sur des réactions innées, pour aboutir finalement à l'abandon définitif de la maison paternelle par l'enfant, dès qu'il a atteint l'âge de la maturité, subissent une évolution qui aboutit à leur transformation en une attitude affective. La source de cette affection est constituée par la tendresse purement biologique qui caractérise les réactions paternelles ; mais sur ce fond de tendresse viennent se greffer des rapports qui assignent au père le rôle du législateur de la famille, d'un agent chargé d'appliquer les règles en vigueur dans la tribu, en recourant au besoin à la contrainte, à la coercition, à la répression. De gardien plein de tendresse et d'amour pour ses enfants, il se trouve transformé, à la faveur de la *patria potestas*, en un autocrate puissant et souvent redouté. On devine sans peine combien doit être difficile la constitution d'un sentiment dans lequel entrent des éléments aussi contradictoires. Or, sans cette combinaison d'éléments contradictoires, la civilisation humaine n'aurait pas été possible, car pendant les premières phases de la vie des enfants le père est un membre de la famille biologiquement indispensable, sa fonction consistant à protéger sa progéniture. Cette tendresse naturelle forme le capital dont la famille use pour maintenir en éveil l'intérêt que le père lui porte, pour ne pas laisser se relâcher les liens

qui l'attachent à elle. Mais la civilisation, à son tour, utilise cette attitude émotionnelle pour imposer au père, en tant que mâle le plus âgé de la famille, des fonctions tout à fait différentes de celles qu'il avait remplies jusqu'à un moment donné. A mesure, en effet, que les enfants (et surtout les fils) grandissent, l'éducation, la cohésion de la famille, la coopération ne peuvent être assurées que par une autorité personnelle, ayant pour mission de veiller à ce que l'ordre et la soumission aux lois tribales règnent à l'intérieur de la famille. La position difficile dans laquelle se trouve le père n'est pas le simple effet d'une jalousie de mâle, d'une mauvaise humeur de vieillard ou de ses envies sexuelles, ainsi que semblent l'admettre les travaux psychanalytiques : il s'agit là d'un fait profond et essentiel de la famille humaine qui doit s'acquitter de deux tâches, dont l'une consiste à assurer la propagation de l'espèce, et l'autre à assurer la continuité de la culture. Le sentiment paternel, avec ses deux phases, celle de la protection et celle de la coercition, correspond à cette double fonction de la famille humaine. Les attitudes essentielles qui caractérisent le complexe d'Œdipe : le sentiment ambivalent de tendresse et de répulsion que le père et le fils éprouvent l'un pour l'autre, se rattachent par des liens très profonds à ce passage de la famille de l'état de nature à l'état de culture. Point n'est besoin de recourir à des hypothèses *ad hoc*, pour expliquer ces faits. Ils découlent tout naturellement de la constitution même de la famille humaine.

Il n'y avait qu'un moyen d'éviter les dangers pouvant découler de cette double fonction du père, et ce moyen consistait à répartir entre deux personnes différentes les éléments typiques de chacune d'elles. Telle est en effet la combinaison qui se trouve à la base du droit maternel.

11. Droit paternel et droit maternel

Nous sommes maintenant en état d'aborder le difficile problème de la descendance en ligne maternelle et en ligne paternelle ou, pour nous servir des termes en usage, plus brefs, mais moins précis, le problème du droit maternel et celui du droit paternel.

En déclarant explicitement que les termes « droit maternel » et « droit paternel » n'impliquent pas pour nous l'existence d'une autorité ou d'une puissance, nous pouvons les employer sans danger, comme étant plus élégants que les termes « lignée maternelle » et « lignée paternelle », dont ils sont les équivalents. Les questions qu'on se pose généralement à propos de ces deux phénomènes sont les suivantes : lequel des deux est le plus « primitif » ? Quelles sont les « origines » de l'un et de l'autre ? Le régime de droit maternel et celui de droit paternel se composent-ils de « phases » définies ? etc. La plupart des théories relatives au régime matriarcal tendent à associer ce dernier à un état de promiscuité primitive où l'incertitude dans laquelle on se trouvait au sujet de la paternité aurait fait naître la nécessité de compter la parenté en s'en tenant uniquement à la lignée féminine (1). Les variations sur le thème *pater semper incertus* remplissent plus d'un volume sur la moralité et la parenté primitives et sur le droit maternel.

Ainsi qu'il arrive souvent, dans les critiques dirigées contre la plupart des hypothèses et théories, on a été obligé de commencer par bien définir le concept et de formuler clairement le problème. La plupart des théories admettent implicitement que le droit paternel et le droit

(1) Voir T. S. HARTLAND, *Primitive Society*. 1921, pp. 2, 32 et *passim*.

maternel sont exclusifs l'un de l'autre. Elles situent l'une de ces institutions au début de la culture, l'autre à une phase plus avancée. M. S. Hartland, par exemple, qui, en tant qu'anthropologue, jouit de la plus grande autorité dans le domaine de la sociologie primitive, parle de la mère comme de la seule base « de la société » (*op. cit.*, p. 2) et affirme que, dans le régime de droit maternel, « la descendance et la parenté se comptent en prenant pour point de départ la mère ». Cette conception se trouve à la base de tous les travaux de cet éminent anthropologue, qui nous présente le régime du droit maternel comme un système se suffisant à lui-même, embrassant et contrôlant toutes les autres organisations. La tâche que s'impose l'auteur consiste à montrer que « la méthode systématique la plus primitive de définir la parenté est, dans l'état actuel de nos connaissances, celle qui la ramène à la femme comme au centre et au point de départ ; le fait de compter la descendance en ramenant la parenté au père n'étant qu'un produit de l'évolution ultérieure » (p. 10). Cependant, il convient de signaler ce fait remarquable que, tout en s'attachant à démontrer que le principe de la descendance maternelle est antérieur au principe de la descendance paternelle, l'auteur ne peut s'empêcher de reconnaître et de répéter que les deux principes existent toujours à l'état de combinaison. Voici, par exemple, comment il résume cette manière de voir : « Le régime patriarcal et le principe de la parenté patrilinéaire ont, dans le monde entier, empiété sans cesse sur le droit maternel ; c'est pourquoi on trouve des institutions matriarcales dans presque toutes les phases de transition vers un état social ayant le père pour centre de la parenté et du gouvernement » (p. 34). Il aurait été plus exact de dire que la parenté matrilineaire existe dans toutes les régions du monde à côté d'institutions fondées sur l'autorité paternelle, et que les deux méthodes de compter la descendance présentent un enchevêtrement inextricable.

La question qui se pose, dans ces circonstances, est celle de savoir s'il est bien nécessaire d'inventer des hypothèses sur les « origines premières » et sur les « phases successives » du régime de la descendance et

de prétendre ensuite qu'entre la société du type le plus bas et celle du type le plus élevé l'humanité vit dans une période de transition. La conclusion empirique qui s'impose est plutôt que le régime matriarcal et le régime patriarcal n'existent jamais à l'état pur, indépendamment l'un de l'autre. L'enquête dont la nécessité découle logiquement des faits doit porter avant tout sur la question de savoir s'il existe un principe de descendance maternelle indépendant du principe de descendance paternelle et si les deux principes, plutôt que de s'opposer, ne sont pas complémentaires l'un de l'autre. E. B. Tylor et W. H. R. Rivers avaient déjà entrevu cette nécessité, et Rivers, par exemple, a décomposé le régime du droit paternel et celui du droit maternel en trois principes indépendants, l'un servant à régler la descendance, l'autre l'héritage et le troisième la succession. C'est cependant au Dr Lowie que nous devons les meilleurs travaux sur la question : non seulement il l'a étudiée avec ordre, mais il a encore eu l'heureuse idée d'introduire les termes bien choisis de parenté *unilatérale* et de parenté *bilatérale*. L'organisation de la famille repose sur le principe *bilatéral*, tandis que l'organisation d'un clan est associée à la reconnaissance de la parenté *unilatérale*. Lowie montre fort bien que, puisque la famille est une unité universelle et que, dans le monde entier, on fait remonter les généalogies également loin dans les deux directions, il ne paraît guère raisonnable de parler de sociétés purement matriarcales ou purement patriarcales. Cette conclusion est tout à fait inattaquable. Non moins importante est la théorie de M. Lowie concernant le clan. Il a montré que, dans une société qui, sous certains rapports, tient davantage compte d'un côté de la parenté que de l'autre, il se forme des groupes de parenté étendus correspondant à l'un ou à l'autre mode d'organisation humaine du clan.

Il ne sera peut-être pas inutile de compléter la démonstration de M. Lowie, en expliquant pourquoi certaines relations interhumaines sont envisagées et définies d'une façon unilatérale, sur quels points porte cette estimation unilatérale et quels sont les mécanismes qui y président.

Nous avons vu que, dans toutes les circonstances où la présence du père et de la mère sont d'une nécessité vitale, essentielle pour les enfants, la parenté est ramenée à l'un et à l'autre. L'institution même de la famille, en tant qu'elle comporte toujours deux progéniteurs et s'attache l'enfant par un double lien, constitue le point de départ de la double généalogie. En faisant une distinction toute provisoire entre la réalité sociologique de la vie indigène et le moyen de compter la parenté qu'ils y introduisent, on constate que, pendant les premières phases de la vie individuelle, ils établissent une double filiation, c'est-à-dire font remonter la parenté aussi bien au père qu'à la mère. Mais, même alors, malgré l'importance qu'on attache aux deux parents, leurs rôles ne sont ni identiques ni symétriques. A mesure que l'enfant grandit, ses rapports avec les parents changent et des conditions surgissent qui imposent l'adoption d'un système de filiation sociologique ; en d'autres termes, qui obligent la société à constituer sa propre doctrine de la parenté. Au cours des phases ultérieures de l'éducation a lieu la transmission des propriétés matérielles, ainsi que des connaissances et des arts traditionnels qui y sont associés. En même temps, les enfants sont initiés aux attitudes sociales, aux obligations et prérogatives associées à la succession dans la dignité et dans le rang. La transmission des biens matériels, des valeurs morales et des prérogatives personnelles présente deux aspects : c'est une charge pour le parent, obligé d'enseigner, de faire des efforts, de se livrer à un travail tout de patience pour éduquer le novice ; mais c'est aussi un sacrifice pour les parents, car ils sont obligés de se dépouiller d'une partie de leurs biens et droits exclusifs au profit des enfants. Pour ces deux raisons, la transmission linéaire de la culture d'une génération à l'autre exige une solide base affective. Entre ceux qui enseignent et ceux qui reçoivent l'enseignement, la communauté ne peut subsister que si elle repose sur l'amour et sur une solide affection. Or la société, nous le savons déjà, ne peut puiser ces sentiments que dans une seule source : la qualité biologique des tendances dont sont doués les parents. C'est pour-

quoi la transmission de la culture sous tous ses aspects est toujours étroitement associée aux rapports biologiques entre parents et enfants ; c'est pourquoi elle s'effectue toujours au sein de la famille. Mais ce n'est pas tout. Il y a encore des possibilités de transmission paternelle, de transmission maternelle, et même de transmission bilatérale. Il est facile de montrer que cette dernière est la moins satisfaisante, car elle est de nature à introduire, dans un processus déjà hérissé de périls, de complications et de dangers psychologiques, un élément d'ambiguïté et de confusion : l'individu serait toujours libre de vouloir appartenir aux deux groupes ; il pourrait toujours élever des prétentions sur des biens provenant des deux sources ; il aurait toujours devant lui des alternatives et jouirait d'un double statut. Inversement, tout homme serait libre de renoncer à sa position et à son identité sociale en faveur de l'un de ses deux prétendants, indifféremment. Une telle organisation serait une cause incessante de querelles, de difficultés et de conflits et créerait — la chose est facile à prévoir — une situation intolérable. Notre conclusion trouve une confirmation dans le fait que nulle société humaine ne laisse à l'état d'indétermination le régime de la descendance, de la succession, de l'hérédité. Même dans des sociétés comme celle de la Polynésie, où l'individu peut suivre soit la lignée maternelle, soit la lignée paternelle, il doit faire son choix de bonne heure. La parenté unilatérale n'est donc pas un principe accidentel. On ne l'« explique » pas en disant qu'elle est l'effet des idées relatives à la paternité ou qu'elle découle de tel ou tel fait de la psychologie primitive ou de l'organisation sociale. Elle constitue le seul moyen possible de résoudre le problème de la transmission des biens, des dignités et des privilèges sociaux. Nous verrons cependant qu'elle n'exclut pas un certain nombre de complications, de phénomènes supplémentaires et de réactions secondaires, car la nécessité de choisir entre le droit paternel et le droit maternel subsiste.

Examinons de plus près le fonctionnement du système de la parenté maternelle et de celui de la parenté paternelle. Ainsi que nous le savons déjà, l'organisation des

émotions dont se compose un sentiment suit de très près l'organisation de la société elle-même. Le sentiment maternel, dont nous avons suivi la formation en détail dans la première partie de cet essai (et on trouvera dans un des chapitres suivants un résumé de ce que nous avons dit à ce sujet) ne subit aucun trouble profond du fait que la tendresse affectueuse dont les enfants avaient joui pendant les premières années, fait place à la nécessité de se soumettre à une autorité. Sous le régime du droit maternel, ce n'est pas la mère qui exerce le pouvoir de coercition, mais son frère, et la question de la succession ne fait naître aucun antagonisme, aucune jalousie entre la mère et le fils, celui-ci héritant uniquement de l'oncle maternel. En même temps, les liens d'affection personnelle et de tendresse qui rattachent la mère au fils et réciproquement sont, en dépit de toutes les influences contraires ayant leur source dans la culture de la société, plus solides que ceux qui existent entre le père et l'enfant. Et l'on n'a aucune raison de ne pas admettre que la certitude physique de la maternité ait beaucoup contribué à créer la conviction de l'identité corporelle de la mère et de sa progéniture. Si donc tout concourt à créer entre la mère et l'enfant un sentiment plus solide et plus profond que celui qui existe entre le père et l'enfant, aucune difficulté venant du fait de la transmission du statut légal et des biens économiques ne vient troubler, atténuer ce sentiment. En d'autres termes, la société en décrétant, dans le régime de droit maternel, que le fils doit hériter de son oncle maternel ne supprime en aucune façon ses rapports avec la mère ; on peut même dire qu'elle sous-entend par là que ces rapports sont plus évidents et plus intimes que ceux existant entre le fils et le père. Ainsi que nous l'avons montré par l'analyse d'une société de structure matrilineaire, le frère de la mère, qui représente la sévère autorité, les idéaux et les ambitions de la société, est très opportunément maintenu en dehors et à distance du cercle familial.

Nous avons vu, d'autre part, que le droit paternel comporte une grave discontinuité dans la formation du sentiment. Dans la société de structure patrilinéaire,

le père se présente sous un double aspect : celui d'un ami tendre et celui d'un rigide gardien de la loi. Le sentiment subit, de ce fait, une rupture d'harmonie et, d'autre part, le double aspect de la personne du père crée des difficultés sociales au sein de la famille, en troublant la coopération et en faisant naître des jalousies et des rivalités souvent profondes.

Il convient encore de mentionner le point suivant. Dans les communautés primitives, plus encore que dans les sociétés civilisées, c'est la parenté qui règle les comportements sexuels. L'extension de la parenté au-delà de la famille comporte dans beaucoup de sociétés l'institution de l'exogamie, corollaire de l'organisation en clans. Sous le droit maternel, la prohibition de l'inceste à l'intérieur de la famille est tout naturellement étendue au point de proclamer incestueux les rapports sexuels avec des personnes du sexe opposé, appartenant au même clan. C'est ainsi que dans une société de structure matrilineaire, l'élaboration du comportement sexuel général à l'égard de toutes les femmes de la communauté s'effectue d'une façon simple et harmonieuse. Par contre, dans une société patriarcale, les règles de l'inceste, applicables aux membres de la famille, ne sont pas étendues au clan purement et simplement, mais il se constitue un nouvel ensemble d'idées relatives à ce qui est licite et illicite. Dans les sociétés de structure patrilinéaire les règles de l'exogamie ne s'appliquent pas à la seule personne avec laquelle l'inceste devrait être le plus rigoureusement prohibé, c'est-à-dire la mère. Nous avons là plusieurs raisons qui nous autorisent à voir dans le droit maternel un principe socialement plus utile que le droit paternel. Il va sans dire que cette utilité est liée au niveau de l'organisation humaine dont nous nous occupons, celle notamment où la parenté, au sens étroit du mot, aussi bien que comme moyen de classification, joue un rôle de première importance.

Il importe cependant de discerner que le droit paternel présente, lui aussi, des avantages considérables. Sous le droit maternel l'enfant subit une double autorité, et la famille elle-même est comme scindée en deux. Il se développe un système complexe de parentés croi-

sées qui, dans les sociétés primitives, augmente la solidité de la structure sociale, mais est une source d'innombrables complications dans les sociétés d'un type élevé. A mesure que la culture fait des progrès, que les institutions du clan et la parenté de classification disparaissent, que l'organisation de la communauté locale (tribu, cité, État) devient plus simple, le principe du droit paternel affirme de plus en plus sa primauté. Mais ceci dépasse déjà le cadre de notre recherche.

En résumé, nous avons montré que les avantages relatifs du droit maternel et du droit paternel se contrebalancent, et il serait probablement impossible d'assigner à l'un d'eux une priorité générale ou une extension plus grande qu'à l'autre. Quant aux avantages que le système de structure unilatérale de la parenté présente (au point de vue juridique, économique et social) sur le système de structure bilatérale, ils sont absolument indiscutables et incontestables.

Le point le plus important à retenir est que ni le droit maternel ni le droit paternel ne peuvent, chacun indépendamment de l'autre, fournir une règle pour l'établissement de la parenté ou de la descendance. C'est seulement lors de la transmission de biens matériels, moraux ou sociaux, que l'un des deux principes peut être légalement invoqué, à l'exclusion de l'autre. Ainsi que j'ai essayé de le montrer ailleurs, le fait d'invoquer l'un des deux principes, à l'exclusion de l'autre, est accompagné de certaines réactions coutumières et traditionnelles qui ont pour effet d'atténuer, jusqu'à un certain point, le caractère unilatéral du processus.

Revenant maintenant à notre point de départ (c'est-à-dire aux critiques que les conclusions formulées dans la troisième partie de cet essai avaient provoquées de la part du D^r Jones), nous pouvons dire que l'apparition du droit maternel est loin d'être ce phénomène mystérieux, produit par des « causes sociales et économiques inconnues », dont parle notre contradicteur. Le droit maternel est l'un des principes dont on se sert pour compter la parenté ; l'autre principe est représenté par le droit paternel, et chacun présente ses avantages. Ceux du droit maternel sont peut-être plus grands que ceux

du droit paternel. Et le plus grand d'entre eux est incontestablement celui sur lequel nous avons insisté tout au long de ce chapitre : il consiste à épargner à l'enfant les fortes répressions qu'il devrait, sinon, imposer à ses sentiments envers le père, et à placer la mère dans une position plus consistante et plus conforme au schéma des prohibitions sexuelles, en vigueur dans la communauté.

12. *La culture et le « complexe »*

La tâche que nous nous étions imposée et qui consistait à suivre les transformations des dispositions instinctives, en rapport avec le passage de l'état de nature à l'état de culture, est terminée. Il nous reste à indiquer brièvement les lignes principales de notre discussion et à en résumer les résultats. Nous avons pris pour point de départ les conceptions psychanalytiques, relatives aux origines et à l'histoire du complexe. Mais nous n'avons pas tardé à nous trouver en présence de nombreuses obscurités et contradictions. Le concept de *répression d'éléments déjà réprimés*, la théorie d'après laquelle l'ignorance (de la paternité) et le régime matrilinéaire ne seraient que des moyens destinés à détourner un sentiment de haine, l'idée que le droit paternel serait une heureuse solution de la plupart des difficultés familiales : tout cela est difficile à concilier aussi bien avec la doctrine générale de la psychanalyse qu'avec les faits et les principes fondamentaux de l'anthropologie. Nous avons montré également que toutes ces contradictions découlent de la manière de voir, d'après laquelle le complexe d'Œdipe serait la cause originelle de la culture, le fait qui aurait précédé et produit la plupart des institutions, idées et croyances humaines. En cher-

chant à saisir la forme concrète sous laquelle, à en croire la théorie psychanalytique, le complexe d'Œdipe se serait produit, nous nous sommes trouvés en présence de l'hypothèse freudienne du « crime originel ». Freud voit dans la culture une sorte de réaction spontanée à ce crime et il prétend que le souvenir de celui-ci, le repentir, et l'attitude ambivalente qui l'ont suivi, ont survécu dans l'« inconscient collectif ».

N'ayant pu accepter cette hypothèse telle quelle, nous nous sommes imposé la tâche de la soumettre à une analyse plus serrée. Nous avons ainsi acquis la conviction que le crime dont parle Freud ne pouvait être conçu autrement que comme une ligne de démarcation entre la nature et la culture, comme un événement marquant le moment précis du début de la culture. Conçue autrement, l'hypothèse perd toute signification. Mais si on l'interprète comme nous le faisons, l'hypothèse tombe en pièces, à cause des contradictions qui s'y révèlent. Ayant constaté que l'erreur capitale de l'hypothèse de Freud, comme de toutes les autres spéculations sur les formes primitives de la famille, provenait de ce qu'elle ne tient aucun compte des différences qui existent entre l'instinct et l'habitude, entre les réactions biologiquement définies et les adaptations culturelles, nous avons jugé nécessaire d'étudier la transformation qu'ont subie les liens de famille lors du passage de l'état de nature à l'état de culture.

Nous avons cherché à cerner la modification essentielle et à montrer quelles en ont été les conséquences pour la mentalité humaine. Au cours de ces recherches nous avons naturellement été obligés d'aborder les problèmes les plus importants de la psychanalyse, et nous avons été à même de formuler une théorie de la formation naturelle du complexe familial. Nous avons trouvé que le complexe était un produit secondaire inévitable de la culture, qu'il se manifestait à mesure que la famille se transformait, d'un groupe dont les membres étaient liés les uns aux autres par des instincts, en un groupe maintenu en cohésion par des liens culturels. Transposée en langage psychologique, cette proposition peut être exprimée ainsi : le complexe se forme à mesure qu'à

la cohésion assurée par des impulsions liées et enchaînées les unes aux autres, se substitue une cohésion assurée par un système de sentiments organisés. La formation et l'organisation des sentiments se font suivant un certain nombre de lois psychologiques qui président à la maturation de l'esprit et la dirigent de telle sorte qu'un certain nombre d'attitudes, d'adaptations et d'instincts se trouvent éliminés d'un sentiment donné.

L'élimination de certains comportements et de certaines impulsions des rapports entre le père et l'enfant et entre la mère et l'enfant, peut se faire de nombreuses manières. L'organisation systématique des impulsions et émotions peut être la conséquence d'une disparition graduelle, d'un effacement progressif de certaines attitudes, cette disparition et cet effacement étant eux-mêmes l'effet soit de chocs dramatiques ou se produisant sous l'influence d'idéaux organisés, comme dans le cérémonial, soit de la crainte du ridicule ou de la pression de l'opinion publique. On constate, par exemple, qu'à la faveur de ces mécanismes la sensualité se trouve peu à peu éliminée des rapports entre l'enfant et la mère, alors que la tendresse qui avait caractérisé jusqu'à un certain moment les rapports entre le père et l'enfant fait place à la sévérité et à la coercition. Le mode de fonctionnement de ces divers mécanismes ne donne pas toujours exactement les mêmes résultats, et plus d'une adaptation défectueuse (intellectuelle ou sociale) peut être attribuée à la défectuosité du mécanisme dont on se sert pour supprimer ou régler la sexualité ou pour imposer l'autorité. C'est ce que nous avons montré tout au long par un petit nombre de cas concrets, dans les deux premières parties de cet essai. Et nous avons essayé d'en fournir une justification théorique dans la dernière partie.

C'est ainsi que l'organisation des sentiments, avec les conflits et les inadaptations qu'elle implique, dépend en grande partie de la nature et de la qualité des mécanismes sociologiques qui fonctionnent dans une société donnée. Les principaux aspects de ces mécanismes sont représentés par des dispositions réglant la sexualité infantile, des règles relatives aux tabous de l'inceste, à

l'exogamie, à la répartition de l'autorité, au mode d'organisation domestique. Mais ce qui fait peut-être le principal mérite de notre travail, c'est que nous avons pu faire ressortir les rapports qui existent entre facteurs biologiques, psychologiques et sociologiques. Nous avons formulé une théorie de la plasticité des instincts chez les hommes à l'état de culture et de la transformation des réactions instinctives en adaptations culturelles. Par son côté psychologique, notre théorie contient peut-être la promesse de nouvelles perspectives, puisque tout en insistant sur l'influence des facteurs sociaux, elle relègue dans l'arsenal des curiosités, des hypothèses telles que l'« esprit de groupe », l'« inconscient collectif », l'instinct « grégaire » et autres conceptions métaphysiques.

D'un bout à l'autre de nos recherches nous avons eu à nous occuper des problèmes centraux de la psychanalyse : inceste, autorité paternelle, tabou sexuel, maturation des instincts. En fait, les résultats de notre analyse confirment les enseignements généraux de la psychanalyse sur certains points, tout en faisant ressortir la nécessité d'une révision sérieuse pour d'autres. Même en ce qui concerne la question concrète du droit maternel et sa fonction, les résultats que j'ai publiés antérieurement et les conclusions auxquelles j'arrive dans le présent ouvrage ne sont pas en opposition radicale avec la doctrine psychanalytique. Le droit maternel, avons-nous fait remarquer, possède sur le droit paternel, entre autres avantages, celui de « scinder le complexe d'Edipe », en partageant l'autorité entre deux mâles, tandis que, d'autre part, il introduit dans la prohibition de l'inceste un schéma cohérent qui fait de la loi de l'exogamie un prolongement direct du tabou sexuel valable pour la famille proprement dite. Nous avons cependant été obligés de reconnaître que le droit maternel ne découle pas seulement du complexe, mais est un phénomène plus vaste, déterminé par des causes très diverses. C'est ainsi que je me suis attaché à parler un langage correct, pour pouvoir d'autant mieux réfuter l'objection du Dr Jones qui me reproche d'attribuer l'apparition du droit maternel à des causes sociologiques et économiques

inconnues. J'ai essayé de montrer que le droit maternel devient intelligible, lorsqu'on le considère comme un moyen plus commode et plus utile de répartir la parenté que le droit paternel. Le point réel, nous l'avons vu, consiste en ceci : la méthode de répartir la parenté unilatéralement est adoptée dans presque toutes les cultures, mais chez les peuples dont le niveau de culture est très bas la lignée maternelle présente des avantages marqués sur la lignée paternelle. Un de ces avantages, le plus grand à notre avis, consiste en ce que le système matrilineaire modifie et scinde le « complexe ».

Je tiens à ajouter qu'en se plaçant au point de vue psychanalytique on ne voit pas bien pourquoi le complexe comme tel est nécessairement nuisible. Après tout, aux yeux d'un psychanalyste, le complexe d'Œdipe est la *fonis et origo* de la culture, le point de départ de la religion, de la morale, du droit. Quel besoin y a-t-il de le supprimer? Pourquoi l'humanité ou l'« esprit collectif » se sont-ils donné tant de mal pour chercher les moyens de le briser? Or, en ce qui nous concerne, nous voyons dans le complexe, non une cause, mais un sous-produit, non une force créatrice, mais un symptôme d'inadaptation.

Ces conclusions ont été formulées pour la première fois dans deux articles séparés, publiés il y a quelques années et qui se trouvent reproduits dans les deux premières parties de ce volume. Ces conclusions apportent une certaine confirmation à la théorie psychanalytique, à la condition de considérer celle-ci comme une simple hypothèse de travail et comme un moyen d'orientation, et non comme un système de thèses dogmatiques.

Le travail scientifique comporte une collaboration, un perpétuel *do ut des* entre les différents spécialistes. Les anthropologues ont profité dans une certaine mesure des enseignements de la psychanalyse, et il serait vraiment dommage que les représentants de cette dernière refusent la collaboration et repoussent ce que leur offrent de bonne foi les spécialistes d'un domaine avec lequel, après tout, ils ne sont pas familiarisés. La science ne progresse jamais d'une façon simple et rectiligne. Dans la conquête d'un nouveau domaine, on laboure souvent

un sol ingrat qui ne donnera jamais de fruits. Un savant (ou une école) doit être aussi prompt à abandonner une position intenable qu'à s'engager dans des domaines nouveaux et inexplorés. Il faut toujours se rappeler que, dans la prospection scientifique, les quelques pépites d'or de la vérité ne peuvent être obtenues qu'à force de lavages et de rejets incessants d'immenses quantités de cailloux et de sables inutiles.

.....

4

Table de concordance

Cette table permet de retrouver les références des éditions actuellement disponibles en français (1990) d'articles et d'ouvrages auxquels Bronislaw Malinowski renvoie dans ses notes (y compris pour ses propres titres).

DARWIN Charles

p. 128, note 1 : *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Complexe, 1981 ;

FREUD Sigmund

p. 24, note 1 : *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard, 1987.

p. 39, note 1 : il s'agit de l'article « L'organisation génitale infantile » in *La vie sexuelle*, PUF, 1986.

p. 49, note 2 : voir page 24, note 1 et *Introduction à la psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, nouvelle présentation n° 16, Payot, 1989.

p. 126, note 1 : Petite Bibliothèque Payot, nouvelle présentation n° 9, Payot, 1989.

p. 128-132 : voir page 126, note 1.

p. 145, note 1 : « Psychologie des foules et analyse du Moi » in *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot n° 15, Payot, 1989 et *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Petite Bibliothèque Payot, nouvelle présentation n° 11, Payot, 1989

JONES Ernest

p. 118, notes 1 et 2 : « Le droit de la mère et l'ignorance sexuelle chez les sauvages » in *Psychanalyse, folklore, religion*, Payot, 1973 et « Psychanalyse et anthropologie » in *Psychanalyse, folklore, religion, op. cit.*

MALINOWSKI Bronislaw

p. 20, note 2 : *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, coll. Tel, 1989.

p. 65, note 1 : in *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot, 1980 (sous le titre « Le crime et la coutume dans les sociétés primitives »).

p. 80, note 1 : voir page 20, note 1.

p. 85, note 1 : voir page 20, note 1.

p. 92, note 1 : voir page 65, note 1.

p. 96, note 1 : voir page 20, note 1.

p. 102, note 1 : voir page 20, note 1.

p. 104-107 : voir page 20, note 1.

p. 114, voir page 20, note 1.

p. 116 : in *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, *op. cit.*

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	5
NOTE DE L'ÉDITEUR	12

PREMIÈRE PARTIE
LA FORMATION D'UN COMPLEXE

1. — LE PROBLÈME	13
2. — LA FAMILLE DE DROIT PATERNEL ET DE DROIT MATERNEL	18
3. — LA PREMIÈRE PHASE DU DRAME FAMILIAL ..	26
4. — LA PATERNITÉ DANS LE DROIT MATERNEL ..	31
5. — LA SEXUALITÉ INFANTILE	37
6. — APPRENTISSAGE DE LA VIE	42
7. — LA SEXUALITÉ AU COURS DE LA PHASE PRÉ- PUBÈRE	49
8. — LA PUBERTÉ	56
9. — LE COMPLEXE FAMILIAL DANS LA SOCIÉTÉ DE DROIT MATERNEL	68

DEUXIÈME PARTIE
LE MIROIR DE LA TRADITION

1. — LE COMPLEXE ET LE MYTHE DANS LA SOCIÉTÉ DE DROIT MATERNEL	77
2. — MALADIE ET PERVERSION	78
3. — RÊVES ET ACTES	83
4. — OBSCÉNITÉ ET MYTHE	93

TROISIÈME PARTIE
PSYCHANALYSE ET ANTHROPOLOGIE

1. — LA SÉPARATION ENTRE PSYCHANALYSE ET SOCIOLOGIE	117
2. — UN « COMPLEXE RÉPRIMÉ »	122
3. — LA « CAUSE PRIMORDIALE DE LA CULTURE » .	126
4. — LES CONSÉQUENCES DU PARRICIDE	130
5. — ANALYSE DE L'HYPOTHÈSE DU PARRICIDE ORIGINEL	134
6. — COMPLEXE OU SENTIMENT ?	145

QUATRIÈME PARTIE
INSTINCT ET CULTURE

1. — PASSAGE DE LA NATURE A LA CULTURE ...	151
2. — LA FAMILLE, BERCEAU DE LA CULTURE NAISSANTE	154
3. — LE RUT ET LE RAPPROCHEMENT SEXUEL CHEZ L'ANIMAL ET CHEZ L'HOMME	161

4. — RELATIONS CONJUGALES	168
5. — L'AMOUR DES PARENTS POUR LEUR PRO- GÉNITURE	173
6. — LA PERMANENCE DES LIENS DE FAMILLE CHEZ L'HOMME	181
7. — LA PLASTICITÉ DES INSTINCTS HUMAINS...	186
8. — DE L'INSTINCT AU SENTIMENT.....	189
9. — LA MATERNITÉ ET LES TENTATIONS DE L'INCESTE	200
10. — AUTORITÉ ET RÉPRESSION	208
11. — DROIT PATERNEL ET DROIT MATERNEL....	216
12. — LA CULTURE ET LE COMPLEXE	224
TABLE DES CONCORDANCES.... .	231

Principales œuvres de B. Malinowski

- 1913 *a* *The family among the Australian aborigines*, Londres.
- 1913 *b* Compte rendu des « Formes élémentaires de la vie religieuse de Durkheim », dans *Folklore* 24 : 525-31.
- 1915 *The natives of Mailu*, Transactions & Proceedings of the Royal Society of South Australia, Melbourne.
- 1916 « Baloma : the spirits of the dead in the Trobriand Islands » dans *Journal of the Royal Anthropological Institute* 46 : 353-430.
- 1920 « Kula », dans *Man* 51.
- 1921 « The primitive economics of the Trobriand islanders » dans *Economic Journal* 31 : 1-16.
- 1922 *Argonauts of the Western Pacific*, Londres.
- 1923 Compte rendu du « Golden Bough » de J. Frazer, dans *Nature* 111 : 658-662.
- 1926 *a* « Anthropology », dans *Encyclopaedia Britannica*, 13^e édition.
- 1926 *b* *Crime and Custom in savage society*, Londres.
- 1927 *a* *Sex and repression in savage society*, Londres.
- 1927 *b* *The father in primitive psychology*, Londres.
- 1929 *a* *The sexual life of savages in North-Western Melanesia*, Londres.
- 1929 *b* « Kinship », dans *Encyclopaedia Britannica* 14^e édition.
- 1929 *c* « Marriage », dans *Encyclopaedia Britannica* 14^e édition.
- 1931 « Culture », dans *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 4, New York.
- 1932 Préface à *Sorcerers of Dobu* de R. Fortune, Londres.
-

*Ouvrages de B. Malinowski
parus en langue française*

La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie, Payot, 1930 (épuisé).

Mœurs et coutumes des Mélanésiens, Payot, 1933 (repris dans la Petite Bibliothèque Payot en 1980 sous le titre *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*).

La crainte des morts dans la religion primitive, P. Geuthener, 1938 (épuisé).

Les dynamiques de l'évolution culturelle, Payot, 1970.

Une théorie scientifique de la culture et autres essais, Éditions du Seuil, coll. Points, 1970.

Sorciers de Dobu, Maspero, 1972 (épuisé).

Les jardins de corail, Maspero, 1974 (épuisé).

La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives, Petite Bibliothèque Payot, nouvelle présentation n° 28, Payot, 1989.

Journal d'ethnologue, Éditions du Seuil, 1985.

.....

Petite Bibliothèque Payot/nouvelle présentation

Sigmund Freud

Cinq leçons sur la psychanalyse, *suivi de* Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique/1

Marthe Robert

La révolution psychanalytique. La vie et l'œuvre de Freud/2

John Kenneth Galbraith, La crise économique de 1929/3

Blandine Barret-Kriegel, L'Etat et les esclaves/4

Gérard Mendel, Pour décoloniser l'enfant/5

Johan Huizinga, L'automne du Moyen Age/6

Paul Diel, Le symbolisme dans la mythologie grecque/7

Jean-Paul Aron, Le mangeur du XIX^e siècle/8

Sigmund Freud, Totem et tabou/9

Léon Chertok, L'hypnose/10

Sigmund Freud, Psychopathologie de la vie quotidienne/11

G. G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique/12

Marcel Mauss, Manuel d'ethnographie/13

Sigmund Freud, Essais de psychanalyse/14

Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse/15

Eric Fromm, Le langage oublié/16

Mélanie Klein/Joan Riviere, L'amour et la haine/17

François Rivenc, Introduction à la logique/18

Paul Diel, Le symbolisme dans la Bible/19

Paul Diel, Éducation et rééducation/20

Commission « Efficacité de l'Etat » du X^e Plan présidée par
François de Closets. Le pari de la responsabilité/21

Otto Rank, Le traumatisme de la naissance/22

Otto Rank, Don Juan et Le double/23

John Maynard Keynes

Essais sur la monnaie et l'économie/24

Albert Einstein, La relativité/25

Alfred Adler, Connaissance de l'homme/26

Sigmund Freud/William C. Bullitt

Le Président T. W. Wilson. Portrait psychologique/27

Bronislaw Malinowski

La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives/28

Wilhelm Reich, Ecoute, petit homme !/29

*Ouvrage imprimé sur presse CAMERON,
dans les ateliers de la S.E.P.C.
à Saint-Amand-Montrond (Cher)
en mars 1990*

ISBN 2-228-88266-6

— N° d'impression : 619. —

Dépôt légal : mars 1990.

Imprimé en France

.....

.....

Petite Bibliothèque Payot



Peut-on retrouver Œdipe sous les tropiques?

La confrontation entre la révolution psychanalytique et la révolution anthropologique donne à ce livre toute sa force. Car Malinowski fut, comme Freud, un révolutionnaire dans sa discipline. En méditant, pour la critiquer, sur la théorie psychanalytique de la sexualité, pendant qu'il se livrait à l'étude des Mélanésiens d'un archipel de coraux, Malinowski fondait en même temps une nouvelle théorie de la culture. Renonçant aux explications par l'inconscient pour la sociologie, il part d'une critique de *Totem et tabou* et parvient à une analyse des transformations que la nature animale a dû subir dans les conditions anormales qui lui ont été imposées par la culture. Ce livre majeur est nourri par la hauteur conceptuelle de son auteur et par la complexité de son rapport à son terrain d'études, les Iles Trobriand, d'où il tire les matériaux qui lui permettent, pense-t-il, de réfuter Freud.

Bronislaw Malinowski, sujet autrichien, est né à Cracovie en 1884. Après s'être installé en Grande-Bretagne en 1910, il séjourne chez les Mélanésiens pendant deux ans. A son retour à Londres, il devient professeur d'anthropologie à la London School of Economics et part définitivement vivre aux Etats-Unis en 1938 où il travaille à l'université de Yale. Il meurt à cinquante-huit ans.

Design Pentagram

Malinowski, Bronislaw
La Sexualité et sa



* 2 1 4 9 4 *



9 782228 882668

ISBN : 2-228-88266-6

902578-3