

This Book Review Forum appeared in the *Journal of Ritual Studies* 18.1 (2004): page 129-166.

BOOK REVIEW FORUM [Journal page 129]

on

*Bernard Juillerat's*

*Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*  
2001, Editions Payot Lausanne, Anthropologie, ISBN 2-601-03283-9

Contributing Reviewers include:

*Pierre Lemonnier, Alban Bensa, Françoise Douaire-Marsaudon,  
Salvatore D'Onofrio, Antoinette Molinié*

Response to reviews by *Bernard Juillerat*

We are pleased to present the *Journal of Ritual Studies* Review Forum  
Pamela J. Stewart and Andrew Strathern, Co-Editors *Journal of Ritual Studies*

*Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*

(Bernard Juillerat, Editions Payot Lausanne, Anthropologie, 2001)

Reviewed by *Pierre Lemonnier* (CREDO-MAP, Université de Provence)

[Journal pages 130-135]

### Imagining Crossroads

Bernard Juillerat's latest book brings together texts that represent many stages in reflections spanning more than fifteen years. In this publication, the author lays the foundations of an "anthropology that considers psychic work as determinative in working out culture" (note 68, p. 104). He wonders about the origin of the meanings cultures invest in their productions and the role of the "psychosexual development of the individual based on childhood experiences" (p. 36). Following Ricoeur, Juillerat therefore grapples with the question of "how the infantile fantasy has been overcome and recreated in the shape of an object that stands between men and the world of culture" (Ricoeur 1970, quoted p. 66), in this case through an exemplary combination of theoretical reflection and analysis that goes well beyond the study of the material he has gathered on the Yafar of Papua New Guinea. Although the Yafar are central to several chapters – dealing with spatial organization, thinking "nature", death, and the relationship between myths and rites, in particular in his analysis of the Yangis totemic rite, to which he has returned several times (Juillerat 1991, 1992, 1995) – Juillerat also treats such varied themes as Freud's and Jung's conceptions of myth or the Iatmul Naven.

Over the course of the author's systematic reflection on the cross-fertilization between psychoanalytical and anthropological approaches, the reader will also come upon a number of veritable anthology pieces. For instance, his comparison of the myths invented respectively by Bachofen, the Yafar and Freud (Chap. 3 "Entre Freud et Jung: le mythe"); the study of Yafar magical and ritual utterances (Chap. 10 "A propos de Yangis"); or the example of the gift chains "that can start with receiving without having given" (p. 181) i.e. an approach to gift exchange that includes "the negative dimension, which is of capital sociological and psychic importance" (p. 203), concerning the case in which it at least appears that one "receives without compensation" (p. 86) (Chap. 7 "L'Envers du don: du désir à l'interdit").

From the impossibility of coexistence with cognitivism to his many readings of Yafar culture, by way of an analysis of the earlier "missed rendezvous" between psychoanalysis and anthropology, the topics may vary, but the epistemological reflection remains the same: in chapter upon chapter, Juillerat constructs a long, methodical demonstration of the validity of associating these two disciplines on an equal footing, one that Devereux (1972) would have termed *complémentariste*. The author is intent on investigating the conditions in which a society and a culture are led to "hypercathect" a specific theme (more particularly the Oedipus complex), to transform these themes into symbols and to turn them into the storyline of a myth or a ritual.

"Generally speaking", Juillerat writes, "the key symbols equivalent to the founding representations of a culture do not correspond term for term to the primal fantasies of psychoanalysis, but they are related to these by their content" (pp. 58–59, 71). A symbol is not found in isolation, it is the result of a cultural elaboration, "a sort of secondary collective and historical process" (p. 59). The book subjects this psychocultural alchemy to a two-pronged investigation: first it attempts to understand how unconscious individual images are transformed into elaborate patterns by the collective imaginary; and second, it seeks to grasp how "unlimited" cultural diversity is produced from these universals known as "primal fantasies" (p. 40). One way of approaching these problems is to try to characterize the "thresholds" at which this cultural differentiation comes into effect (pp. 69ff).

It is important to note that above and beyond his treatment of the emergence of certain cultural institutions and the analysis of the filtering mechanisms through which these dimensions of psychic life that make up the unconscious – infantile experience, or guilt and its forms of compensation – indirectly fashion many cultural productions, Juillerat devotes particular attention to the final facet of the process, the way in which the individual living in a given culture is affected, even though it might be in the form of "reminiscences", by these "representations he unconsciously carries within himself" (p. 68, but also 164), or the way an individual "identifies with them" (p. 106). It is necessary therefore both to "define the extent to which the symbol still reflects the individual fantasy while having become something else" (p. 67), and then

to go on to attempt to understand how the individual members of a given culture think and experience this “something else”. Which raises the question of how these “representations already instituted in the culture [and which] are part of the inheritance every new subject receives in the course of his socialization” (p. 165), are little by little acquired and worked out in turn.

Remarkably, Juillerat thus directs his investigation to *both* sides of the *rapprochement* between psychoanalysis and anthropology: first by identifying how given cultures (Yafar and Iatmul) have retained, transformed and enacted certain constants of psychic development, but *also* by broaching the two-pronged question – a huge one – of why *only certain* cultures opted for this type of psychic “hypercathexis” and why it took the local form it did.

As he indicated elsewhere (Juillerat 2001), when he drew up a provisional typology of Yafar rituals, there is good reason to pay attention to the two-way circulation between the culture and the individual psyche that transpires in ritual, which manifests itself in a “return of the repressed”, on the one hand, in a culturally symbolized and historically reconstructed form, and, on the other hand, by the resurfacing of affects and images that had been lying dormant. One must therefore look to the nature and to the amplitude of the cathexis experienced by the person organizing or undergoing the rite. Here he opposes Yangis, which has to do with the “*representation* of a subject that can be individual or collective, ... to initiation rites, which are enacted by real subjects, individuals (the initiates) and groups (age groups, the male community) embedded in the group’s history” (pp. 264–265). Another reason to pay particular attention to male initiation rites is that they also have to do with social sanctions and access to sexual life, while at the same time influencing the local social and political order. It is easy to imagine the fertile exchange that could occur between Juillerat and J. Mimica (1996), who strives to understand the way members of a given culture personally experience a symbolic system.

One fundamental consequence of this approach is to offer an explanation for the repetition of these rites. Writing about Naven, Juillerat explains that “the rite enables the actors as well as the entire community to allow repressed affects to resurface, to abreact, as it were, the internalized conflict maintained by the confrontation between the ongoing mother–child bond and the patrilineal kinship system: however the conflicting and continually repressed life–experience also reconstitutes itself, hence the repetitive character of the rite” (p. 245). Naven, he proposes, “by means of costuming and ritual farce, makes it possible to fend off the unconscious fear of the threatening mother reincorporating her child” (pp. 234–235). More generally, “the parental imagos rise up time and again, they are never totally destroyed, and that is why Yangis as well as Naven must be perpetually replayed” (p. 234).

I will leave it to those more competent than I to assess the impact of Juillerat’s approach on navenology, of the contribution of the inclusion of the mother–son relationship to the strengthening of the bond between the two “atoms of kinship” (Lévi-Strauss and Freud). I will simply make two criticisms, one comment and an ecumenical suggestion.

First the criticisms. Faithful to a belief in dialogue already demonstrated in *Man* over twenty years ago (1980), then in *Shooting the Sun* (1992), Juillerat is deliberately and resolutely ecumenical, and rightly castigates “the quest for a single criterion that would explain everything” (p. 125). It would nevertheless be doing him an injustice, or admitting to a hasty reading, to take his ecumenicalism at face value. First of all, although he admits that “the elaboration of culture entails *accumulation*, but also a conflict between logics and meanings, and therefore a plurality of causes” (p. 37), and though he is wary of “scientists’ desire to explain everything by one criterion” (p. 125), Juillerat is in no doubt that he holds the best key, the one to “true causality” (p. 23). Commenting on cognitive anthropology, he writes, “psychoanalysis is more useful to anthropology, for drives and affects are more determining in establishing social relations and developing cultural values” (19). Likewise, F. Héritier’s sexual identity approach is to be considered only in the second analysis, since “Oedipal logic, richer in operational factors (affects, identifications, taboos...) played out by (at least) three persons, is stronger than the dual logic of sameness and difference, which it moreover encompasses” (p. 37). The author also chooses his partners in dialogue. Clearly this is his right, but one may nevertheless regret that such a fundamental chapter as that on the Yafar conception of death refers only to his own work; likewise it is not an obvious choice to treat “the changes produced by death in the agents of the subject” (p. 210) or the individual’s “doubles” without ever alluding to the work of the Melanesianists who, page after page, have wrestled with these questions (e.g. D. de Coppet, J. Mimica, M. Panoff or A. Weiner).

*Penser l'imaginaire* is clearly an essential step in the disciplinary *rapprochement* for which Juillerat is striving and is now as important a reference as Devereux's *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1970)/*Basic Problems of Ethnopsychiatry* (1980) or Bastide's *Sociologie des maladies mentales* (1965) /*The Sociology of Mental Disorder* (1972). Nevertheless, the author has left a few zones of silence that are all the more irritating because part of Juillerat's fascinating program consists precisely in attempting to include different approaches to the same phenomenon.

Now for my comment. I feel that the book would be even more convincing if certain alternatives were better marked. Systematic in its method, impressive in its erudition and reassuring in the solidity of its ethnographic basis, the work furthermore makes for restful reading, in that it never indulges in tedious "fishing expeditions" for those advantageous examples or in the over-interpretations to which the use of psychoanalysis in anthropology sometimes boils down. Yet the reader is not always given the whole reasoning behind the author's interpretive choices. And, a bit like one wondered in the 1960s why Lévi-Strauss had chosen one reading of a myth rather than another, at times one would like to know more about what has led Juillerat to adopt one avenue of interpretation rather than another. As an expert on psychoanalytic theory and Yafar ethnography, he probably has a possibility of decision that the layman does not have, but Juillerat's presentation would be even more effective if his choices were made more explicit.

He could pause, for example, over the crucial figure of the mother's brother and explain why he is sometimes seen as a surrogate father and sometimes as the "male mother" of whom Radcliffe-Brown already spoke (p. 112); or make more of an attempt to convince us that cannibal spirits should be interpreted as anal figures simply because they scatter excrement about (pp. 209–210). Likewise, one is perplexed by the mysterious process by which, starting with the accidental discovery of sexual relations between one's parents, the primal scene of parental intercourse somehow becomes, by way of an origin myth, a voluntary discovery of women's ability to gestate (pp. 61–63). To be sure, the author repeatedly warns that myths and rites are not the productions of children (pp. 62–63, 72–73, 154), and he explains that, among the adults to whom the myths are ascribed, "the child's curiosity about sexuality is replaced by the desire to know about conception and gestation". Still, unless I am mistaken, the primal scene features coitus, "understood by the child as an aggression by the father in a sado-masochistic relationship" (Laplanche and Pontalis 1971: 335). To retain only "the notions of origin, enigma and unknown" (p. 62) is therefore somewhat unsettling for the non-specialist.

At the level of ordinary navigation in ethnography, there are some other choices and interpretations that are not evident and could do with some illumination. I do not have in mind the hundreds of pages the author has devoted to the Yafar, whom he has frequented on a daily basis for the last 25 years, but I am struck by a feeling of *déjà-vu* when reading Juillerat's descriptions. In Chapter 8, on the Yafar conception of death, for instance, Juillerat makes a convincing demonstration having strong implications for the future of studies on this topic, that Yafar representations imagine the deceased as "being split into several entities" – *nabasa* spirits of the dead and *ifaaf* ghosts – which is not unrelated to the "split subject as it appears in the mythic construction of the hero (for the Yafar)" (p. 209–210).

Of the person's fate after death, Juillerat tells us that this is another illustration of renouncing the mother and the resolution of the conflict with the father [that] is central to Yafar culture" (p. 210). In the event, while the "individual's own regressive but projected unconscious, projected and therefore expelled from the Ego ... seems to resurface (as it were) in the ghost (*ifaaf*) world ... the conscious, progressive Ego of the deceased is reintegrated by the society of the living in the figure of the *nabasa*" (p. 213). And in another passage: "the neurotic part of the deceased descends to dwell with the ghosts in the inframaternal world, while his/her socialized progressive part becomes a *nabasa* and goes on living in the middle, human world" (p. 211).

We know there are parallels between "representations of death" (Hertz 1907 [1960]) and the work of mourning (Freud 1915), owing to which death rites, perhaps more than others, are a moment at which collective and ritual life seems to pattern itself after the individual's psychic life and are to be interpreted in terms of stages in the mourning process. But, if one follows Juillerat, it becomes just as crucial to ask, in each case, to what extent these particular rites and representations replay something of the way the subject's psychic structuring process is locally thought, mythically grounded and ritually re-enacted. Hence the importance, it seems to me, of clearing up the ambiguity to which I am now going to devote a few paragraphs.

The Yafar are characterized by a “near total absence of funeral rites” (p. 197), but “the silence of the exchange surrounding death is not in contradiction with a relatively complex, symbolic elaboration” (p. 157). For this layman in matters of psychoanalytic anthropology, but as a fervent comparativist, the elaboration of the Yafar symbolic system appears *also* as a local configuration of those beliefs in all sorts of more or less cannibalistic spirits who are in the habit of projecting objects into their victims’ bodies, known by the Tok Pisin term of *sangguma*. In particular, the Yafar representations of the fate of the dead include, as they do worldwide (see Favre 1987 or Schmitt 1994 for European examples), a fundamental temporal dimension, a step-by-step progression through the time required to reorganize relations with the deceased that is a necessary condition of mourning and forgetting. It is therefore important to differentiate the stages in the imaginary life of the deceased, and specifically, to distinguish the spirits of the dead according to how long they have been dead and their ultimate fate.

From this standpoint, and in the context of the abundance of ethnographic detail devoted to them in *Les Enfants du sang* (1986) / *The Children of the Blood* (1996) – *ifaaf* and *nabasa* do not seem to have the same status. Whereas the *ifaaf* is the transformation of the deceased’s “soul” or “reflection”, and lives forever in the abode of the least bad of the ghosts (p. 211; 1986: 377 / 1996: 390), the *nabasa* is actually a temporary spirit. This “principal spirit of the deceased” lives only for a time: “The *nabasa*’s old age or ‘death’ seems to correspond to the moment when the society ceases to recall its name” (1986: 375/1996: 387). Old *nabasa* are the dead wood that the women gather. The “definitively ‘dead’ *nabasa*, whose names are no longer recalled”, “are pictured with wild eyes sitting motionless in their village in the hereafter, a situation that contrasts with the mobility typical of the active spirits of the recent dead” (1986: 375–376 / 1996: 388). A contrast, too, I would add, with the situation of the *ifaaf*: castrated and cannibalistic (p. 209), “fearsome and ridiculous” (p. 210), these ambivalent beings, guardians of the cultivated plants (1986: 378 / 1996: 391), never die. In short (and if no egregious error has crept into my rapid interpretation of an ethnography that is unfamiliar to me), in the end, that is to say, at the end of the process of mourning and forgetting to which these Yafar representations of the afterlife belong, the only part of a deceased Yafar that is eternal is that part which takes up its eternal residence in the “uterine stratum of vertical space” (p. 209), in other words the “neurotic” part. My amateur’s interpretation is probably erroneous, and I do not know in what way it might change our understanding of Yafar society if perchance it were well founded. In all events, it would place the spirits of the long-dead alongside other Melanesian ghosts who return to the maternal womb, beginning with those of the Ankave-Anga, who end their life in the belly of man-eating monsters closely associated with their maternal kin. This is why it is important for the reader to understand why Juillerat chooses to stress that the *nabasa* “go on living in the middle world” (p. 211; italics mine). Whatever the case may be, it seems to me that comparison is in order, even if the serious question of how local analyses and comparative findings fit together remains unsettled. For comparison is still a good way of improving our understanding of those “thresholds” of diversification about which Juillerat talks.

Speaking of which, and this brings me to my ecumenical suggestion, Juillerat seems a bit quick to consign structural analysis to the antique shop. I see it, on the contrary, as one of the only tools we have that might enable us to shine some light into those dark corners he deplores as being lost for history and which are part of the “many factors the social sciences are incapable of mastering” (pp. 72–73). As our author reminds us, “the processes of historical transmission operate over time to bring order to these representations, to organize them into mythic narratives, into ritual scenarios, into social structures, in short into an ontology and a cosmogony that will define a particular society as it differs from others” (p. 155). Assuredly, “deprived of written documents and condemned to a veritable myopic view of history, the anthropologist will try ... to reconstruct if not a factual history, then at least a *socio-historical* logic” (p. 159) capable of accounting indirectly for this differentiation process. When applied to comparable material – heading the list is a set of myths–rituals from New Guinea – structural analysis makes it possible precisely to trace a logical movement or at least to signal the nodes and junctions of meanings, the fault lines, the points of differentiation, the tensions around which a mythic theme *plus* a ritual scenario organize themselves and take on their local cultural flavor.

In the case of the Anga, for example, it can be shown that the details of the myths recounting the origins of sacred objects, those that establish both the efficacy of the rites and the status of their custodians, vary in parallel with the staging and the symbolic content of the male rites according to the manner of

convoking the all-powerful entities that make boys into young men and men into warriors (Lemonnier, n.d.). As soon as one goes to the trouble, that is as soon as one compares comparable rituals with as much care as one does myths, one obtains a clearer view of the variations of a more or less general cultural pattern – and one that is largely determined by a psychic dynamic about which psychoanalysis has much to say (in the present case, initiation as separation from the mother and rebirth at the hands of men) – produced as it passes through the twin filters of a particular set of cultural features and a local history. And where neighboring societies are concerned at least, these fault lines, which are the departure point for the development of at the same time similar and radically dissimilar mythic and ritual variants, take the form of simple oppositions of the kind uncovered by Lévi-Strauss’ structural approach. It is one thing to disagree with Lévi-Strauss’ proposal in the “Finale” of *The Naked Man* (1990) to define “ritual in its pure state” (p. 250), –Descola (2001) has nevertheless recently argued in favor of an “ecology” of ritual–; it is another to reject structural analysis out of hand. Far from being in a “residual” state (p. 48), it seems to me that it is the very key needed to “decode the specific contents of myths” (p. 99) (and I would add “rites”).

In the space of a short twenty years, thanks to Bernard Juillerat, the dialogue between anthropology and psychoanalysis has taken a giant step. The essential questions have now been set out; and at the same time, the plea for the necessity of a multidisciplinary approach to myth and ritual has been made convincing. Juillerat has therefore clearly achieved his aim: to help us think the imaginary.

Towards the end of the 1970s, an assessment of the anthropological disciplines was presented in Paris by the founders of what was to become the Association Française des Anthropologues. The day relations between ethnology and psychoanalysis were on the agenda, I happened to be sitting just behind an elderly man who was grumbling audibly. It was Georges Devereux. I do not remember his exact words, but I know that the founder of ethnopsychiatry was pained by what he heard. I may be wrong, but I have the feeling that reading *Penser l’imaginaire* would have made him more optimistic.

### References

- Bastide, R.  
1965. *Sociologie des maladies mentales*. Paris: Flammarion; English translation: *The Sociology of Mental Disorder*, transl. by Jean McNeil. New York: D. McKay (1972)
- Descola, P.  
2001. “The Ethnology of Rituals”, Communication presented at the round table “Culture and meanings among Apes, Ancient Humans and Modern Humans”, Paris 21–23 June 2001.
- Devereux, G.  
1970. *Essais d’ethnopsychiatrie générale*, Paris: Gallimard ; English translation: *Basic Problems of Ethnopsychiatry*, transl. by Basia Miller Gulati and Georges Devereux. Chicago: University of Chicago Press (1980).
- Favre, S.  
1987. “Le Retour des morts”, *Études rurales*, 105-106: 9-34.
- Freud, S.  
[1915]. “Deuil et mélancolie”, pp. 189-222 in *Métapsychologie*. Paris: Gallimard (1940); English translation “Mourning and Melancholy”, pp. 243-258 in *The Standard edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 14, London: Hogarth Press.
- Hertz, R.  
1907. “La représentation collective de la mort”, *Année sociologique*, 1<sup>ère</sup> série, X. English translation: “The collective representation of death”, in *Death & the Right Hand*, transl. by Rodney and Claudia Needham, Glencoe: The Free Press (1960).
- Juillerat, B.  
1980. “Order or disorder in Melanesian religion”, *Man* 15(4), Correspondence: 732-737.
- Juillerat, B.  
1986. *Les Enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme Paris; English translation: *Children of the Blood. Society, Reproduction and Cosmology in New Guinea*, transl by Nora Scott. Oxford, New York: Berg (1996).
- Juillerat, B.  
2001. “De la pensée analogique au sens: l’élaboration psychique dans le rituel”, communication presented at Université de Paris X–Nanterre, 19 December 2001; published as: “Le Rite comme acte et comme représentation: de l’inconscient à l’espace transitionnel”, in, César Botella (ed.), *Penser les limites. Écrits en l’honneur d’André Green*. Vevey: Delachaux et Niestlé, 2002: 44-51.
- Juillerat, B. (ed.)

1992. *Shooting the Sun. Ritual and Meaning in West Sepik*. Washington, London: Smithsonian Institution Press.
- Laplanche, J. and J.-B. Pontalis  
1971 *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lemonnier, P.  
n.d. "La mémoire de l'os ou les vacances de Monsieur Soleil. À propos de deux objets sacrés anga (Papouasie Nouvelle-Guinée)". Unpublished paper given at the colloquium "Style et expressions stylistiques", Paris, CNRS, Research team "Formes Matières et Sociétés", 17–19 November 1999.
- Lévi-Strauss, C.  
1990. *The Naked Man*. (*Mythologiques*, vol 4). Chicago: Chicago University Press.
- Mimica, J.  
1996. "On Dying and Suffering in Iqwaye Existence", pp. 213-337 in M. Jackson (ed) *Things as they are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Schmitt, J.-C.  
1994 *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Gallimard.

*Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*  
(Bernard Juillerat, Editions Payot, Lausanne, 2001)

Reviewed by *Alban Bensa* (EHESS, Paris).  
[Journal pages 136-140]

### **Bernard Juillerat et l'anthropologie psychanalytique.**

#### **Problématiques**

L'interprétation psychanalytique freudienne des récits, des pratiques (rituelles ou non) et des commentaires qu'en donne une petite communauté papoue, étudiée minutieusement depuis plusieurs décennies, se tient au cœur de ce livre. Bernard Juillerat y a en effet rassemblé et présenté l'ensemble des articles qui étayent et prolongent ses analyses de la société yafar. Ce travail d'ethnologue et de théoricien se revendique d'une « anthropologie symboliste » explicitement opposée à la fois au cognitivisme et à « l'anthropologie historique événementialiste » (p.7). La perspective retenue par Juillerat s'inscrit ainsi dans les limites que se sont fixés encore un grand nombre d'anthropologues français en posant comme pré-requis tant l'existence d'un « noyau dur » de la réalité sociale qui échapperait à l'histoire que celle d'une « pensée mythique » surtout observable dans les sociétés pré-industrielles et pré-scientifiques. En mettant en avant la prégnance chez les Yafar de représentations inconscientes organisées en système, Juillerat se démarque toutefois de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss en ce qu'il assoie ses démonstrations non pas sur un inconscient formel, qui renvoie à la logique de l'esprit humain et se réalise en configurations différentes selon les sociétés, mais sur les structures de l'inconscient individuel mises au jour par Freud.

À lire Juillerat, on a en effet le sentiment que les comportements des Yafar, plutôt d'ailleurs que leurs actions, sont parfaitement dominés par l'accomplissement de la logique qui, via l'Œdipe, préside à l'économie psychique de toute personne humaine ; tant et si bien que les rapports des individus aux représentations collectives apparaissent entièrement pris dans les rets de motivations individuelles inconscientes. Mais quand la psychanalyse établit la distinction entre inconscient et conscient, elle s'en tient d'ordinaire au sujet individuel auquel elle a affaire dans sa pratique clinique. Qu'en est-il alors de ce clivage si l'on étudie une communauté dans son ensemble, composée de plusieurs sujets distincts ? Faut-il supposer une sorte de fusion des inconscients, une entité collectivement inconsciente et, dans ce cas, que devient l'inconscient individuel de chacun à être ainsi situé en un lieu où tous les individus obéiraient de la même manière à des injonctions à la fois compulsives et formalisées ? Mû par autre chose que lui-même, le sujet ne se plierait-il alors qu'à des règles qu'il ne maîtriserait pas mais sous l'emprise desquelles il serait placé au même titre que tous ses alter-ego ?

L'orientation théorique retenue par Bernard Juillerat implique évidemment une reprise de ce débat sur les modalités de passage « des fantasmes originaires aux symboles culturels », selon le titre même d'un des chapitres de l'ouvrage. Son auteur y adopte une position à la fois claire et nuancée en soutenant (p.67) que les « productions culturelles ont deux sources, l'une psychique, venant 'd'en bas', l'autre socioculturelle (éventuellement politique ou religieuse) venant 'd'en haut', c'est-à-dire de la société et de ses clivages déjà institués. La première est éternellement recommencée, la seconde se transmet et se transforme dans l'histoire ». La structuration universelle des désirs autour du complexe d'Œdipe, telle que l'a établie Freud, se situerait donc en-deçà des approches sociologiques et historiques centrées sur les institutions. Juillerat ne réfute pas radicalement les analyses en termes d'historicité mais considère qu'elles sont insuffisantes à éclairer les rapports qu'entretiennent les sociétés et leurs membres aux systèmes symboliques.

Reste toutefois que l'adéquation troublante des systèmes symboliques yafar à la théorie freudienne interroge : s'agit-il d'une séduisante spécificité des Yafar, des populations de Papouasie Nouvelle-Guinée ou d'un certain type de sociétés ? On peut en effet se demander si l'anthropologie psychanalytique proposée par Juillerat est susceptible d'être mise en œuvre aussi dans d'autres univers géographiques et sociaux (en Europe, dans les milieux urbains, psychanalytiques, judiciaires, syndicaux, etc.). La réponse éventuelle à ce

type de question passe à mon sens d'abord par un travail critique sur les pouvoirs d'interprétation de la notion d'inconscient en sciences sociales.

Je m'intégrerai donc à ce forum, non pas en commentant de façon détaillée l'œuvre remarquablement abondante et cohérente de Bernard Juillerat mais en développant quelques-unes des idées qu'elle me suggère.

### **Interlocution**

C'est au prix d'un jeu constant de vases communicants entre sujet individuel et société que Juillerat effectue l'identification parfaite du psychique au social justifiant son recours à Freud. Comme le psychanalyste, il puise dans cette superposition un surcroît d'autorité théorique. A considérer, comme le rappelle Vincent Descombes (1977:9), que « l'inconscient c'est ce que le sujet dit malgré lui », on se convainc, en effet, qu'il existe bien en retour la possibilité d'un méta-discours de vérité. De surcroît, le sujet s'identifiant, pour l'anthropologie psychanalytique, à la société dans son ensemble et réciproquement, l'interprétation renvoie d'un coup à un inconscient posé en substrat général qui, en-deçà de ce qui est énoncé ou fait par chacun et par tous, ne cesse de se dire à ceux qui savent l'entendre.

Mais pour « écouter » ainsi l'inconscient, il faut se placer d'emblée dans une relation d'interlocution asymétrique, celle qu'implique toute posture scientifique supposant que « ce qui est dit inconsciemment par l'un peut être consciemment entendu par l'autre » (Descombes, *id.*:83). L'effet d'inconscient est donc bien un effet d'interlocution ou, plus précisément, la conséquence du déni du souci de communication qui motive l'interlocution. Tout est pensé en effet comme si les gens ne se parlaient pas d'abord entre eux pour se dire quelque chose mais s'adressaient, sans le savoir, à un observateur caché investi du pouvoir de donner un tout autre sens à leur propos que celui qu'ils croient y mettre. Rabattus sur le support transcendant de l'inconscient, les énoncés peuvent alors assumer des fonctions indépendantes des interactions verbales pratiques d'où ils émanent pourtant nécessairement. On passe ainsi de l'intentionnalité et des fonctions communicationnelles, deux notions déjà passablement complexes, à « la fonction symbolique », c'est à dire à la capacité supposée du sujet et/ou de la société à produire des significations hors contexte et quoi qu'il arrive, des significations qui ne s'adressent à personne qu'à l'anthropologue-psychanalyste embusqué derrière le langage. Pour fonder ce décalage entre le dire et le dit, entre le manifeste et le latent, entre le pour-soi/pour l'autre et l'en-soi, la référence à l'inconscient est un pré-requis nécessaire qui a joué un rôle central dans la constitution de nos disciplines comme science. Le clivage entre l'énonciateur et son savant auditeur repose sur la conviction de ce dernier que ce qui est dit ou fait peut être extrait des situations explicites où paroles et actions se déploient pour être renvoyé ensuite vers une « autre scène », celle, en l'occurrence, de l'inconscient. De ce point de vue, Juillerat s'inscrit explicitement dans la pratique non-dialogique habituelle de l'ethnographie en s'appuyant sur les réponses que les Yafar ont pu donner à ses questions mais sans nous restituer ces questions elles-mêmes, ni les entretiens complets au sein desquelles elles prenaient nécessairement place.

### **Situation**

Les pratiques interlocutoires ne sont pourtant pas anecdotiques dans l'établissement des significations. Elles révèlent les écarts et les variations à l'œuvre au sein du jeu social. Celui-ci ne saurait être entièrement occulté par l'application des implacables règles de l'inconscient. Je me demande même si les mécanismes de refoulement qui sont habituellement associés à la formation de l'inconscient et qu'il serait absurde de nier, ne peuvent pas être mobilisés sans lui. Encore faut-il redonner aux paroles leurs significations au sein même de l'interlocution, c'est-à-dire rééquilibrer l'échange verbal dans le sens d'une prise en considération de ce qui se joue effectivement dans la discussion entre l'enquêteur et l'enquêté. Le découplage entre énoncé et énonciation, qui rend possible l'assimilation du social à des conflits psychiques inconscients, pourrait alors introduire à d'autres interprétations. Si, comme le réaffirme Bourdieu (1997), à la suite de Durkheim, « l'inconscient c'est l'histoire », l'autre scène peut être occupée par des déterminations non

réductibles aux structures enfouies du psychisme. Je veux parler des déterminations qu'il faut bien considérer comme strictement sociales en ce qu'elles sont déniées et insistantes elles aussi mais – et c'est là leur spécificité si difficile à éclairer – restent tout entières immanentes aux pratiques et aux situations.

Les statuts, les jeux de pouvoir, la richesse en biens ou en relations, etc..., bref, les rapports travaillés aux institutions induisent des stratégies de masques, d'évitement, de dénégation et de mensonge qui relèvent, pour l'ethnologue et le sociologue, davantage de la mauvaise foi et de la rouerie sociale obligée que de l'inconscient profond. L'attention à ces logiques de la pratique réhabilite les sujets de l'action en tant que sujets. Ces agents mettent en oeuvre, dans ce qu'ils disent et font, des logiques qu'on pourrait dire « concrètes » en ce qu'elles prennent en compte les circonstances sans, pour autant, y répondre de la façon stéréotypée que privilégient les analyses en termes de comportements. Rien n'autorise donc le chercheur à se fonder sur une opacité totale du sujet à lui-même pour éluder une interrogation sur les pratiques comprises comme des actions, c'est-à-dire comme des actes intentionnels inscrits dans la temporalité pour agir sur le monde. L'action et « l'horizon d'attente » (Koselleck, 1990) qui l'habite se déploient dans le cadre, toujours particulier et jamais absolument répétable selon les mêmes termes, qu'est celui de la situation qu'il faut donc replacer au cœur du dispositif d'interprétation.

Afin de saisir la logique d'une situation, c'est-à-dire de dégager ce qui s'impose à elle pour qu'elle s'effectue et institue du sens, il convient de croiser le souci de l'immédiat avec celui du lointain, les descriptions circonstanciées que l'enquête de terrain rend possibles avec l'analyse comparatiste, le très particulier et le très général. Sur chaque situation s'exercent en effet au moins deux régimes de contraintes : celui d'une temporalité singulière où s'enchaînent dans l'interaction linéaire les intentions de ses participants ; celui des possibilités ou impossibilités logiques afférentes aux modalités relationnelles mises en oeuvre.

Aucun de ces deux régimes n'étant réductible à la conscience que peuvent en avoir ses acteurs (quelle conscience ai-je d'une situation dans laquelle je suis pris ?) ou au jeu des pulsions désirantes de l'inconscient individuel ou collectif, il est indispensable d'aborder le social là où il se donne (les situations) et pour ce qu'il est : un processus interactif d'élaboration dans le temps de significations partielles. Seule une perspective privilégiant la synthèse sur le processus et la description de scènes typiques qui se répéteraient à l'identique sur le récit contextualisé d'événements permet de faire fonctionner des modèles fermés d'interprétation des faits sociaux. C'est sans doute pourquoi l'anthropologie psychanalytique se focalise volontiers sur ces formes les plus stéréotypées d'action que sont les rituels.

## **Règle**

Par exemple, quand Bernard Juillerat fait du don aux divinités yafar l'expression d'un geste inconscient envers la mère, il propose une interprétation plausible mais décontextualisée d'une série de gestes récurrents. Lorsque les Yafar font référence à la mère, lorsqu'ils déposent du gibier en offrande dans la forêt, faut-il penser que leur désir excède l'institution du don pour légitimer un recours à la théorie freudienne ? Le commentaire, par lequel ils donnent sens à leur geste, est-il à ce point ancré dans l'inconscient qu'il échappe à la logique pratique du don ?

« Pour qu'on puisse parler de don, » souligne Descombes (1996 : 243) dans le sillage de Mauss, « il faut trois partenaires : une chose qui se laisse donner, quelqu'un pour la donner et quelqu'un pour accepter ce don ». L'important dès lors à mon avis, tient à la façon dont les Yafar inscrivent leurs paroles et leurs espérances dans l'ordre ternaire général du don (donateur, récipiendaire et objet donné). Mais ces espérances sont-elles entièrement liées à la satisfaction de leurs désirs inconscients ou bien ne s'agit-il pas, pour eux, d'être simplement en conformité, compte-tenu de l'état de leurs relations sociales du moment, avec le fonctionnement d'une institution ? A situer l'obligation sociale du côté de l'inconscient et non du côté de l'institution, Juillerat entend passer de l'obligation, ou du besoin, au désir. Ce n'est pas un mince intérêt dans son travail que d'avoir introduit le désir dans la réflexion anthropologique. Mais le débat n'est pas, à mon

avis, de savoir si le désir prime l'obligation ou si les deux s'opposent mais de savoir si la science du désir est une science sociale.

L'obligation ne serait donc pas simplement morale, avec la marge d'incertitude que l'application de toute morale laisse planer (on peut ou non en tenir compte) mais d'une nécessité aussi impérieuse qu'elle est inconsciente. Il faut reconnaître là que si la notion d'obligation inconsciente permet d'esquisser une théorie générale du lien social et de sa constitution, elle présente l'inconvénient d'escamoter le niveau de réalité où les anthropologues se situent en général, celui des institutions. L'obligation, telle que la description ethnographique l'appréhende, relève d'abord du droit et de la conformité, souvent toute relative parce qu'intentionnelle, aux règles qu'il prescrit et dont s'accommodent les personnes concernées. Ainsi Vincent Descombes souligne-t-il que « des règles destinées à être appliquées ne sauraient être inconscientes » (*id.*: 266).

## **Institutions**

Mais pour l'anthropologie psychanalytique, le sujet serait davantage agi qu'acteur en ce que le désir et l'ordre inconscient précèderaient et domineraient les institutions. Ce type d'argumentation est peut-être probant dans le domaine de la psychanalyse en tant que celle-ci prend en charge des individus et leurs paroles. Mais le passage au collectif, à des sociétés entières, voire à des typologies de sociétés, qu'opère l'anthropologie psychanalytique, nécessite de sauter par dessus les institutions, en renvoyant tant l'obligation que la règle à la toute puissance supposée de la vie psychique inconsciente. Si la règle est inconsciente, elle échappe aux institutions qui pourtant se dotent elles aussi des règles que chacun doit suivre. Se trouvent alors enjambées toutes les instances « régulières » dont disposent les individus d'une société pour légiférer sur ce qui doit et ne doit pas être fait ou dit chez eux.

Le basculement du social dans le symbolique, de l'institution dans la structure inconsciente s'opère, à mon sens, à partir d'une conception toute saussurienne du langage. L'opposition langue/parole et le primat accordé à la langue par rapport à la parole ont eu deux conséquences majeures. D'une part, la parole en tant qu'acte de langage contextualisé et intentionnel, et avec elle l'événement, l'intention et l'histoire, ont été rabattus sur un cadre sous-jacent immuable, renvoyant les significations à un ordre symbolique transcendant. D'autre part, le modèle linguistique structural difficilement contestable, qui fait de la langue un système d'oppositions entre unités discrètes (phonèmes et sémantèmes), a servi de matrice, comme on sait, à une anthropologie structurale qui identifie langue et société au prix du raccourci lourd de conséquences qui laisse hors champ le social lui-même. (*Cf.* Bensa, 1996).

La part d'opacité du sujet à lui-même n'est-elle compréhensible qu'en regard d'un appel à l'idée d'un inconscient profond, situé à l'origine de toute vie sociale? Ou bien ne faut-il pas considérer que l'inconscient, au terme plutôt d'une socio-analyse que d'une psychanalyse des sociétés, peut être rendu accessible, ne serait-ce que partiellement, au conscient et à l'intention? Dans ce cas, il faudrait ressaisir le langage non plus comme le lieu d'imposition d'une règle absolument inconsciente. Car le langage est aussi un outil par lequel chaque individu évalue son rapport aux institutions et, au gré des situations ou grâce à un travail de retour sur l'histoire sociale de soi, élargit sa conscience de ce qu'il fait et, par là, de ce qu'il est.

Je crois que l'anthropologue, puisqu'il n'a accès qu'à des rapports sociaux, n'a pas d'autres choix théoriques que de s'en tenir aux logiques de situation et aux significations que les acteurs leur donnent pour les constituer en obligations institutionnelles. En introduisant une lecture hors champ de ce qui se joue, l'anthropologie psychanalytique enrichit certes la documentation de la psychanalyse mais sort du domaine de l'anthropologie si l'on admet, avec Passeron (1992), que cette discipline est avant tout une science sociale et historique.

**Références bibliographiques**

Bensa, A., « 1996, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in J. Revel (éd.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Le Seuil (« Hautes Etudes »), pp. 37-70.

Bourdieu, P. *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

Descombes, V., *L'inconscient malgré lui*, Paris, Editions de Minuit, 1977.

Descombes, V., *Les institutions du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1996.

Koselleck, R. *Le futur passé*, Paris, EHESS, 1990.

Passeron, J.-C., *Le raisonnement sociologique*, Paris, Nathan, 1992.

***Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique***

(Bernard Juillerat, Editions Payot, Lausanne, 2001)

Reviewed by **Françoise Douaire-Marsaudon** (Chercheur au CNRS, CREDO, Marseille, France).  
[Journal pages 141-144]

Avec la parution de *Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*, Bernard Juillerat signe son cinquième livre (1), le plus engagé dans une démarche vouée à une « défense et illustration » de l'anthropologie psychanalytique. Il s'agit d'un recueil de textes parus entre 1988 et 2001 et regroupés en deux parties distinctes, l'une consacrée aux questionnements « théoriques », l'autre laissant une place plus large aux matériaux de terrain. La structure de l'ouvrage se soucie peu de l'ordre chronologique de la publication des articles, s'appliquant davantage à rendre le déploiement d'une pensée. Le livre apparaît comme l'expression la plus aboutie d'un projet qui cherche à montrer comment l'approche psychanalytique (d'inspiration freudienne) en anthropologie peut « éclairer » les contenus « symboliques » des productions sociales (mythes, rites, institutions etc.) et en préciser l'origine psychique. Une telle approche vise à une meilleure compréhension des sociétés mais, plus encore, au dépassement de certaines dichotomies où l'anthropologie achoppe depuis ses origines, comme celle qui oppose les systèmes symboliques et le psychisme du sujet. Selon B. Juillerat, les possibilités d'une véritable coopération entre l'anthropologie et la psychanalyse n'ont été jusqu'ici qu'insuffisamment explorées – il en développe les raisons dans le chapitre I – et c'est à démontrer les vertus heuristiques d'une telle entreprise que le livre s'emploie.

Penser l'imaginaire, c'est d'abord se donner les moyens d'appréhender « ce curieux mélange de fantasmes individuels et d'idéologies collectives » (p.159) qui fonde toute culture. Les questionnements de l'auteur s'adressent en effet à la place et au rôle de l'inconscient dans la production culturelle, mais toujours en rapport à un sujet pensant, plus précisément à l' "autre comme sujet" (p.7). Cependant, l'intéressant n'est pas d'isoler cet autre dans son altérité mais, parce que l'inconscient renvoie nécessairement à un vécu infantile, de comprendre les processus par lesquels « l'enfant, resté tapi dans l'adulte (...) lui souffle ses rêves, ses peurs et ses croyances » (p. 35). Simultanément, il s'agit de saisir les processus par lesquels ces rêves, ces peurs et ces croyances participent à l'élaboration des formations culturelles. L'objet d'une anthropologie psychanalytique envisagée comme outil de connaissance est ici clairement définie : il s'agit de montrer la part déterminante du travail psychique dans l'élaboration culturelle (p.104, n. 68).

Penser l'imaginaire passe par la reconnaissance du lien qui existe entre les « fantasmes originaires », identifiés par Freud dans le vécu infantile, et certaines représentations fondamentales, certains « symboles clés », récurrents dans toutes les cultures. Les critiques de B. Juillerat concernant la question du rapport sujet/société vont autant à ceux des anthropologues qui ont tranché en faveur du « tout-social » qu'aux psychanalystes pour lesquels « le psychisme individuel et les représentations sociales, c'est tout simplement la même chose » (p.49). Mais c'est à une certaine influence de la psychologie cognitive en anthropologie que B. Juillerat adresse les critiques les plus vives. Ce qu'il met en cause, c'est moins l'existence en soi des sciences cognitives que les aspects réducteurs de l'entreprise cognitiviste – quand elle limite la culture au cognitif et le cognitif au catégoriel (p. 23) - et plus encore ses prétentions à refonder les sciences sociales et à révolutionner le raisonnement scientifique (cf . introduction).

Le chapitre qui clôt la partie théorique de l'ouvrage livre sans doute l'une des positions clés de l'auteur concernant le rapport entre ontogenèse et phylogenèse. Un parallèle y est tracé entre un mythe mélanésien (en l'occurrence Yafar) et la théorie évolutionniste de Bachofen, l'un et l'autre « refaisant le monde contemporain » à partir d'une dominance féminine surmontée (2). Les deux « théories », nous dit B. Juillerat, se rejoignent « à ce point d'intersection (...) où les phases ontogénétiques de l'autonomisation du sujet se dissolvent et se reproduisent dans la dimension phylogénétique » (p.136). B. Juillerat paraît bien avoir opté ici pour une sorte d'inversion des termes de la loi de Haeckel (3) (dont

s'est inspiré Freud dans *Totem et tabou*), faisant de la culture (donc des variations culturelles) une récapitulation amplifiée du développement du sujet. Dans une note (n. 45, p. 92), il rappelle d'ailleurs avoir montré que « les mythes sont souvent l'expression symbolique de l'ontogenèse psychique projetée dans une sociogenèse imaginaire, *une sorte d'inversion de la loi de Haeckel* » (souligné par moi).

Ces mêmes questionnements sur le rapport entre l'individuel et le collectif ainsi que sur le rôle du mythe, on les retrouve au cœur du chapitre intitulé « Entre Jung et Freud : le mythe ». Dans le débat qui oppose les deux hommes sur la conception des productions religieuses, B. Juillerat se range résolument derrière Freud : « alors que Jung appelle le grand tout des mythologies pour éclairer le psychisme de l'individu, Freud fait appel au vécu sexuel infantile de l'individu pour comprendre la genèse des représentations collectives » (p. 78). Dans le rapport entre fantasme et symbole dans le rêve, pour B. Juillerat comme pour Freud - et contrairement à Jung - c'est le fantasme comme expression de la pulsion qui renvoie à l'archaïque, et ils défendent l'un et l'autre le caractère projectif - et non introjectif - du mythe. Pour B. Juillerat, le mythe apparaît bien comme cet « objet transitionnel collectif » (Green) qui relie la production psychique individuelle et les enjeux de la vie collective.

Cette place cruciale du mythe, « refermé sur tous les fantasmes, mais ouvert aussi sur l'instauration du social » (p. 133), B. Juillerat s'applique à en faire une autre démonstration, par le détour, cette fois, d'une mise en opposition concernant l'atome de parenté : celui-ci est envisagé d'un double point de vue, celui de la théorie lévi-straussienne d'une part, celui de la psychanalyse freudienne d'autre part (chapitre 4). Là encore, et même si les positions respectives de l'anthropologue structuraliste et du psychanalyste *paraissent* irréconciliables, – le premier étant focalisé sur l'échange et les relations d'alliance, l'autre sur la structuration du sujet au sein des liens intrafamiliaux – l'auteur développe un vigoureux plaidoyer montrant ce que pourraient être et les conditions de possibilité et les résultats de l'exercice conjoint de l'anthropologie et de la psychanalyse. Il reprend un des reproches adressés à C. Lévi-Strauss à propos de l'atome de parenté, celui de ne pas avoir intégré la relation mère/enfant au prétexte que le lien n'est pas normalisé par les règles sociales. B. Juillerat, qui se situe dans le prolongement des travaux d'André Green, souligne en effet que si l'atome structural ne s'intéresse qu'à la filiation père/fils, laissant dans l'ombre la relation mère/enfant, l'atome freudien, en revanche, parce qu'il est fondé sur la triangulation oedipienne, s'esquisse du point de vue de l'enfant (et de ses représentations inconscientes) comme sujet et met en lumière le lien charnel qui unit la mère aux deux autres partenaires, le père et l'enfant, soulignant par contraste la « distance » qui marque le lien entre l'enfant et le père (cf. aussi p. 241). Pour B. Juillerat, cette triangulation « n'explique pas tout du lien au père mais l'essentiel du lien maternel, lequel perdure jusqu'à l'âge adulte, sous la forme d'un attachement puissant » (p. 119). Cette nostalgie de la mère, l'ethnologue la rencontre dans les comportements sociaux et surtout dans les « productions culturelles de l'inconscient ». C'est ce même complexe associé au lien maternel qui se trouve au cœur du symbolisme Yafar tel qu'il s'exprime dans le rituel Yangis (*ibidem*; cf. aussi chap. 10).

L'apport théorique de la perspective psychanalytique apparaît ici d'une manière particulièrement convaincante. D'une part, combler le vide, « la tache blanche », laissée par l'anthropologie (structurale) à propos du lien maternel, pousse à s'interroger aussi sur la « naturalité » associée couramment à d'autres faits sociaux comme la sexualité, la procréation et l'engendrement (p. 133). D'autre part, considérer que l'atome de parenté se construit aussi « à partir des investissements d'affects, du refoulement des pulsions, des conflits oedipiens et de leur dépassement » (p. 124), c'est repenser la question de la prohibition de l'inceste et, par conséquent, tout le rapport entre nature et culture (p.125). Enfin, ici comme à propos de la théorie de la « horde primitive » de Freud (chapitre 3), est mis au jour le détour par lequel toute « explication », fût-elle anthropologique ou psychanalytique, peut elle-même relever du mythe.

Une fois posée l'hypothèse d'un lien entre élaborations culturelles collectives et formation psychique du sujet, reste à en comprendre les diverses articulations. La question est la suivante: si l'on part du postulat qu'il existe un patrimoine commun d'universaux et que l'élaboration culturelle procède de façon diversifiée à partir de celui-ci, quels sont les « processus selon lesquels un universal (par exemple, une représentation primaire inconsciente) acquiert (...) sa forme culturelle observable »? (p.55). B. Juillerat nous invite à le comprendre au travers de la notion de « médiation » et du processus que Paul Ricoeur a qualifié de « syntaxe de la distorsion ». Pour ce dernier comme pour B. Juillerat, les symboles culturels ne peuvent être considérés comme de simples « reflets » des « fantasmes infantiles demeurés en

instance dans l'inconscient » ( p. 66). Les médiations, ce sont les jalons, tout le laborieux travail d'élaboration par lequel le fantasme infantile a été « surmonté et recrée » en devenant, par « promotion de sens », un objet présent dans le monde de la culture.

Après avoir évoqué les problèmes associés à la définition psychanalytique des fameux « fantasmes originaires », B. Juillerat aborde la question des symboles récurrents que les anthropologues « repèrent constamment dans les formations culturelles ». D'*une façon générale* », nous dit-il, « les symboles clés équivalents aux représentations fondatrices d'une culture ne correspondent pas terme à terme aux fantasmes originaires de la psychanalyse *mais ils y sont apparentés par leur contenu* » (p.58-59 ; souligné par moi). Du point de vue méthodologique, on remarquera cependant ici qu'on passe un peu rapidement des « représentations primaires inconscientes », considérées avec toute la rigueur nécessaire comme des « exemples » d'universaux, à l'idée que les symboles fondateurs d'une culture seraient, *d'une manière générale*, apparentés par leur contenu aux fantasmes originaires de la psychanalyse. On finit par se demander ce que sont précisément ces « représentations fondamentales d'une culture » (p.59) et d'où vient leur statut de « symboles clés ». Si l'on attribue le statut de « symboles clés » d'une culture aux représentations culturelles dont le contenu est apparenté aux fantasmes originaires, ne se donne-t-on pas de fortes chances de retrouver des fantasmes originaires au fond de ce qu'on considère comme les symboles clés d'une culture?

Comme pour court-circuiter ce risque tautologique, B. Juillerat a recours au concept de « seuil », lequel articule « la notion d'universalité et celle de diversité, tant au niveau du développement ontogénique que de l'histoire culturelle » (p.72). Censé définir « jusqu'où une représentation est universelle et à partir de quel niveau elle se définit culturellement » (p.69), le concept de seuil détermine « la structure minimale » qui fait des formes symboliques élémentaires, ou des fantasmes originaires, des universaux et s'applique tout particulièrement à certains ensembles fantasmatiques comme celui de l'oedipe. Cependant, avertit B. Juillerat, ce qui est universel, ce n'est pas telle ou telle forme particulière de l'oedipe mais bien ce qu'il y a de commun à toutes les figures possibles de la combinatoire oedipienne, dont les expressions culturelles variées doivent pouvoir être réduites à un modèle qui les contient toutes. Trouver ce « noyau signifiant », cet universal, poursuit l'auteur, équivaut à « déshabiller un ensemble de représentations particulières (cliniques ou culturelles) de tout leur symbolisme (privé ou public), à revenir à une configuration de base qui poserait les *conditions* nécessaires à son élaboration en des formes spécifiques » (*ibidem*). Et B. Juillerat de conclure: « l'universel de la culture se trouve dans le noyau des systèmes d'idées, particulièrement repérable dans ce qu'il est convenu de nommer la pensée mythique. La psychanalyse offre peut-être ce rayon laser qui permet d'y pénétrer » (p. 73).

Cette démonstration serrée, fouillée, érudite, emporte souvent l'adhésion ; elle soulève cependant plusieurs questions. Si l'on peut admettre que les universaux sont issus d'un fonds biologique et des expériences de l'ontogénie, on peut se demander si la métaphore de l'« habillage » du noyau-origine utilisée par B. Juillerat rend effectivement compte des modes de formation des variations culturelles dans leur ensemble. S'interroger sur l'origine et le destin des représentations culturelles, comme B. Juillerat en fixe la tâche à l'anthropologie, reviendrait-il à penser que les seules *vraies* représentations culturelles seraient celles constituées par un fantasme originaire devenu symbole culturel sous différents habillages? Par représentations culturelles, B. Juillerat entend-il les *systèmes* de signification élaborés par les sociétés humaines, ou seulement les symboles mythico-religieux, ou seulement ceux des symboles qui sont associés à la sexualité, à la filiation et à la mort? Et dans ces deux derniers cas, que penser des autres (représentations ou symboles)? En somme, y aurait-il un imaginaire social digne d'intérêt et un autre qui le serait moins?

B. Juillerat affirme l'impossibilité d'appréhender les processus de différenciation culturelle autrement que dans la synchronie (p. 73). Mais, par ailleurs, il paraît considérer que, de toute façon, au sein du processus de transformation d'un fantasme originaire en symbole culturel, *tout le matériau*, en quelque sorte, de la transformation est d'ordre psychique. Les facteurs socio-historiques - et ce qui paraît « aller avec » comme les rapports de domination, l'idéologie etc - constituent certes des agents de transformation de la société et donc de ses productions culturelles mais ils agissent *de l'extérieur*, par « poussée », mécaniquement en quelque sorte (p. 67). Pourtant, si l'on est d'accord avec B. Juillerat pour penser que dans la « quête du cargo » s'exprime une fantasmagorie typiquement oedipienne (p. 64-65,

187-190, 200), on admettra difficilement que les cultes du cargo puissent se réduire à cette seule interprétation et que le sens de leur *contenu* ne doive rien à l'événement de la rencontre entre les populations du Pacifique et les Occidentaux et aux logiques historiques induites par lui. Et si les événements, ou les logiques historiques qui en découlent, sont censés agir de l'extérieur sur les formations culturelles, alors comment, précisément, agissent-ils(elles)? En assimilant les processus historiques et leur incidence sur les symboles culturels au mieux à un impossible-à-connaître, au pire à une catégorie mal identifiée de phénomènes mécaniques, B. Juillerat ne les fait-il pas passer quelque peu à la trappe?

Pour B. Juillerat, le dépassement de l'opposition individu/société passe finalement par l'une des leçons fondamentales du culte Yangis: il s'agit de situer l'homme social « à la fois dans sa propre ontogénèse et comme agent d'une sociogénèse » (p. 267). Et comme pour conforter ce rapport, il a recours à la notion - quelque peu énigmatique - de « société sujet », laquelle société sujet serait « élaborée sur le modèle du parcours ontogénétique du héros mythique » (p.268 ; cf. aussi p. 154). Soit. Deux remarques s'imposent pourtant concernant la vaste question du « sujet », individuel ou collectif. En dichotomisant, au sein du travail d'élaboration des formations culturelles, les processus psychiques - qui seraient internes - et les facteurs historiques - qui seraient externes -, on perd quelque chose de la tension/relation entre individu et société: où et comment se fait l'articulation entre le sujet pris dans son histoire, d'une part, et d'autre part, la société comme produit d'une histoire qui ne se réduit pas à celle du sujet (ni même à celle de l'ensemble des sujets)? Par ailleurs, pour B. Juillerat, ce qui est commun à toutes les cultures, c'est la symbolique sociogénique construite autour de la structuration du sujet *masculin*: « l'enfant-sujet (le héros mythique ou rituel) est un fils, personnification de la société, à la fois originaire et à venir, à faire advenir à la paternité par la mère gestante-allaitante » (cf. *L'avènement du père. Rite, représentation, fantasme dans un culte mélanésien*, p.245 et 254). On regrettera que cette hypothèse n'ait pas été développée davantage ici, car cet inachèvement nous laisse face à une « tache blanche »: qu'en est-il, en effet, de la structuration du sujet féminin? B. Juillerat pense-t-il, – mais c'est une formulation rhétorique – à l'instar de certaines sociétés papoues, que toute fille devient *naturellement* une mère gestante/allaitante? Et l'imaginaire d'une société, ses symboles culturels, auraient-ils alors pour unique source « les angoisses, les régressions et les fantasmes » des sujets masculins? On touche sans doute ici aux limites imposées à la pensée d'un auteur par le cadre du recueil de textes, ces derniers pouvant éclairer d'une lumière vive certaines de ses positions et laisser dans le flou d'autres questions, aussi fondamentales au plan théorique.

Quoi qu'il en soit, avec *Penser l'imaginaire*, B. Juillerat accroît l'ampleur théorique d'une œuvre dont l'importance pour la discipline anthropologique n'est plus à démontrer. Il paraît impossible, après la lecture de ce livre, de revenir à une anthropologie qui continuerait à poser des cloisons étanches entre la construction sociale et culturelle d'un côté et la formation de la psyché humaine de l'autre, une science de l'homme qui décréterait que ces deux productions de l'imaginaire que sont le fantasme et le symbole suivent des destins autonomes. La dernière page du livre tournée, l'envie de passer encore du temps en compagnie d'une pensée à la fois exigeante et soucieuse d'équilibre, le plaisir pris à la lecture d'un texte fluide, souvent poétique, enfin l'ensemble des questions laissées ouvertes, font espérer que l'imaginaire des sociétés restera encore longtemps, pour B. Juillerat, un sujet « bon à penser »....

### Endnotes

1. Sans compter les ouvrages collectifs (*Shooting the sun. Ritual and Meaning in West Sepik*, Washington: The Smithsonian Institution Press, 1992, et, en collaboration avec M. Judy-Ballini, *People and Things. Social Mediations in Oceania*, Durham, N.C: Carolina Academic Press 2001).

2. Cf. chap. 5: « 'Une odeur d'homme'. Evolutionisme mélanésien et mythologie anthropologique à propos du matriarcat ».

3. Selon la loi biogénétique de Haeckel, le développement de l'individu (ontogénie) est une récapitulation abrégée de la descendance de l'espèce (phylogénie).

Reviewed by **Salvatore D'Onofrio**

(Université de Palerme - Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris)

[Journal pages 145-150]

### Du Triangle dans l'Atome

En discutant les idées des cognitivistes dans l'introduction de son ouvrage *Penser l'imaginaire*, Bernard Juillerat a écrit une phrase à laquelle je souscris entièrement et qui sera le point de départ de cette note centrée sur l'atome de parenté. Je n'aborderai ici que l'étude de cette structure isolée par Claude Lévi-Strauss, car elle a été l'un des sujets les plus discutés par l'anthropologie psychanalytique, dont Juillerat est l'un des représentants le plus prestigieux. En effet, l'atome de parenté est censé englober le "triangle œdipien", outil conceptuel privilégié des psychanalystes dans l'analyse des mythes et des rites qui mettent en scène les relations fondamentales de la vie humaine. Juillerat écrit: "Les terminologies et les systèmes de comportement de la parenté pourraient être considérés non seulement comme des systèmes de classifications, mais comme des dispositifs propres à organiser les affects et les formes de relation (amour, agressivité, autorité, honte, échange, plaisanterie...) tels qu'ils se constituent par l'effet de la filiation et de l'alliance" (p. 21, note 17).

Juillerat a raison d'avoir choisi la parenté comme exemple pour revendiquer l'exigence d'opposer aux diverses formes de réductionnisme de l'anthropologie cognitive (allant des excès formalistes à la sous-estimation de la dimension symbolique) les motivations inconscientes des représentations et "ce que l'homme y projette". En effet, la parenté non seulement demeure un des socles durs du savoir anthropologique, comme en témoignent les travaux de Françoise Héritier ou le numéro récent de *L'Homme, Question de parenté* (N° 154-155), mais elle constitue un formidable banc d'essai de toute "théorie universaliste" en anthropologie car, au moins dans ce domaine, la discipline s'est dotée d'un langage unitaire solide à partir des invariants et des principes qu'elle y a découverts. Dans la réflexion de Juillerat que nous avons citée, l'intégration entre les systèmes d'appellations et les systèmes d'attitudes ou entre l'axe vertical de la filiation et l'axe horizontal de l'alliance montre bien que les instruments forgés par Lévi-Strauss, il y a déjà cinquante ans, sont loin d'être périmés. Je n'examinerai pas ici le débat entre les approches cognitive et psychanalytique en anthropologie; j'ai néanmoins l'impression qu'elles visent à une reconnaissance mutuelle de la manière différente dont elles envisagent respectivement la pensée structurale: d'une part ceux qui en développent le côté mentaliste en valorisant aussi bien l'ordonnement du monde que les mécanismes de transmission et d'apprentissage des savoirs, d'autre part ceux qui s'accrochent aux aspects de cette pensée qui relèvent d'une logique du concret, qu'il s'agisse de la circulation des humeurs ou de la structuration psychosexuelle du sujet à partir des expériences de l'enfance. Plaçons-nous au cœur de la question.

D'après l'anthropologie psychanalytique, la famille œdipienne équivaut au noyau familial avant qu'il ne s'ouvre à la société pour y former l'atome de parenté. L'idée que l'oncle maternel s'ajoute à l'ensemble restreint composé par un homme, sa femme et leur enfant soulève quelques problèmes d'ordre théorique que je m'efforcerai de traiter dans cette note. Rappelons tout d'abord que pour Lévi-Strauss la famille nucléaire – biologique ou œdipienne – n'est pas le point de départ de l'atome de parenté mais en résulte. L'oncle maternel ne s'y ajoute pas, il est là depuis toujours comme agent de l'échange matrimonial.

L'hypothèse de Lévi-Strauss<sup>1</sup> se fonde sur des prémisses implicites - jamais suffisamment explorées par les anthropologues - qui permettent de répondre aux critiques concernant le nombre de relations mis en lumière par l'atome. En effet, Lévi-Strauss n'accorde pas de rôle structural visible à la relation entre beaux-frères (mari de la sœur d'un homme et père de son neveu utérin vs frère de l'épouse) ni à la relation entre mère et enfant. Nous pouvons y ajouter un autre élément souvent évoqué par les

---

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, "L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie", *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York* 1(1) 1945: 33-53 [rép. in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958: 37-62].

critiques et auquel Juillerat lui aussi se réfère (p. 112), à savoir le choix d'un enfant de sexe masculin au sein de l'atome de parenté.

Commençons par ce dernier choix car il est tout à fait cohérent avec le manque de valorisation de la relation mère/fils et de la relation entre beaux-frères. Soulignons tout d'abord la nécessité qu'un enfant soit présent au sein de l'atome. Dans une perspective structuraliste, nous pensons qu'il est difficile de se passer de l'enfant, dans le sens qu'il n'est pas là seulement pour dynamiser le système mais qu'il accompagne depuis le début, bien qu'il doive encore naître, l'aventure de la réciprocité. D'un point de vue logique, l'alliance entre mari et femme ne peut se définir que par rapport à la configuration globale qui résulte de la décision des hommes d'échanger les femmes, permettant ainsi de reconnaître, *simultanément*, les trois principes qui organisent tout système de parenté dans l'état de société: outre l'alliance, la relation de consanguinité (entre frère et sœur) et la filiation (entre père et enfants). Cela ne signifie pas que l'atome de parenté soit egocentré sur l'enfant. Comme l'a bien vu Juillerat (*ibid.*), c'est plutôt à l'oncle utérin, représentant du groupe donneur, que revient la place de l'ego; d'un point de vue structural, il faut justement que la relation avunculaire apparaisse pour que la relation père-fils puisse se définir aussi.

Il y a ensuite la question du sexe de l'enfant. En général, les psychanalystes reconnaissent, avec Lévi-Strauss, que les attitudes les plus marquées dans la relation avunculaire concernent le neveu utérin plutôt que la nièce. Cette orientation dans la qualification des attitudes pose néanmoins des questions dont il faut chercher la réponse au niveau structural. Le choix de la relation entre l'oncle maternel et son neveu (plutôt que sa nièce) dépend strictement de la relation mère/fils, que les anthropologues ne peuvent pas laisser aux seules compétences des psychanalystes (cf. Lévi-Strauss<sup>2</sup> dans sa réponse à la communication de Green au séminaire *L'identité*). Nous pouvons réfléchir en adoptant un point de vue différent de celui des psychanalystes, mais il serait vraiment étonnant que la relation mère/fils soit laissée en dehors de notre analyse. En d'autres termes, il ne s'agit pas seulement de reconnaître que les sociétés que nous étudions normalisent le rapport entre les paires mari/femme, frère/sœur, père/fils, oncle maternel/neveu, mais de comprendre pourquoi elles ne normalisent pas – en tout cas “pas au même degré” comme le dit Lévi-Strauss – le rapport entre la mère et ses enfants.

Comparons les deux perspectives. Autant que la psychanalyse, l'anthropologie structurale s'est engagée à chercher une solution de type logique à la quête de l'origine sociale de l'homme, dont on peut au moins imaginer qu'elle est aussi ancienne que l'homme lui-même. Les anthropologues et les psychanalystes ont élaboré des modèles du passage de la nature à la culture qui expliquent non seulement la Règle de la prohibition de l'inceste (et l'exogamie correspondante), mais qui sont aussi proposés comme principes de l'organisation et du maintien de toute société humaine. Ces modèles, justement parce qu'ils représentent le passage d'un état logique imaginaire (comment pense-t-on que les choses aient pu se passer *in illo tempore*) à des attitudes qui semblent propres aux sociétés humaines en tant que telles, ne peuvent pas ne pas incorporer les matériaux ethnographiques ou cliniques sur lesquels les anthropologues et les psychanalystes travaillent respectivement.

Mais il y a dans leur démarche des différences essentielles. Freud justifie son modèle au moyen des comportements reliant l'enfant à ses parents au niveau de l'ontogenèse (mais aussi au moyen des données des sciences naturelles et des sociétés anciennes ou ethnographiques disponibles à ce moment-là), tandis que Lévi-Strauss a recours aux systèmes des attitudes qui caractérisent, dans des sociétés de types différents, la relation entre les quatre termes qui composent l'atome de parenté. Il en résulte quatre variantes de l'atome comportant chacune quatre relations marquées de paires de signes opposés, que Lévi-Strauss illustre avec cinq exemples: les Trobriandais matrilineaires, les Siuai de Bougainville matrilineaires et les indigènes du lac Kutubu patrilineaires, les Tonga patrilineaires et les Tcherkesses patrilineaires du Caucase.

---

<sup>2</sup> C. Lévi-Strauss (éd.), *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Professeur au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Grasset, 1977.

Mais c'est une autre différence majeure que nous retiendrons ici. Alors que le mythe des origines élaboré par Freud<sup>3</sup> dans *Totem et tabou* présuppose l'existence d'une famille nucléaire – paradoxalement mutilée de la mère – qui préexiste à l'exogamie et à la prohibition de l'inceste, l'atome de parenté lévi-straussien est précédé par une situation aux contours flous dans laquelle même les positions parentales reconnaissables, y compris celle de l'oncle maternel, ne sont pas encore tout à fait définies. Le passage social décisif se réalise lorsqu'un homme renonce à sa mère et aux autres femmes qui sont issues du même ventre que lui, au profit d'un homme d'un autre groupe qui s'engage lui aussi à la réciprocité. L'aventure de l'alliance commencée par cet homme permet de structurer immédiatement des relations qui dépassent les évidences élémentaires de l'instinct sexuel et de la reproduction.

En effet, il est possible d'imaginer que la valorisation des femmes comme objets d'échange entre groupes d'hommes différents a pu non seulement mettre en valeur les bénéfices de la réciprocité, mais aussi favoriser la stabilisation du mode de formation des couples. D'où la possibilité de soumettre à un contrôle strict la fécondité de la femme, entraînant ainsi simultanément la compréhension des mécanismes de la reproduction et la définition de la fonction sociale du père dont la reconnaissance biologique demeure néanmoins toujours incertaine. Parmi les sociétés que nous étudions, il en existe beaucoup qui, tout en maintenant le principe de la prohibition de l'inceste, représentent à rebours le passage de la nature à la culture permettant par exemple, à l'époque de la jeunesse, des licences sexuelles très larges auxquelles correspondent des attitudes complètement opposées après l'instauration d'un couple stable et la naissance d'enfants.

Tel est le cas des Ayorés du Paraguay, où par ailleurs le choix des relations sexuelles ou matrimoniales ne revient qu'aux femmes, tandis que dans d'autres sociétés la représentation symbolique de cette régression contrôlée à la nature est indiquée par des usages spécifiques du système des appellations: que l'on pense aux rapports pré-nuptiaux "sans semence" des jeunes filles pschav et xevsur du Caucase<sup>4</sup> avec des jeunes hommes du même village, qu'elles ("soeurs-épouses") appellent "frères-époux" et qui pourtant ne seront jamais les vrais époux (car il y aurait alors inceste) mais qui ouvrent la voie à des gens d'autres villages.

En général, tous les groupes humains ne cessent de s'interroger sur le scénario qui a pu précéder l'état de société lorsqu'ils représentent de manière plus ou moins explicite, dans leurs mythes et leurs rites ainsi que dans leurs pratiques sociales, l'impossible séparation dans l'acte sexuel des exigences respectivement de la reproduction et du plaisir. Le fait que ce sont les femmes qui reproduisent la vie et que, dans la situation topique des origines, le désir sexuel pouvait s'orienter vers n'importe quelle femme (ou vers n'importe quel homme) explique pourquoi le lien – parfois bien caché – entre la mère et son fils soit si souvent au centre des récits mythiques et se présente comme un redoutable mystère.

Arrêtons-nous sur cet aspect. La promiscuité originelle qui poussait des groupes d'individus isolés à vivre entre soi dans un même territoire et dans un état d'hostilité permanent, n'a certainement pas empêché que des attitudes et des rôles distincts soient reconnus, et cela du simple fait de l'existence d'hommes et de femmes dont l'instinct à se rejoindre sexuellement constitue déjà, au sein de la nature, une amorce de la vie sociale. La relation mère/fils n'a aucun besoin d'être définie par rapport aux autres relations retenues par l'atome, puisque ni la position, centrale qu'elle y occupe ni sa caractérisation ne résultent de l'échange, au moins pas uniquement. Cette relation n'a pas vraiment besoin d'être motivée car elle appartient plus que toute autre, à la nature. Les femmes ont toujours reconnu leurs enfants et – en principe – les enfants leur mère, et s'il est vrai que la prohibition de l'inceste mère/fils a pu s'imposer en même temps que se définissaient les relations entre les quatre couples de termes qui forment l'atome, il n'en est pas moins vrai que cette relation présente des traits constants aussi bien dans l'état de nature que dans l'état de culture (y compris la perception d'une clôture extrême sur soi-même si le désir sexuel d'un homme se fixait sur la mère ou celui de la mère sur son fils). Il est évident que la relation mère-fils peut

---

<sup>3</sup> S. Freud, *Totem und Tabu. Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig/Vienne, Heller, 1913.

<sup>4</sup> Cf. G. Charachidzé, *Le système religieux de la Georgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation*, Paris, Maspero, 1968.

être objet elle aussi de qualification, mais ce sera alors au sein de configurations plus vastes (des “atomes lourds”) qui ont leur point de départ dans l’atome de parenté.

La relation entre beaux-frères n’a pas besoin non plus d’être définie à l’intérieur de l’atome, mais pour des raisons différentes. Les deux hommes qui deviendront beaux-frères sont, *eux*, à l’origine de l’échange et la seule relation qui pourrait s’y opposer structurellement en dehors de l’atome est celle entre frères. Les mythes comme les rites insistent souvent sur les liens de solidarité entre beaux-frères (dont le terme qui les indique peut être aussi réservé à l’ennemi: tel est le cas par exemple de plusieurs sociétés amérindiennes<sup>5</sup> et, inversement, sur l’opposition entre frères (jumeaux, doubles ou paires aînés/cadets) qui sont souvent à l’origine des civilisations à condition que l’un d’eux meure de mort violente: de Gilgamesh à Enkidu, de Caïn à Abel, de Romulus à Remus, les exemples sont nombreux. De toute façon, la relation entre beaux-frères apparaît souvent dérivée de celle entre frère et sœur, comme l’écrit Juillerat en discutant l’opposition, formulée par Lévi-Strauss, d’une part entre les attitudes de prohibitions ou d’évitements qui sont connotées négativement, d’autre part entre les attitudes exposées ouvertement en public qui sont connotées positivement. Juillerat écrit: “On peut supposer que là où la relation frère/sœur est marquée d’interdit, il en va de même du lien entre beaux-frères, et là où frère et sœur communiquent ouvertement, on peut attendre une attitude positive, voire particulièrement valorisée entre beaux-frères” (p.116). Cette équivalence des beaux-frères à la paire frère/sœur (et dans le même genre aux deux frères) montre, d’une part, comment l’atome de parenté ne nécessite aucune ouverture ni aucun déplacement de fonctions (c’est bien dans son caractère élémentaire sa puissance conceptuelle!), d’autre part l’importance de la relation frère/sœur, “noyau dur minimal de l’atome” comme Juillerat le définit, mais aussi du rapport mère/enfants, “noyau dur” de la situation topique des origines précédant l’atome.

Revenons à cette situation. Un homme ne peut identifier ni les garçons ni les filles auxquels il a donné la vie, ni leur mère avec laquelle il s’est uni charnellement. En revanche, l’enfantement par les femmes permet à cet homme de connaître ses propres frères et sœurs, sa mère et les frères et sœurs de sa mère ainsi que tous les ascendants et descendants de sa mère en ligne féminine (et parmi ces derniers évidemment le neveu utérin dont le père demeure inconnu). Un homme ne reconnaît donc des liens généalogiques que par l’intermédiaire de sa mère ou de femmes conduisant toutes à sa mère. Au-delà de la culture, la situation semble caractérisée en effet par l’impossibilité de connaître son propre père ainsi que les enfants dont on est le père.

Cette “absence du père” met sérieusement en crise le récit (considéré par Freud comme “scientifique” et “historique”) du parricide fondateur. Je ne trouverais pas de mots plus prégnants que ceux de Bernard Juillerat pour représenter ce paradoxe illustré par *Totem et tabou*: “Ce récit du parricide originaire ne situe pas la mère et la relation mère/enfant dans la configuration de la “horde”; la raison en est vraisemblablement, pour Freud, que la famille n’existait pas encore, le mâle dominant (le mâle alpha comme disent aujourd’hui les éthologues) monopolisant toutes les femelles. Mais si la famille n’est pas encore constituée, alors le père lui-même ne peut être reconnu comme tel: la relation père/fils n’existe pas. Il est donc curieux d’imaginer que le père ait été reconnu sans ou avant la mère, car si l’on peut imaginer une petite horde dont le mâle dominant se réserverait toutes les femelles, il paraît impossible de ne pas situer, à partir des enfants, des liens maternels singuliers” (p. 125). Juillerat en déduit que le mythe freudien du “parricide” originaire n’est lié que dans l’après-coup à la structure œdipienne classique, triangulaire, mais il est bien possible que Freud ait voulu donner un fondement mythique à la famille œdipienne en projetant dans le temps des origines les fantasmes qui la caractérisent selon l’axe père/fils, c’est-à-dire le désir du parricide et celui du filicide pour la possession de la même femme. Curieuse tentative que celle de Freud de troquer la certitude de la relation à la mère – qui relève du biologique (et qu’il dissout, sauf dans une note où il résume le point de vue d’Atkinson, dans la catégorie générique des “femmes”) – contre des attitudes qui ne peuvent exister dans la psychologie des enfants qu’après la reconnaissance de la fonction du père. Il serait certainement plus intéressant d’insister sur l’ensemble

---

<sup>5</sup> Cf. E. Désveaux, “Parenté, rituel, organisation sociale: le cas des Sioux”, *Journal de la Société des Américanistes*, 83, 1997, pp. 111-140; A.-C. Taylor, “Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté”, *L’Homme-Question de parenté*, 154-155, 2000, pp. 309-334.

formé par la mère et ses enfants des deux sexes. Enraciné dans le socle dur du biologique, ce “triangle maternel” contient en effet toutes les prémisses pour donner lieu à l’atome de parenté.

Tout en reconnaissant l’importance de la découverte freudienne du triangle œdipien, nous faisons donc l’hypothèse qu’il n’a pu se manifester que simultanément ou après la définition de la famille nucléaire au sein de l’atome de parenté. Liées au développement ontogénétique de l’enfant, les attitudes signifiantes de ce triangle ont un caractère universel. Elles peuvent interférer, mais pas se confondre, avec les attitudes propres à l’atome de parenté, car elles sont à double titre plus étroites: d’une part, parce qu’elles ne recourent de ce dernier que les relations père/fils, mère/fils et mari/femme, d’autre part parce qu’elles ne se manifestent que sur le plan sexuel. La critique de la conception freudienne des mythes comme des rêves est toujours d’avoir sacrifié la multiplicité des codes présents et leur convertibilité réciproque à l’importance du code de la sexualité et de l’inceste (qu’elle a pourtant le mérite d’avoir découvert).

Nous voudrions soulever encore un point sur ce “triangle maternel” formé par la mère, son fils et sa fille précédant l’atome de parenté. Première remarque: lorsqu’un homme échange sa sœur, on peut supposer qu’il ne renonce pas seulement aux fruits de sa fertilité, toujours à l’arrière-plan en l’absence d’une filiation paternelle visible ; il renonce surtout à continuer à se donner du plaisir avec une femme qu’il distingue d’autres femmes avec lesquelles il n’a pas de liens généalogiques. On peut aussi supposer que l’échange introduit dans son propre groupe une troisième catégorie de femmes qui modifient la relation aux deux autres. La réflexion sur cette différenciation de groupes distincts par rapport à la sexualité pourrait nous faire comprendre davantage quelques aspects des mythes, des rites et des pratiques sociales que nous étudions. Deuxième remarque: en l’absence d’un statut paternel, il revenait probablement au frère d’assurer envers sa propre sœur et le fils de sa sœur des fonctions – de père social *ante litteram* pourrait-on dire – que les sociétés humaines ont gardées par la position de l’oncle maternel et par les diverses formes de parenté spirituelle sur lesquelles, depuis quelques années, nous avons amorcé une réflexion à la lumière de l’anthropologie structurale<sup>6</sup>. Dans cette perspective, la connotation symbolique de l’oncle maternel, récemment réaffirmée par Lévi-Strauss<sup>7</sup> lui-même, relève non seulement de la position de donneur qui lui est propre, mais aussi de fonctions dérivées (ou parallèles) de substitut du père qui soulignent dont les aspects de la sexualité liés au plaisir d’autres termes de parenté peuvent aussi se charger (dans l’horizon chrétien par exemple, c’est le parrain). La question mérite que l’on s’y arrête un instant.

En commentant, dans le premier chapitre de *Totem et tabou*, les matériaux australiens concernant le rapport entre le totémisme, l’exogamie et l’inceste, Freud met significativement en parallèle, d’une part, la tendance des systèmes à classes matrimoniales australiens à interdire les mariages entre les parents de groupes de plus en plus éloignés et, d’autre part, l’attitude de l’Eglise catholique lorsqu’elle a étendu la prohibition déjà ancienne du mariage entre germains au mariage entre cousins et entre ceux qui ne sont unis que par un degré de parenté spirituelle: parrains, marraines, filleuls, précise Freud. Le problème est justement là. Freud voit un enchaînement qui va des prohibitions dans la consanguinité (les frères qui renoncent aux “femmes libérées”, par crainte de finir comme leur propre père) aux relations purement symboliques, alors que le symbolique prime dans les représentations par lesquelles les hommes justifient l’émergence du social. Comme nous pensons l’avoir démontré dans les limites de l’horizon chrétien, la famille symbolique formée par une femme, son fils et l’homme qui le parraine est nécessaire pour que la famille biologique (père-mère-fils) puisse se former; l’ensemble de ces relations – y compris le caractère incestueux des relations sexuelles entre compère (parrain de l’enfant) et commère (mère de l’enfant) – trouve son modèle fondateur non pas dans l’histoire canonique ou les écrits conciliaires, mais dans les relations de parenté symbolique de l’Evangile (la conception virginale de Marie et le rôle de tuteur de Joseph notamment).

---

<sup>6</sup> Je me permets de renvoyer notamment à mon article, “L’atome de parenté spirituelle”, *L’Homme*, 118, 1991, pp. 93-135 (Rééd. In F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier, eds., *La parenté spirituelle*, Paris, Editions des archives contemporaines (“Ordres sociaux”), 1995: pp. 82-132.

<sup>7</sup> “Postface” à *L’Homme-Question de parenté*, 154-155, 2000, p. 715.

C'est en considérant la globalité de ces structures – le triangle maternel, l'atome de parenté et le triangle œdipien, l'atome de parenté spirituelle – que l'anthropologie pourra explorer de façon de plus en plus systématique quelques représentations auxquelles les sociétés humaines ont associé leur pratique du monde. La perspective poursuivie par Juillerat voyant dans les mythes de Nouvelle-Guinée le lien entre le triangle œdipien et l'atome de parenté est une contribution importante dans cette direction.

*Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*  
(Bernard Juillerat, Editions Payot, Lausanne, 2001)

Reviewed by *Antoinette Molinié* (CNRS-Université de Paris X) (1)  
[Journal pages 151-157]

*Penser l'imaginaire* is comprised of a number of texts that Juillerat has published previously between 1988 and 2001. These texts may be considered as concentrated forms of the thinking that the author has developed with great vigour in unusually innovative books such as *Oedipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée* (1991); *L'avènement du père. Rite, représentation, fantasme dans un culte mélanésien* (1995); *Children of the Blood. Society, Reproduction and Cosmology* (1996). In all of these books, the ethnography is developed towards a psychoanalytical approach close to Freud. Sometimes, one may get the impression, reading the works of B. Juillerat, that the Yafar themselves have, in a certain way, compelled him to seek an interpretation of their culture in the thinking of Freud.

This is why the reader may be initially surprised by the synopsis of this book. One expects in the introduction a development of psychoanalytical anthropology inspired by Freud, as announced in the preface, but, to our delight, Juillerat engages in a battle against cognitive sciences which today are attempting to take control of the entire field of social sciences! He discusses the "cognitive drift" in anthropology in order to clarify "the position defended by a psychoanalytical anthropology against a cognitive anthropology". This is a previously unpublished text, with a vigorous and pertinent reasoning that will convince the most reluctant reader. Juillerat admits from the outset the autonomy of both cognitive mechanisms and affective processes. Cultural productions, on the other hand, belong to a level of autonomy that lies above the cognitive and the subjective, particularly in their historical dimension. Such productions are constantly under reconstruction through the interactions between subjectivities.

Many ethnologists are astounded and sometimes aggravated by the (largely institutional) success of cognitivism. Only a few can base their indignation on a factual knowledge of the various currents, the minor differences that set them apart, their areas of agreement and dispute. Juillerat offers exceptional material on the subject, and his rejection of the cognitivist current is founded not merely on dislike or ideology, as so often in the community of anthropologists, but on a thorough knowledge of the subject. Some may regret the occasionally polemical tone of this essay. But this appears justified by the aggressivity shown by today's cognitive anthropology, by the naïvety of its ambitions, and the moral credit (and financial resources) that various institutions grant to this trend. The author emphasizes that the congruence between this fashion and the society from which it stems is particularly revealing.

After this introduction, which may appear unexpected but is consistent with the overall intentions of the book, the first part discusses the theoretical dimension of the relationship between anthropology and psychoanalysis, and formulates proposals for an anthropology of Freudian inspiration, while the second part illustrates this approach through the interpretation of ethnographic material from Melanesia. Thus throughout this book we observe a progression from theory to the ethnography, which stands in contrast to Juillerat's usual approach, since usually one of his chief qualities is to start from ethnographic data. This progression is inverted in *Penser l'imaginaire*, probably for pedagogical reasons that are difficult to circumvent.

Indeed, how else can one formulate the general and fundamental idea of psychoanalytical anthropology, if not by first giving its basic principles, and by confronting them with those of traditional ethnology and in particular with the structuralist approach, thus facing the difficulties of a tricky connection between the different branches of social sciences? In these texts, Juillerat presents the most innovative anthropological project that has been proposed in the last few years. How can one understand why the diffusion of these ideas has remained so limited? This is probably due mostly to an exceedingly strong prejudice that keeps ethnologists away from psychoanalysis, both on intellectual and institutional levels. But it is also due to the lack of interest of psychoanalysts in ethnology, since they rarely travel far from their clinical couch. We shall attempt to define the general plan of Juillerat's book, and then sum up

the set of proposals that are formulated in each of the articles that the book comprises.

Juillerat starts from the mutual influences that are permanently exerted between the world of the psyche and collective productions to formulate a hypothesis of a relationship between individual unconscious fantasies and cultural symbols. Throughout this book, Juillerat is searching for a connection, a passage between these two domains, and he provides material to define the “mediation” between the two (in the sense given to this term by Ricoeur). It is at their intersection that one can find the “imaginary” that he is trying to “think”, this strange “mixture of individual fantasies and collective ideologies” (p.159.) The opposition between individual and social domains, which generally prevents the ethnologist from turning to psychoanalysis, is in this manner recognized and transcended. This continuity brings Juillerat to seek to define a “threshold” between universal concepts belonging to the world of the psyche and variants that are modified by cultures, and so to establish a compatibility between universalist and culturalist conceptions of his discipline.

But we are far from a doctrine. Psychoanalytical anthropology is considered not as a form of anthropology that would constantly refer to psychoanalysis, but as a form of anthropology that considers the work of the psyche to be essential for cultural elaboration. Although the role of psychoanalysis is deemed to be essential, it by no means claims a hegemonic role. The historical disciplines retain their importance since the unconscious as it is defined by Juillerat is far from timeless: “a society and even a civilisation are results of historical episodes” (p. 53). The position of the author “lies half-way between a radical cultural relativism that leaves no room for universal values and a theory that would interpret cultural symbols as faithful translations of infantile fantasms” (p. 71). Finally, the author considers that the ethnographic material to which he attributes an epistemologic primacy is variably suitable for a psychoanalytical treatment, and he even recognizes that the usefulness of psychoanalysis is limited to a mere subset of this material.

Juillerat transforms the eternal problem of the relationship between the individual and the collective by asking a different question: what kind of connection should one see between individual fantasies and collective representations? The second chapter tries to answer this fundamental question and, in this respect, this chapter, which was published before in 1993 in a special issue of the *Revue française de psychanalyse* about “cultural differences”, has the value of a programme. First, the author explains that the “key symbols” of a culture “do not correspond term by term to the primal phantasies of psychoanalysis, but they entertain a relationship through their contents” (p. 59). There remains the problem of the “mediation” between the two. Juillerat answers by slightly shifting the problem toward the origins of cultural productions which have, according to him, “two sources, one of psychic origin coming “from below” and the other of sociocultural (and possibly political or religious) origin coming “from above”, that is to say from the society and its contradictions that are already established. The first one has to be renewed again and again, the second one is transmitted and transformed throughout history.” (p. 67). We may note in passing a curious hierarchy of the sources “from below” and “from above”, and we should observe how the topological problem of the relationships between psychic fantasies and cultural symbols takes on a genetic dimension: the epistemological gap between the function of the psyche and cultural productions remains unresolved.

These proposals quite naturally lead to a program for anthropology on how to overcome the rift between psychological and social interpretations, between a symbol and a phantasy, to understand how a symbol is still “a reflection of an individual phantasy while it has already become something else” (p. 67). To illustrate the other aspect of this task, Juillerat gives us a suggestive metaphor: “To gain access to myths, we need an entire bunch of keys, including a pass to reveal invariants of the unconscious and several keys that are adapted to decode specific contents” (p. 99).

As with the concept of “mediation”, the idea of a “threshold” is one of the pillars of Juillerat's construction. The threshold “is supposed to define to what extent a representation may be considered as universal, and from what point onwards it can be diversified through cultural variations” (p. 69), thus allowing one to cast light on the difficult question of invariants. Juillerat discusses in detail the example of the Oedipian triangle that will constitute the main tool of his ethnological analysis. The Oedipus complex provides a basic structure, the invariants of which can be organised in variable fashion.

The third section, which recalls the debate between Freud and Jung, should not be read

like an essay about the history of psychoanalysis. Indeed, this chapter is relevant for ethnologists for several reasons. First because it discusses the “status of cultural symbols and their relationship with phantasy, the relationship between the individual and the social and, in particular, the limits of the validity of the Oedipian structure (as defined by Freud) as an unconscious cultural representation” (p. 104-105). If Freud invokes infantile sexual experiences to understand the genesis of collective representations, Jung starts from mythology to cast light on the psyche of the individual. But we are aware of the success that the thought of Jung and of those whom he inspired (such as Mircea Eliade or René Girard) has encountered among young students and colleagues who are not very familiar with empirical field work. It is therefore important to show the epistemological rift with psychoanalysis.

Here Juillerat touches upon an essential question: what is the degree of independence between individual and collective organization in unconscious processes? In this respect, the characterization of this relationship as being “of the order of a transfer” (p. 106) can only make the issue more obscure because of the Freudian complexity that is hidden behind this term.

Another question that is relevant to anthropology is touched upon in this chapter: the relationship between psychoanalysis and anthropology on the one hand and historicity on the other. This question arises from the non-historical status of an “event” such as the parricide of *Totem and Taboo*. The latter constitutes a methodological trick that allows Freud to avoid epistemological problems of the study of evolution and to replace history by a model. Curiously, the phylogenesis that can thus be considered poses problems for the ethnologist that are comparable to those that he encounters in a structuralist approach which, even if its models of the exchange of women and the refusal of incest in the emergence of society are less scenographic than Freud’s, has some trouble to give a historical status to such events.

It is indeed the relationship between the psychoanalytical and structuralist approaches that Juillerat examines in the next chapter. He returns to an old debate but strips it of its polemic character and enriches it in a constructive manner. Following André Green (1995), but without bitterness, he re-introduces the mother-child relationship in Claude Lévi-Strauss' basic atom of kinship, thus confronting this unit with the atom of kinship of psychoanalysis, i.e., with a nuclear family that is closed upon itself because of the Oedipian conflict. But Juillerat does not wish to side with one of these two models, rather he indicates the conditions of their compatibility. Indeed, Juillerat shows that they correspond to different levels of analysis: “The atom of kinship constitutes itself both from within and from without: from within starting with the investment of affects, the repression of instincts, of Oedipian conflicts and their resolution, and from without starting with the need for exchange and communication on the social and psychic levels” (p. 124). They also correspond to different problems and perhaps even to different moments in history: “If the atom of kinship as defined by Lévi-Strauss corresponds to a model of matrimonial exchange, and therefore to a family kernel that is *open* to society, the Oedipian family as it is defined in psychoanalysis and as it appears in many myths across the world is equivalent to the same kernel *before* its opening towards other groups” (p. 111). Juillerat does not wish to refer to periods of the history of humanity, as suggested by the expression “before”. Yet he explains that the Oedipian model “sets the stage for a conflictual situation that cannot be resolved and which has certainly never existed in the history of mankind but for which there is clear evidence from the products of the unconscious since every individual carries in himself the corresponding phantasy” (p. 111). Even if one feels that the author puts the debate on a level of abstraction that forbids one to determine a sequence of events, it is hard to see how there can be “evidence” of a situation if it has not existed prior to the appearance of this evidence. Instead of referring to two distinct intervals of the evolution of culture, the two atoms appear to refer to different domains, the individual phantasy for the Freudian atom and the collective phantasy for Lévi-Strauss' atom, two domains that both have their own synchronic and diachronic dimensions. This distinction brings us back to the problem of the mediation between the individual's affective life and cultural production, and one may ask if Juillerat does not merely shift this undeniably difficult problem to the question of the historicity of atoms of kinship, which in turn appears to be insoluble because of the abstract character of these models.

In the end, it is in material about myths that Juillerat is searching for the continuity that connects these items. Does he call the “savage myth” to the rescue of the “scientific myth” of

psychoanalysis? The facts that Juillerat mentions allow him to consider that the exchange follows from the Oedipian atom, and to “displace” the alliance as social system from the generation of the parents to that of their children - The double atom needs three generations - The Freudian atom and the myth cover only the upper two generations, the atom as defined by Lévi-Strauss only covers the lower two generations. It was therefore necessary to combine them “to allow for the passage from the unconscious to the myth and from myth to society” (p. 132). Juillerat shows that the compatibility between the two models indeed follows from their diachrony as it appears in the Melanesian myths, even if elsewhere he seems to adopt a divergent view by placing this diachrony in the context of the “mythical representation and therefore on the level of phantasy” (p. 132). The ethnologist is confronted with the status of this diachrony that appears to be synchronised by the myth. It is clear that Freud's and Lévi-Strauss' atoms need one another to confer a historical dimension on each other. But the passage from the unconscious to the myth and from the myth to society leads to an interconnection of domains that are too remote from each other to provide a plausible system of transformation.

In chapter five, which constitutes the last text of the first section, entitled “‘An odor of man’. Melanesian evolutionism, anthropological mythology, and matriarchy”, Juillerat proposes a comparison between, on the one hand, the theory of matriarchal society according to J. J. Bachofen and, on the other hand, certain Yafar myths that relate an ancient preeminence of women. The similarity of the representations due to the Yafar and to Bachofen is striking. The problem of the invariants and of the relationship between the ontogenesis and social function is discussed here, but in terms that are less innovative than in the preceding chapters. It is true that this article has been written in 1988 so that it allows one to appreciate the strides of Juillerat's thinking.

This text also returns to another theme that has been taken up in earlier chapters, which concerns the status of parricide in *Totem and Taboo*: Juillerat gives a status to Freud's “myth of the primitive horde” that is fairly close to Bachofen's myth and to the evolutionism of the Yafar, thus echoing some of the positions of Claude Lévi-Strauss.

The second part is dedicated to the analysis of ethnographic material that has been collected among the Yafar of New Guinea during nearly twenty years of field work. Juillerat begins by exploring domains that appear to be quite remote from psychoanalysis: the spatial representation and the micro-history of the Yafar (chapter six). This “cosmological detour” obviously goes by way of psychoanalysis and the informants appear to facilitate the task: for example the two moieties incarnate the original parental couple and “the world appears as a maternal cosmic body” (p. 161). It is in this chapter, probably because it discusses the analysis of the ethnographic material, that the problem of the status of symbolism reappears with the greatest strength. It appears through the vocabulary of the life of symbols. What are the differences and similarities between the process of the “embodiment” of the rising sun, the “materialization” of the social body in a village, the “representation” of male and female principles by the two moieties (p. 169), the “incarnation” of the male principle by the House of the Son of the East or of the child-bearing mother by a palm-tree ..., and in what sense can the lay-out of a village be an “extrapolation” of a family structure that has been freed of the Oedipian conflict (p. 170), and how can the cardinal directions be a “representation” of political power in an independent Papua New Guinea (p. 156)? Why use so many expressions (personification, embodiment, materialization, representation, incarnation, extrapolation) to signify what appears to be one and the same process? What is the relationship between the subject and the object of the corresponding verbs? Should we not for once practice some cognitivism to compare the semantics of the ethnological analysis of symbolism? Yet is it through these connections between the signifier and the signified that a Freudian interpretation emerges. It is all about the status of signification in psychoanalytical anthropology.

After the atom of kinship, the myth, cosmology, territory and history, the third classic theme that Juillerat gets to grips with is the *gift*, referring to ethnographic examples of exceptional wealth (chapter seven). Just as he did for Lévi-Strauss' atom of kinship, Juillerat proposes to isolate the gift from exchange, to liberate it from a strictly sociological analysis. Juillerat completes Mauss' sociological model of giving/receiving/returning by another model that he derives from the relationship that unites the Yafar to their gods and spirits. The result can be presented in two ways: on the one hand, by asking to receive without giving, in particular through prayers, for example when the Yafar pray to their totem to spurt milk

as a promise of plentiful game; on the other hand, by giving without receiving, following the example of the primordial mother by whom the Yafar expect to be gratified in exchange for their submission to the paternal figures. The overall pattern would thus be reduced to asking/receiving. One may then ask: does the prayer which conveys a request, or the submission to the paternal figures, not constitute a particular form of giving, a form that would be adapted to the supernatural character of the partners of the exchange, as opposed to the social nature of the partners in Mauss's scheme? On the other hand, if one does not present any gifts to the Chthonian mother from whom one expects plentiful game, one does however make offerings to the *nabasa* that will render it visible. Finally, can one speak of a request for a gift in the context of the cargo cult of which Juillerat provides a remarkable analysis? Is it not rather an attempt to realize a phantasy in some sort of confusion with reality that should be viewed as pathological rather than belonging to the domain of normal function that Mauss was concerned with? This problem is constantly encountered in the interpretation of 'extreme' rituals in psychoanalytical terms: are we trying to establish a diagnosis of some sort of symptom, or are we witnessing the expression of a "normal" psychological conflict of the society under investigation? Finally, Juillerat's analysis leads to concepts that are essential for the analysis of rituals: the "lack" or "absence" and the "loss". We have been able to verify by ourselves the relevance of these concepts in societies that are quite different from those of the Yafar. Here Juillerat shows shrewdly how the ceremonials of the coconut and sago trees are much more than simple rituals of abundance. When he writes that "the totem palm trees *represent* the mother or the father", he explains how this word is to be understood by referring to A. Green's idea that "a totem is a consecrated absence". This is how Juillerat comes to an enlightening explanation that "the ritual as a staging of the absence tries to avoid the complete loss of the object, but its dramatization and sacred nature in fact re-activates the feeling of loss" (p. 187). Here the connection between the signifier and the signified takes an almost palpable form.

Among the Yafar, dramatization and staging are not used for death, an event that they have chosen to meet in silence. Yet death is the object of a very elaborate symbolic representation that Juillerat presents in the eighth chapter. The reader is again fascinated by the wealth of the ethnographic material on such a difficult subject. It is again Oedipus' myth that allows Juillerat to give an interpretation. Indeed, he shows how death leads to the realization of the virtual duality of the living. The dead body splits into two beings: the "spirit" of the dead becomes a partner of exchange for living beings, since it can provide them with game in the name of the Chthonian mother, while the "ghost" that springs from the dead body descends into the underworld (p. 157). The splitting between the *nabasa* and the *ifaaf* becomes clear if one refers to the splitting of the subject in the mythical construction of the hero, who is indeed torn apart between the regressive return to the mother and the socialisation that is made possible by the intervention of the father, i.e., between the principles of pleasure and of reality. The splitting of the subject is thus founded in a Oedipian structure which is reflected in the representation of death.

Thus, in a certain way, the image of the dead borrows some aspects of the living being. Juillerat develops in this chapter some traits of the Yafar person that are the object of a surprisingly sophisticated development. In the world of the spirits, the mirror-image of each living being acts in parallel to the individual in the real world. The *sungwaag* ("shadow" or "reflection") is an immaterial part that leaves the body during sleep and moves ahead of the subject in all his acts. It corresponds to what classic ethnology used to call the "soul". Juillerat sees it as "the expression not merely of a momentary state of unconsciousness, but of a genuine Unconscious that acts on its own accord, unbeknownst to conscious thought." (p. 213). This identification is very tempting: indeed, the subject acts in day time like his *sungwaag* during the preceding night. Jacques Galinier has long ago identified (2) an indigenous metapsychology among the Otomi in Mexico. But he did not identify the elements of this topology with Freudian concepts as his material suggested, and his indigenous construction is all the more convincing. It is true that Juillerat specifies that the unconscious-*sungwaag* is quite distinct from the unconscious as it is known in psychoanalysis, since "it cannot be conceived as a permanently split part of the subject but only in association with sleep or death" (p. 213). This discovery of the split personality of the Yafar, of the mythical hero, of the representation of death, and now of the Yafar unconscious raises a more fundamental problem: does psychoanalytical anthropology always consist in identifying elements of the life of a child in the realm of cultural productions? These relationships are established in more or less

subtle fashion by various authors. Those used by Juillerat are so sophisticated that their homological character can no longer be recognized. But the reasoning remains by analogy. Is this the only possible reasoning in psychoanalytical anthropology?

The next chapter allows us to seek an answer to this question, using material that is quite remote from the Yafar, since this chapter discusses the *Naven* of the Iatmul in Middle Sepik. It is superfluous to remind the reader of this ritual which is well known to all anthropologists, and has been the object of numerous analyses since Gregory Bateson's seminal work (3). The novelty introduced by Juillerat consists in taking into consideration the central role of the mother among the ritual signifiers. Thus "the grotesque behaviour of the transvestite *wau* (maternal uncle), and the grimacing gestures of the mother who is dancing in front of her child are interpreted as a modality of the phallic mother, who in this case is split into two levels, the grotesque and the sacred". We should remember the subtle analysis of the mother figure. The *Naven* is interpreted as a temporary return to the mother, although the son is accomplishing a ritual that separates him from her. The model that allows for an interpretation is once again the triangle father/mother/son, this time in a broader framework: "the Subject of the *Naven* that is incarnated by the uterine nephew who is the Oedipian Subject" (p. 242). Here, with the maternal uncle, the atom resembles Lévi-Strauss' atom, but "with the mother added on". We also recognize the mythical Yafar hero who, by turning back on the path towards socialization, brings about a kind of *Naven*. We perceive the split picture of the dead, the fantasies of the cargo, while the gift of the shell by the *laua* to the maternal uncle is nothing but a compensating gift for the life-sustaining support that has been received from the mother. This permanent presence of the mother throughout the ritual had not been recognized in earlier studies, although in Juillerat's text it appears to be staring the reader in the face.

This study of the *Naven* provides us with an opportunity to put Juillerat's work into perspective: if one cannot compare his analyses of Yafar ethnography with those of other authors, this is possible for his discussion of the *Naven* because there are many interpretations of this ritual. None of these can bear a comparison with Juillerat's analysis.

The Oedipian features of the *Naven* ritual can be recognized in the Yangis rituals of the Yafars of West Sepik, which are the subject of the last chapter. This comprises some extracts of the book *L'avènement du père* (4). These extracts do not speak of the ritual as such, but discuss some particular aspects of its expression: the structure of the magic incantations, the notion of "*caducité*", the mechanisms of projection and of psychic detachment, the polysemy of the term "subject" and, finally, the relationship between desire and the constraints of reality. It is a bit frustrating for the reader who does not have immediate access to the meaning of Yangis as it was analysed in *L'avènement du père* and revealed by the myth. Would it not have been better to reprint the text published in 1992 (5)? Yet one finds in this chapter the extraordinary ethnographic foundations of the preceding analysis. It is indeed through the material drawn from *L'avènement du père* that the reader can best grasp Juillerat's approach: the progression from chapters II to VI of the book from which these texts are drawn takes us from a flawlessly argued ethnography to its theoretical explanation thanks to a Freudian approach. If one may regret a lack of access to primary sources in the vernacular language, it should become obvious to those who did not know this from his books that Juillerat perfectly masters the language of the Yafar. After reading these extracts, they are likely to rush to read *L'avènement du père*.

At the end of this work, we indeed have the impression that we possess a key to understand the myths, rituals and all sorts of representations of the Yafar: "The problem of the renouncement of the mother and the resolution of the conflict with the father is at the center of Yafar culture" (p. 210). But the satisfaction that one may draw from such coherence comes with a sense of weariness: could the key be in fact a universal pass? It is clear that Juillerat doesn't play any magic tricks. But does the material about the Yafars only correspond to the problem of the construction of the Subject? It is true that the themes discussed (except perhaps the territorial and historical representations) are directly tied to the individual. Could the ethnological object under investigation be shaping psychoanalytical anthropology? Just as Juillerat has done for Lévi-Strauss' atom of kinship, should one de-construct the traditional themes in order to re-construct them in terms of the Subject, as Juillerat has done for the act of giving? Juillerat himself said at the beginning of his book that psychoanalysis can cast light on only certain domains of classical anthropology. One may ask why, for example, the Oedipian

triangle is relevant to analyse ceremonies that do not pertain to initiation rites. In the latter, the individual must *de facto* be present. But it is difficult to imagine that, in other rituals, the interiorized conflict must necessarily be due to the permanence of the tie to the mother. Otherwise, the misleading simplicity of the model that the mere word “Oedipus” may suggest could hide the difficulty of the determination of the passage to cultural development.

Whatever the problems, this vision of rituals offers an excellent explanation of the repetitive character of all rituals that was already perceived by Lévi-Strauss who gave a somewhat “mysterious” interpretation of this repetition (transformation of the discontinuous into continuous): in the context of psychoanalytical anthropology, it is clear that the ritual is repeated forever because “the conflictual aspects of life are continuously repressed but constantly re-emerge” (p. 245).

One may be surprised that the sequence of essays comprised by *Penser l’imaginaire* does not finish with a proper conclusion. In a certain way, the conclusion is contained in the first chapter which discusses the difficulties of the dialogue between ethnologists and psychoanalysts. Apart from historical reasons, the main handicap comes from the opposition between the individual and the collective, or between the psychic and the social, an opposition that some believe to be out of date, but that Juillerat rightly takes into consideration. The limited extent of material that can benefit from a psychoanalytical analysis is another obstacle to the dialogue: psychoanalysis is only concerned with cultural productions of the unconscious such as myths, rituals, cosmologies and beliefs. But it is better to conclude by quoting the author and his plan in the context of the study of the *Naven* (p. 222): “I cannot say that there is a linear causal relationship between the early bonding relationship between mother and infant and the historical emergence of the *Naven* ritual. I can nevertheless postulate the existence of a partial causality which must be permanent in the sense that the mother-child relationship is the object of a reciprocal process of sublimation while at the same time it becomes the object of a symbolisation in the culture. The life of the child and of the mother is transformed into a material that is reflected upon, manipulated, and transformed by the life of individuals in the course of many generations, and the cultural development can be seen as a process that is constantly remodelled. The society shapes the individual, but conversely the constantly repeated psychic experience feeds the culture by reinforcing its representations that are already developed or even institutionalized”.

### Endnotes

1. Translated from French by Geoffrey Bodenhausen
2. See the issue of the review *L’Homme* in which this text by Bernard Juillerat had been published in 1999, and Jacques Galinier, *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, Paris, 1997, Presses Universitaires de France. See also “La femme vautour et l’homme mutilé : images nocturnes du père dans la cosmologie des Indiens Otomi” in *Métaphore paternelle et fonctions du père: l’Interdit, la Filiation, la Transmission*, Paris, 1989, Denoël.
3. See Michael Houseman & Carlo Severi, *Naven ou le donner à voir. Essai d’interprétation de l’action rituelle*, Paris, 1994, CNRS Editions/ Editions de la maison des sciences de l’homme.
4. Bernard Juillerat, *L’avènement du père*, Paris, 1995, CNRS-MSH.
5. Bernard Juillerat “The Mother’s Brother is the Breast”: Incest and Its Prohibition in the Yafar Yangis”, in B. Juillerat (ed.), *Shooting the Sun. Ritual and Meaning in West Sepik*, Washington, 1992, The Smithsonian Institution Press.

Response to Reviews of **Penser l'imaginaire**

Review Forum, **Bernard Juillerat** (CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France, Paris)

[Journal pages 158-166]

### **Psyche, culture and society**

A forum published around a book has at least two advantages: it allows an exchange between readers and the author, and it makes the author aware of how his ideas are received, interpreted and sometimes misunderstood. He thereby comes to realize that he was not always clear enough on this or that point and is responsible for certain misunderstandings. My reply will thus include some rectifications, some clarifications, and of course discussion of the fundamental questions the reviewers have raised.

#### **The individual and the social**

I will begin by once more defining what I mean by psychoanalytical anthropology. Anthropology can be termed psychoanalytical when the use of Freudian concepts opens new avenues for the interpretation of social facts and cultural contents. This is the case when the psychic functions and representations, notably unconscious ones, operating in most individuals become translated into collective productions. Identification of the culture with the subject in this way is by no means always possible and, as I have often stressed, many aspects of social institutions are not amenable to interpretation by psychoanalysis. Such interpretation is easier in the case of “symbolic material” (which I call cultural productions of the unconscious), like myths, cosmologies, ritual or ideas about gender relations. This is because, unlike social relations, cultural contents can constitute a sufficiently well-defined object for the needs of the analysis. Which in no way prevents me setting the limits of psychoanalytical anthropology in other domains. “Anthropology can therefore give psychoanalysis a limited place, but this place is essential” (*Penser l'imaginaire*, p. 53).

I will begin with the position taken by Alban Bensa, who asks some fundamental questions. But first of all a clarification. Bensa says that I describe my work as “symbolist anthropology”; in fact I use this expression only once in my book (p. 7), where it is attributed to the detractors of the use of psychoanalysis in the social sciences. Nor have I ever spoken about a “perfect identification of the psyche with the social” or of an “omnipotence ... of unconscious psychic life” that supposedly determines the totality of social relations. Antoinette Molinié clearly noted that I make no hegemonic claims for my method. I have been too critical myself (see my Introduction) of the reductionism of anthropological trends (evolutionism, Marxism, structuralism...) to fall prey to any kind of “psychoanalism”.

More generally, Bensa rightly raises the issue of the “passage” from the individual to the collective. This is a constant preoccupation of the psychoanalytically inclined anthropologist. The difficulty stems precisely from the fact that one thinks of the individual and the socio-cultural domains as though the two were completely separate; in reality, although the individual psyche has its own rules, it is constructed through life in society and, conversely, social life is made up of interactions between individuals. Properly speaking, then, there is no passing from one to the other, but, more accurately, interpenetration. The psyche is not a closed monad; each person's psyche is constructed over the course of the subject's development within already existing social institutions and cultural references. Childhood is the phase during which the psyche is formed and therefore deserves special attention, for – as Freud shows – it leaves indelible marks in the adult, who is the product of his/her own infantile psychic elaboration. Visibly, then, the problem of the individual and the social is caught in a vicious circle that can be broken only by the artificial application of diacritical thinking.

In the same order of ideas, while expressing her agreement with my overall approach, Antoinette Molinié admits to a certain weariness with my repeated references to the “structuring of the subject” through the Oedipian ordeal as I perceive it in the socio-symbolic system of the Yafar of Papua New Guinea. “Does psychoanalytical anthropology always consist in identifying elements of the life of a child

in the realm of cultural productions? ... Is this the only possible reasoning in psychoanalytical anthropology?" Excellent questions, which I espouse! It is certainly not the only way of practicing an anthropology that reckons with psychic realities; however it is not simply a question of "the life of a child", but rather of the child that is the starting point for the construction of our identity. If I frequently refer to Œdipian symbols in my work, it is simply because this configuration has turned up in much of the Melanesian material I have studied. Molinié raises another interesting question on this subject. Anthropologists usually agree that male initiation is about separating the boy-child from the world of the "mothers" and integrating him into the male community. This leads my colleague to ask how it is that "the Œdipian triangle is relevant to analyse ceremonies that do not pertain to initiation rites. In the latter, the individual must *de facto* be present." But, precisely, the psychic and social needs of an enactment having initiatic content can very well take the shape of a ritual without any initiates actually being involved: this is the case of the Yafars' Yangis cult, in which the "initiate" is a mythical-ritual figure who represents the society as a whole,<sup>1</sup> not to mention the Iatmul Naven rite (Chapter 9, *Penser l'imaginaire*), which advances the status of the sister's son as that of an initiate. To complete my answer, let me say that there are other domains still virtually untouched by psychoanalytical anthropology, such as the social expression of unconscious guilt feelings, the mark of the Superego.

Françoise Douaire-Marsaudon, too, makes several comments on the opposition between the individual and society. First however a minor clarification is in order concerning the relation between ontogenesis and phylogenesis, and my altogether anecdotal reference to "Haeckel's law". This nineteenth-century biologist thought that embryo development repeated the stages in the phylogenetic evolution of the species. I had noticed that many Melanesian myths reconstructed man's phylogenetic development on the pattern of the psychosocial development of the subject (attachment to the mother, separation, identification with the father, parricide, autonomy), which amounted to a sort of inversion of Haeckel's law. Under the influence of evolutionism, a few early psychoanalysts also drew parallels between the "infancy" of mankind and the beginning of individual life. But Douaire-Marsaudon seems to charge me with this choice that would make "culture (and therefore cultural variations) a magnified recapitulation of the subject's development!"<sup>2</sup>

### **From fantasies to symbols**

Discussing my chapter "Des fantasmes originaires aux symboles culturels" (From primal fantasies to cultural symbols), Douaire-Marsaudon rightly points out a certain simplification in my attempt to make some sense of the transformation of what Freud calls "primal fantasies" (primal scene, castration anxiety, attachment to and renunciation of the mother's body, Œdipian ordeal...) into key symbols in cultures. To be sure, when one tries to explain a process, one simplifies in order to facilitate understanding; I therefore readily accept this criticism, while acknowledging my inability to go into further detail about the complexity of such an alchemy. It should be borne in mind that I also reject the phylogenetic definition Freud gave to his "primal fantasies"; I see them instead as archaic representations of early childhood. My colleague also wonders about the causal reciprocity of the relation between individual fantasies and cultural symbols. The problem in reality is not to posit a one-way causality, but to note the circular

---

<sup>1</sup> B. Juillerat, *Les enfants du sang*. Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1986 (Engl. Transl. *Children of the Blood*. Oxford-New York, Berg, 1996); *L'avènement du père*. Paris, CNRS-Maison des sciences de l'homme, 1995; B. Juillerat (ed.), *Shooting the Sun*. Washington, The Smithsonian Institution Press, 1992.

<sup>2</sup> F. Douaire-Marsaudon performs the same amalgamation when it comes to the hero of myth or ritual, whom I discuss as the founder of society. When I talk about the "structuring of the male subject" in this way, I am obviously referring to this heroic figure and, in particular (in the two quotations given by Douaire-Marsaudon), to the totemic son in the Yangis rite (the red bowman of the Umeda Ida ceremony studied by A. Gell) and to the *laua* (sister's son) of the Naven. However my colleague reproaches me for not talking about the "structuring of the female subject", and wonders whether "like certain Papuan groups", I consider that "every girl *naturally* turns into a gestating/milk-giving mother". I have difficulty understanding how one can attribute to the anthropologist personally the ideology he has pointed out in myths...

movement indicated above: if the individual in its “pure state”, that is free of any form of socialization, does not feature among those objects that can be observed, the same holds for a society that is nothing but “social”, in other words not composed of individualities. There is therefore nothing incongruous about finding archaic fantasy content in culture and key symbols in individual representations.

Taking up on the notion of threshold, which I introduced in the same chapter in an attempt to draw a line between universals and cultural variations, Douaire-Marsaudon wonders whether the metaphor of “dressing” (*habillage*), which I chose to describe cultural diversity beyond the threshold of universals, “actually accounts for the modes of formation of cultural variations as a whole”; or “might there be one social imaginary deserving of interest and another that is less deserving?” In the same vein, Pierre Lemonnier takes up an old question that anthropology has never managed to answer: “Why *only certain* cultures opted for this type of psychic ‘hypercathexis’ and why it took the local form it did”. I am obviously unable to suggest a satisfactory explanation for such a fundamental question; if this were possible, others would have done it before me. I would like to point out that the contents I term universal crop up time and again, not only in “certain cultures”, but in most if not all of them; however, they are expressed to different degrees and are imbedded in varying symbolic contexts (religious dogma and worship, mythology, social structure... ). Nevertheless, the key motifs are always the same: parental imagos (nostalgia for the mother–child bond beyond infancy, phallic mother figures, prohibiting paternal symbols, parricide), castration anxiety or fear of loss, unconscious guilt, fear of death, variability of sexual choices, not to mention aggressive drives, repression, idealization, projection and other defense mechanisms. These movements and representations do not cover the totality of each cultural system, but they furnish the essential basis.

Concerning the primal scene fantasy, I would like to remind Lemonnier that Freud talks about an act of violence that the father is seen as committing on the mother, when discussing the *infantile* fantasy (notably with reference to the “Wolfman”), but that the primal scene can designate any representation of parental coitus. It is indeed significant that it often takes the mythic shape of the discovery by the peeping child of the woman’s childbearing capacity. That being said, I am the one who has combined this primal fantasy with the Freudian notion of primal scene. Here we touch on a more general question concerning Melanesian cultures: the shift of censorship from sexuality to procreation.

### **The unconscious**

Alban Bensa’s comments on the unconscious show a deep misunderstanding of my own propositions. The unconscious to which I refer is the Freudian unconscious, whereas my colleague is referring to the work of the philosopher Vincent Descombes. For me, the unconscious is not “what the subject says in spite of himself” (Descombes), but what the subject does not know about his “deep motivations” (G. Obeyesekere). This un-known of the subject becomes an un-known of society. The emphasis placed on interlocution (“the effect of the unconscious is therefore indeed an effect of interlocution”) leads Bensa, who seems more familiar with Descombes than with Freud, to think that the psychoanalytically inclined anthropologist listens to his informant in the same way as a psychoanalyst would to his analysand. However the object of my attention is not what the speaker is telling me about himself, but what he is telling me about his society. What he says is for me nothing more than everyday language, the one we all use to communicate with our fellowmen. Of course each informant is free to interpret his own culture after his personal conceptions, and I fully understand that Bensa should want to separate himself from the anthropological tradition that takes what one or two privileged informants may say for the culture as a whole. But why should we turn a deaf ear to what people think about their own practices and rules, their ideas about the person and society, and confine our interest to their “verbal interactions” and their “actions”, and so privilege micro-events to the detriment of representations? Observing, questioning and listening are complementary parts of fieldwork. That is why it would be pointless to give the reader the “complete interviews” conducted with my informants. Contrary to what my colleague seems to imagine, the anthropologist-psychoanalyst does not regard himself as a “learned listener”, decoding in an elitist manner his informants’ unconscious: he simply listens to what a man or a woman tells him consciously about their local knowledge. It is not the informant who is on the

anthropologist's "couch", but rather, through him, his society. Obviously the interlocutor-speaker is not going to come right out with material that, in his culture, emanates from the unconscious of individuals; all he will do is formulate conventional, but also more or less personal and improvised, comments that the anthropologist will use as keys to help carry the analysis "further" and to build his models of the systems of thought and of the meaning of institutions.

The misunderstanding between Bensa and myself may be due to a lack of clarity on my part concerning the method used, but it seems to stem above all from the fact that my colleague does not distinguish between culture (this word does not appear once in his review) and social relations. For him, and according to a typically Durkheimian conception, everything is "social" and is governed by "intentionality and functions of communication"; the "symbolic function" is nothing but the "supposed capacity of the subject and/or society to produce meaning regardless of context and whatever may come, meanings that are meant for no one but the anthropologist-psychoanalyst lurking behind the words." For Bensa, a specialist on Kanak societies, the unconscious is undeniably a part of the psychic life of individuals, but it plays no role in social interactions and in the historical development of institutions. What people do and say, he believes, is perfectly under control and governed uniquely by intentions and conscious strategies. Whatever happened to the individual unconscious, which has been recognized at the subjective level? Is it supposed to remain shut up forever deep inside the individual? And where are the forms of social organization and collective representations supposed to come from if not from the activity of human minds – cognition, drives, emotions and the unconscious all at once? Furthermore, if the unconscious is an "effect of interlocution", how does it come to be absent from the interlocutions that make up social relations? I am surprised that, after so many anthropological studies on systems of thought, cosmologies, ritual practices or forms of power in Melanesian societies (and others), one can still assume this kind of sociological and historicist rationalism, thus reducing culture to a logic of communication.

Having said that, I willingly recognize that the notion of the unconscious is difficult to use, especially in the socio-cultural domain. The definition given by Freud in his *Metapsychology*, with respect to the preconscious-conscious structures, appears too mechanical when it comes to studying cultures. The boundaries between these agencies, given as actual psychic spaces, are not easy to locate in a symbolic system or a communication network. In addition, more importance should be given to the preconscious system, an agency that also fuels our dreams with images and words. Personally I tend to see these three functions as constantly interpenetrating one another, and the unconscious itself, not as a well-defined space separate from the preconscious-conscious, but as seeping to various extents into conscious words and acts. It should be recalled that Georges Devereux made a distinction between the idiosyncratic unconscious and the "unconscious of the ethnic personality", or "cultural unconscious",<sup>3</sup> the two being as it were superposed within each subject.

This discussion leads us quite naturally to another concept: that of meaning. For Bensa, meaning is simply the product of the "logic of a situation"; the meanings that can be gleaned from cultural productions (myths, institutions, symbolic practices and structures...) are not motivated: they are "independent of context" and "addressed to no one" (except the anthropologist). Any notion of latent meaning is thus evacuated. That is why Bensa sees rules and institutions merely as structures that are already there and to which people submit; he side-steps the question of their contents or their origin. If Yafar men, in their speech to the coconut palm, their mother totem, ask her to give them game, using the metaphor of mother's milk, one should see this, according to my colleague, as simply conforming to a rule based on the "ternary structure of the gift" (donor, recipient, gift object), in accordance with Mauss and Descombes. The resurgence of the bond with the real mother via the projective appeal to the cosmic mother indeed calls upon desire, as Bensa acknowledges, but, he adds, "is the science of desire a social science?" In which case, I would ask: is desire perhaps, like the unconscious, absent from social relations? Here we find the same dichotomy between the social and the psychic, the first supposedly operating independently of the second and not bearing any cultural content that might be analyzed as such. Recourse to the concept of "social", as though to a magic word that might contain its own

---

<sup>3</sup> Georges Devereux, "Normal et anormal", in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.

explanation, in no way helps us understand the unconscious motivations that have given rise to society.<sup>4</sup> If meanings are “out of bounds”, how is it that societies are constantly re-enacting or re-citing them? Unconscious needs take nothing away from the conscious components of practices or from the human need to follow rules. But may not subordination to institutions in turn prompt the return of individual desire? It is motivations produced by the economy of the psyche that arise in individuals’ unconscious structures and not rules themselves; these stem from a secondary elaboration imbedded in history. Think of a revealed religion like Christianity: how could it be defined solely through the history of its institutions or the social relations it engenders in its worship and in Church hierarchy? We cannot help asking ourselves about the unconscious motivations that found faith and doctrine (idealizations, projections, guilt, identification, feeling of abandonment, paternal imago, Superego, etc.).

### **Psychoanalytical anthropology and history**

Several of my reviewers raised the question of the place a psychoanalytical approach to anthropology can concede to history. In my Preface, I underscored my disagreement, on the one hand, with a radically cognitive anthropology (see Introduction of *Penser l’imaginaire*) and, on the other hand, with an event-based historical anthropology. After all, Fernand Braudel himself condemned the “sin of *événementialisme*” and man’s illusion that he controls his own history in the short term. That by no means implies that I exclude history from anthropological research; except that I refer to what Marc Bloch called the history of *mentalités* rather than the history of events and deeds. Having said that, in my opinion a historical approach cannot offer an explanation of the origin and the deep meaning of symbolic systems. Such a method would simply provide information on the state of an institution at an earlier time or on the objective circumstances that enabled it to arise and to change. Despite the undeniable interest of a historical study, it will not give access to the contents or mental mechanisms at the root of such a cultural construction and which enable it to persist generation after generation.

The issue of history is also broached by Douaire-Marsaudon with regard to my chapter on cultural symbols. To my mind, socio-historical factors act “from the outside” (I did not, however, use the word “mechanically”); concerning the cargo cult I observed among the Yafar, the impact of the external events that triggered it is obvious, but I was personally interested in the latent meanings buried in such cultural representations and in the mythic representations absorbed by the millenarian projection. More generally, I proposed to distinguish two sources of cultural elaboration: individual psyches working “from the bottom up” and history, acting “from the top down” (I should have said “on the inside” and “on the outside”, thus referring to the fundamental opposition in Freudian theory between the outside world and the intrapsychic world).<sup>5</sup> Moreover, in Chapter 6 of my book, I showed how recent Yafar history has been re-interpreted in accordance with their cosmology and social structure (dual organization, representation of space, symbolic filiation, forms of power<sup>6</sup>).

There is therefore a real relationship between history and the unconscious. Let us listen to a few historians or philosophers of history. Fernand Braudel writes: “Unconscious history is of course the history of the unconscious forms of the social”. Then he goes on: “Men have always had the impression, as they lived through their times, of seizing the course of events day by day. Is this clear consciousness of history abusive, as historians have long agreed? Yesterday linguistics believed everything could be gathered from words. History harbored the illusion that everything could be gathered from events.”<sup>7</sup> Elsewhere the same author draws even closer to psychoanalysis: “Its history [that of a civilization] is the

---

<sup>4</sup> The term social sciences seems restrictive in itself. Would it not be better to speak in broader terms of human sciences or cultural and social anthropology?

<sup>5</sup> See *Penser l’imaginaire. Essais d’anthropologie psychanalytique*. Lausanne, Payot, 2001, p. 67 and the reviews of A. Molinié and A. Bensa.

<sup>6</sup> See B. Juillerat, “Complementarity and rivalry: two contradictory principles in Yafar society”, in M. Godelier & M. Strathern (eds), *Big Men & Great Men. Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991: 130-141.

<sup>7</sup> F. Braudel, *Écrits sur l’histoire*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 62-63.

settling-out over centuries of a collective personality caught, like any individual personality, between a clear conscious destiny and an obscure unconscious destiny which provides a basis and the essential motivation for the former...<sup>8</sup> Claude Lefort, on the other hand, asserts that “events ... do not carry meaning”, and emphasizes the notion of culture, in which the future being of societies is imbedded.<sup>9</sup> Among the psychoanalysts, I will cite Cornelius Castoriadis, who, because of his Marxist sympathies, cannot be suspected of by-passing history. In what he calls the “social-historical”, there is always a symbolic component that is directly linked to the unconscious. For Castoriadis, “the institution is a socially sanctioned symbolic network in which are combined, in variable proportions and relations, a functional component and an imaginary component.”<sup>10</sup> André Green, for his part, has always defended the idea of a “psychic causality” against that of a historical causality based on the simple concatenation of events.

One last remark on the relation with history. When I wrote (p. 73), as Douaire-Marsaudon notes, that processes of cultural differentiation can be apprehended only in their synchronic dimension and that the most one can do is to disentangle a “socio-historical logic” from the material gathered in the field, I was obviously referring to the lack of written documents for the societies usually studied by anthropologists.<sup>11</sup> The theoretical position adopted by an anthropologist, with respect to history, thus depends on the type of society he is working on and on its accessible historical depth. While, as Bensa reminds us, Durkheim and Bourdieu claimed that “the unconscious is [what makes] history” (Marx said “history is unconscious”), that does not reveal “another scene” which would be free of psychic determinations and be of a “strictly social” order; it shows the extent to which the unconscious of individuals manifests itself at different levels in their social and even political relations.

### **Psychoanalytical anthropology and structuralism**

While he acknowledges the validity of a psychoanalytical approach for certain types of material, Pierre Lemonnier ends his review with a defense of Lévi-Strauss’ structural method. He sees structuralism as “one of the only tools we have” that may illuminate what history and the social sciences are incapable of explaining; structural analysis, he argues, makes it possible to bring out “the nodes and junctions of meanings, the fault lines, the points of differentiation, the tensions around which a mythic theme *plus* a ritual scenario organize themselves and take on their local flavor”; in short, it is the very key to decoding the specific contents of myths and rites.

What psychoanalytical anthropology reproaches structuralism for is, not so much the logic of the oppositions, symmetries or asymmetries it finds in myths and other symbolic constructs, as the reduction of their meaning to these same structures. And what structuralism fails to call upon is the psyche, with its own mechanisms, its repressed contents, its affects, conflicts and drives. For Lévi-Strauss, the unconscious system boils down to the logical constructions of the intellect (today we would call them cognitive), of a cold mind manipulating signifiers in a strictly formal fashion. This machine functions entirely without a subject, as it were; it knows nothing of instinctual and affective life, which, for the author of *Mythologiques*, remains confined to the individual level and has no bearing on the elaboration of culture. At issue here is, once more, the concept of meaning: what do we designate as the meaning of a myth? While not all myths and rites systematically contain a hidden meaning that psychoanalysis alone might reveal, I think many of them do conceal repressed impulses that life in society forbids. Elsewhere<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Quoted by A. Green, *La Causalité psychique. Entre nature et culture*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 148.

<sup>9</sup> C. Lefort, “Société ‘sans histoire’ et historicité”, *Cahiers internationaux de sociologie*, 12, 1952; reprinted in *Les Formes de l’histoire. Essais d’anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 63.

<sup>10</sup> C. Castoriadis, *L’Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 184.

<sup>11</sup> See my discussion of N. Thomas’ book, *Out of Time: “L’Histoire en morceaux”*, *L’Homme*, 152, 1999, pp. 163-172.

<sup>12</sup> B. Juillerat, *Œdipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

I showed that access to the local exegesis often renders a psychoanalytical interpretation possible at a later stage.

A few authors have attempted to reconcile psychoanalysis and structuralism; it must nevertheless be recognized that what the latter omits seems to me more fundamental than what it decides to include. Lévi-Strauss acknowledges some arbitrariness in the choice of the myths he analyses in a single structural group. In turn, the Freudian approach can make mistakes or force the interpretation, but it has the merit of linking culture with the problematic of the subject and his cathexes.

### **Atom and atoms**

Let us continue for a moment in the company of Lévi-Strauss. The discussions broached in my chapter “L’Atome de parenté est-il soluble dans la psychanalyse?” (Is the atom of kinship soluble in psychoanalysis?), referring to the model defined by Lévi-Strauss as early as 1945, shows that the question still commands interest today. My aim was to compare the structural atom of kinship, a model that opens onto exchange through marriage, with a closed model – it can be called Freudian or Œdipian – which is attested in mythology, the myths of Melanesia in particular. Mythology goes even further than this atom closed in on ties of sexuality and filiation, since it often tells a story that begins with an intrafamilial conflict that will be resolved only through the establishment of matrimonial exchange. My aim was therefore not to argue against the structural model or for the Œdipian model, but to show the link that connects the two in a structural but not historical diachrony, which is enacted in the myth.

Antoinette Molinié saw this a-historical dimension of each of the two models; nevertheless she wonders about the “evidence of a situation if it has not existed prior to the appearance of this evidence”. The word “exist” does not have the same meaning in the Œdipian model as in the alliance structure, however. In the latter case, we are dealing with social reality, something that can be observed; the nuclear family, on the other hand, closed upon itself, with no opening on to the outside world and living out its contradictions through incest and murder, exists in principle only in the psyche and is symbolized in culture in a variety of ways. Trying to decide which of the two atoms determined the other would only reformulate, through a circular reasoning, the futile debate on the primacy of alliance over filiation or vice versa. Structuralism maintains however that, in order to form a family, there must first be an exchange of women; this principle is also defended here by Salvatore D’Onofrio. But marriage determines the real family, not its unconscious Œdipian representation. Moreover myth tends to reverse this “causal” order, for it always starts with the conflict and the fantasy, and ends with the establishment of society, and not the other way around. Mythology also often opposes the generation of the parents, embodying the satisfaction of the drives within the family, to that of the children, who renounce their drives to the benefit of the law of society.

Salvatore D’Onofrio devoted his entire contribution to the atom of kinship, recognizing its possible variants while defending the founding role of Lévi-Strauss’ structural model. I will not return to the question of an “anteriority” of one model over the other; nevertheless, let us remember that this was the choice made by Freud in his “scientific myth” of the origin of totemism and exogamy. Although D’Onofrio uses such expressions as “resulting from” or “preceding” and refers to a passage from nature to culture, he claims a “logical point of view” for both the structural and the Œdipian atoms. The problem goes well beyond the domain of logic, however. I think we need to advance another notion here, which could be called the “social need” (C. Castoriadis), the urgent need to communicate by exchanging with others and not only in order to avoid incest. The Œdipian atom is even less a matter of simple logic, since it is governed by sexual and destructive drives and by affects. Anchored as it is in the ordeal entailed in the psychic integration of the twofold filiation, with a mother and a father, the “psychosexual structure of the subject” is not subordinated to a “logic of the concrete” like that which organizes the “savage mind”, according to Lévi-Strauss, or to the laws of same and different, as in Françoise Héritier’s theory of sexual differentiation.

D’Onofrio also comments on another point in my chapter: this is the mother/child relationship, which Lévi-Strauss had not retained as pertinent to his model. This axis of the atom, D’Onofrio reminds

us, does not result from exchange, and “belongs to nature”. The gap between the structuralist position and that of psychoanalysis can in this case be explained by the point of view adopted: structuralism begins with the brother/sister relationship and the elaboration of exchange between adults (a man gives his sister to another man); whereas psychoanalysis is rooted first of all, even before the appearance of the Œdipus complex, in the formation of the infantile psyche and the fusional bond with the mother. It is with this subjective mother/child experience, in the shadow of the father figure not yet revealed to the child, that the subject’s ego begins its construction in order to enter into relation with the other, which is the basis of his future insertion in society. Here again, of course, the bond with the mother is in one case ignored and in the other honored. Discussing Part 4 of *Totem and Taboo* (in agreement with my propositions), D’Onofrio acknowledges that identification of the mother should have preceded that of the father. He suggests a mother/son/daughter triangle, including the brother/sister relationship, in place of the Freudian father/son nucleus in which the mother is replaced by the female community, object of the father’s monopoly. Why then does my colleague come back to a “maternal atom” after having argued, with Lévi-Strauss, that the mother/child relationship does not need to be included in the structural atom? Another clarification: contrary to Freud’s evolutionist theory, modern psychoanalysis does not seek to explain the origin of exogamy by the prohibition of mother/son incest (even if this is extended to include incest with the sister), but to define the mechanisms whereby the subject undergoes individuation and socialization through integrating the prohibiting law of the father. Thus mother/son incest is not to be considered as resulting from the choice of the mother as a possible sexual partner among others (D’Onofrio refers to a situation of promiscuity in evolution), but to the libidinal bonds created by a fusional carnal and affective relationship between mother and child during infancy.

As for the myth connecting the two structures by means of a transformational scenario, I give an example taken from Yafar mythology that I analyzed in *Œdipe chasseur*. Yet D’Onofrio mentions the myth only in order to make what is to my mind an unfounded criticism of Freudian dream and myth analysis, namely that these analyses sacrifice “the multiplicity of codes present and their reciprocal convertibility to the importance of the code of sexuality and incest...”. But psychoanalytical anthropology makes exactly the opposite criticism of levistraussian interpretation of myths! The divergence is irreducible. Having said that, I would not go so far as to claim that the sexual code is the linchpin of all the world’s myths... which does not mean that, when it is attested, it can be replaced willy-nilly by astronomical, botanical or gustatory codes.

D’Onofrio suggests taking into account what he calls “spiritual kinship”, a concept that would allow him to define the position of the maternal uncle or the invention of godparents in Christian societies. I am personally bothered by the word “spiritual” and would have preferred “ideational” (*idéel*), but the suggestion is worth considering, even though it is faintly reminiscent of the already familiar notion of symbolic filiation.

### **Gift-giving, cargo and death**

Commenting on the Yafar cargo cult I had the occasion to observe “live” in 1981, Antoinette Molinié wonders if the hope of “cargo” (in the sense of industrial wealth) might not be an “attempt to realize a phantasy in some sort of confusion with reality that should be viewed as pathological rather than belonging to the domain of normal function that Mauss was concerned with.” Enriched by her Amerindian experience in the domain of ritual, my colleague espouses my interpretation of the search for the lost primordial mother and the hope of cargo in terms of an absolute lack that can never be satisfied. That being said, I think such an interpretation can readily fit Mauss’ theory of the gift, insofar as the quest for abundance is part of their traditional cosmology, but on one condition: namely that, opposite the possibility of the free gift, one places the desire to receive without giving. In the Yafar cult, this dream did not concern a partial gift, but rather a total object: not only the cargo as a whole, but definitive access to its place of production, the underground world of the dead. The opposition between normal and pathological suggested by Molinié does not seem appropriate to me, for the apparent “confusion with reality” is explained – this has been said a hundred times – by the impossibility for people living in isolated societies with a low technological level to grasp the complexity of industrial production. And

ignorance leaves room for the imaginary, while the need to know (or to have) draws readily on already existing representations; countless Melanesian myths tell how, in the beginning, game or fish were under the exclusive control of a selfish father, for instance.<sup>13</sup> To Douaire-Marsaudon, who rightly reminds us of the importance of the colonial context in the formation of crisis cults, I will simply say that, in the present case, the historical events themselves refer to lack (economic shortage, deficit of identity, etc.), however this ordinary lack needs older unconscious motivations (here the bond with the mother and its loss) in order to become absolute through the effect of a psychic hypercathexis.

But at the core of the sentiment of lack or loss should we not place death? And might we not compare the millenarian devices used to create the illusion of satisfying lack with the cultural representations of an afterlife? Concerning my chapter “La mort yafar” (The Yafar death), Pierre Lemonnier, whose comparative work on New Guinea societies and research among the Ankave-Anga are known to all of us, reproaches me for confining myself to my Yafar material, whereas similar phenomena of the self being split into several entities by death have been described for other Melanesian societies. I admit that comparison would have made for a richer analysis, but juxtaposing various modalities of a single cultural process does not necessarily bring one any closer to a tentative explanation; that being said it would be one way of testing my interpretation, thus making it more universal. I will end on this topic, and salute Lemonnier’s perspicacity in having completed my analysis perfectly by adding that it is the “neurotic part” of the deceased that is eternal (in the form of the *ifaaf* ghost), while the socialized part (*nabasa*) is doomed to disappear after a few generations. However *nabasa* are named, whereas *ifaaf* are not. An ultimately pessimistic view of human destiny!

In this reply to my colleagues, I would like to thank them for their attentive reading; I may not have taken up all of the points that were raised, for which I hope they will forgive me. So as not to repeat myself, I will conclude by a short comment on a remark made by Alban Bensa, who reproaches me for having “a wholly Saussurian conception of language”. For Bensa, the opposition “language/speech (*langue/langage*), and the primacy given to language over speech, have had two major consequences”: first the value attributed to a “transcendent symbolic order” to the detriment of contextualized speech, intention and events; and second (but this point does not concern me), the linguistic conception of structural anthropology. These remarks are altogether admissible, and it is true that anthropology has often eschewed history in-the-making for more stable systems (social structures, slowly evolving economic systems, symbolic configurations). That being said, I personally see the symbolic order as immanent to rather than transcending social life, even if a culture exists only in the mind, the behaviors and the words of the society embodying it. The enduring character of the same basic representations in spite of recent transformations is proof of this. Should we not therefore take into account both levels (language/speech and culture/social life) so as to practice a complete anthropology? Culture is subject to change, yet is it not shared and transmitted? Does it not exist in spite of events? And is not knowledge, even unconscious, of the language indispensable to the factual production of speech?

Translated by Nora Scott

---

<sup>13</sup> See B. Juillerat, *Le Travail du mythe*, Lausanne, Payot (forthcoming).