

Géza Róheim,

## **Psychanalyse et anthropologie.**

Culture – personnalité – inconscient.

Traduit de l'anglais par Marie Moscovici. Titre original : *Psychoanalysis and Anthropology*, 1950. Paris : Les Éditions Gallimard, 1967 (pour la traduction française), NRF, 1967, 602 pp.

Édition numérique réalisée par  
Les Classiques des sciences sociales

Le 14 novembre 2007.

Table des matières

[Avant-propos](#) : présentation de Géza Róheim, par Roger Dadoun.

[Bibliographie des travaux de Géza Róheim](#) établie par Roger Dadoun.

Chapitre I. [Introduction](#).

- I. [LES RÊVES](#)
- II. [LE SERPENT](#)
- III. [LA DÉLIVRANCE](#)
- IV. [LA MAGIE CONTAGIEUSE](#)
- V. [LA CONCEPTION SURNATURELLE](#)
- VI. [LE SYMBOLISME SEXUEL DE LA CHASSE](#)
- VII. [LES FANTASMES DANS LES PSYCHOSES  
ET DANS LA CULTURE](#)

## Avant-propos

### *PRÉSENTATION DE GÉZA RÔHEIM*

(pp. 9 à 22)

*Par Roger Dadoun.*

[Retour à la table des matières](#)

*Pionnier de l'anthropologie psychanalytique : c'est l'expression qui revient le plus souvent lorsqu'il s'agit de caractériser Géza Róheim. Lui-même s'est toujours présenté comme le seul ou comme le premier ethnologue qui ait adhéré totalement à la psychanalyse. Dans un article où il résume quelques-uns des thèmes majeurs de son oeuvre, il fait ce bref bilan de son activité : De la fin de l'année 1923 jusqu'au printemps 1931, l'auteur de ces lignes fit du pays Somali, de l'Australie centrale, de l'île Normanby et des Indiens Yuma de l'Arizona, son champ de recherche. Là, pour la première fois dans l'histoire de l'anthropologie, quelqu'un qui avait été lui-même analysé, et qui avait pratiqué la psychanalyse, vint au contact des sociétés primitives <sup>1</sup>.*

*Quelques années plus tard, tandis que le culturalisme américain multiplie, dans les travaux ethnographiques, les références à la psychanalyse, il réaffirme qu'il est le seul anthropologue qui ait accepté sans réserve la psychanalyse <sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> *In Psychoanalysis To-day*, ouvrage dirigé par Sandor Lorand, International Universities Press, New York, 1944.

<sup>2</sup> *Psychoanalysis and the Social Sciences*, vol. 1, 1947. Il fait cependant une exception pour l'anthropologue hollandais Warne Muensterberger, un de ses exécuteurs testamentaires, à qui nous sommes par ailleurs redevables de précieuses indications sur la vie de Róheim. En plus des travaux de Muensterberger - sur les Dayaks de Bornéo, les Mentaweians de l'Indonésie, etc. - on peut faire état maintenant d'un nombre croissant de

*S'il reste effectivement, toute sa vie, fidèle à l'inspiration freudienne, Róheim repense certaines thèses fondamentales, notamment celles de Totem et Tabou, à la lumière de sa propre expérience analytique et ethnographique, et apporte au freudisme des prolongements originaux. Il a déterminé très tôt et une fois pour toutes le domaine de sa recherche : appliquer les concepts freudiens à l'étude des thèmes mythologiques et des peuples dits primitifs ; par là même, il illustre ces concepts, les fonde sur de nouvelles données, les élargit, les précise. Dans ce cadre bien défini d'où il n'éprouve guère le besoin de sortir, il accumule une documentation considérable, poursuit une réflexion féconde, édifie une œuvre qu'un certain nombre de penseurs, qui s'y réfèrent, estiment de première valeur.*

*Géza Róheim est né le 12 septembre 1891 à Budapest. La famille - de riches commerçants d'origine juive - possède un grand magasin, bien connu dans la capitale hongroise : le palais Róheim. Il ne semble pas que le judaïsme, qui fut un facteur non négligeable dans la formation de Freud, ait marqué Róheim. Les histoires qui enchantent son enfance sont des histoires hongroises, que lui raconte son grand-père. Il conserve de ce dernier un souvenir très vif, et il fait remonter au ravissement que lui procurèrent ces récits la précocité et la solidité de sa vocation : À Budapest, alors que j'avais cinq ans, on racontait aux enfants que les bébés étaient apportés par la cigogne, qui les déposait dans des paniers ; ces paniers allaient voguant sur le Danube, jusqu'au moment où la future mère en retirait l'enfant. Mais mon grand-père, lui, possédait une version originale : c'est du lac Méautis que la cigogne apportait les bébés. Ce lac avait été traversé par les ancêtres mythiques des Hongrois, les frères Humor et Magor, alors qu'ils pourchassaient la daine mythologique. Ainsi le problème*

---

recherches effectuées dans la perspective inaugurée par Róheim. Signalons aussi, parallèlement aux travaux de Róheim, les recherches de Georges Devereux sur les Moï Sedang d'Indochine et sur les Indiens Mohaves du sud-ouest des États-Unis.

« D'où viennent les enfants ? » fut-il, chez moi, résolument déplacé en direction de l'anthropologie <sup>3</sup>.

*Tandis qu'il poursuit ses études secondaires, il se jette avec passion sur tous les ouvrages traitant de mythologie : il lit les de Tylor, d'Andrew Lang, de Frazer. Les sciences l'attirent peu, il accorde tout son intérêt à l'histoire de la Hongrie, à la géographie et aux lettres. Témoignage de sa jeune et déjà solide érudition : le lycéen fait devant la Société hongroise d'Ethnologie une conférence sur La mythologie lunaire.*

*Après des études à l'université de Budapest, Róheim se rend, en 1911, à Leipzig, puis à Berlin, l'anthropologie n'ayant pas encore de statut académique, il s'inscrit dans la section de géographie, et suit les cours de spécialistes renommés, tels que Karl Weule et Felix von Luschan. En même temps qu'il accomplit ces études traditionnelles, qui seront couronnées par un doctorat en philosophie, section géographie, il fait connaissance avec la psychanalyse ; il étudie avec un intérêt profond les premiers grands travaux de Freud, Ferenczi, Abraham, Rickling et Jung, et ne tarde pas à se rallier à leurs thèses révolutionnaires. Ce fut sans résistance que j'acceptais ce principe général la clé des données anthropologiques doit être cherchée dans les processus inconscients ou primaires ; ces données subissent les mêmes élaborations que les rêves et les symptômes <sup>4</sup>.*

*De retour à Budapest, il est attaché au Musée national hongrois, et commence à publier des études d'anthropologie psychanalytique dans la revue Ethnographia. Excellent spécialiste du folklore hongrois, il analyse légendes, berceuses et comptines, à la lumière de la doctrine freudienne ; le complexe d'Oedipe lui sert à interpréter certaines croyances finno-ougriennes concernant l'Ours et les jumeaux (1914). Mais il se préoccupe déjà de définir*

---

<sup>3</sup> Rapporté par Sandor Lorand in *Psychoanalysis and Culture* avant-propos, p. 11. Ouvrage dirigé par George B. Wilbur et W. Muensterberger, I.U.P. New York, 1951, en hommage à Géza Róheim à l'occasion de son soixantième anniversaire.

<sup>4</sup> Rapporté par Sandor Lorand, *Ibid.*

*le rôle des expériences préœdipiennes dans l'élaboration des formes culturelles et reconnaît l'intervention déterminante des premières relations mère-enfant dans les sublimations sociales ; c'est ainsi, par exemple, qu'il ramène le rite des « premiers fruits », offrande faite aux dieux, qu'on rencontre en maints endroits, au geste de la mère qui goûte l'aliment ou le mâche avant de le donner à consommer à l'enfant.*

*C'est avec une hardiesse croissante que Róheim confronte la psychanalyse et l'anthropologie. Budapest offre une atmosphère étonnamment propice à sa réflexion : la capitale hongroise accueille avec une réelle ferveur les conceptions freudiennes, et participe en outre activement au mouvement psychanalytique. Le mérite en revient largement à la remarquable personnalité de Sandor Ferenczi ; il est parmi les tout premiers à adhérer au freudisme et il se lie avec Freud d'une amitié profonde que même les heurts ultérieurs n'entameront pas vraiment. C'est en 1913 que Ferenczi publie sa magistrale étude d'un garçon de cinq ans, Arpad, surnommé Le Petit Homme-Coq - étude dont Freud se servira pour son interprétation du totémisme ; la même année, à Budapest, Ferenczi, en compagnie de Jones, prend connaissance des épreuves de Totem et Tabou, que Freud vient de terminer. C'est encore à Budapest, dans la clinique de Ferenczi, pendant les années de guerre, que Melanie Klein s'engage dans la psychanalyse des tout jeunes enfants, inaugurant une recherche dont la complémentarité avec la réflexion de Róheim est frappante.*

*L'intelligence agile et hardie de Ferenczi ne pouvait manquer d'exercer une forte influence sur Róheim qui se fait, au cours des années 1915 et 1916, psychanalyser par Ferenczi, psychanalyse que poursuivra Mme, Wilma Kovacs.*

*Budapest accueille, les 28 et 29 septembre 1918, le cinquième Congrès international de Psychanalyse. À cette occasion, Róheim, âgé de vingt-sept ans, rencontre Freud pour la première fois, et se voit vivement encouragé à poursuivre ses travaux. La municipalité reçoit les congressistes avec éclat ; un millier d'étudiants enthousiastes adressent au recteur de l'Université une pétition réclamant l'institution de cours de psychanalyse, qui seraient*

*assurés par Ferenczi. Pour Freud, en butte jusqu'à présent à une hostilité tenace dans son propre pays, le moment est particulièrement euphorique ; et il se met à imaginer que la capitale hongroise pourrait bien remplacer Vienne comme foyer de la vie psychanalytique. D'autant que c'est à Budapest que réside un généreux mécène, Anton von Freund, brasseur et docteur en philosophie, qui a constitué à l'Association internationale de Psychanalyse une riche donation pour lui permettre de créer sa propre maison d'éditions.*

*En 1919, la révolution bolchevique éclate en Hongrie ; l'insurrection victorieuse instaure un gouvernement révolutionnaire dirigé par Bela Kun. Rencontre éphémère et quasi miraculeuse entre la révolution politique et la révolution culturelle : l'équipe communiste au pouvoir crée à l'Université une chaire de psychanalyse, qui est confiée à Ferenczi ; Géza Róheim, autre psychanalyste, se voit attribuer la chaire d'anthropologie.*

*Tout s'effondre avec le retour triomphal de la réaction bourgeoise, militariste et antisémite, soutenue par les alliés occidentaux ; l'armée roumaine intervient et chasse Bela Kun de Budapest ; Ferenczi est obligé de se cacher pour échapper aux poursuites de la police. La psychanalyse pâtit gravement du coup terrible porté à la révolution.*

*Cependant, disposant d'une fortune personnelle, Róheim peut se livrer en toute autonomie à ses travaux ; il déploie une grande activité, marquée par de nombreuses publications. Pour une étude sur le Totémisme australien présentée à la Conférence de La Haye, et pour son substantiel essai sur Le Soi (Das Selbst) paru dans Imago, il reçoit le Prix Freud de Psychanalyse appliquée. La même revue publie de lui, peu après, une analyse du meurtre du père originaire (Nach dem Tode des Urvaters) : tout en continuant d'adopter la thèse freudienne de la horde primitive, il relie la dévoration de l'aïeul primordial à un fantasme ressortissant au stade oral ; en absorbant le cadavre du père, les enfants transforment ce dernier en mère nourricière et fixent sur lui une partie de l'amour qu'ils portent à la mère. Son intérêt pour la culture australienne se précise ; il songe à une expédition qui lui*

*permettrait d'aller vérifier, sur le terrain, la validité des concepts freudiens. Il dépouille l'abondante et remarquable littérature ethnographique consacrée à l'Australie (Spencer et Gillen, Howitt, Mathews, Strehlow, Roth, etc.), et intègre en même temps à sa réflexion critique les plus récents développements de la psychanalyse (Freud, Reik, Abraham, Rank, Ferenczi, Silberer, M. Klein, etc.); ce double approfondissement aboutit à une importante synthèse, le Totémisme australien, publié à Londres en 1925.*

*Róheim a travaillé jusqu'à présent sur des données recueillies par d'autres ; il a poussé aussi loin que possible l'analyse de ce savoir livresque. Mais l'ethnographie est un domaine où ce que l'on trouve est fortement conditionné par ce que l'on cherche : l'homme primitif est en grande partie un être construit à partir de l'ethnologue, de son enracinement social, de ses imprégnations idéologiques, de ses fantasmes, de ses sublimations. D'un autre côté, l'investigation psychanalytique ne tolère pas le travail d'amateur et déroute bien souvent même les manipulateurs les plus qualifiés. Un excellent ethnographe, Bronislaw Malinowski, s'était ouvertement référé à la psychanalyse au cours de ses recherches sur les indigènes des Iles Trobriand et avait rapporté ses observations et ses interprétations dans deux ouvrages, La Vie sexuelle des sauvages, et La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives ; il présentait ce dernier livre, où il avait inséré une étude sur Psychanalyse et Anthropologie parue en 1924 dans la revue Psyche, en ces termes : Des observations directes, portant sur le complexe patriarcal, tel qu'il se manifeste chez les Mélanésien, constituent, à ma connaissance, la première application de la théorie psychanalytique à l'étude de la vie sauvage.*

*Malinowski connaissait, appréciait et défendait les concepts freudiens ; mais il n'avait pas de véritable formation psychanalytique et, surtout, l'inspiration profonde du freudisme semblait lui échapper. De ses travaux sur le terrain, il avait conclu - dans un esprit déjà « culturaliste » - que le complexe d'Oedipe n'existait pas dans une société matrilineaire, où le rôle du père*

*n'était en rien équivalent à celui du père occidental, et que les Mélanésiens ignoraient l'érotisme anal.*

*Le moment paraissait donc venu pour un psychanalyste qualifié d'aller voir sur place. Le projet d'une expédition en Mélanésie et en Australie, projet à l'établissement duquel participèrent Freud, Ferenczi, Wilma Kovacs et Marie Bonaparte, prit une tournure concrète grâce à une subvention de Marie Bonaparte, qui suivait avec un extrême intérêt les travaux de Róheim. Aussi, trois ans après la publication de son gros ouvrage sur le Totémisme australien, Róheim s'embarque-t-il avec sa femme pour un continent dont la mythologie et les usages lui sont déjà familiers. Il séjourne pendant environ deux ans en plein cœur de l'Australie, dans la région d'Hermannsburg et s'attache tout particulièrement à l'étude des Pitjentara. Il recueille un matériel considérable : mythes et contes populaires, cérémonies, rêves, jeux d'enfants, jurons, pratiques magiques, aspects de la vie quotidienne... Il présentera ces documents et leur interprétation dans différentes publications, et dans un important ouvrage, *The Eternal Ones of the Dream* (1945)<sup>5</sup>. Il caressait, semble-t-il, un projet plus ambitieux ; il envisageait de grouper tous ses travaux australiens, et la longue réflexion qu'ils lui suggérèrent, dans une vaste synthèse, qui aurait eu pour titre, *The Western Tribes of Central Australia*, choisi sur le modèle de l'œuvre monumentale de l'ethnologie classique, *The Northern Tribes of Central Australia*, de Spencer et Gillen - dont elle aurait constitué en quelque sorte l'équivalent moderne et le dépassement psychanalytique.*

*Désireux de mettre à l'épreuve les thèses de Malinowski concernant la psychologie des Trobriandais, Róheim décide de s'arrêter dans la zone culturelle étudiée par le célèbre ethnologue ; il choisit, à l'est de la Nouvelle-Guinée, dans le groupe des îles d'Entrecasteaux tout proche des îles Trobriand, l'île Normanby (Duau) ; ses habitants présentent à peu près les mêmes caractéristiques principales que les Trobriandais -, Malinowski les avait d'ailleurs englobés dans son interprétation. Il y séjourne une*

---

<sup>5</sup> Traduction française à paraître aux éditions Gallimard dans cette même collection.



*dizaine de mois, au terme desquels, grâce à l'emploi systématique des méthodes psychanalytiques (analyse des rêves, analyse par le jeu, mise à jour des mécanismes de déplacement, de substitution, de compensation, de sublimation, etc.), il parvient à des conclusions opposées à celles de Malinowski : il relève, dans de nombreux récits, la fréquence des thèmes ressortissant à l'analité, découvre l'importance du coït anal, et surtout démontre avec force l'existence du complexe d'Oedipe, dont l'universalité ne faisait à ses yeux aucun doute ; seulement, les relations œdipiennes ont subi dans une société matrilineaire des déplacements dont la signification avait échappé à Malinowski ; on y trouve tout simplement, ironise Róheim, un homme qui aime sa sœur et qui entretient avec son oncle une relation d'antagonisme chargée d'ambivalence.*

*Après son expédition océanienne, Róheim avait eu l'occasion de se rendre pour quelques mois aux États-Unis et de faire un bref séjour parmi les Indiens Yuma, à la frontière de la Californie, de l'Arizona et du Mexique. La guerre en Europe et la menace nazie le contraignent - comme Freud - à émigrer en 1938 ; il retourne aux États-Unis, où il restera jusqu'à sa mort en 1953. Dès son arrivée et pendant près de deux ans (1938-1939), il travaille au Worcester State Hospital, à Worcester, dans le Massachusetts ; il consacre la plus grande partie de son temps à la pratique de la psychanalyse et il a comme clients aussi bien les malades de l'établissement que les membres du personnel ; il se livre en outre pendant dix-huit mois à une étude minutieuse d'un cas de schizophrénie, qui lui permet de mettre en relation les fantaisies imaginaires du malade et les opérations magiques ; ses observations sont consignées dans deux essais, *Origine et Fonction de la Magie et Fantasmies et Rêves chez le Schizophrène*, qui seront publiés après sa mort sous le titre *Magie et Schizophrénie* (1955).*

*Vers le début de 1940, Róheim s'installe à New York ; lutteur infatigable, il poursuit, solidement appuyé sur l'anthropologie psychanalytique, une intense activité : il pratique la psychanalyse, donne des cours à l'Institut de psychanalyse de l'université de New York, multiplie les publications, fonde et dirige une revue. Son*

*expérience ethnographique l'a conduit à abandonner définitivement certaines thèses de Freud et il dispose désormais, avec sa conception ontogénétique de la culture, d'un instrument remarquablement bien adapté à son champ d'étude. Trois ouvrages importants paraissent en peu d'années : The Origin and Function of Culture, en 1943 et en 1945, The Eternal Ones of the Dream, suivi de War, Crime and the Covenant. Une subvention accordée en 1947 par la Viking Fund Inc. <sup>6</sup> lui permet d'aller à nouveau sur le terrain, cette fois chez les Indiens Navaho. La même année, il fonde une revue destinée à défendre et à promouvoir l'usage de la psychanalyse dans les sciences sociales, Psychoanalysis and the Social Sciences <sup>7</sup> ; dans l'avant-propos, il rend un grand hommage au génie des précurseurs, Freud, évidemment, mais aussi Otto Rank (Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage) et Theodor Reik (Ritual). En 1950 paraît le présent ouvrage, Psychoanalysis and Anthropology, une des meilleures synthèses de ses recherches et de sa pensée ; en 1953, année de sa mort, il donne The Gates of the Dream.*

Si la pensée freudienne tout entière supporte et imprègne la recherche de Róheim, c'est manifestement Totem et Tabou *qui, au double sens du terme, la provoque ; c'est essentiellement de cette œuvre que part Róheim, et c'est en face d'elle qu'il dresse ses conceptions personnelles. Le livre de Freud formule, dès 1913, le principe de l'anthropologie psychanalytique : il séduit par les proportions de sa construction et la cohérence du système où viennent se composer l'observation clinique, l'hypothèse biologique et la description ethnographique - triple pivot aussi de la pensée de Róheim ; enfin et surtout, cette même suffisance formelle fonctionne, paradoxalement, comme ouverture, stimulation, exigence de critique et d'approfondissement. L'ethnologie n'est pas une annexion artificielle et tardive de la psychanalyse ; au contraire, elle est liée comme organiquement à la*

---

<sup>6</sup> Cette institution deviendra par la suite la *A.L. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc.*

<sup>7</sup> La revue deviendra en 1960 *Psychoanalytical Study of the Society*, toujours fidèle à la ligne suivie par Róheim.

croissance de cette dernière, elle est venue se ranger sous sa loi par une sorte de continuité, d'extension naturelle. Dès 1897, en effet, Freud formule, dans une lettre à Wilhelm Fliess en date du 24 janvier, ce qui apparaît presque exactement comme le programme que Róheim s'emploiera à réaliser : « Les histoires du diable, le vocabulaire des jurons populaires, les chansons et les coutumes de la chambre des enfants, tout cela acquiert une signification à mes yeux. »

Après que L'interprétation du rêve (*Die Traumdeutung*), en 1900, eut donné à la psychanalyse une orientation décisive, c'est Totem et Tabou qui cristallise les préoccupations majeures de Freud. Il s'adresse à Ferenczi en ces termes : « J'écris en ce moment le Totem avec l'impression que ce sera mon plus important, mon meilleur, et peut-être mon dernier bon travail. [...] Depuis L'interprétation du rêve, je n'ai jamais travaillé à rien avec autant de conviction et de joie <sup>8</sup>. »

*L'interprétation de la culture, de la société, de la religion, ou du totémisme considéré comme institution originelle, résulte dans Totem et Tabou de la coalescence de trois modèles bien définis d'appréhension de la réalité humaine. Le modèle naturaliste ou biologique est fourni par Darwin, et surtout par Atkinson qui reprend et développe dans Primal Law la théorie de la horde primitive. La première association humaine est conçue à l'image de la horde formée par certains singes anthropoïdes : un mâle tout-puissant accapare, pour son usage exclusif, une ou plusieurs femelles ; lorsque les fils sont devenus assez grands et assez forts pour menacer son pouvoir et ses privilèges, il les chasse ou les tue, à moins que, craignant de l'affronter, ils ne s'écartent d'eux-mêmes. Mais l'ancêtre dont les forces déclinent n'est bientôt plus en mesure de faire régner sa loi ; le fils le plus fort le chasse ou le tue, se débarrasse de la même façon des frères plus jeunes ou plus faibles s'ils entrent en rivalité avec lui, et s'empare des femmes. Tel est le modèle « naturel » de la famille humaine originelle, la famille « cyclopéenne ». Freud franchit une nouvelle étape dans la*

---

<sup>8</sup> Lettres à Ferenczi du 1er et du 13 mai 1913 citées par Ernest Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, vol. II, p. 376, trad. fr. P.U.F.

*reconstruction de l'évolution sociale en s'inspirant du modèle ethnographique qui lui fournit Robertson Smith. Ce dernier a décrit dans la Religion des Sémites ce qu'il considère comme le type du repas totémique, en utilisant la relation faite par saint Nilus d'un sacrifice religieux accompli par les Bédouins du désert, au Sinäï vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle : La victime, un chameau, était étendue, liée sur un grossier autel fait de pierres ; le chef de la tribu faisait faire aux assistants trois fois le tour de l'autel en chantant, après quoi il portait à l'animal la première blessure et buvait avec avidité le sang qui en jaillissait ; ensuite, toute la tribu se jetait sur l'animal, chacun enlevait avec son épée un morceau de la chair palpitante, et l'avalait tel quel...<sup>9</sup>.*

*Adoptant l'interprétation de Smith, qui considère cette cérémonie comme représentant la forme primitive du repas totémique, Freud la rapproche de l'hypothèse de Darwin et formule ainsi sa thèse fondamentale du meurtre originel et de la naissance de la société : un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle.*

*Modèle naturaliste et modèle ethnographique sont confrontés au modèle clinique ou plutôt c'est ce dernier qui les suscite et les féconde. Les deux premiers demeurent des hypothèses ou des postulats, qui ne doivent être validés qu'au seul et unique rayon de lumière que projette la psychanalyse. Dégageant les processus à l'œuvre dans certaines névroses d'enfants où les animaux jouent un rôle spectaculaire, Freud décrit ce qu'il appelle le retour infantile du totémisme. À partir de deux exemples caractéristiques, la zoophobie du petit Hans, dont il avait en 1909 publié l'analyse, et la perversion d'Arpad, le Petit Homme-Coq, que Ferenczi venait de décrire, il montre comment l'animal sert de support à diverses identifications, mais fonctionne essentiellement comme substitut du père. Le cas du petit Arpad, qui instaure un véritable « culte totémique », est significatif ; il avait eu, à l'âge de deux ans et*

---

<sup>9</sup> *Totem et Tabou*, trad. fr. S. Jankelevitch, Payot, 1947, p. 191. Les citations qui suivent sont tirées de cet ouvrage. [Traduction française disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

demi, la verge mordue par une poule, et toute son attention demeurait fixée sur le poulailler : C'était pour lui une joie et une fête d'assister aux combats que se livraient les volatiles. Il était capable de danser pendant des heures autour des cadavres de poules... *Il se mettait à embrasser et à caresser l'animal tué, à nettoyer et à couvrir de baisers les images de poules qu'il avait lui-même maltraitées auparavant...* Mon père est le coq, disait-il un jour. A présent, je suis petit, je suis un poussin. Mais quand je serai plus grand, je serai une poule, et plus grand encore, je serai un coq... Les rapports sexuels animés entre le coq et la poule, la ponte des oeufs et la sortie du petit poussin *satisfaisaient sa curiosité sexuelle qui, à proprement parler, était tournée vers ce qui se passait dans la famille humaine.*

*Au terme de ses analyses et de ses recoupements, Freud retrouve à la source du totémisme - c'est-à-dire, pour lui, de l'institution humaine fondamentale - le complexe d'Oedipe, lui-même structure fondamentale du psychisme : Si l'animal totémique n'est autre que le père, nous obtenons en effet ceci : les deux commandements capitaux du totémisme, les deux prescriptions tabou qui en forment comme le noyau, à savoir la prohibition de tuer le totem et celle d'épouser une femme appartenant au même totem, coïncident, quant à leur contenu, avec les deux crimes d'Oedipe, qui a tué son père et épousé sa mère, et avec les deux désirs primitifs de l'enfant, dont le refoulement insuffisant ou le réveil forment peut-être le noyau de toutes les névroses.*

*Il conclut par une affirmation intrépide de la valeur explicative du complexe d'Oedipe, posé ainsi comme principe de base de l'anthropologie psychanalytique : [...] on retrouve dans le complexe d'Oedipe les commencements à la fois de la religion, de la morale, de la société et de l'art.*

*Les phénomènes totémiques - prototypes des faits culturels, religieux, sociaux - et les symptômes névrotiques convergent donc vers le complexe d'Oedipe. D'une solidité désormais largement éprouvée dans le domaine clinique, la thèse de Freud est loin dans son application anthropologique, d'être aussi vaine ou fantaisiste qu'on l'a prétendu. Elle a d'abord le mérite de remplir une fonction*

*« axiomatique », d'être un principe à la fois directeur, conducteur, référentiel et contraignant grâce à quoi un savoir concret peut s'instituer. Par ailleurs, l'existence et les résultats de l'anthropologie psychanalytique établissent que le complexe d'Oedipe utilisé avec compétence - et l'œuvre de Róheim l'illustre suffisamment - est un incomparable instrument pour saisir en profondeur et dans leur dynamisme les mécanismes des compensations et des sublimations culturelles ; aucun ethnologue, aujourd'hui, ne saurait s'en passer.*

*L'impasse serait dans la transformation par Freud d'une analyse structurale en une interprétation historique. Le schéma que développe Totem et Tabou - horde primitive, aïeul dominateur et castrateur, parricide originel, culpabilité des fils et association des frères, sublimation - est présenté comme une succession d'événements réels, une expérience phylogénétique, qui requiert la double hypothèse d'une conscience collective transcendante et d'une hérédité des affects, et qui s'exprime en propositions dont la formulation même, dubitative ou rhétorique, signale la fragilité : Un acte comme celui de la suppression du père par les efforts réunis des frères a dû laisser des traces ineffaçables dans l'histoire. [...] Nous postulons l'existence d'une âme collective (*Massenpsyche*) dans laquelle s'accomplissent les mêmes processus psychiques que ceux ayant leur siège dans l'âme individuelle. Nous admettons qu'un sentiment de culpabilité pour une action a persisté pendant des millénaires, continuant à opérer dans des générations qui ne pouvaient rien connaître de l'action en question.*

*Ainsi assortie d'hypothèses douteuses et en fin de compte fort peu opératoires, cette historicisation du complexe d'Oedipe pourrait être considérée ici comme une sorte de « mécanisme de défense intellectuelle » grâce auquel une pensée hardie, en s'abandonnant à certains thèmes en faveur à l'époque, se protège de l'extrême tension qu'impose tout concept novateur. Darwin, Lamarck, Haeckel sont de bons compagnons lorsqu'on s'avance dans l'obscurité des origines. Mais Róheim, lui, s'empressera de les lâcher, et substituera à la vision phylogénétique et à la fameuse loi biogénétique fondamentale -l'ontogenèse récapitule la*

*phylogenèse - sa théorie ontogénétique de la culture et une investigation qui porte rigoureusement sur l'expérience individuelle.*

*En vérité, Freud lui-même lui en montre le chemin, qui reconnaît la faiblesse de sa position : [...] nous convenons volontiers que toute autre explication serait préférable qui n'aurait pas besoin de s'appuyer sur des hypothèses pareilles ; qui saisit clairement le rôle d'actualisation de l'ontogenèse : Cette continuité est assurée en partie par l'hérédité des dispositions psychiques qui, pour devenir efficaces, ont cependant besoin d'être stimulées par certains événements de la vie individuelle ; et qui enfin, dans les dernières lignes de son livre, plus significatives peut-être que les longs développements antérieurs, opère un rapide rétablissement : il lui suffit de rappeler la nature fantasmatique des prétendues « actions » du névrosé pour que son propre réalisme historique s'irréalise ou se défasse ; les grands événements primordiaux n'ont peut-être jamais eu lieu ; tout peut-être n'est que fantasme. La construction de Totem et Tabou ne serait alors pas autre chose qu'une histoire mythique élaborée en vertu d'un mythe de l'histoire, c'est-à-dire d'un pouvoir « poétique » reconnu à l'histoire d'organiser, de structurer, de déployer pour l'appréhension cognitive un donné inconscient insaisissable autrement : Aussi bien les simples impulsions hostiles à l'égard du père, l'existence du fantasme de désir (*Wunschphantasie*) de le tuer et de le dévorer auraient-elles pu suffire à provoquer la réaction morale qui a créé le totémisme et le tabou [...] La réalité psychique suffirait à expliquer toutes ces conséquences.*

*Du coup, il devient plus que jamais urgent de prospecter minutieusement cette réalité psychique ; le jeu de ces fantasmes de désir, de ces impulsions hostiles, qui viennent converger et s'organiser dans l'Oedipe, doit être détaillé, décomposé, mis au jour. Pour qu'une conception ontogénétique de la culture puisse s'articuler, pour qu'il soit rendu compte de la variété, de la mobilité et de la force des « êtres » culturels, il faut établir leurs racines vivaces dans une ontogenèse en quelque sorte pléthorique, il faut traverser l'Oedipe et retrouver le monde encore plus obscur des fantasmes précœdipiens. C'est ce qu'a fait Melanie Klein, en*

*dégageant les tout premiers modes d'organisation de la vie fantasmatique. L'influence de ses conceptions originales - sur le clivage entre « bon » et « mauvais » objet, sur le sadisme infantile et la crainte d'une « retaliation » à savoir d'une agression en retour de la part de l'objet maternel attaqué, sur la formation précoce du surmoi, sur les stades précurseurs de l'Oedipe - est sensible tout au long de l'ouvrage qu'on va lire.*

Roger Dadoun.



# Bibliographie des travaux de Géza Róheim

*établie par ROGER DADOUN*

(pp. 23-32)

[Retour à la table des matières](#)

Suivant l'expression de Weston La Barre, la fécondité de Róheim est « extraordinaire ». Dans le champ qui est le sien, l'anthropologie psychanalytique, Róheim a abordé et traité les sujets les plus divers, et les matériaux qu'il apporte sont précieux autant pour l'ethnologue que pour le psychanalyste ; l'historien des religions, le spécialiste du folklore, le sociologue, le philosophe, tout homme qui pense, en feront aussi bien leur profit. C'est pourquoi nous donnons ci-dessous une bibliographie qui, à notre connaissance, couvre l'ensemble des publications de Géza Róheim. Il nous a paru commode de détacher de l'ensemble les ouvrages fondamentaux.

## *ABRÉVIATIONS*

(H)	Placée après le titre, cette abréviation indique que le texte correspondant a été rédigé en hongrois.
I.U.P.	International Universities Près (Éditeur).
A. A.	American Anthropologist.
A. Im.	American Imago.
E.	Ethnographia.
Im.	Imago.
I.J.P.	International Journal of Psycho-Analysis.
J. R.	Journal of the Royal Anthropological Institute.
Q.	Psychoanalytic Quarterly.
Z.	Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse.

*OUVRAGES FONDAMENTAUX*

1919

*Spiegelzauber* (La magie du miroir). Internationale Psychoanalytische Bibliothek, no VI. Vienne, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 263 p.

1925

*Australian totemism* (Le totémisme australien). Londres, Allen and Unwin, 487 p.

1930

*Animism, magie and the Divine King* (L'animisme, la magie et le roi divin). Londres, Kegan Paul, VI, 390 p.

1934

*The riddle of the sphinx* (L'énigme du sphinx). Londres, Hogarth Press, 302 p.

1943

*The origin and function of culture* (Origine et fonction de la culture). New York, Nervous and Mental Disease Monographs, no 69, VI, 107 p.

1945

*The eternal ones of the dream* (Les êtres éternels du rêve). New York, International Universities Press, XIV, 270 p. Traduction française par Roger Dadoun, à paraître aux éditions Gallimard (collection *Connaissance de l'Inconscient*).

*War, crime and the Covenant* (La guerre, le crime et l'alliance). Journal of Clinical Psychopathology, Monograph Series, no 1, Monticello, N. Y., Medical Journal Press, V, 160 p.

1950

*Psychoanalysis and anthropology: Culture, Personality, and the Unconscious* (Psychanalyse et Anthropologie: Culture. Personnalité et Inconscient). New York, 1. U. P., XVI, 496 p.

Traduction française par Marie Moscovici (Le présent ouvrage).

1953

*The gates of the dream* (Les portes du rêve). New York, I.U. P.

### *OUVRAGE POSTHUME*

1955

*Magie and schizophrenia* (Magie et schizophrénie). New York, I. U. P. (Midland Book Edition, 1962, 230 p.)

### *AUTRES PUBLICATIONS*

1911

*Dragons et tueurs de dragons* (H). E. XXII, pp. 128-142 et 193-209. *Notes pour une étude comparative des légendes Tchuvash* (H). Gyula Meszaros, Csúvas Nepkoltesi Gyujtemeny, vol. 11, Budapest, Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia, IX, 538 p.

*Drachen und drachenkämpfer* (Dragons et tueurs de dragons). Berlin, Jung-Ungarn, 561 p.

*Vestiges de guérison chamaniste dans une berceuse* (H). E. XXIII, pp. 360-362.

1913

*Contributions à l'étude des croyances populaires hongroises* (II). Budapest, Hornyansky, 40 p. Comprend l'étude précédente et les trois suivantes, ainsi que « Le corps et l'âme » (H) et « Le culte des animaux-oracles » (II).

*L'Oiseau de Mort* (II). E. XXIV, pp. 90-95.

*La Femme du Mardi* (H). E. XXIV, pp. 90-95.

*L'Oreiller de la Mariée est déchiré* (II). E. XXIV, pp. 223-227.

*Zwei Gruppen von Igelsagen* (Deux groupes de comptines). *Ztsch.*

*d. Vereins f. Volkskunde, XXIII, pp. 404-414.*

1914

*L'Ours et les Jumeaux* (H). E. XXV, pp. 93-97.

*Nouvelles contributions à « La Femme du Mardi »* (H.) E. XXV, pp. 125-126.

*L'origine de la notion de Mana* (H). Budapest, Posner, XI, 80 p.

1915

*La Notion de Mana dans les Tribus finno-ougriennes* (H).E. XXVI, pp. 255-278.

*L'Âme extérieure* (H). E. XXVI, pp. 290-293.

*La Chaise de Lucia* (II). Bulletin of the Ethnographical Department of the Hungarian National Museum (H). XVI, pp. 1-35.

*Killing the Divine King* (Le meurtre du roi divin). Man, XV, pp. 26-28.

1916

*La Trame de la Vie* (H). E. XXVII, pp. 275-281.

*La Chaise de Lucia* (H). Néprajzi Ertesitô, XXVII, XVII, pp. 15-26.

*Le Témoin Parjure* (II). E. XXVII, pp. 209-221.

1917

*Le Roi Divin des Khazars et l'Histoire de Turul* (H). E. XXVIII, pp. 58-98.

*Notice nécrologique pour Sir Edward B. Tylor* (H.) E. XXVIII, pp. 142-143.

*Spiegelzauber* (La magie du miroir). Im. V, pp. 63-120.

1918

*Le Roi Divin des Khazars et les Hongrois* (H). E. XXIX, pp. 142-144.

*Nefanda Carmina*. E. XXIX, pp. 271-276.

*Psychanalyse et Ethnologie : I. L'Ambivalence et la Loi de l'Inversion* (H). E. XXIX, pp. 49-90.

*Psychanalyse et Ethnologie : II. La Signification des Symboles et l'Ontogenèse de la Libido* (H). E. XXIX, pp. 206-245.

1919

*Allerseelen im Volksbrauch und Volksglauben* (Le jour des morts dans les coutumes et croyances populaires). Pester Lloyd XI, pp. 4-6.

*Skt. Nikolaus im Volksbrauch und Volksglauben* (Saint Nicolas dans les coutumes et croyances populaires). Pester Lloyd XII, pp. 7-9.

1920

*Contributions à l'étude des croyances populaires hongroises* (28 Série) (H). Budapest, Hornyansky, IV, 300 p. Comprend diverses études parues dans E.

*Die Bedeulung des Überschreitens* (La signification de l'enjambement). Z. VI, pp. 242-246.

*Die Urszene im Traume* (La scène primitive dans les rêves). Z. VI, pp. 337-339.

*Zur Psychologie der Bundesriten* (Sur la psychologie des rites d'alliance). Im. VI, pp. 397-399.

1921

*Ethnologie und Völkerpsychologie* (Ethnologie et psychologie des peuples). Bericht über die Fortschritte der Psychoanalyse, 1914-1919, pp. 164-194.

*Le Prince en quête d'angoisse* (H). Pesti Naplô.

*La Religion des Hongrois* (H). Pesti Naplô,

*Primitive Man and Environment* (Le primitif et son milieu). J. 11, pp. 157-178.

*Das Selbst* (Le Soi). Im. VII, pp. 1-39, 142-179, 310-348, 453-504.

*Steinheiligtum und Grab. Ethnologische Bemerkungen über*

*Totemismus und Kulturschichten in Australian* (Sanctuaire de pierre et tombeau. Remarques ethnographiques sur le Totémisme et ses strates culturelles en Australie). Z. VII, pp. 522-525.  
*Nuit d'Eté* (H). Magyarorsàg.

1922

*Psycho-Analysis and the Folk-Tale* (Psychanalyse et Conte populaire). J. III, pp. 180-186.  
*Völkerpsychologisches in Freuds « Massenpsychologie und Ich Analyse »* (La psychologie des peuples dans « Psychologie collective et Analyse du Moi » de Freud). Z. VIII, pp. 209-218.  
*The Significance of Stepping over* (La signification du franchissement) (Trad. angl.). I. J. P. 111, pp. 320-326.  
*Stone-Shrine and Tomb. Ethnological Remarks on Totemism and Culture Stages in Australian* (Sanctuaire de pierre et tombeau. Remarques ethnographiques sur le Totémisme et ses strates culturelles en Australie) (Trad. angl.). I. J. P. III, pp. 121-127.

1923

*Heiliges Geld in Melanesien* (La monnaie sacrée en Mélanésie). Z IX, pp. 384-401.  
*Nach dem Tode des Urvaters* (Après la mort de l'Aïeul. primordial). Im. IX, pp. 83-121.  
*The Passage of the Red Sea* (Le passage de la mer Rouge). Man XXIII, pp. 152-155.  
*Passover and Initiation* (La Pâque et l'Initiation). Man XXIII, 178 p.

1924

*Elementargedanke, Wanderungstheorie und das Unbewusste* (Idée élémentaire, théorie de la migration et l'inconscient). Pester Lloyd.  
*La Nuit de Noël* (H). Mindent Tudok IX, pp. 1-3.  
*Die Sedna Sage* (La légende de Sedna). Im. X, pp. 159-177.

1925

- Arunta and Marind-Anim*. Anthropologica Hungarica I, pp. 1-11.
- Cuchulainn and the Origin of Totemism* (Cuchulainn et l'origine du totémisme). Man XXV, pp. 85-88.
- Coutumes et croyances populaires hongroises* (H). Budapest, Athenenni, 342 p.
- The Pointing Bone* (L'Os de la Mort). J. Royal Anthropol. Inst. XLV, pp. 90-114.
- Le Sorcier* (H). Mindent Tudok.
- Coutumes du printemps* (H). Mindent Tudok.
- Der Ursprung des Krieges* (L'origine des guerres). Pester Lloyd.

1926

- Arunta and Marind-Anim*. Anthropologica Hungarica II, pp. 80-85.
- Hungarian Calendar Customs* (Calendrier et coutumes hongroises). J. Royal. Anthropol. Inst. LVI, pp. 361-384.
- Die Völkerpsychologie und die Psychologie der Völker* (Psychologie collective et psychologie des peuples). Im. XII, pp. 273-291.
- Die Wilde Jagd* (La chasse sauvage). Im. XII, pp. 465-477.

1927

- Mondmythologie und Mondreligion* (Mythologie et religion lunaires). Vienne, Internationale Psychoanalytischen Verlag, 104 p. et Im. XIII, pp. 442-537.
- Die Urformen und der Ursprung des Eigentums* (Origine et formes élémentaires de la propriété). Int. Arch. f. Ethnologie XXVIII, pp. 1-28.
- Urformen und Wandlungen der Ehe* (Formes élémentaires et transformations du mariage). Max Marcuse (éd.), Die Ehe. Berlin, Marcus & Weber, IX, 621 p., pp. 21-52.

1928

- Psychanalyse, Critique, et Folklore hongrois* (H). Szàzadunk III,

pp. 572-577.

1929

*Dying Gods and Puberty Ceremonies* (Dieux qui meurent et cérémonies de la puberté). J. Royal Anthropol. Inst. LIX, pp. 181-197.

*La Psychologie raciale et les Origines du Capitalisme chez les Primitifs*. Rev. franç. psychanal. III, pp. 122-149.

1930

*Mother Earth and the Children of the Sun* (La Terre-Mère et les Enfants du Soleil). Jubilee Congress of the Folk-Lore Society, 1928. Londres, Win Glaiser, 319 p., pp. 238-264.

*Zur Deutung der Zwergsagen* (Signification des histoires de nain). Z. XVI, pp. 95-105.

1932

*Animism and Religion* (Animisme et religion). Q. 1, pp. 59-113.

*Les peuples du Tjurunga* (H). Budapest, Leblang, 327 p.

*Le Nankuru* (II.) E. XLIII, pp. 3-15.

*Psycho-Analysis of Primitive Cultural Types* (Psychanalyse des Types culturels primitifs). I. J. P. XIII, 1-224.

*Die Psychoanalyse primitiver Kulturtypen* (Traduction allemande de l'ouvrage précédent).

*Psychoanalysis and Anthropology* (Psychanalyse et Anthropologie). Sandor Lorand (éd.), *Psycho-Analysis Today*. New York, Covici Friede, XV, 370 p., pp. 307-323.

*La psychologie de la zone de culture de l'Australie centrale*. Rev. française psychanal. V, pp. 230-274.

*Telepathy in a Dream* (Télépathie dans le rêve). Q. I, pp. 227-291.

1933

*L'Homme primitif* (II.) Lélekelemzési Tanulmányok (Études psychanalytiques). Budapest, Somlo, 311 p. pp. 9-40.

*The Study of Character Development and the Ontogenetic Theory*



*of Culture* (L'Étude du développement du caractère et la théorie ontogénétique de la culture). Essays Presented to C. G. Seligman. Londres, Kegan Paul, IX, 385 p., pp. 281-293.

*Women and Their Life in Central Australia* (La vie des femmes en Australie centrale). J. Royal Anthropol. Inst. LXIII, pp. 207-265.

1934

*The Evolution of Culture* (L'Évolution de la culture). J. XV, pp. 381-418.

*Primitive High Gods* (Grands dieux primitifs). New York, Psychoanalytic Quarterly Library, 133 p. Rgalement : Supplement, Psychoanalytic Quarterly 111.

*Le Rêve d'Adam* (H). Nyugat XXVII, pp. 323-325.

1936

*Freud and Anthropology* (Freud et l'Anthropologie). Man XXXVI, pp. 76-79.

*La signification scientifique de la psychanalyse* (H). Századunk XI, pp. 191-195.

*Psychanalyse, Anthropologie et Folklore* (H). Szébszó 1, pp.202-211.

1937

*Death and Mourning Ceremonies at Normanby Island* (La Mort et les cérémonies de deuil à l'île Normanby). Man XXXVII, pp. 59-60.

1938

*The Nescience of the Aranda* (L'« ignorance » des Aranda). Brit. J. Med. Psychol. XI. pp. 343-360.

1939

*The Covenant of Abraham* (L'Alliance d'Abraham). I. J. P. XX, pp. 452-459.

*Racial Differences in the Neurosis and Psychosis* (Les différences raciales dans la névrose et la psychose). *Psychiatry* II, pp. 375-390.

1940

*The Dragon and the Hero* (Le Dragon et le Héros). *A. Im.* 1 (2), pp. 40-69 ; 1 (3), pp. 61-911.

*Dreams of a Somali Prostitute* (Les rêves d'une prostituée somalie). *J. Crim. Psychopath.* IX, pp. 246-255.

*Freud and Cultural Anthropology* (Freud et l'Anthropologie culturelle). *Q.* IX, pp. 246-255.

*The Garden of Eden* (Le Jardin d'Eden). *Psa. Rev.* XXVII, pp. 1-26, 177-199.

*Magic and Theft in European Folk-Lore* (Magie et Vol dans le folklore européen). *J. Crim. Psychopath.* 11, pp. 54-61.

*Professional Beauties of Normanby Island* (Beautés professionnelles de l'île Normanby). *A. A.* XLII, pp. 657-661.

*Society and the Individual* (Individu et Société). *Q.* IX, pp. 526-545.

1941

*Method in Social Anthropology and Psychoanalysis* (La Méthode en Anthropologie sociale et en Psychanalyse). *Man.* XLI, pp. 109-113.

*Myth and Folk-Tale* (Mythe et Légende). *A. Im.* 11, pp. 266-279.

*The Psycho-Analytic Interpretation of Culture* (L'Interprétation psychanalytique de la Culture). 1. *J. P.* XXII, pp. 147-169.

*Die Psychologische Deutung des Kulturbegriffs* (Traduction allemande de l'ouvrage Précédent). *Z.* XXVI, pp. 9-31.

*Play Analysis with Normanby Island Children* (Analyse par le jeu des enfants de l'île Normanby). *Am. J. Orthopsychiat.* XI, pp. 524-530.

*Yaboaine, A War God of Normanby Island* (Yaboaine, un dieu de la guerre de l'île Normanby). *Trans. New York Academy of Sciences* 111, pp. 130-134.

1942

*The Origin and Function of Culture : I. Delayed Infancy* (Origine et fonction de la culture : I. L'enfance prolongée). *Psa. Rev.* XXIX, pp. 131-164.

*The Primitive Horde and Incest in Central Australia* (Horde primitive et Inceste en Australie centrale). *J. Crim. Psychopath.* III, pp. 454-460.

*Transition Rites* (Les rites de passage). *Q.* XI, pp. 336-374.

1943

*Children's Games and Rhymes in Duau* (Normanby Island) (Chants et jeux d'enfants à Duan (Ile Normanby)). *A. A.* XLV, pp. 95-119.

Psychoanalysis in 1943 ( La psychanalyse en 1943). *Magyar Forum* II, 22-24.

*Sublimation* (La sublimation). *Q.* XII, pp. 338-352.

*War, Crime and the Covenant* (La guerre, le crime et l'alliance). *J. Crim. Psychopath.* IV, pp. 731-745 ; V, pp. 143-165, 363-405.

1944

*Alcoholic Hallucinations* (Hallucinations alcooliques). *Quart. J. Studies in Alcohol* V, pp. 450-482.

*Psychoanalysis and Anthropology* (Psychanalyse et Anthropologie). Sandor Lorand (éd.), *Psychoanalysis Today*. New York, U. P., XVI, 404 p., pp. 450-482.

*War, Crime and the Covenant* (La guerre, le crime et l'alliance) (Suite). *J. Crim. Psychopath.* V, pp. 597-626, 813-846.

1945

*Animism and Dreams* (L'animisme et les rêves). *Psa. Rev.* XXXII, pp. 62-72.

*Aphrodite, or the Woman with the Penis* (Aphrodite, ou la Femme au pénis). *Q.* XIV, pp. 350-390.

*Sublimation* (La sublimation) (NO 113) (Réédité) in Sandor Lorand (ed.), *The Yearbook of Psychoanalysis*, vol. 1. New York, I. U. P., 370 p., pp. 109-120.

*Mito y Leyenda* (Traduction espagnole de « Mythe et Légende »). *Revista Psicoanal.* III, pp. 134-148.

1946

*Ceremonial Prostitution in Duan* (Normanby Island) (La prostitution cérémonielle à Duau (île Normanby). *J. Crim. Psychopath.* VII, pp. 753-764.

*Charon and the Obolos* (Charon et l'Obole). *Psychiat. Quart. Supplément.* XX, pp. 160-196.

*Masturbation Fantasies* (Les fantasmes de masturbation). *Psychiat. Quart.* XX, pp. 656-673.

*The (Edipus Complex and Infantile Sexuality* (Le complexe d'OEdipe et la sexualité infantile). *Q.* XV, pp. 190-508.

*The Psychology of Time Perception* (La psychologie de la perception du temps) (en collaboration avec Edmund Bergler). *Q.* XV, pp. 119-126.

*Saint-Agatha and the Tuesday Woman* (Sainte Agathe et la Femme du Mardi). *J. P.* XXVII, pp. 119-126.

*Teiresias and Other Seers* (Tirésias et autres devins). *Psa. Rev.* XXXIII, pp. 314-334.

*Yaboaine, À War God of Normanby Island* (Yaboaine, un dieu de la guerre de l'île Normanby). *Oceania* XVI, pp. 210-223, 319-336.

1947

*Foreword. Psychoanalysis and the Social Sciences* (Avant-propos. La psychanalyse et les sciences sociales). I, pp. 7-8.

*Introduction : psychoanalysis and Anthropology* (Introduction : Psychanalyse et Anthropologie). *Psychoanalysis and the Social Sciences* I pp. 9-33.

*Dream Analysis and Field Work in Anthropology* (Analyse des rêves et travail sur le terrain en Anthropologie). *Psychoanalysis and the Social Sciences* 1, pp. 81-130.

(Editor) *Psychoanalysis and the social sciences* (Directeur) (La psychanalyse et les sciences sociales), vol. 1. New York, I. U. P., 437 p.

*Interpretación psicoanalítica de la cultura* (traduction espagnole de « L'interprétation psychanalytique de la culture »). *Revista Psicoanal.* V, pp. 153-179.

*The Story of the Light That Disappeared* (L'histoire de la lampe qui disparaissait). *Samiksa I*, pp. 51-85.

1948

*The Bear in the Haunted Mill* (L'ours dans le moulin hanté). *A. Im.* V, pp. 70-82.

*The Divine Child* (L'enfant divin). *J. Crim. Psychopath.* XI, pp. 309-323.

*Metamorphosis* (Métamorphose). *A. Im.* V, pp. 167-172.

*Psychoanalysis and Anthropology* (No 133) (Psychanalyse et Anthropologie) réédité in Sandor Lorand (éd.), *The Yearbook of Psychoanalysis*, vol. IV. New York, I. U. P. 356 p., pp. 282-303.

*The Origin of the Ideal* (L'origine de l'Idéal). *Samiksa II*, pp. 1-13.

*The Song of the Sirens* (Le chant des sirènes). *Psychiat. Quart.* XXII, pp. 18-44.

*The Thread of Life* (La trame de la vie). *Q.* XVII, pp. 471-486.

*Witches of Normanby Island* (Sorcières de l'île Normanby). *Oceania* XVIII, pp. 279-308.

*Psychoanalysis and Anthropology*. D. G. Haring (éd.), *Personal Character and the cultural milieu* (Psychanalyse et Anthropologie, in Caractère individuel et milieu culturel). *Ann Arbor, Edwards Bros.*, VI, 540 p., pp. 472-496.

1949

*The Magical Function of the Dream* (La fonction magique du rêve). 1. *J. P.* XXX, pp. 172-177.

*Technique of Dream Analysis and Field Work in Anthropology* (Technique de l'analyse des rêves et travail sur le terrain en

Anthropologie). Q. XVIII, pp. 471-479.

*Tom, Tit, Tot*. *Psa. Rev.* XXXVI, pp. 365-369.

*The Symbolism of Subincision* (Le Symbolisme de la subincision).

A. Im. VI, pp. 321-328.

1950

*Dreams of Women in Central Australia* (Rêves de femmes en Australie centrale). *Psychiat. Quart. Supplement XXIV*, pp. 35-64

*Fire in the Dragon* (Brûler le dragon). A. Im. VII, pp. 3-11.

*The Oedipus Complex, Magic and Culture* (Le complexe d'Oedipe, Magie et Culture). *Psychoanalysis and the Social Sciences* 11, pp. 173-228.

(Editor) *Psychoanalysis and the social sciences* (Directeur), Vol. II. New York, I. U. P., 329 p.

*The Psychology of Patriotism* (La psychologie du patriotisme). A. Im. VII, pp. 3-19.

*Totemism in Normanby island* (Le totémisme à l'île Normanby). *Mankind* V, pp. 189-195.

*The Tragedy of Man* (La tragédie de l'homme). *Samiksa* IV, pp. 102-132.

1951

*Hungarian Shamanism* (Le chamanisme hongrois). *Psychoanalysis and the Social Sciences* III, pp. 131-169.

(Editor) *Psychoanalysis and the social sciences* (Directeur), vol. III. New York, I.U.P., 314 p.

*Est Modus in Rebus*. R. A. Anshen (éd.), *Moral principles in action*. New York, Harper Bros.

*Mythology of Arnheim Land* (La mythologie de la terre d'Arnheim). A. Im.

*The Panic of the Gods* (La panique des dieux). Q.

*PUBLICATIONS POSTHUMES*

1952

*The Evil Eye* (Le mauvais oeil). A. Im. IX, pp. 351-363.

1955

*Some Aspects of Semitic Monotheism* (De quelques aspects du monothéisme sémitique). *Psa. and the Social Sciences*, vol. IV, 169 p.

1958

*The Western Tribes of Central Australia : Their Sexual Life* (Les tribus occidentales de l'Australie centrale - la vie sexuelle). *Psa. and the Social Sciences*, vol. V, pp. 221-244.

# Introduction

(pp. 33 à 73)

- I. [LES RÊVES](#)
- II. [LE SERPENT](#)
- III. [LA DÉLIVRANCE](#)
- IV. [LA MAGIE CONTAGIEUSE](#)
- V. [LA CONCEPTION SURNATURELLE](#)
- VI. [LE SYMBOLISME SEXUEL DE LA CHASSE](#)
- VII. [LES FANTASMES DANS LES PSYCHOSES  
ET DANS LA CULTURE](#)

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre voudrait répondre à quelques-unes des questions qui se posent aux frontières de la psychanalyse et de l'anthropologie. Pour dire les choses autrement, je vais essayer de montrer quelle méthode il convient d'adopter quand on se propose d'appliquer la psychanalyse à l'anthropologie. Je me hâte d'ajouter que mon cadre de référence est ce que Freud entendait par psychanalyse. Il ne m'appartient pas, dans ce livre, de démontrer la validité des concepts psychanalytiques tels qu'ils s'opposent, du point de vue théorique ou clinique, à ceux des représentants d'autres écoles, comme Jung, Adler, Kardiner, Fromm ou Horney.

Je tenterai de prouver que les méthodes utilisées par l'anthropologie moderne (l'école dite « culturaliste ») ne rendent pas compte des faits. Je crois que ma façon d'utiliser la psychanalyse comme instrument d'interprétation en explique davantage, même si ses explications ne sont pas aussi simples que celles des démarches actuellement en usage.

J'ai entendu un jour l'un de nos anthropologues les plus éminents



donner de l'anthropologie, à un profane que le problème intéressait, la définition suivante - « Le but de l'anthropologie est de montrer pourquoi les gens agissent comme ils le font *dans une société donnée*. » (Les italiques sont de moi.) Discutant de ce que les psychanalystes devraient faire pour rendre leur point de vue acceptable aux anthropologues, Kluckhohn pose comme exigence soit que toutes les interprétations soient faites dans le cadre d'une seule culture, soit que le psychanalyste, s'il s'écarte de cette règle, s'en explique <sup>10</sup>. *Cette seconde condition correspond précisément au contenu de ce que je vais faire dans ce livre*. Comme toute chose, l'anthropologie est sujette au changement. Mais, alors que nous savons qu'une voiture construite en 1948 est incontestablement meilleure qu'une vieille Ford, nous sommes loin d'une telle certitude lorsqu'il s'agit des changements intervenus dans l'anthropologie. Limiter l'interprétation anthropologique à une seule culture, une seule nation ou une seule tribu n'était certainement pas l'intention des « pères de l'anthropologie ».

Voici, par exemple, ce qu'écrivait Tylor - « Tout se passe comme si des hommes pensants, bien qu'à un faible niveau de culture, avaient été profondément frappés par deux groupes de problèmes biologiques. Tout d'abord, qu'est-ce qui fait la différence entre un corps vivant et un corps mort ? qu'est-ce qui provoque l'éveil, le sommeil, la transe, la maladie, la mort ? En second lieu, quelle est la nature de ces formes humaines qui apparaissent dans les rêves et les visions ? <sup>11</sup> » À partir de là, Tylor entreprend d'inférer les réponses que l'humanité primitive peut avoir données à ces questions.

Crawley a de l'animisme une théorie différente : « Dans un cas, celui de la perception, notre sujet a la personne ou la chose ; dans l'autre, celui de la mémoire ou de la pensée, il a l'âme de la chose. L'idée de l'âme est ainsi le résultat automatique de la réaction à la perception : c'est une répétition mentale, ou sensation <sup>12</sup>. » L'âme

---

<sup>10</sup> Clyde Kluckhohn. « The influence of Psychiatry on Anthropology (L'influence de la psychiatrie sur l'anthropologie), in *One hundred Years of American Psychiatry*, New York, 1944, p. 615.

<sup>11</sup> E. B. Tylor, *Primitive Culture* (La culture primitive). Londres, 1903, 1, p. 428.

<sup>12</sup> A. E. Crawley, *The idea of the soul* (L'idée de l'âme). Londres, 1909, p. 75.

est l'image de la mémoire. Il est clair que tous les êtres humains rêvent, forment des images mnésiques, et que tous les êtres humains, quelles que soient leur culture et leur personnalité, croient dans l'existence de l'âme. Andrew Lang écrit « Zeus transforma sa femme en insecte, pour pouvoir l'avaler il n'y a pas beaucoup de différence sur ce point entre la mythologie des Bushmen et celle de la Grèce ancienne <sup>13</sup>. » Marett résume le point de vue de l'anthropologie classique dans la formule que voici : « Au contraire, lorsqu'on étudie la nature humaine de l'intérieur, l'on est tenté de s'écrier : Plus *ça change, plus c'est la même chose* <sup>14</sup>. »

Bien entendu, je connais la réponse à tous ces problèmes. L'anthropologie moderne a montré que les diverses cultures étaient orientées vers des buts différents (Ruth Benedict), ou que leur signification réelle résidait dans les relations entre les traits qui les composent (Malinowski). Toutes les interprétations n'auraient donc de sens qu'à l'intérieur de leur contexte culturel.

Je prétends, quant à moi, que cette thèse, fût-elle valide fonctionnellement, ne le serait pas logiquement. Qu'on me permette de me référer à mon expérience quotidienne.

Le patient qui vient chez moi en analyse de trois à quatre heures est un homme en butte à des sentiments d'infériorité apparemment basés sur ses défauts physiques. Il a assez bien surmonté ses difficultés. Il est énergique, persévérant, très enclin à affirmer ses droits, et il réussit dans sa profession. Bien que dans l'ensemble il pense que tout va bien, il exprime dans sa vie conjugale quelques traits (et un élément d'antagonisme) qui le poussent à désirer se faire analyser.

Le patient suivant est tout à fait différent. Il est sujet à des dépressions et parfois, il lui arrive de se taire pendant des mois au cours de sa séance d'analyse. Sa personnalité tout entière constitue

---

<sup>13</sup> A. Lang. *Custom and myth* (Mythe et coutume). New York, 1904, p. 53.

<sup>14</sup> R. R. Marett, *Psychology and Folklore* (Psychologie et folklore). Londres, 1920, p. 19. La phrase en italique est en français dans le texte.

une réaction à un traumatisme précis survenu dans son enfance. Il a de grandes difficultés professionnelles et sa vie conjugale est un état de guerre permanent. À son bureau, il est aussi démuni que le patient précédent est sûr de lui et triomphant.

Mon troisième patient est une jeune femme, mariée, qui a successivement imité chacun de ses parents, son exhibitionniste de père, et son hypocondriaque de mère. Le fait que son exhibitionnisme et son esprit de compétition Soient organisés sur la base d'un pénis fantasmé est la cause de sa répugnance à accepter un rôle féminin. C'est pourquoi elle échoue dans sa vie amoureuse. Elle devient sa mère mais non pas en copiant les traits normaux de celle-ci : c'est l'hypocondrie maternelle qu'elle copie, comme un moyen d'obtenir l'amour.

Ce sont certes là trois personnes très différentes. Mais cela ne prouve pas qu'elles n'aient rien de commun. Ainsi, un psychanalyste penserait-il que le complexe de castration constitue un phénomène différent chez chacun des patients qu'il étudie ? Nous parlons de névrose obsessionnelle : cette névrose est-elle complètement différente selon les malades ? Bien sûr, en un sens chaque cas est *sui generis*, mais pourquoi n'aurions-nous pas le droit d'isoler les éléments communs et de les comparer ? Il me semble parfaitement évident que toute méthode qui vise à réduire des phénomènes à leur niveau sous-jacent <sup>15</sup> est obligée de procéder en isolant des traits observés.

L'analyse des rêves est un très bon exemple de ce que j'avance. Si nous ne considérons pas chaque détail du rêve *hors de son contexte*, nous ne pourrions jamais en trouver le contenu inconscient. Le récit manifeste du rêve est ce que le rêve a l'air d'être : ce processus est tout aussi valable quand on l'applique à la culture.

L'approche culturaliste moderne est en réalité basée sur la psychanalyse. Freud a découvert que la vie de l'individu était

---

<sup>15</sup> A. L. Kroeber, « White 's view of culture » (Le point de vue de White sur la culture). *American Anthropologist*, L, 1948, p. 405.

conditionnée par ce qui lui était arrivé dans l'enfance, ou par la totalité de l'environnement dans lequel il avait vécu. Mais ce n'est là que la moitié de ce que la psychanalyse a établi, l'autre moitié étant que l'enfant ne se borne pas à refléter passivement son environnement : il le déforme. J'ai montré comment, dans le folklore australien, l'ogre cannibale représente les parents de l'enfant, et cela bien que les parents australiens soient indulgents et tendres <sup>16</sup>. Kluckhohn écrit : « Dans la mesure où le bébé Navaho n'a aucune discipline sphinctérienne pendant un an ou plus, et seulement une discipline très douce par la suite et où cependant il en sort avec, en gros, les déformations et les peurs *communes aux enfants de toutes les cultures* (les italiques sont de moi) où elles ont été étudiées, l'on peut supposer que la psychanalyse a indûment exagéré l'importance de la discipline infantile <sup>17</sup>. » Kluckhohn croit ainsi réfuter la psychanalyse, alors qu'il ne fait que confirmer ses vues. En effet, quoique la mère puisse faire ou ne pas faire, l'enfant, eu égard à *sa propre agressivité orale* (Melanie Klein, Bergler, etc.), projettera la mère (et plus tard le père) comme un démon cannibale.

Nous trouvons des ogres dans toutes les cultures, et cela n'a rien à voir avec les institutions, qu'elles soient définies comme étant *de base ou non*. La sorcière qui veut manger Haensel et Gretel dans le conte de Grimm n'est rien d'autre que le fantasme de destruction corporelle de l'enfant lui-même, sous forme de talion. Dans la forêt, les enfants affamés trouvent une maison faite de pain et couverte de gâteau. Une vieille sorcière vient sur le seuil et les invite à entrer. Dans la maison, ils trouvent du lait, des crêpes, du sucre, des pommes et de bons lits : ils se croient au Paradis. Puis le petit garçon est enfermé dans une cage, et engraisé, pendant que sa soeur ne reçoit que les nourritures les plus maigres et est forcée d'exécuter les travaux domestiques.

Si nous considérons les deux enfants comme un seul, nous pouvons voir que la frustration orale (représentée dans la personne

---

<sup>16</sup> Cf. G. Róheim, *The riddle of the sphinx* (L'énigme du sphinx). Londres, 1934.

<sup>17</sup> Clyde Kluckhohn, « Navaho infancy and childhood » (Petite enfance et enfance chez les Navaho), in *Psychoanalysis and the social sciences*. New York, 1947, 1, p. 84.

de la soeur) transforme la mère en une sorcière cannibale. La sorcière veut mettre la soeur au four « comme une miche de pain », mais la petite fille lui demande de lui montrer comment on le fait, et c'est la sorcière qui est enfournée à sa place. Ayant tué la méchante femme, les enfants trouvent dans sa maison des quantités de perles et d'autres bijoux qu'ils emportent chez eux.

Puisque, de toute évidence, la maison est identique à la sorcière elle-même et puisqu'en outre c'est la mère-sorcière et non l'enfant qui est enfournée « comme une miche de pain », il est clair que la mère-sorcière mange les enfants (projection) parce que les enfants voulaient manger la mère-sorcière.

Suivant Melanie Klein et l'école anglaise de psychanalyse, tous les enfants ont des *fantasmes de destruction du corps*, c'est-à-dire un fantasme d'agression orale selon lequel ils pénètrent à l'intérieur du corps de la mère et détruisent ou incorporent les « bons objets <sup>18</sup> » qui sont supposés s'y trouver. Dans l'histoire de Haensel et Gretel, lorsque, ayant tué la sorcière, les enfants retrouvent le chemin de leur maison, leur mère est morte : l'identité entre la sorcière et la mère est ainsi établie de façon indubitable <sup>19</sup>.

L'expérience montre que les fantasmes de destruction du corps sont souvent dirigés contre la mère enceinte. « Le petit frère est dans la cage, et la soeur est à peine nourrie. » Dans un conte russe, la sorcière cannibale est clairement montrée comme « l'agressivité orale » de l'enfant. « Prince Ivan, dit le valet, votre mère aura une fille et vous une soeur. Elle sera une terrible sorcière et dévorera son père, sa mère, et tous leurs sujets <sup>20</sup>. » Dans cette histoire, c'est donc le bébé qui est cannibale. Dans une autre histoire racontée par les Amazoulous, le cannibale attrape le garçon comme gibier et le ramène chez lui, à sa mère. Après le départ des chasseurs

---

<sup>18</sup> M. Klein, *The psychoanalysis of children*. 1934 (La psychanalyse des enfants). Trad. Française Paris. P.U.F. 1959.

<sup>19</sup> Dans la variante russe, la sorcière demande au forgeron de lui fabriquer une voix semblable à celle de la mère d'Ivashko. W.R.S. Ralston, *Russian Folk Tales* (Contes populaires de Russie). Londres, 1873, P. 165.

<sup>20</sup> Ralston, *op. cit.*, p. 171. Pour des notes comparatives sur l'histoire de Haensel et Gretel, cf. Bolte et Polivka.

cannibales, le garçon dit à la mère cannibale : « Lève-toi et jouons à nous faire bouillir l'un l'autre. » Le garçon saute dans la marmite le premier, mais il en sort avant d'être devenu chaud. Puis la mère entre dedans, mais le garçon la maintient dans la marmite jusqu'à ce qu'elle ait bouilli. Les enfants cannibales rentrent alors chez eux et mangent leur mère <sup>21</sup>.

Comme les démons en Australie centrale, les esprits des Chukchee font des hommes leur proie, comme les hommes font des phoques <sup>22</sup>. Lorsque le « *Yelbaegaen* aux sept têtes », parmi beaucoup d'autres, mange le foie de son propre enfant « par erreur <sup>23</sup> », nous ne pouvons manquer d'avoir notre idée sur ces ogres distraits...

L'ogre ou la sorcière ne reflètent aucun conditionnement social spécifique ; ils figurent plutôt le moi infantile non développé, avec son agressivité, ses identifications et ses angoisses. Bien que la validité de la théorie originale de Freud-Abraham sur les stades qui se succéderaient en une séquence ordonnée, en dehors du conditionnement, ne soit pas entièrement prouvée, il est clair que la recherche mettra finalement en évidence l'existence d'une séquence psychologique sous-jacente au conditionnement culturel, tout comme la croissance physiologique se poursuit indépendamment d'un tel conditionnement.

Je montrerai en premier lieu que la théorie du conditionnement culturel ne peut rendre compte d'un certain nombre de parallélismes entre des cultures largement divergentes, pas plus que de tels parallélismes *dans un individu quand on le compare à une culture*. Je prouverai ensuite que, bien qu'elles existent sans aucun doute, les différences entre cultures ont été considérablement exagérées pour des raisons psychologiques

---

<sup>21</sup> H. Callaway, *Nursery tales, Traditions and Histories of the Zulus* (Contes enfantins, légendes et récits chez les Zoulous). Londres, 1866, pp. 17-20.

<sup>22</sup> W. Bogoras, *The Chukchee* (Les Chuckchee), *Memoirs of the American Museum of Natural History*, XI, 1904-09, pp. 294-295.

<sup>23</sup> W. Radloff, *Proben der Volksliteratur der tuerkischen Staemme Sued-Sibriens* (Fragments de la littérature populaire des tribus turques de la Sibérie du Sud). St-Pétersbourg, 1866, 1, p. 307.

données. Enfin, je discuterai de la signification réelle de ces différences dans des groupes humains grands et petits, et du problème des niveaux d'interprétation. Mais, pour éviter la confusion et la contradiction, il me semble sage de définir quelques-uns des concepts que je vais utiliser dans ce livre.

**1. *Le surmoi.*** Là se trouve le premier malentendu qui sépare l'anthropologie de la psychanalyse. L'origine en est tout à la fois simple et inéluctable. Lorsque Freud présenta le concept de censure pour expliquer le mécanisme du rêve, il l'emprunta à la politique : « L'écrivain politique qui veut dire quelques vérités déplaisantes à ceux qui sont au pouvoir se trouve dans une position semblable. S'il les énonce toutes sans réserve, le gouvernement les supprimera - rétrospectivement dans le cas d'une opinion exprimée verbalement, préventivement s'il est question de les publier dans la presse. Dans la crainte de la censure, l'écrivain modère ou déguise l'expression de ses opinions <sup>24</sup>. » S'ensuit-il que la censure du rêve et celle de l'Empire autrichien sous le règne de François-Joseph fonctionnent de la même façon, et, pour aller plus loin, qu'il n'y ait pas de censure du rêve dans un pays où la censure politique n'existe pas ? Telle est pourtant, plus ou moins, l'attitude des anthropologues et de bien d'autres.

Il règne une confusion effrayante autour du concept de surmoi. L'un des mots d'ordre des anthropologues est que nous qui avons introduit la civilisation judéo-chrétienne possédons un surmoi, tandis que les autres peuples ne sont gouvernés que par la honte. Cela me rappelle toujours les premiers explorateurs selon lesquels les Hottentots n'avaient pas de religion, alors que nous connaissons maintenant très bien leur religion et leur mythologie <sup>25</sup>. Sous prétexte que la morale et le surmoi ont quelque chose à voir ensemble - sans que l'on ait tiré au clair leurs relations exactes dans notre civilisation - les anthropologues déclarent souvent : « Ces peuples n'ont pas de surmoi ; ce qui veut dire leur code

---

<sup>24</sup> S. Freud. *Die Traumdeutung*, 1900 (L'interprétation du rêve). Trad. française Paris, P.U.F. 1950, p. 109.

<sup>25</sup> W. Schneider, *Die Religion der Afrikanischen Naturvölker* (La religion des peuples naturels » d'Afrique). Münster en Westphalie 1891, p. 53.

moral n'est pas exactement le nôtre. »

Ruth Benedict écrit dans une discussion : « Le surmoi a tant de composantes différentes dans deux cultures différentes (soit la culture japonaise et la nôtre) que je n'emploie pas le terme. J'essaye d'expliquer comment il se fait que les Japonais ne soient pas préoccupés par le problème du péché mais se montrent par contre très soucieux de ne pas être ridicules, très sensibles au problème de la honte. Je n'ai pas utilisé le mot « surmoi » ni la notion de « complexe d'infériorité », parce qu'un complexe d'infériorité japonais est si différent du nôtre que je suis plus à même de le décrire en n'utilisant pas le mot. C'est ainsi que j'ai été amenée à omettre un grand nombre de termes usuels de notre langue parce qu'ils charrient toutes les connotations de la culture occidentale. Je préfère parler du niveau d'aspiration élevé des Japonais que discuter du complexe d'infériorité au sens où nous l'entendons. Ceci m'amène à la question de l'usage que j'ai fait du mot « absence de conscience ». La même question s'est posée lorsque j'ai traduit par « responsabilité » le terme japonais « makoto ». Les Japonais acceptent ces traductions : on les a vues dans tous les rapports, tous les journaux. C'est pourquoi il est très important pour un public anglo-américain de comprendre, comme je l'ai dit dans *The Chrysanthemum and the Sword*, les différences impliquées quand on lit le mot « conscience » ou le mot « responsabilité <sup>26</sup>. »

Des remarques comme celles-là sont très révélatrices. Tout d'abord, l'anthropologue s'intéresse seulement à la mise en évidence des différences. En second lieu, l'anthropologue raisonne sur ce que les Japonais veulent dire lorsqu'ils utilisent telle ou telle autre expression ; bien qu'ils travaillent à un niveau quasi psychanalytique, les anthropologues - et c'est particulièrement vrai de ceux qui appartiennent au groupe « culture et personnalité » - n'ont pas compris ou n'acceptent pas l'existence et la signification de l'inconscient.

---

<sup>26</sup> Ruth Benedict, in *Culture and Personality* (Culture et personnalité). *Proceedings of an interdisciplinary conference held under auspices of the Viking Fund*. New York, 1949, p. 139.



Une autre remarque sur le surmoi est tout aussi révélatrice. Murray écrit dans un article en gros pro-freudien : « Je suppose que nous ne serions en possession que d'une partie des concepts psychanalytiques contemporains si Freud avait eu un surmoi scientifique hautement développé <sup>27</sup>. » Ce que Murray veut dire en réalité, c'est que si Freud avait eu le type de scrupules scientifiques que l'on exige dans certains milieux... l'on devine la suite.

C'est là un de ces cas où un mot est tourné et retourné au point de devenir complètement méconnaissable.

Dans son livre *Le moi et le ça*, Freud commente le fait que le surmoi, qu'à ce point il considère encore comme une partie du moi, a plus à faire avec l'inconscient qu'avec le conscient <sup>28</sup>.

L'introjection du parent de même sexe est une fonction inconsciente. Ne pouvant éliminer son puissant rival parental, le petit garçon l'introjecte, c'est-à-dire qu'il l'avale en fantasme. Le fantasme inconscient d'avoir son père à l'intérieur de soi est une répétition fantasmée de ce qui se produit réellement au stade oral <sup>29</sup>.

Je présume que de nombreux anthropologues ont lu, compris et même accepté ces passages, mais ce qu'ils ne comprennent certainement pas, c'est que lorsque cette introjection a lieu, l'image paternelle est un objet fantasmé, et non pas conditionné par la réalité, c'est-à-dire basé sur la personne du père réel. Cependant, des travaux théoriques récents ont élaboré certains traits du surmoi freudien qui étaient implicites depuis le commencement (que l'on

---

<sup>27</sup> Henry A. Murray, Research planning : A few proposals » (Programmes de recherche quelques propositions), in *Culture and Personality*. New York, 1949, p. 196.

<sup>28</sup> Freud, *Das Ich und das Es*, 1923 (Le Moi et le Ça). Tr. Fr. in *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot 1951, pp. 163-218. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>29</sup> S. Freud, « *Massenpsychologie und Ich Analyse* », 1921 (Psychologie collective et analyse du Moi). Tr. Fr. in *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, pp. 76-162. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.] « Zur Einführung des Narzissmus » (Pour introduire le narcissisme), 1914. « Trauer und Melancholie », 1917 (Deuil et mélancolie), Tr. Fr. in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 189-222.

se reporte en particulier à l'article *Deuil et mélancolie*). C'est l'aspect négatif, autodestructif du surmoi. Jones écrit : « Le surmoi possède des titres supplémentaires, et également importants, à notre intérêt. Il comporte une face plus sombre. Le surmoi est l'ennemi de l'homme autant que son ami. Il ne travaille pas seulement à promouvoir le bien-être spirituel de l'homme : il est aussi responsable pour une grande part de sa détresse spirituelle, et même des activités infernales qui mutilent tant la nature de l'homme et provoquent sa misère. » « Il n'est pas exagéré de dire que la vie mentale de l'homme est essentiellement composée d'efforts opposés soit pour supporter les exigences du surmoi, soit pour leur échapper <sup>30</sup>. »

Ma propre définition du terme « surmoi » est la suivante c'est l'agression inconsciente retournée contre le moi, et le parent considéré comme responsable de cette agression <sup>31</sup>.

De toute évidence, cette définition est différente de celle de Freud. Freud définit le surmoi par deux phases : a) Tu dois être comme ton père. b) Il ne t'est pas permis de faire ce que ton père fait <sup>32</sup>. Pour Freud, le problème résidait dans la sévérité du surmoi. Aucun fait ne pouvait rendre compte des extrémités auxquelles se livrait le surmoi dans les fantasmes du sujet pour empêcher le moi de réaliser son but. Il l'expliqua par l'hypothèse de la horde primitive et des luttes très réelles entre le chef et ses fils dans le passé phylogénétique, dont le souvenir aurait été revécu au cours de chaque ontogenèse <sup>33</sup>. Freud a interprété le fantasme du père comme animal qui mord (loup) et celui d'être mangé par son père comme la manifestation du complexe d'Oedipe négatif de passivité en relation avec le père <sup>34</sup>. Mais ce fantasme est aussi une séquelle du conte de la mère cannibale qui, à son tour, nous l'avons vu, est

---

<sup>30</sup> Ernest Jones, *Papers on Psycho-Analysis* (Textes sur la psychanalyse). Londres, Baillière, 1948, p. 145.

<sup>31</sup> Cf. Le concept de « saboteur interne » chez W. R. D. Fairbairn.

<sup>32</sup> Freud, « Das Ich und das Es », *op. cit.*

<sup>33</sup> S. Freud. *Totem und Tabu*, 1912 (Totem et tabou). Tr. Fr. Paris, Payot, 1947. [Traduction française du livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>34</sup> S. Freud. *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926 (Inhibition, symptôme, angoisse). Tr. Fr. Paris, P.U.F., 1965, Nouvelle Éd.

l'enfant « cannibale » inversé. De nos jours, même s'ils n'acceptent pas toutes les conséquences des hypothèses de l'école anglaise, les psychanalystes parlent de « précurseurs » du surmoi, ou d'objet maternel introjecté <sup>35</sup>.

Dans un cas de schizophrénie que j'ai observé au Worcester State Hospital, dans le Massachusetts, la personne introjectée par le patient s'appelait « Teethy » (Petites Dents) et buvait tout le lait qu'avalait le malade. Incidemment, ce malade hébéphrénique fit observer qu'« ils » pensaient que lui-même voulait manger une vache (mère) tout entière, et que c'était là l'origine de ses ennuis.

Selon moi, le plus important n'est pas que l'on utilise les mots « introjecté », « surmoi » - c'est-à-dire le parent introjecté et hostile - au niveau précœdipien ou au niveau œdipien. Ce qui compte, c'est que le surmoi n'est certainement pas le « précipité des tabous d'une société donnée », comme certains psychologues sociaux voudraient le faire entendre. L'expérience contredit ce point de vue.

Je suis d'accord avec Rickman, quand il écrit : « La seconde erreur est de présumer que le surmoi provient de la société dans son ensemble, qu'il est une manifestation d'un « instinct grégaire mal défini ». « Quant à sa source dans la société globale, en réalité cela se passe dans le sens inverse. Les opinions de la société découlent de processus d'identification qui sont aussi à l'oeuvre dans la formation du surmoi individuel. » « Le surmoi est une fonction mentale inconsciente ; les effets de son action peuvent par moments être conscient <sup>36</sup>. »

Citons encore M. Brierley : « L'on s'accorde généralement à reconnaître que l'organisation du surmoi et la nature de ses relations avec le ça et le moi actif sont influencées tout autant par les attitudes et les réactions de l'enfant lui-même que par le

---

<sup>35</sup> O. Fenichel, *The psychoanalytic theory of neurosis 1945* (La théorie psychanalytique des névroses). Paris, P.U.F., 1953.

<sup>36</sup> John Rickman, *The development of the psycho-analytical theory of the psychosis* (Le développement de la théorie psychanalytique des psychoses). Londres, 1928, p. 45.

caractère réel des personnes de son entourage<sup>37</sup>. » En d'autres termes, l'enfant a un monde qui lui est propre, et ce monde n'est pas seulement subculturel : il est aussi subréel, spécifiquement juvénile. Si le surmoi représentait simplement le code social, le phénomène bien connu de la réaction thérapeutique négative deviendrait incompréhensible. Exemple : un écrivain en cours d'analyse désire avoir une aventure avec une femme mariée, et veut également que son prochain livre ait un grand succès. En réalité, dans ses deux projets, il fait de son mieux pour éviter de réaliser quoi que ce soit. On peut dire que la société réproouve les aventures avec les femmes mariées. Mais elle ne s'oppose certes pas à ce que l'on écrive un « best-seller » ! La fameuse réaction thérapeutique négative est la meilleure illustration de ce que j'entends par surmoi : tous les gains conquis par l'analyste dans la lutte contre les symptômes du patient sont alors contrecarrés. Le patient s'alarme, son état s'aggrave, et parfois même il interrompt son analyse.

Ce que les Aranda veulent dire lorsqu'ils parlent d'*erкурindja* (gâchis) - à savoir : les membres du clan du Kangourou ont mangé trop de kangourou et leur *ngantja* (esprit ancestral et double) a fait disparaître les kangourous ; ce que les Navaho entendent lorsque tout ce qui se trouve en excès les tourmente ; ce que les Grecs exprimaient par l'idée d'hybris et celle de courroux des dieux - voilà ce que signifie pour moi le surmoi.

Une observation de Fluegel montre bien comment le surmoi prend sa source dans la situation d'unité duelle<sup>38</sup> : « L'enfant refusait la soupe qui lui était offerte dans une cuillère et s'efforçait de repousser la main de sa mère avec de grandes manifestations d'énergie et de déplaisir. Mais au bout d'un moment, comme la mère persévérait, l'enfant changea soudain d'attitude, saisit lui-même la cuillère et sans abandonner d'autre façon son expression

---

<sup>37</sup> M. Brierley, « Metapsychology and Personology » (Métopsychoologie et personologie). *International journal of Psychoanalysis*, XXVI, 1945, p. 108.

<sup>38</sup> Cf. G. Róheim, *War, crime and the covenant* (La guerre, le crime et l'alliance). New York, 1945.

combative, l'enfonça dans sa propre bouche avec une violence inutile et en déversa le contenu dans sa gorge. Un renversement s'était incontestablement produit dans la direction de l'agressivité de l'enfant : tournée d'abord vers la mère, elle s'était retournée contre l'enfant lui-même d'une façon qui réalisait les souhaits de la mère, mais avec une sorte d'énergie sauvage tout à fait étrangère à l'attitude de la mère. Il ne s'agissait pas simplement d'une copie du comportement maternel ni d'une simple adoption de son rôle : un nouvel élément s'y était ajouté, dérivé de l'agressivité propre de l'enfant soudain dirigée contre lui-même au lieu d'être tournée vers le monde extérieur <sup>39</sup>. »

Suivant ma définition, le surmoi est un appareil inconscient, négatif ou oscillant, qui naît de la situation mère-enfant, et s'organise ultérieurement de façon plus ferme dans la situation triangulaire ou oedipienne.

**2. *L'idéal du moi.*** Ce concept a été utilisé comme équivalent à celui de surmoi (Freud) ou dans le sens de « ce que nous croyons consciemment que nous devrions être » (Alexander <sup>40</sup>. Je suis, quant à moi, Jekels et Bergler qui définissent le concept de la façon suivante : « Nous sommes arrivés à la conclusion que les deux parties du surmoi, l'idéal du moi (tu feras) et le « daemon » (tu ne feras pas) étaient dissemblables psychologiquement, instinctuellement et génétiquement. L'idéal du moi a deux racines. L'une d'elles consiste dans les efforts du moi pour détourner le cours de l'agressivité liée à l'instinct de mort du moi pris comme objet, vers d'autres objets qui de ce fait deviennent terrifiants : un danger extérieur projeté serait ainsi substitué à un danger intérieur. Ces efforts échouent. Cette tentative de l'instinct de destruction est contrée par Éros qui met ces objets terrifiants dans le moi, où ils deviennent les objets de son narcissisme. L'on trouve la seconde racine de l'idéal du moi dans une tentative de compromis effectuée

---

<sup>39</sup> I. C. Fluegel, *Man, morals and society* (L'homme, la morale et la société). New York, 1944, pp. 78-79.

<sup>40</sup> F. Alexander, *Psychoanalyse der Gesamtpersonenlichkeit* (Psychanalyse de la personnalité totale). Vienne, 1927, p. 41.

par le moi pour maintenir son omnipotence supposée. Cette omnipotence fictive est durement ébranlée par les exigences du monde extérieur (sevrage, apprentissage de la propreté, etc.). En face de ces exigences, l'enfant, à cause de son impuissance, doit choisir soit d'abandonner sa mégalomanie infantile, soit de préserver son omnipotence fictive - bien qu'il accepte les ordres et les défenses de ses parents - en feignant que son acte compulsif soit un acte volontaire, et en revêtant l'objet introjecté de son propre narcissisme <sup>41</sup>. »

Le modèle théorique que j'utiliserai est semblable à celui de Jekels et Bergler dans la mesure où il présuppose le contraste entre le surmoi et l'idéal du moi. Mais mon hypothèse sous-jacente, en ce qui concerne l'idéal du moi, est beaucoup plus simple. Alors que le surmoi est l'autodestruction inconsciente, l'idéal du moi découle de la libido immanente au corps. C'est la réponse du moi à l'environnement frustrant. Le surmoi signifie « ne fais pas, ne puis pas » ; l'idéal du moi signifie quant à lui « mais je ferai, et je peux ».

**3. Le préconscient.** Le préconscient est une autre construction théorique, rarement mentionnée. La première topique freudienne distinguait conscient, préconscient, inconscient. Maintenant l'on ne parle plus de couches superposées mais du ça, du moi et du surmoi.

Qu'entend-on par préconscient ? En voici quelques exemples. Il y a peu de temps, je téléphonai de Ramah, au Nouveau-Mexique, au chef de gare de Gallup, et fus sur le point de payer mon appel cinq « cents » à la cabine de Ramah. J'avais bien entendu oublié qu'il s'agissait d'un appel sur longue distance. Le raisonnement préconscient sous-jacent à mon comportement était le suivant : « C'est un petit trou de campagne ici, rien de comparable avec New York. » Cette attitude n'était pas consciente, mais sa signification était facile à découvrir, et elle n'a pas provoqué de

---

<sup>41</sup> L. Jekels et E. Bergler, « Instinct dualism in dreams » (Le dualisme des instincts dans les rêves). *Psychoanalytic Quarterly*, IX, 1940, p. 403.

grands remous émotionnels. Nous ne sommes pas conscients d'un contenu donné à un moment donné : mais il n'est pas refoulé, il est simplement relégué à la périphérie de la conscience. Freud s'interroge sur la possibilité d'une seconde « censure » entre le préconscient et le conscient <sup>42</sup> mais la censure n'est pas la même chose que le refoulement.

Un patient de trente ans environ, marié, racontait le fantasme suivant : « Je vois une pince qui s'ouvre et se referme lentement. Puis je vois la clé de la grande écluse (eau) près de ma maison de campagne. » Il parla alors d'une femme de soixante ans qu'il avait rencontrée dans une réunion professionnelle. Après la réunion, elle l'avait invité à prendre une tasse de café dans sa chambre, et avait ouvertement fait de son mieux pour l'inciter à aller au lit avec elle. Il reconnut le lien entre cet épisode, la pince menaçante, et la grande clé. Puis il fit allusion à une autre femme, Mme N., qui est un peu plus âgée que lui. On était en train de repeindre son appartement, et il avait suggéré qu'elle pourrait dormir dans une des pièces de son appartement à lui. Cette femme était son chef de bureau, et il était seul dans l'appartement, sa femme et ses enfants étant partis dans la maison de campagne familiale. Il nia avoir eu quelque intention sexuelle que ce fût au moment où il avait proposé une chambre à Mme N., et il croyait impossible qu'elle-même pût en avoir. Puis il se souvint qu'elle lui avait déclaré le jour suivant : « C'est dommage que vous n'ayez pas couché avec moi » ; bien sûr, c'était une plaisanterie. Finalement, il reconnut qu'il pouvait après tout y avoir eu quelque chose de ce genre. Rien ici de comparable à la résistance que l'on rencontre lorsqu'on a affaire au complexe d'Oedipe.

L'idéal du moi est à la fois conscient, préconscient et inconscient. Cela nous oblige à examiner un autre terme qui peut être défini de plusieurs façons, celui de « personnalité ».

La meilleure façon d'expliquer comment je l'entends est de présenter un cas que j'ai analysé il y a quelques années. Il s'agissait

---

<sup>42</sup> S. Freud, « Das Unbewusste » 1915 (L'inconscient). Tr. Fr. in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 91-161.

d'une femme extrêmement gênée par sa timidité et affligée d'un sentiment d'infériorité qui la rendait très malheureuse. Son idéal du moi conscient était sa maîtresse d'école au pensionnat, en Angleterre. La personne qui avait eu la plus grande influence sur sa vie était sa mère, une mère presque psychotique dont l'égoïsme et la haine envers l'enfant étaient considérables. Elle avait en outre beaucoup d'aventures amoureuses et était souvent la rivale heureuse de sa grande fille. Le père était doux et attentionné, mais mal assorti à sa femme, à laquelle il craignait de s'opposer.

La patiente grandit avec, pour idéal du moi, une femme convenable, et consciemment en opposition avec sa psychopathe de mère. Mais l'analyse révéla que son idéal du moi inconscient était sa mère, cette femme qui avait des liaisons, qui était cruelle, sadique, et dominait complètement son père. Par l'analyse, nous découvrîmes ce qui avait dû être la scène traumatique décisive dans son enfance. Elle et sa mère étaient en villégiature au bord de la mer et le père était absent de la maison. Elle vit un jeune officier de l'armée anglaise dans la chambre de sa mère. Plus tard, elle le raconta à son père. Il y eut une scène violente entre les parents, et la mère fit croire au père que l'enfant ou bien mentait délibérément, ou était malade et sujette à des hallucinations. Toute la structure de la personnalité de la patiente peut être reconstruite à partir de ce traumatisme. Ses attitudes vis-à-vis de la seconde vue, de la réalité, des commérages, et de bien d'autres choses, avaient leur origine dans cette scène.

La configuration latente est la réaction à une situation infantile inconsciemment répétée et dans laquelle nous découvrons la personnalité inconsciente. Mais une autre origine de ce mot peut également être soulignée, c'est la notion de *persona*<sup>43</sup> ; l'on entendra alors par personnalité le fait que tout individu se développe en portant un masque, en imitant l'un de ses parents. La personnalité, dans le second sens, serait *l'idéal du moi*. Il faut insister là-dessus - l'idéal du moi peut être conscient, préconscient

---

<sup>43</sup> Marcel Mauss, « Une catégorie de l'Esprit humain », *Journal of the royal Anthropological institute*, LXVIII, 1938, p. 274. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]



et inconscient. Dans un cas dont j'ai dit un mot dans un article sur la sublimation, l'idéal du moi conscient était un grand savant, le préconscient était le père en tant qu'homme d'affaires ayant réussi, et l'idéal du moi inconscient (pour ce malade et pour tous les hommes) était tout simplement la personnification d'un pénis érigé <sup>44</sup>.

Si l'interprétation n'a de valeur que dans le cadre d'une seule culture, comment se fait-il que nous trouvions des éléments identiques dans de nombreuses cultures, bien qu'elles puissent être orientées vers des buts différents ? Faut-il invoquer la diffusion ? C'est bien peu probable. Du reste, cela ne prouverait rien car une collectivité n'empruntera ou n'acceptera que des éléments culturels correspondant à quelque chose dans sa propre organisation. Mais il existe une preuve bien plus frappante : c'est que dans toutes les cultures, les rêves ont la même signification latente.

## I. LES RÊVES

[Retour à la table des matières](#)

Un informateur Navaho d'âge moyen, marié plusieurs fois et père de nombreux enfants, rapporte le rêve suivant :

« Je traie ma vache et j'en suis à *la moitié de l'opération*. Puis je n'arrive pas à finir de la traire parce qu'elle commence à bouger. Je lui mets une *corde* autour du cou et je la tire avec cette corde. Je regarde les *pieds de la vache* plusieurs fois. Ces pieds ressemblent à des pieds d'âne, mais elle a des sacs de lait là (il montre son ventre). Il est devenu plus facile de la traire. Je commence à nourrir un petit veau avec le lait. Il ne veut pas le prendre parce qu'il a peur. Je *sens* le lait, il est *aigre*. *Je le renverse*. La vache a disparu. Pendant que je la cherche, je trouve sur mon chemin un grand cours d'eau comme de *l'eau de montagne*, et, relevant mes

---

<sup>44</sup> G. Róheim, « Sublimation » (La sublimation), *Psychoanalytic Quarterly*, XII, 1942, p. 338.

pantalons, je m'avance dedans. Je vois des petits poissons dans l'eau et j'essaye d'en attraper un avec les mains. La sensation de la fraîcheur de l'eau me réveille. » À ce moment, je dis à mon informateur qu'à son réveil il avait dû aller uriner. Il en était bien ainsi. Comment le savais-je ? Les rêves de réveils urétraux sont caractérisés par la représentation de la pression de l'urine sous la forme de liquides divers (lait, lait aigre, eau propre). L'accent mis sur l'odeur puis l'accent opposé sur la propreté donnent la même indication. Les autres éléments typiques de ces rêves sont : a) les facteurs de délai sont représentés (on ne peut trouver les cabinets, etc.). b) Le flux de l'urine est symbolisé comme ayant déjà eu lieu, parfois comme de l'eau, parfois comme un autre liquide.

Dans ce rêve, nous avons la traite, l'interruption de la traite et l'entrée dans l'eau. Le geste de tirer la corde, celui de traire avec les mains, etc. suggèrent fortement que l'informateur tient son pénis dans sa main (il attrape le poisson) pendant son rêve. Nous pourrions aller plus loin à partir des associations, mais cela ne serait pas pertinent pour notre propos. Le point essentiel est que le symbolisme urétral dans le rêve du *Navaho est exactement identique à celui des rêves de n'importe quel patient européen ou américain* <sup>45</sup>.

Une patiente en analyse <sup>46</sup> parce qu'elle souffre d'agoraphobie fait le rêve suivant : « L'éclair luit trois fois. Je frissonne et cours chez mon père. Je m'appuie sur lui. L'éclair devient un serpent qui rampe dans l'herbe. Je vais dans la maison d'une amie, où il y a la télévision. Je me demande si je peux la regarder. » La malade produit une association pertinente : il y a trois enfants dans sa famille, elle incluse. Cela signifie que chaque fois que l'éclair luit, un enfant est procréé. L'identification du père phallique avec l'éclair et le serpent est évidente.

Voici un autre rêve de la même patiente : « Elle est dans une

---

<sup>45</sup> Cf. O. Rank, « Die Symbolschichtung im Wecktraum » (L'ordre des symboles dans le rêve éveillé). *Jahrbuch für Psychoanalyse*, IV, 1912, pp. 51-115.

<sup>46</sup> Avec un autre analyste, qui m'en a parlé.

chambre avec son frère. Elle voit une flamme rouge comme un éclair. La foudre frappe un arbre et abat une branche. Puis elle tombe dans la chambre. Elle fait un saut, et la foudre passe sous elle. »

À la flamme rouge elle associe la menstruation ; elle avait ses règles au moment du rêve. À son frère, elle associe le fait qu'ils étaient tous deux dans la chambre lorsqu'ils entendirent leurs parents faire l'amour dans la pièce voisine. À propos du saut, elle fait remarquer qu'elle n'a jamais été capable de sauter par-dessus une fontaine comme les autres enfants. La fontaine ressemble à un pénis. Nous pouvons voir que la foudre entrant dans la pièce figure le père entrant dans la mère, c'est-à-dire la scène primitive. La branche abattue de l'arbre est probablement le pénis de la patiente. Chaque fois que l'imgo paternelle couchera avec elle, elle saignera et son pénis sera arraché (la branche). Si tout est déterminé par la culture, par les institutions, comment cette patiente, qui ne sait rien de l'Antiquité ni de la mythologie grecque, peut-elle rêver dans les termes mêmes du symbolisme fondamental du culte de Zeus ?

En Attique, les oliviers étaient appelés *moriai* (enfantés). Ils dépendaient de la responsabilité particulière de Zeus Morios ou Katabaites. Katabaites, « celui qui descend », est l'éclair qui fertilise la terre, laquelle produit alors l'olivier sacré<sup>47</sup>. Les jumeaux, au Pérou, sont les fils de l'éclair, tout au moins il en est ainsi de l'un d'eux<sup>48</sup>, et les Dioscures de la mythologie grecque sont les fils de Zeus<sup>49</sup>. L'arme en forme de marteau du dieu du tonnerre est aussi le symbole du mariage<sup>50</sup>. Dans plusieurs dialectes d'Australie centrale, l'éclair est désigné par le terme

---

<sup>47</sup> J. E. Harrison. *Themis* Cambridge 1927, pp. 174-175.

<sup>48</sup> J. G. Frazer. *The magic art* (L'art magique). Londres 1911, p. 266.

<sup>49</sup> Cf. l'article « Dioscures » dans W. H. Roscher, éd. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Lexique de la mythologie grecque et romaine). Leipzig, 1884-1937.

<sup>50</sup> C. Blinkenberg, *The Thunderweapon in religion and folklore* (Le tonnerre comme arme dans la religion et le folklore). Cambridge, 1941, p. 58. Richard M. Meyer. *Altergermanische Religionsgeschichte* (Histoire de la religion des Germains). Leipzig, 1910, p. 287.

« pénis de l'eau ». Selon les Pindupi et les Yumu, la pluie naît de la façon suivante : les hommes-médecine \* sont couchés en rang sur une sorte de dragon. Le serpent ou dragon les attache les uns aux autres en un noeud, puis il entre dans un grand trou, et de ce grand trou, dans l'eau. Les hommes-médecine pourrissent et s'amenuisent à l'intérieur du serpent. Celui-ci sort alors de l'eau et les vomit sur le rivage. Ils se dressent, toujours en rang, et lèvent leurs deux mains vers le ciel. C'est ainsi qu'ils font la pluie. Les nuages surviennent, les hommes-médecine sautent de bas en haut en agitant leurs pénis. L'éclair sort du pénis au cours de son mouvement <sup>51</sup>.

Il faut bien comprendre que je ne prétends pas que toute référence à l'éclair dans un mythe requiert une interprétation phallique. Mais en même temps, il est impossible de soutenir que l'on ne peut comprendre le mythe que comme partie d'une culture donnée. Le mythe apparaît dans de nombreuses cultures qui n'ont pas de connexions spécifiques les unes avec les autres. La patiente de New York ne peut pas avoir emprunté ce symbolisme à sa propre culture. C'est là un type de représentation symbolique que l'inconscient, mettant en relation la violence de la foudre frappant un arbre avec l'éjaculation ou l'orgasme, peut produire dans tous les contextes culturels. Voilà ce que je veux dire par « symbolisme potentiellement universel ».

Un patient de New York, originaire de la haute société américaine, venait en analyse à cause de ses tendances homosexuelles et d'autres problèmes personnels. Il rapporta le rêve suivant : « J'ai une discussion avec mon père. Il veut tuer un sanglier. Puis mon père a de petits yeux comme un cochon. Le sanglier me pourchasse, je me réfugie sur un arbre et il menace de couper le tronc de l'arbre avec ses défenses. » Il se souvient que

---

\* En anglais, *medicine-men*. Ce terme est parfois traduit par guérisseur ou par sorcier. Nous préférons la traduction littérale d'homme-médecine. (*N.d.T.*)

<sup>51</sup> G. Róheim. *The eternal ones of the dream* (Les êtres éternels du rêve. Traduction française à paraître dans la même collection que cet ouvrage). New York, 1945, pp. 184-185.

dans une crise de rage son père l'avait effectivement menacé de le châtrer. L'identité entre le père et le sanglier est, bien sûr, évidente.

Le rêveur suivant est Ramoramo, chef des Kebebeku de l'île Normanby. Il n'est absolument pas névrosé, et il est né et a été élevé dans une culture totalement différente de celle de New York. « Un porc me pourchasse et je grimpe sur un arbre (cela se passe dans son propre jardin. Le porc est son propre porc, qu'il engraisse pour la fête. Mais il ressemble aussi à un porc sauvage, il a des défenses). Ma mère était très bonne pour moi. Elle disait toujours, à moi et à mon frère, de ne pas nous éloigner, de peur que les sorciers ne nous attrapent. Je fais ce rêve très souvent, le porc est tantôt noir, tantôt rouge. »

Avant de me raconter ce rêve, Ramoramo avait mentionné un porc surnaturel envoyé par les sorciers pour tuer les gens. Puis il avait parlé de l'inceste réel et mythique, et de ses nombreux succès féminins avant son mariage. Dans ses rêves, le porc aux défenses est son père : il se sent coupable de désirer sa mère <sup>52</sup>.

Il n'y a aucun lien possible, aucun élément commun, ni dans la personnalité ni dans la culture, entre le malade américain et le rêveur de l'île Normanby - si ce n'est que tous deux sont des êtres humains. Dans les rêves de nos patients, l'action de voler symbolise une érection ou une excitation sexuelle. Et dans un rêve de Pukutiwara, le célèbre chef des Pitjentara : « L'âme d'un homme revient sous la forme d'un épervier. Il a des ailes, et aussi, un pénis comme un homme. Il attrape mon âme avec son pénis et l'entraîne par les cheveux. Mon âme pend de son pénis, et s'envole avec moi. » (Je passe sous silence le reste du rêve.) Dans un autre rêve, il s'envole vers la Voie Lactée, qui est comme l'entaille de sa propre subincision, et là, il tue deux bébés avec son pénis <sup>53</sup>.

Voici ensuite le rêve d'une femme hystérique, âgée de vingt-cinq

---

<sup>52</sup> Cf. G. Róheim, « Dream Analysis and fieldwork in Anthropology » (Analyse des rêves et travail sur le terrain en anthropologie), in *Psychoanalysis and the Social Sciences*. I, New York, 1947, p. 95.

<sup>53</sup> *The riddle of the sphinx*, pp. 69-75.

ans, qui a des difficultés dans sa vie sexuelle : « Je montre deux chiens dans une parade. Le mâle attaque la femelle, elle se défend. » La patiente décrit le comportement du chien mâle, et cela lui rappelle la personnalité de son père. La femelle est le chien de sa mère. Ce rêve, personne n'en doutera, représente la scène primitive (parade = exhibitionnisme = voyeurisme).

Tournons-nous maintenant vers l'Australie centrale. Les Pitjantara, Matuntara et d'autres tribus croient en un démon appelé *tjitjiri punguta* (reliés l'un à l'autre). Cette créature est toujours composée d'un couple de chiens reliés l'un à l'autre, c'est-à-dire faisant l'amour et volant dans l'air. Si l'on en croit les Matuntara, les deux chiens sont reliés et coupent les gens en deux moitiés avec leurs dents. Le mâle est appelé *mamara* (comme le père) et la femelle *jakura* (comme la mère) <sup>54</sup>.

La haute société américaine et la société Matuntara sont-elles exactement identiques ? Me faut-il même connaître la personnalité ou la culture du rêveur pour comprendre ce rêve ? Avons-nous vraiment besoin d'un « contexte culturel » pour saisir le sens du rêve de cette petite fille de six ans ? « J'errais loin de la maison, et rencontrais un chat sauvage. Il se transforma en mon père et me dit : « Pourquoi quittes-tu la maison ? Pourquoi as-tu peur de moi ? » Une autre petite fille, âgée de trois ans, rêve toujours de loup quand son père est à la maison à la fin de la semaine. Elle crie jusqu'à ce que son père vienne dans sa chambre, et lui demande alors pourquoi il dort toujours avec maman, pourquoi pas avec elle ? La première enfant est une petite Navaho, la seconde vit à Manhattan. L'on pourrait inverser leurs rêves, ils conviendraient toujours à la psychologie de l'une et de l'autre.

Chez les Tikopia, si une femme rêve qu'elle va au fleuve, remplit ses bouteilles d'eau, et les met sur son dos, cela signifie qu'elle va concevoir <sup>55</sup>. Le rêve pourrait avoir le même sens chez une femme

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>55</sup> Raymond Firth, « The meaning of dreams in Tikopia » (La signification des rêves chez les Tikopia). Essays presented in *C.G.S. Seligman*, Londres, 1934, p. 64.

de New York ou de Londres.

Tous les analystes ont noté des rêves où l'angoisse est représentée sous la forme de la naissance, elle-même symbolisée par une poussée dans un passage étroit. Pendant la dernière phase des cérémonies d'initiation à Bosun's Hole, j'ai enregistré les rêves des participants. Sans entrer dans les détails, je signale simplement que dans cette phase terminale, nous trouvons une représentation consciente de la renaissance des initiés. Le 27 août 1929 Talkarara, un Pitjantara, fait le rêve suivant : « Je fais un feu de camp, puis j'aperçois un autre feu en train de brûler. Ce feu vient vers moi et je me sauve. Je me précipite dans une rivière en me penchant. J'arrive ensuite dans un petit cours d'eau, qui dépend du grand. Puis il y en a un très grand avec un rocher qui le bouche. Il y a un trou dans le rocher. J'essaye de me frayer un passage à travers ce trou, mais je n'y parviens pas, il est trop étroit. J'arrive seulement à mi-chemin. Je retourne vers le ruisseau à quatre pattes. Puis, me voilà dans un autre ruisseau, très étroit. Puis je passe sous une arche formée par la racine d'un gommier. »

L'endroit où le feu commence s'appelle Tutunka, ce qui signifie « un bébé porté dans les bras de sa mère ». La *kantjilpa* mythique (animal fabuleux ou inexplicable) avait porté son bébé de cette façon à cet endroit. L'endroit lui-même appartient au totem du Kangourou. Bien plus, le rêveur est un kangourou, et c'est là son lieu de naissance. Le rocher qui bouche le ruisseau s'appelle Trou (Hole). À cette place-là, la femme mythique a nourri son enfant. Il y a une fissure au milieu du rocher, et ils avaient coutume de ramper à travers cette fente lorsqu'ils étaient enfants <sup>56</sup>.

Ne sommes-nous pas justifiés d'appeler ce rêve un rêve de naissance ? a) La cérémonie est une cérémonie de naissance ; b) Le rêve contient des souvenirs d'enfance (régression) ; c) Il se passe à l'endroit où le rêveur est né ; d) L'arrière-plan mythique a trait à une mère et à son bébé. La naissance et l'angoisse de la naissance sont symbolisées par un passage étroit. Si le rêveur vivait à New York, à Budapest, ou à Vienne, le symbolisme serait

---

<sup>56</sup> *The eternal ones of the dream*, pp. 118-119.

exactement le même. Les rêves d'angoisse de naissance dépendent-ils des institutions de base ?

Une femme de trente ans environ, enceinte pour la seconde fois, rapporte le rêve suivant : « Je suis en train de pousser le landau et de nourrir le bébé. Un couple apparaît, et je tourne le coin de la rue pour l'empêcher de voir mon sein. Ma mère dit : « Ou bien tu laisses le bébé mourir de faim, ou bien tu es frigide. » Dans l'interprétation du rêve, les associations montrent que le couple représente l'oncle et la tante de la patiente, son père et sa mère, et l'analyste et sa femme. Sa mère parlait souvent du mauvais oeil ; des envies et des rivalités existaient dans la famille.

« Mes canines sont vertes. Je suis horrifiée et j'essaye de gratter la couleur verte. » Le vert représente l'envie. Les deux dents sont les deux bébés, elle et sa sœur, elle et le bébé qui n'est pas encore né. Seligman a recueilli dans diverses cultures des données qui montrent que les rêves de chute de dents symbolisent la mort d'un parent <sup>57</sup>. Le mécanisme impliqué est celui de la formation des rêves en général, où le monde extérieur est créé à partir de son propre corps, ou plutôt à partir de parties son corps <sup>58</sup>.

Si l'on reconnaît que les rêves peuvent avoir le même sens dans toutes les cultures, le mot d'ordre « pas d'interprétation en dehors du contexte culturel » est réduit en fumée.

---

<sup>57</sup> C.G.S. Seligman « Anthropology and Psychology » (Anthropologie et psychologie). *Journal of the Royal Anthropological Institute*. LIV , 1924, pp. 43-44.

<sup>58</sup> Cf. H. S. Darlington, « The fear of false teeth » (La peur des fausses dents). *Psychoanalytic Review*, XXXI, 1944. p. 181.



## II. LE SERPENT

[Retour à la table des matières](#)

Le serpent est le dieu guérisseur de l'Antiquité. Le sanctuaire du guérisseur déifié à Cos était supposé marquer le lieu où un serpent apporté d'Épidaure avait plongé dans le sol. Hygiéia, la déesse de la santé, soeur d'Asklepios, apparaît dans l'art grec sous la forme d'une jeune femme en train de nourrir un serpent avec le contenu d'une Soucoupe<sup>59</sup>. Le nom du dieu Askabalos peut signifier indifféremment lézard ou serpent<sup>60</sup>. Les femmes qui voulaient être débarrassées de leur stérilité allaient se prosterner devant l'autel d'Asklepios ; et si une telle femme voyait en rêve le serpent (le dieu), celui-ci était alors considéré comme le père de son enfant<sup>61</sup>.

En un sens, tous les héros grecs, c'est-à-dire tous les morts, sont des serpents. Des bas-reliefs -mortuaires à Sparte figurent un héros et une héroïne la sous forme de personnages masculin et féminin assis sur un trône : derrière eux, l'on peut voir le corps érigé d'un serpent gigantesque. Le couple représente probablement les ancêtres de la famille<sup>62</sup>. Comme l'écrit J. E. Harrison : « La forme empruntée par le héros traditionnel et aussi par le roi est indubitablement celle du serpent, et le serpent est utilisé dans les cérémonies phalliques pour promouvoir la fertilité<sup>63</sup>. » Le roi-serpent Erechtheus est le *génie* ou serpent tutélaire de l'Acropole.

---

<sup>59</sup> A. Castiglioni, « The serpent or healing god in antiquity ». (Le serpent ou dieu guérisseur dans l'Antiquité). *Ciba symposia*, 111, no 12, 1941, p. 1161.

<sup>60</sup> Thraemer (article sur Asklepios dans le *Lexikon* de Roscher) cite P. G. Welcker, *Griechische Götterlehre* (La doctrine des dieux chez les Grecs). 11, 1852-1862, p. 734.

<sup>61</sup> J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*. Londres, 1907, p. 72, cite Dittenberger, *Sylloge inscriptionum græcorum*. No 803.

<sup>62</sup> E. Kuester. *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion* (Le serpent dans l'art et la religion grecques). Giessen, 1913, p. 78.

<sup>63</sup> Harrison, *op. cit.*, p. 268.

Il est représenté par un phallus dans une boîte <sup>64</sup>. Erichthonios (Erechtheus) est trouvé par la fille de Kekrops en compagnie de serpents qui s'enroulent autour de lui, ou bien l'enfant lui-même devient un serpent. Dans les mystères du dieu, les femmes entraient dans un *hieros gamos* avec le serpent en glissant sous leur robe un serpent réel ou un serpent d'or. Elles croyaient que le serpent pénétrait dans leur vagin <sup>65</sup>. Dans les mythes grecs, le dieu se transforme souvent en serpent pour faire l'amour avec une mortelle <sup>66</sup>.

Il n'est pas nécessaire d'énumérer ici les traces du *genius* romain, ni les nombreuses manifestations du serpent phallique dans le folklore européen. Elles appartiennent au même *Kulturkreis* que la mythologie grecque, et illustreraient bien la thèse des diffusionnistes.

Mais qu'en est-il des Kiwaï ? Nous trouvons dans leurs légendes l'histoire d'un homme qui vivait avec sa mère. Il avait un pénis très long, semblable à un serpent. Sa mère lui ramenait des filles, et le pénis-serpent entrait en elles directement et les tuait <sup>67</sup>.

Dans diverses histoires, des serpents pénètrent dans les vulves des femmes, qui deviennent alors enceintes <sup>68</sup>. Cela arrive par exemple dans un récit Mono-Alu. Un démon qui a un pénis-serpent épouse une jeune fille. Chaque fois qu'il la pénètre, elle meurt, et chaque fois qu'il retire son pénis, elle ressuscite. Après avoir réduit le pénis à une taille normale, la mère du démon prend la place de l'épouse, et incite son fils à faire l'amour avec elle. Dans ce conte, le thème oedipien apparaît à la surface. Dans la

---

<sup>64</sup> Voir à Erichthonios, dans le *Lexikon* de Roscher, 1, p. 1304.

<sup>65</sup> Kuester, *op. cit.*, p. 149.

<sup>66</sup> A. Marx, *Griechische Mearchen von dankbaren Tieren* (Contes grecs sur des animaux reconnaissants). Stuttgart, 1899, pp. 121-122.

<sup>67</sup> G. Landtman, « The Folk-tales of the Kiwaï Papuans » (Contes des Papous kiwaï). *Acta Scientiarum Societatis Fennicae*, XLVII, Helsinki, 1917, pp. 422-23.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 454.

version Kiwai par contre, il y est seulement fait allusion <sup>69</sup>.

Suivant les Murngin, les serpents sont à l'origine de la sécheresse et de l'humidité. Quand les serpents copulent, il pleut <sup>70</sup>. Chez les Warramunga, certains hommes-médecine sont appelés serpents : ils ont droit à des privilèges particuliers, relatifs aux femmes <sup>71</sup>. Dans la religion d'Ooldea, les femmes possèdent leurs propres rites et leur propre magie amoureuse. Le plus important de ces rites est la cérémonie du serpent et du tapis : la raison invoquée pour expliquer cette importance est que le serpent est grand comme un pénis érigé <sup>72</sup>.

Pour les Nandi, si un serpent va vers le lit d'une femme, il ne faut pas le tuer, car c'est l'un des esprits ancestraux venu annoncer à la femme que son prochain enfant naîtra dans de bonnes conditions <sup>73</sup>. Chez les Baganda, les femmes stériles vont en pèlerinage auprès du dieu-serpent, les jeunes couples lui demandent de bénir leur union, et le roi lui fait un sacrifice annuel afin qu'il rende ses femmes fécondes <sup>74</sup>. Au Dahomey, le serpent sacré accorde aux femmes d'avoir une descendance <sup>75</sup>. Des serpents ont des rapports sexuels avec des jeunes filles et les emportent dans leur temple <sup>76</sup>. Le roi des Baya adresse des prières au serpent pour obtenir des enfants et de la pluie <sup>77</sup>. Sur le haut

<sup>69</sup> G. C. Wheeler, *Mono-Alu Folklore* (Le folklore des Mono Alu). Londres, 1926, pp. 36-37.

<sup>70</sup> W. Lloyd Warner, *A black civilization* (Une civilisation noire). New York, 1937, p. 384.

<sup>71</sup> B. Spencer et F. J. Gillen, *Northern tribes of Central Australia* (Tribus du Nord de l'Australie centrale). Londres, 1904, p. 486.

<sup>72</sup> R. et C. Berndt, *A preliminary report of fieldwork in the Ooldea region, Western South Australia* (Rapport de terrain préliminaire sur la région d'Ooldea, Australie du Sud-Ouest). Sydney, 1945, p. 255.

<sup>73</sup> A. C. Hollis, *The Nandi* (Les Nandi). Londres, 1909, p. 90.

<sup>74</sup> John Roscoe, *The Baganda* (Les Baganda). Londres, 1911, pp. 320-322.

<sup>75</sup> S. Spieth, *Die Religion der Eweer in Sued Togo* (La religion des Eweer du Togo méridional). Leipzig, 1911, p. 143.

<sup>76</sup> W. Bossman, *Reise nach Guinea* (Voyage en Guinée). 1708, p. 4119.

<sup>77</sup> L. Frobenius, *Und Afrika sprach* (Et l'Afrique parla). Berlin, 1913, 111, p. 181.

Amazone, le dieu Jurupari enlève les femmes. Ce dieu est un serpent, et les femmes avec qui il fait l'amour donnent naissance à des serpents. Le culte qu'on lui porte est en relation avec le rythme de la menstruation <sup>78</sup>. Les rapports sexuels avec les serpents sont à l'origine de la menstruation, selon les Chiriguanos <sup>79</sup>.

En employant la technique du jeu analytique avec des enfants Aranda, Pitjentara, de l'île Normanby, et Navaho, j'ai toujours vu le serpent de caoutchouc désigné comme l'un des objets à utiliser. Aucun de ces groupes n'a manqué de traiter le serpent comme un symbole phallique, quoique à des degrés différents <sup>80</sup>. Le symbolisme phallique était moins marqué chez les Navaho, à cause de l'insistance consciente (culturelle) mise sur le serpent comme reptile dangereux.

Nous ne savons pas si les enfants Depitarinja, Ilaisa, ou d'autres groupes, auraient produit ce symbole si le serpent de caoutchouc ne leur avait été présenté dans une situation particulière, en même temps que des poupées auxquelles des rôles précis avaient été assignés. Mais dans la situation en question, le serpent était incontestablement un objet approprié pour représenter le phallus et un porte-parole adéquat pour exprimer les désirs sexuels inconscients (refoulés).

Quelques mots ici sur le symbolisme. La théorie psychanalytique considère le symbolisme comme un moyen de dire quelque chose d'une façon détournée <sup>81</sup>. Je pense toutefois que c'est là une fonction du symbole, mais non son origine. Pour élucider ce point, qu'on me permette de citer un passage de mon rapport de terrain,

---

<sup>78</sup> R. Briffault, *The mothers* (Les mères). Londres, 1927, 11, p. 669, cite H. A. Coudreau, *La France équinoxiale*, II, pp. 184 et suivantes, p. 190.

<sup>79</sup> Briffault, op. cit., II, p. 668, cite I. Chomé. *Lettres édifiantes et curieuses*, VIII, p. 333.

<sup>80</sup> Cf. G. Róheim, « *The children of the desert* » (Les enfants du désert). *International journal of Psychoanalysis*. XIII, 1932, p. 24. Idem. « *Play-Analysis with Normanby Island Children* » (Analyse par le jeu d'enfants de l'île Normanby). *American journal of orthopsychiatry*, X, 1941, p. 527.

<sup>81</sup> Cf. L'article de Ernest Jones, « *The theory of symbolism* » (La théorie du symbolisme). In *Papers on psychoanalysis*. Londres, 1948, p. 87.

relatif à un groupe d'enfants Yumu, Pindupi et Pitjentara, qui n'avaient jamais vu de jouets auparavant : « Leur première réaction fut une angoisse générale, très violente. Puis ils s'approchent lentement et commencent à prendre connaissance de ce qui les effraie. Leur façon de traiter les jouets est absolument animiste. Ils parlent au serpent et au singe et commencent à les menacer. Ils ordonnent au singe de lâcher le bâton qu'il tient, sinon ils lui casseront le bras. Le serpent ferait mieux de ne pas essayer de les mordre, car ils le tueraient. La phase suivante consiste pour eux à entrer dans les détails : par où le serpent mange-t-il, et par où défèque-t-il ? La poupée de caoutchouc parlante qui a un trou dans le dos, parle, mange et défèque par ce trou. Ils essayent de faire manger aux poupées le fruit séché que je leur ai donné. Mais ce qui les préoccupe au premier chef est : par où les excréments sortent-ils ? Et c'est un spectacle que de voir le trouble de leurs visages lorsqu'ils rencontrent une surface parfaitement lisse, sans aucun orifice que l'on puisse qualifier de bouche, d'anus, de vagin ou de pénis. Progressivement, ils finissent par trouver une issue à cette difficulté. La trompette de papier et le serpent sont les premiers objets choisis comme symboles du pénis et fixés sur leurs propres organes génitaux. Les uns après les autres, tous les autres objets, jusqu'aux plus invraisemblables, sont appelés pénis et utilisés en conséquence. Finalement, nous voyons tous les enfants, une quinzaine environ, des deux sexes, affublés de pénis artificiels plantés entre leurs jambes, se précipiter les uns sur les autres en faisant de cet objet l'usage qui devrait lui être le plus naturel <sup>82</sup>. »

Aldinga, petit garçon de Pukutiwara, âgé de trois ans, n'avait jamais vu de théière auparavant. Il regarda le bec avec étonnement, puis il eut une lueur de plaisir sur son visage ; il dit . « Kalu » (pénis), et montra le sien.

Notre hypothèse est que, pour être acceptée, la réalité doit être d'abord investie par la libido. En d'autres termes, le processus que nous connaissons à partir de nos auto-observations sur la formation

---

<sup>82</sup> G. Róheim, « *The psychology of the central Australian culture area* » (La psychologie de l'aire culturelle centre-australienne). *International journal of Psycho-analysis*, XII, 1931, p. 101.

des rêves s'applique également à la première rencontre du petit enfant avec la réalité, mais probablement sous une forme moins pure.

Doris Webster est parvenue, pour son propre compte à rendre conscients les instants fugitifs du passage de la vigilance au rêve. Elle entendait une voix déclarer « des montagnes pas encore aplanies ». « Le rapport avec ma position physique était manifeste, car je m'étais endormie les genoux pliés. Il est probable que je m'attendais inconsciemment à être bientôt remise à plat. Une autre fois, alors que j'étais couchée dans la même position, le mot entendu fut « Julia ». Ma main fermée représentait une personne sur le point de gravir une colline. Cela se référait à un souvenir récent, celui d'une personne qui portait ce nom et que ses enfants aidaient à grimper sur une hauteur. » « Le mot « Litchfield », prononcé avec la note de triomphe qui accompagne la brusque solution d'une énigme, avait trait non seulement à la colline qui mène à Litchfield, dans le Connecticut, mais aussi aux célèbres quartiers de spectacle situés de chaque côté de la colline. Mes mains, étalées sur le matelas, figuraient ces quartiers <sup>83</sup>. » Nous ajouterions quant à nous que les « quartiers de spectacle » signifiaient l'exhibitionnisme, l'ouverture des mains l'ouverture du vagin, et la colline, le mont de Vénus.

Il ne s'ensuit pas que le serpent doive nécessairement constituer un symbole phallique pour tous les enfants. Mais il s'y prête de façon privilégiée pour trois raisons : a) sa forme ; b) le fait qu'il soit dangereux ; c) son pouvoir de rajeunissement. Nous supposons que la perception du serpent comme pénis a le sens d'une tentative pour transformer l'objet dangereux en un objet libidinal. Secondairement, lorsque se présente la nécessité de véhiculer une signification tout en la dissimulant, « serpent » sera l'équivalent symbolique de pénis <sup>84</sup>. Je qualifierais une telle connexion de

---

<sup>83</sup> D. Welster, « *The origin of the sign of the Zodiac* » (L'origine du signe du zodiaque). *American Imago*, 1, 1940, pp. 31-47.

<sup>84</sup> Cf. particulièrement S. Ferenczi, « *Das Problem der Unlustbejahung* », 1926 (Le problème de l'acceptation du déplaisir). Tr. anglaise in *Further*

« potentiellement universelle ».

Cela veut dire qu'aucun type spécifique de personnalité, de culture ou de névrose n'est nécessaire à l'apparition du concept. L'arrière-plan est universellement humain, mais il ne faut pas en conclure que tous ceux qui font usage de ce symbole l'auraient inventé de toutes façons. Dans diverses régions du monde, quelques populations ont formulé le symbole en question ; d'autres l'ont intégré dans leur environnement parce qu'il devenait un intermédiaire qui leur permettait d'exprimer ce qui se trouvait dans leur propre inconscient. L'idée de certains anthropologues, selon laquelle si quelque chose n'est pas absolument universel, aucune explication psychologique n'est nécessaire ni valable, relève d'une conception étrangement erronée de la psychologie. Le terme technique de « potentiellement universel » combine donc le point de vue psychologique et celui des tenants du diffusionnisme.

Je ne veux pas sous-entendre que tous les symboles du serpent se réfèrent à l'organe mâle. Opler a fait une série d'observations sur le serpent comme femme dans le folklore japonais. Par exemple, dans l'un des récits, un samouraï est sur le point d'épouser une jeune fille, mais une femelle serpent est amoureuse de lui. Elle suce le sang de sa rivale et la détruit <sup>85</sup>. Opler déclare que le serpent est identifié à la jalousie de la femelle et que le mythe suit le modèle établi à propos des renards, des chats, etc. <sup>86</sup>. Je soupçonne quant à moi que la tradition du renard met en scène la femme phallique, l'équivalent de la sorcière européenne <sup>87</sup>. En Chine, les démons-renards deviennent des courtisanes, et les spectres de vieux renards se transforment en femmes jeunes et

---

Contributions to the theory and technique of psychoanalysis, Londres, The Hogarth Press, 1926. E. Jones, « *The theory of symbolism* », art. cit.

<sup>85</sup> M. E. Opler, « *Japanese Folkbelief concerning the snake* » (Croyances populaires des Japonais à propos du serpent). *Southern journal of Anthropology*, 1, 1945, p. 251.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>87</sup> Cf. G. Róheim, « Aphrodite, or the Woman with a penis » (Aphrodite, ou la Femme au pénis). *Psychoanalytic quarterly*, XIV, 1945 pp. 350-380.

belles <sup>88</sup>. Cependant, lorsque nous lisons que certaines familles japonaises ont pour animaux familiers des serpents - et particulièrement des serpents blancs -, qu'elles les considèrent comme des symboles de bonne chance et comme les gardiens de la fortune familiale <sup>89</sup>, cela nous rappelle le folklore européen. À Kormoc, en Hongrie du Nord (Slovaquie), il y a dans chaque maison un serpent blanc, gardien du foyer. À midi, il s'étend au soleil ; s'il meurt, cela signifie que quelqu'un dans la maison va mourir <sup>90</sup>.

Suivant les Vends, il devrait y avoir deux serpents sous le toit : ils apportent chance et santé. L'un d'eux est le *Gospodar* (maître), l'autre la *Gosposa* (maîtresse). Si le maître de maison ou sa femme meurent, celui des serpents qui porte son nom meurt aussi. Il faut les nourrir, sinon ils suceront le pis de la vache <sup>91</sup>.

La signification mâle ou phallique du serpent existe au Japon. Il est question de serpents qui pénètrent dans le vagin d'une femme et la tuent : l'on raconte cette histoire pour montrer qu'il n'est pas convenable pour des jeunes filles de dormir dans les champs <sup>92</sup>. Si l'on retourne à la mythologie japonaise, nous découvrons que, dans ses amours avec une princesse mortelle, Ohonamuchi apparaît sous la forme d'un serpent <sup>93</sup>. Lorsque j'ai discuté du symbole de l'arc-en-ciel-serpent en Australie, j'ai montré que la représentation du serpent érigé était mâle, alors que celle du serpent avaleur était un symbole vaginal ou utérin <sup>94</sup>.

Ce que j'entends par un symbole « potentiellement universel » c'est que, à partir du moment où quiconque peut produire une telle

---

<sup>88</sup> M. J. M. de Groot, *The religious system of China* (Le système religieux de la Chine). Leyde, 1907, V, Livre II, pp. 587-589.

<sup>89</sup> Opler, *op. cit.*, p. 258.

<sup>90</sup> G. Róheim, *Magyar Néphit es Nèpszodksok*. Budapest 1925, p. 88.

<sup>91</sup> W. Schulenburg, *Wendische Volkssagen und Gebraeuche aus dem Spreewald*. Berlin, 1880, p. 96. Pour plus de données sur l'Europe, voir mon livre, cité dans la note précédente.

<sup>92</sup> Opler, *op. cit.*, p. 255.

<sup>93</sup> G. G. Aston, *Shinto*. New York, 1905, p. 64.

<sup>94</sup> *The eternal ones of the dream*, pp. 178-199.



connexion symbolique, il est impossible de prouver l'existence d'un lien entre ce symbole et un type caractériel ou une organisation sociale spécifiques. L'interprétation doit s'appuyer sur les « associations », c'est-à-dire sur la configuration des coutumes, des mythes ou de leurs variantes, si elle n'est pas donnée ouvertement par le narrateur. Mais il ne s'agit pas là d'une interprétation limitée à une culture, et chacun peut avoir des cauchemars quelle que soit la langue qu'il parle !

### III. LA DÉLIVRANCE

[Retour à la table des matières](#)

« Chez les gens d'Alor, l'on conserve dans un panier d'areca l'extrémité desséchée du cordon ombilical. Lorsque l'enfant est capable de ramper, le cordon est posé sur un épi de maïs que l'on présente à la grand-mère maternelle ou bien, si elle est morte, à un membre équivalent de la parentèle. Lorsque la grand-mère accepte le cadeau, le morceau de cordon est balayé et l'on n'y prête plus attention <sup>95</sup>. » Ce rite comporte deux éléments : a) on traite le cordon ombilical d'une façon particulière à cause de la magie sympathique qui relie le cordon à l'enfant ; b) on pratique un rite de passage, après quoi le cordon perd sa signification.

Les Kakadu d'Australie du Nord transportent le cordon dans un petit sac suspendu à leur cou. Lorsque l'enfant sait se déplacer à peu près librement, le cordon est jeté dans un bassin. Mais jusqu'à ce moment il doit être conservé précieusement, sinon l'enfant tomberait très malade et probablement mourrait. Si l'enfant meurt avant que le cordon soit jeté, on brûle ce dernier, mais si on le brûlait pendant que l'enfant était encore en vie, on provoquerait sa mort <sup>96</sup>. Les Kiwaï mettent la délivrance dans un réceptacle, qui

---

<sup>95</sup> Cora Du Bois, *The people of Alor* (Le peuple d'Alor). Minneapolis 1944, p. 31.

<sup>96</sup> B. Spencer, *Native tribes of the Northern territory* (Tribus indigènes du territoire nordique). Londres, 1914, p. 325.

est alors brûlé. La délivrance blesse les gens qui marchent dessus - elle peut aussi être utilisée par un sorcier pour blesser la mère, le bébé, ou le père. Une femme qui sait où elle se trouve peut l'enfouir dans un autre trou, puis déraciner un arbre et le replanter au-dessus d'elle. Si cela se produit, la mère ne portera plus jamais d'autre enfant<sup>97</sup>. En Russie (Orenbourg), si on veut empêcher une mère d'avoir d'autres enfants, il faut extraire le placenta et l'enterrer sens dessus dessous<sup>98</sup>.

Les Russes ont-ils la même culture que les Kiwai ? Ou encore, pouvons-nous prétendre que cette coutume n'est explicable qu'à partir de la personnalité du peuple d'Alor ?

Dans plusieurs de ces rites, le rôle de l'eau est évident. Chez les Jabims, si une femme ne veut plus avoir d'enfants, elle jette à la mer le cordon ombilical<sup>99</sup>. Les Koita déposent le placenta dans un récipient de terre à grande ouverture, où il reste jusqu'au lendemain matin. La jeune mère entre, alors dans la mer jusqu'aux épaules et casse le pot, laissant sombrer ses fragments avec le placenta<sup>100</sup>. Chez les Kaingang, le placenta et le cordon ombilical sont enfermés dans un petit panier et plongés dans un fleuve<sup>101</sup>.

Dans de nombreux endroits d'Europe, le cordon ombilical réapparaît une fois dans la vie de l'enfant, comme chez les gens d'Alor. En Tchécoslovaquie, la mère conserve le cordon attaché en un nœud. Avant que l'enfant ne commence à aller à l'école, on le

---

<sup>97</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea* (Les Papous Kiwai de Nouvelle-Guinée britannique). Londres, 1927, p. 231.

<sup>98</sup> H. Ploos et M. Bartels, *Das Weib in der Natur und Voelkerkunde* (La femme dans les croyances naturelles et populaires). Leipzig, 1908, II, p. 265.

<sup>99</sup> H. Zahn, « The Jabims » (Les Jabims), in R. Neuhaus. *Deutsch New Guinea*. Berlin, 1911, 111, p. 296.

<sup>100</sup> C. G. S. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea* (Les Mélanésiens de Nouvelle-Guinée britannique). Cambridge, 1910, p. 85.

<sup>101</sup> J. Henry, *Jungle people* (Les gens de la jungle). New York, 1941, p. 194.

lui donne. S'il peut le dénouer, tout ira bien <sup>102</sup>. Chez les Szekely de Transylvanie, l'enfant regarde à travers son cordon ombilical pour voir son avenir <sup>103</sup>. À Szatmár, les mères prévoyantes gardent le cordon. On en fait une centaine de noeuds, et lorsque l'enfant atteint treize ans, on les lui donne à défaire. S'il y parvient, il aura de la chance dans la Vie <sup>104</sup>.

Devons-nous en conclure qu'une similitude intrinsèque unit les cultures dans lesquelles on observe le rite de l'eau ? Ou encore que les gens d'Alor ressemblent, de quelque façon, aux divers groupes européens qui pratiquent un second rite de passage à l'aide du cordon ombilical ? Ils sont en effet semblables d'une certaine façon : les uns et les autres sont des êtres humains.

## IV. LA MAGIE CONTAGIEUSE

[Retour à la table des matières](#)

Les Allemands de Transylvanie croyaient que si une femme coupait ses ongles un vendredi, les sorcières s'empareraient des rognures. La femme serait alors en leur pouvoir, et elle-même deviendrait une sorcière. Les Hongrois de Kalotaszeg cachent soigneusement les rognures d'ongles de peur que les « esprits

---

<sup>102</sup> A. John, *Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen*. (Moeurs, coutumes et croyances des Allemands de la Bohême de l'Ouest). Vienne, 1905, p. 104.

<sup>103</sup> G. Róheim, « *Az élet fonala* » (Le fil de la vie) in *Adalékok a Magyar Néphithez*. Budapest, 1920, p. 287.

<sup>104</sup> M. Luby, « Treatment of Hungarian peasantchildren » (Le traitement des petits paysans hongrois). *Folklore*. LII, 1941, p. 105, Pour plus de données voir mon article « The thread of life » (Le fil de la vie). *Psychoanalytic Quarterly*, XVII. Pour le sujet dans son ensemble, cf. Frazer, *The magic art and the evolution of kings* (L'art magique et l'évolution des rois). 1, pp. 52-219 ; *Taboo and the perils of the soul* (Tabous et les dangers de l'âme). Londres, 1948, pp. 116-119, 126-130, 258-290.

malins » n'en prennent possession <sup>105</sup>. Suivant les Roumains de la région de Toevis, il est déconseillé de laisser pousser ses ongles trop longs, car le Diable pourrait vous les voler pendant votre sommeil et s'en servir pour creuser votre tombe <sup>106</sup>. Les rognures d'ongles ont leur part dans le procédé utilisé pour briser le charme d'une sorcière. Chez les Ozarks, le maître des sorcières réunit les rognures d'ongles, une boucle de cheveux, une dent ou un chiffon portant un peu du sang de la sorcière, dépose le tout dans le creux d'un arbre et enfonce un épieu de bois dans le trou. Ses paroles peuvent alors forcer la sorcière à apparaître <sup>107</sup>. Selon une croyance hongroise, il suffit de posséder un cheveu de sorcière pour être à l'abri du danger <sup>108</sup>. Frazer a réuni des données sur l'utilisation de cheveux et d'ongles coupés comme gages de la bonne conduite de la personne sur qui ils ont été prélevés <sup>109</sup>.

Dans le Mecklembourg, on croit qu'un clou extrait d'un cercueil et enfoncé dans les empreintes d'un homme rendront celui-ci boiteux <sup>110</sup>. En Tchécoslovaquie, si on fait bouillir ensemble les empreintes d'une personne, des clous et des débris de verre, la personne souffrira toujours des pieds <sup>111</sup>. Au procès d'une sorcière à Debreczen en 1693, l'on déclara que si l'on pouvait entrer en possession des empreintes d'un voleur, il serait ensuite possible de lui faire restituer le fruit de ses larcins <sup>112</sup>. Un Australien de la tribu des Tatungolung raconta à Howitt qu'il boitait parce

<sup>105</sup> A. Hermann, « A köröm a néphitben » (Les ongles dans le folklore), *Ethnographia*, IV, pp. 121, 124, 126, 128.

<sup>106</sup> Hermann, « Potló adatok a körömről való néphithez ». *Ethnographia*, IV, 1893, p. 248.

<sup>107</sup> V. Randolph, *Ozark Superstitions* (Superstitions des Ozarks). New York, 1947, p. 289.

<sup>108</sup> *Magyarság Néprajza* (Ethnographie hongroise). Budapest, s. d., IV, p. 307.

<sup>109</sup> Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, pp. 272-274.

<sup>110</sup> K. Bartsch, *Sagen, Maerchen und Gebraeuche aus Mecklenburg*. (Récits, contes et coutumes du Mecklembourg). Vienne, 1880, II, p. 329.

<sup>111</sup> A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube* (Superstitions populaires allemandes). Berlin, 1900, p. 260.

<sup>112</sup> A. Komáromy, *Magyarország, Boszorkányperek Oklevéládra*. Budapest, 1901, p. 156.

quelqu'un avait posé une *bouteille* sur ses empreintes <sup>113</sup>. Les Wyungare fabriquent un instrument magique qu'ils appellent soleil : en le plaçant sur les traces d'un homme, ils peuvent provoquer chez

*Introduction* 59

lui une fièvre violente qui ne tardera pas à le tuer <sup>114</sup>. Personne ne dira, je pense, que la culture et la personnalité des gens d'Europe centrale et de ceux de l'Australie du Sud-Est, sont exactement semblables. Pourtant, les mêmes traits apparaissent dans les deux contextes. Il faudrait donc supposer que leur signification est différente chez les Wyungare et au Mecklembourg.

Si vous vous procurez de la salive ou des cheveux appartenant à une personne donnée, si vous en faites un petit paquet nommé *kaha* et le cachez, avec divers autres objets, dans un lieu tabou, la personne en question périra <sup>115</sup>. Les gens des îles Marquises étant tout à fait différents de ceux d'autres cultures, cette superstition a-t-elle une signification différente quand on la trouve aux Marquises que lorsqu'on la rencontre ailleurs ?

Je suggère que *l'onus probandi* sera du côté de ceux qui soutiendront ce point de vue. L'on peut, bien sûr, augmenter indéfiniment la liste de ces comparaisons en lisant Frazer et Hartland <sup>116</sup>. L'on peut même trouver dans des aires culturelles totalement différentes les unes des autres le même trait secondaire accompagnant la magie sympathique des cheveux. Les Incas du Pérou conservaient avec le plus grand soin les rognures d'ongles et les débris de cheveux, afin de les récupérer le jour de la

<sup>113</sup> A. W. Howitt, *Native tribes of South East Australia* (Tribus indigènes de l'Australie du Sud-Est). Londres, 1904, p. 366.

<sup>114</sup> B. Spencer et F. J. Gillen, *Native tribes of Central Australia* (Tribus indigènes d'Australie centrale). Londres, 1899, p. 175.

<sup>115</sup> M. Radiguet, *Les derniers sauvages ; la vie et les mœurs aux îles Marquises*. Paris, 1842-1859, p. 175.

<sup>116</sup> Frazer, *Taboo and the perils of the soul*. 11, pp. 268-290, et *The magie Art and the Evolution of kings*. pp. 174-219. E. S. Hartland, *The legend of Perseus* (La légende de Persée). Londres, 1895, 11, pp. 55-174.

résurrection. La même coutume existe en Irlande <sup>117</sup>. Chez les Kiwaï, on ne coupe pas les cheveux des enfants avant qu'ils ne commencent à marcher. La coupe se fait à l'aide d'un couteau de coquillage ou de bambou. Les parties coupées sont soigneusement recueillies et jetées dans l'eau, afin que personne ne puisse les retrouver. Quelquefois, les cheveux de la première coupe sont gardés par les parents, qui les montrent à l'enfant lorsqu'il est devenu grand. On fait très attention qu'aucun cheveu ne tombe entre les mains d'un sorcier. La même règle est valable pour les rognures d'ongles <sup>118</sup>. On note dans le folklore européen des attitudes exactement semblables <sup>119</sup>.

## V. LA CONCEPTION SURNATURELLE

[Retour à la table des matières](#)

Un médecin dont la femme est enceinte fait le rêve suivant « Il y a une table très longue dans notre salle à manger. Les femmes assises de chaque côté, l'une après l'autre, sont toutes enceintes. Un chat siège au haut bout de la table, l'air très sérieux. » Les moustaches du chat lui rappellent celles, très pointues, de son père. Le rêve constitue une dénégation : « Je n'ai pas rendu ma femme enceinte, donc je n'ai pas pris la place de mon père en devenant moi-même un père. Mon père est le seul qui puisse faire des enfants, et toutes les femmes de la famille sont enceintes par ses soins. »

Une jeune fille rêva après un rendez-vous avec un jeune homme : « Je suis mariée avec N. N. À travers le guichet du caissier, à la banque, on me tend un bébé roux nommé Dan. » Le guichet est son vagin. Dan, à la tête rouge, est le pénis du garçon. Ce que le rêve exprime en réalité, c'est son désir de faire l'amour avec N. N.,

---

<sup>117</sup> Frazer, *Taboo*, pp. 280, 281.

<sup>118</sup> Landtman, *op. cit.*, p. 13.

<sup>119</sup> G. Róheim, *Spiegelzauber (La magie du miroir)*. Vienne, 1919, p. 31.

mais le bébé (pénis) arrive tout prêt dans le tableau, et s'introduit en elle.

Une autre patiente, Une femme mariée, était fortement pressée par sa famille d'avoir son premier enfant. Elle n'aimait pas les enfants et ne désirait pas en avoir. Voici ce qu'elle rêve : « Des animaux tournent en rond dans une cage. Je me sens horrifiée, dégoûtée. L'un ressemble à une licorne, l'autre a un fourmilier. Un petit singe est assis sur ma main et il aime cela. J'ai peur qu'il ne me morde, ne m'injecte son venin, ne m'empoisonne et ne me tue. » Le petit singe est son mari. Elle souhaite toujours qu'il dépende d'elle. Le venin qu'il injecte est le sperme, et le poison la grossesse. Les deux animaux dans la cage sont son père et l'analyste. Ce sont aussi les enfants dans son sein.

Une jeune femme enceinte de trois mois, qui fait un transfert violent sur le frère de son père, a le rêve suivant : « Je mange une dinde avec mon oncle N. <sup>120</sup>. Puis je suis dans une chambre où se trouve un *bébé piano*. C'est une pièce unique. Cela se passe dans la maison d'une autre tante qui *n'a jamais voulu d'enfant*. J'arrive ensuite dans une autre chambre. Il y a un arbre avec des branches et il est incrusté de nacre. *C'est aussi une pièce unique.* »

Avant ce rêve, elle avait mangé une dinde en compagnie de son oncle. La tante était indignée, mais l'oncle avait déclaré que lui et sa nièce faisaient ce qui leur plaisait. Il est manifeste qu'elle a conçu son bébé oralement, avec son oncle qui représente son père. Bien que la grossesse soit une victoire évidente sur la mère et les substituts de la mère (ou peut-être précisément pour cette raison), l'insistance sur le caractère unique du bébé éclaire son angoisse. Elle-même est un enfant unique. Voici un autre de ses rêves : « Je rêve d'une femme enceinte. Ce n'est pas moi. Elle a une sorte de panier fixé sur son ventre, et je vois à travers. Elle me montre comment on peut le détacher, c'est ainsi que le bébé sortira. Je regarde dans le panier, mais je n'arrive à voir que des algues (les algues lui rappellent les cheveux d'une sorcière). Puis je vois une belle jeune fille avec de longues tresses blondes. Elle est enceinte,

---

<sup>120</sup> Dans un rêve antérieur, le même avait été vu comme le Saint-Esprit.

il y a un bébé en elle. » L'association algues-sorcières montre une fois encore sa crainte du bébé. À la seconde partie du rêve, elle associe le conte allemand de Rapunzel (Grimm no 12). Elle dit que l'amant qui grimpe sur les cheveux de Rapunzel et l'embryon dans l'utérus sont la même personne. Mais la partie la plus intéressante du rêve est le pré-rêve (si l'on peut employer ce mot) du processus de la naissance.

On trouve en Australie du Sud des croyances étroitement parallèles à celle-ci à propos de l'origine des enfants. R. et C. Berndt rapportent les données suivantes : « Selon nos informateurs, il y a quelque part dans le nord de la région du Spinifex, un trou d'eau dans lequel un grand nombre d'enfants-esprits sont rassemblés. Il existe probablement un tel trou d'eau dans chaque région tribale. Si elles désirent des enfants, les femmes mariées qui viennent dans la région s'assoient en écartant largement leurs jambes. Les célibataires et celles qui ne veulent pas d'enfants s'assoient les jambes étroitement serrées. Les non-initiés font état d'un trou dans le roc d'où sortiraient les enfants, mais les initiés disent qu'il n'est pas question dans l'histoire d'un trou de rocher, mais d'un vagin. Lorsqu'on parle d'un petit trou dans le roc, l'on fait allusion à une femme qui a son premier enfant. Par un grand trou dans le roc, on entend une femme qui a plusieurs enfants <sup>121</sup>. » L'enfant-esprit, dont nous supposons qu'il provient du genre de rêves qu'a eus notre patiente, est considéré comme l'esprit animateur du fœtus.

Les Andjamatana croient que leurs enfants ont pour origine deux femmes mythiques, appelées *maudlangami* (*ngami* = mère), qui vivent dans le ciel. Ce sont des créatures immenses qui sont restées immobiles si longtemps qu'elles sont devenues grises comme la roche exposée aux intempéries. Leurs longs cheveux les couvrent presque tout entières, et des multitudes d'enfants sont accrochés à leurs seins pendants, dont ils tirent leur subsistance. Ces deux femmes sont la source de toute vie dans la tribu <sup>122</sup>. Dans ces rêves

---

<sup>121</sup> R. et C. Berndt, *op. cit.*, pp. 224, 225.

<sup>122</sup> C. P. Mountford et Alison Harvey, « Women of the Andjamatana Tribe » (Femmes de la tribu Andjamatama). *Oceania*, XII, 1941, p. 156.



de grossesse, nous notons les traits suivants :

- 1° Un homme adulte rêve qu'il n'est pas adulte ; seul son père peut faire des enfants.
- 2° Une jeune fille rêve qu'un bébé tout prêt est introduit dans son ventre, ou dans celui d'une image maternelle mythique. Le bébé symbolise le pénis.
- 3° Une femme mariée rêve que son futur fils est identique à son père, ou procréé par son père (ou une image paternelle).

La plupart des tribus australiennes et les indigènes des îles Trobriand croient officiellement que les enfants ne proviennent pas des rapports sexuels, mais sont fabriqués de façon surnaturelle par les ancêtres. Suivant les Aranda et les tribus du voisinage, l'enfant est introduit dans la femme par un *tjurunga*, c'est-à-dire un rhombe agité par un ancêtre. L'enfant est identique à l'ancêtre. L'analyse des rêves de conception d'une femme montre que l'ancêtre mythique est en réalité son propre père <sup>123</sup>. Elle veut toujours ce que toutes les femmes veulent : un enfant de leur père. L'enfant entièrement développé émanant du *tjurunga* phallique est tout simplement l'enfant venu du pénis, et celui qui s'introduit dans le corps de la femme est, comme nous l'avons déjà indiqué, un symbole du pénis fréquemment utilisé dans les rêves.

Pour les Trobriandais, des petits enfants préincarnés flottent à la surface de l'eau, dans l'attente qu'une occasion se présente pour s'introduire dans le corps d'une femme en train de se baigner. Un seau de bois est rempli d'eau de mer et laissé toute une nuit dans la hutte des femmes qui souhaitent concevoir. L'enfant-esprit, pense-t-on, se trouve peut-être dans le seau et pourrait pénétrer dans la femme.

---

<sup>123</sup> Cf. G. Róheim, « *Women and their life in Central Australia* » (La vie des femmes en Australie centrale). *Journal of the Royal Anthropological institute*, LXIII, 1933, idem. *The nescience of the Aranda* » (L'« ignorance » des Aranda). *British journal of medical Psychology*, XVIII, 1938.

Toutefois un esprit contrôleur est aussi nécessaire pour que la conception ait lieu, et à cette fin l'eau doit avoir été recueillie par le frère de la femme ou le frère de sa mère. L'esprit qui apporte l'enfant-esprit doit toujours appartenir au clan de la mère <sup>124</sup>.

Nous avons donc bien là le bébé préformé (pénis) et l'esprit contrôleur (père). Mais au lieu du père il s'agit du frère ou du frère de la mère. Il apparaît tout à fait clairement que ces populations s'efforcent de renforcer leur structure matrilineaire et de refouler le père, comme Ernest Jones nous l'a montré il y a bien longtemps <sup>125</sup>.

Affirmer que « l'ignorance de la physiologie » de la procréation est simplement identique à l'ignorance, par exemple, de la radio, ne répond pas au problème. Pourquoi les Trobriandais seraient-ils plus primitifs que les Dobus ou d'autres tribus de la même aire culturelle ? De plus, comment l'ignorance de la physiologie rendrait-elle compte des théories de ces indigènes ? L'interprétation psychanalytique des rêves de nos patients vaut également pour les croyances primitives. Mais elle n'explique pas pourquoi ces fantasmes inconscients s'expriment seulement dans les rêves chez les uns, et seulement dans les croyances chez les autres.

Il nous faut donc une seconde hypothèse pour expliquer la signification que peuvent prendre ces fantasmes dans certaines sociétés.

---

<sup>124</sup> B. Malinowski, *The sexual life of savages*, 1929 (La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie), Tr. Fr. Paris, Payot, 1930. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>125</sup> Ernest Jones, « Mother right and the sexual ignorance of the Savages » (Le droit maternel et l'ignorance sexuelle des sauvages). *International journal of Psychoanalysis*, VI, 1925, pp. 109-130.

## VI. LE SYMBOLISME SEXUEL DE LA CHASSE

[Retour à la table des matières](#)

Voici ce qu'on peut lire dans un article de Honigmann paru dans la revue *Psychiatry* : « On trouve un témoignage de la relation qui existe entre la vanité et la sexualité dans le fait que les relations sexuelles sont inconsciemment identifiées avec une chasse couronnée de succès. Cela apparaît dans l'interprétation d'orientation sociologique de la sexualité. Faisant allusion à un rêve marqué de sadisme sexuel, un informateur déclarait : « Si on rêve qu'on joue avec une fille, puis que l'on chasse, l'on tue un animal (femelle). » En d'autres termes, les rapports sexuels sont identifiés au succès dans la destruction du gibier, ce qui renvoie à l'hostilité qui existe entre les hommes et les femmes. Inconsciemment les relations sexuelles sont interprétées comme un conflit dans lequel l'homme a le dessus. L'organe mâle et la puissance mâle en général sont perçus comme des armes de domination. On le note dans le langage des garçons qui se vantent d'avoir « épuisé » les filles, et aussi dans le souci qu'ils ont de la taille de leur pénis - qu'ils voudraient très grand. Ces données nous permettent, suivant la direction indiquée par les informateurs dans leur propre association de la sexualité et de la chasse, de considérer le pénis et le fusil comme des symboles équivalents d'affirmation de soi. » Suit un passage dans lequel l'universalité de l'arme phallique semble établie, et où on se réfère à Schilder comme à l'inventeur de cette équation.

« L'utilisation par le mâle de son comportement sexuel comme moyen de s'affirmer se manifeste également dans le fait que la sexualité adolescente prémaritale est structurée sur le mode du

viol <sup>126</sup>. » Nous apprenons ensuite la raison du phénomène d'« isolation émotionnelle » qui caractérise les Kaska ; « en d'autres termes, l'indien Kaska, qui a peur de l'amour, est néanmoins à la recherche (constante) de la tendresse et de la protection dont il a été privé de façon traumatique aux environs de ses trois ans <sup>127</sup>. ».

Ni la cause avancée par Honigmann ni les conséquences qu'il lui suppose ne sont spécifiques. Le rejet brutal de l'enfant existe dans d'autres sociétés. Chez les Pilaga, la période de souffrance la plus intense pour le bébé débute lorsqu'il sait un peu marcher. C'est le moment où il commence à explorer le monde extérieur à la maison. Seul, sorti du cercle familial de ceux qui partagent sa maison, l'enfant a peur. « Pendant la période où il examine le monde extérieur, le bébé pleure presque continuellement. Non seulement ses contacts avec des personnes étrangères l'effrayent, mais encore sa mère le laisse seul de plus en plus souvent pendant qu'elle vaque à ses travaux. » « La naissance d'un frère ou d'une soeur laisse son aîné complètement désorienté. » « Il erre tristement aux alentours de la maison et pleurniche constamment sans raison apparente <sup>128</sup>. »

Leighton et Kluckhohn écrivent à propos des Navaho « Le bébé est toujours roi dans toutes les familles, mais chacun des rois, excepté le tout dernier enfant de la série, est destiné à savoir un jour ou l'autre ce que c'est que d'être détrôné <sup>129</sup>. »

Les anthropologues modernes présentent des phénomènes très répandus - pour ne pas dire « universels » - comme s'ils étaient limités à une seule région

---

<sup>126</sup> John J. Honigmann, « Cultural dynamics of sex » (La dynamique culturelle de la sexualité). *Psychiatry*, X, 1947, p. 44.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>128</sup> Jules et Zunia Henry, « Doll play of Pilaga Indian children » (Le jeu de la poupée chez les enfants indiens Pilaga). *Research monographs of the American orthopsychiatric Association*, 4, 1944, pp. 15-16.

<sup>129</sup> D. Leighton et Clyde Kluckhohn, *Children of the people* (Enfants du peuple). Cambridge, Mass., 1947, p. 36.

Chez les Navaho, si un chasseur voit un daim monter une femelle, c'est que sa femme a pris un amant pendant son absence. S'il tue le mâle, son rival mourra. S'il tue la femelle, sa femme périra <sup>130</sup>.

En Roumanie, dans les chansons de Noël ou du Nouvel An appelées *Colinda*, la mariée est représentée comme un daim, et le marié comme un chasseur. Il la poursuit jusque dans la vallée du Riverolt. Là, ils luttent pendant trois nuits, et finalement il la soumet. Les conteurs ukrainiens racontent une histoire de chasse à l'hermine, où celle-ci se réfugie dans une maison. L'hermine est la mariée <sup>131</sup>. Quelquefois, ils parlent de chasse au renard, ou bien ils disent que leur taureau est habitué à une certaine génisse, que l'on conduit dans la chambre après une lutte <sup>132</sup>. Chez les Serbes, le groupe du marié poursuit une daine, et les parents de la mariée font semblant de nier qu'elle se soit abritée dans leur maison <sup>133</sup>.

Le thème du héros à la poursuite d'une biche ou d'un faon qui se transforme ensuite en femme est largement répandu dans les contes et les mythes européens. Dans les récits irlandais du XI<sup>e</sup> siècle, un faon d'or se présente devant l'assemblée, et celui qui le capture conquiert la souveraineté du pays. Le faon conduit le héros vers un château, qui appartient à une sorcière. Il accepte de partager la couche de cette dernière, et il s'avère qu'elle est la souveraineté de l'Irlande <sup>134</sup>. Il existe de nombreuses versions de cette histoire, dans lesquelles la biche se dépouille de sa peau et devient la femme du héros <sup>135</sup>. J'ai publié en 1926 un article sur

---

<sup>130</sup> Travail sur le terrain, 1947.

<sup>131</sup> G. Lueko, *Amagyar lélek formai* (Formes du psychisme hongrois). Budapest, 1942, p. 108.

<sup>132</sup> J. Piprek, *Slavische Braulwerbungs und Hochzeitsgebraeuche*. (Coutumes de demande en mariage et de nocés chez les Slaves). Vienne, 1914, pp. 22-23.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>134</sup> Jessie L. Weston, *The legend of Sir Gawain* (La légende de sire Gawain). Londres, 1897, pp. 49-50.

<sup>135</sup> C. Pschmidt, *Die Sage von der verfolgten Hinde* (L'histoire de la biche pourchassée). Leipzig, 1911.

une croyance européenne, celle du chasseur sauvage. À Mirow, le chasseur noir poursuit une femme. En Silésie, le *Nachtjäger* pourchasse la *Holzweiberl*. En Westphalie, Wode court après les prostituées. En Autriche, les chasseurs sauvages font la chasse aux sorcières parce que les sorcières sont les compagnes du diable <sup>136</sup>. Je montrais dans cet article que du point de vue du mortel qui voit Wode pourchasser les femmes dans l'air, l'ensemble représente la scène primitive. Cela n'est pas dépourvu de sens, car l'équivalence de la scène primitive avec une attaque ou un acte de violence est bien attestée. De plus, le phallus est souvent symbolisé par une lance.

Dans le langage des signes, en Australie centrale, la représentation d'un homme se tenant dressé, sa lance à la main (*meru makulju*), signifie « je veux t'épouser, je vais te violer ». Les hommes sont toujours en train de « chasser » les femmes, ce qui signifie que les femmes, même lorsqu'elles sont « promises » sont toujours en train de se sauver <sup>137</sup>. J'ai exposé en détail ce comportement de viol en Australie centrale, et l'ai mis en relation avec un traumatisme qui survient spécifiquement dans cette région <sup>138</sup>. Mais, en même temps, il ne faut pas oublier que bien qu'il y ait une cause spécifique, il y a aussi, en toile de fond, une cause générale. L'équivalence lance-phallus est certainement le fondement, biologiquement conditionné, de toutes ces équations symboliques. La lance est le symbole phallique typique de l'aire culturelle d'Australie centrale. Dans la recette magique destinée à accroître la libido, les Aranda représentent symboliquement le pénis par les épines du hérisson. L'histoire de l'homme dont le pénis était un serpent qui avait coutume de faire la chasse aux rats montre bien que l'association entre une arme phallique et la chasse est un symbole du coït.

---

<sup>136</sup> G. Róheim, « Die Wilde Jagd » ( La chasse sauvage). *Imago*, XII, 9126, p. 467.

<sup>137</sup> G. Róheim, « Sexual life of the Central Australian » (La vie sexuelle des Australiens du Centre). *International journal of psychoanalysis*. XIII, 1932.

<sup>138</sup> Ce fut là le point de départ de tout le domaine d'étude # Culture et personnalité ».

La raison de la cruauté des Somali, qui cousent ensemble les grandes lèvres du sexe de leurs femmes de sorte qu'une surface lisse se trouve à la place de l'ouverture du vagin, est parfaitement évidente. Ils laissent seulement un trou minuscule par lequel l'urine peut s'écouler. Au cours de la nuit de noces, le mari se sert d'abord de son couteau pour frayer le chemin, puis de son pénis. En guise d'absurdité, ils disent : « Jure que tu n'as jamais battu ou fouetté ta femme », par quoi ils entendent qu'aucun homme digne de ce nom ne ferait une déclaration aussi ridicule <sup>139</sup>. À Sipupu (dans l'île Normanby), les garçons se moquent des filles en disant : « Nous vous perçons et vous enflez », à quoi les filles répondent : « Nous vous avalons puis vous vomissons ». (Voir ci-dessous, chapitre III.)

Honigman souligne lui aussi à plusieurs reprises que chez les Kaska, la pratique de la sexualité est liée à l'affirmation de soi <sup>140</sup>. Pratiquement, tous les patients que j'ai rencontrés doivent avoir été des Kaskas déguisés, car ce trait est presque universel.

Nous pourrions continuer à énumérer des données du même genre, mais il semble plus pertinent de remarquer que, dans le fait de considérer le pénis comme un instrument ou une arme destinée à la pénétration, l'élément de base est biologique. W. R. Boss a rapporté que des injections d'hormone androgène effectuées sur de très jeunes mouettes provoquaient une agressivité précoce. Les mâles ainsi traités devenaient les oiseaux les plus agressifs du groupe. « Dans le cas des femelles on a pu noter que celles qui avaient reçu de l'hormone mâle dominaient les autres femelles, traitées avec des doses plus faibles, et aussi les animaux de contrôle des deux sexes. Mais elles ne dominaient jamais les mâles à qui l'on avait injecté des concentrations d'hormones beaucoup plus faibles <sup>141</sup>. »

---

<sup>139</sup> G. Róheim, « National character of the Somali » (Le caractère national des Somalis). *International Journal of Psycho-Analysis*. XIII, 1932.

<sup>140</sup> Honigmann, *op. cit.*, p. 411.

<sup>141</sup> In G. H. Seward. *Sex and the social order* (La sexualité et l'ordre social). New York, 1946, pp. 37-38.

Je soutiens que l'association de l'agressivité et de la sexualité mâle est conditionnée biologiquement. Si on découvre que dans une société donnée l'importance de cette association est supérieure ou inférieure à la moyenne, on dira que, pour certaines raisons, la relation est accentuée ou au contraire supprimée dans le groupe en question. Il est inexact d'affirmer que cette situation est conditionnée par la culture. Par contre, il est exact que la culture est l'un des facteurs qui détermine la forme finale dans laquelle les faits fondamentaux de la nature humaine s'incarnent <sup>142</sup>.

## VII. LES FANTASMES DANS LES PSYCHOSES ET DANS LA CULTURE

[Retour à la table des matières](#)

Le fait que les mêmes rêves apparaissent dans des cultures différentes implique également l'universalité du processus primaire. Freud entend par-là la nature fuyante des contenus émotionnels sous-jacents à la pensée logique. « Par le processus de *déplacement*, une représentation peut abandonner toute la quantité de son investissement à une autre ; par la *condensation*, elle peut attirer sur elle tout l'investissement de plusieurs autres représentations <sup>143</sup>. » Un autre aspect de ces processus est qu'ils ne tiennent pas compte du temps, de la négation (frustration) ni de la réalité.

Le petit enfant passe rapidement d'une source de plaisir à une autre, et ne distingue pas clairement les frontières entre lui-même, sa mère et le mamelon de sa mère - entre l'objet total et l'objet partiel. Nous retrouvons dans les fantasmes des schizophrènes,

---

<sup>142</sup> Cf. Robert M. Yerkes, *Chimpanzees, a laboratory colony* (Une colonie de chimpanzés en laboratoire). New Haven, Conn., 1943, pp. 70-71. « Dans le jeu sexuel et les activités préliminaires à l'union, le mâle a tendance à être plus agressif ».

<sup>143</sup> Freud, « Das Unbewusste », *art. cit.*



sous une forme directe et non censurée, tous ces phénomènes que nous avons considérés comme des constructions en analysant des névroses. Si un patient développe soudain une mythologie solaire, ou un système de tabous et de phénomènes magiques dans lequel des esprits tutélaires combattent les esprits du mal, de quelle façon allons-nous en rendre compte ? Certainement pas à partir d'une institution, quelle qu'elle soit. Mais nous ne dirons pas non plus que c'était là le seul mode de pensée de nos premiers ancêtres, que les peuples primitifs l'ont reçu en héritage, et que les psychotiques le retrouvent en régressant<sup>144</sup>. Car s'il en avait été ainsi, l'humanité, à peine née, se serait éteinte. Nous savons que pour l'essentiel, les primitifs agissent dans le cadre de leur univers aussi rationnellement ou même plus rationnellement que nous-mêmes. Il faut supposer que cette remarque vaut également pour nos ancêtres préhumains.

L'absence de distinction bien définie entre des états émotionnels et la réalité, la propension à fondre un objet dans un autre, la tendance de la libido à passer d'une zone érogène à une autre, font partie d'un modèle de développement universel.

Un schizophrène de l'Hôpital d'État de Worcester, dans le Massachusetts, alors âgé de trente-cinq ans, me racontait qu'il pouvait accomplir n'importe quelle action, simplement en y pensant. Au moyen de tubes qu'il avait en sa possession il pouvait faire des trous dans les gens, mais aussi leur donner un corps ou une tête tout neufs, il lui suffisait de le penser. Il avait guéri des gens avec son tube de radium. Il mettait dans le tube une lentille, semblable à une boule de phosphore, puis regardait une personne, et lui faisait une nouvelle tête. Il avait soigné des femmes d'officiers en Chine et, là, il avait caché les tubes et utilisé seulement sa tête, parce qu'il n'avait pas voulu que les officiers

---

<sup>144</sup> Cf. M. Mead, in L. Carmichael. *Manual of child Psychology*. New York, 1946. (Manuel de psychologie de l'enfant). Tr. Fr. Paris, P.U.F, 1952, et A. Storch, « The primitive archaic form of innerexperience and thought in schizophrenia » (La forme archaïque primitive de l'expérience intérieure et de la pensée dans la schizophrénie.) *Nervous and mental disease monographs*. No 36, 1924.

trouvent les tubes qu'il portait sur lui. La signification sexuelle des boules, du tube, des rayons et des femmes d'officiers est évidente. Le patient croit qu'il peut parvenir à des résultats magiques à l'aide de sa seule pensée ou d'un regard ou d'objets magiques. À cet égard, son mode de pensée est exactement identique à celui d'un homme-médecine. Il préservait la santé du monde entier en utilisant un tube de radium. Puis il faisait des bonds, exécutait toute une série d'exercices de gymnastique, se balançait d'avant en arrière, pour montrer à quel point il se portait bien et, par conséquent, à quel point le monde entier se portait bien. Dans un décret officiel de l'an 646, l'empereur du Japon est décrit comme « le dieu incarné qui gouverne l'univers ». « Dans les temps anciens, il était obligé de rester sur son trône pendant plusieurs heures chaque matin, la couronne impériale posée sur sa tête, aussi immobile qu'une statue, sans remuer les mains ni les pieds, la tête ni les yeux, pas la moindre partie de son corps, car l'on voyait dans cette immobilité son pouvoir de préserver la paix et la tranquillité de son empire <sup>145</sup>. »

Dirons-nous qu'en identifiant leurs corps à l'univers tout entier le malade de l'Hôpital de Worcester et l'empereur du Japon réagissaient aux mêmes institutions de base ? De toute évidence cela est impossible.

Un autre malade du même hôpital, que nous désignerons par les initiales M. N., déclarait qu'aucun homme n'avait le droit de faire un enfant à sa propre femme. « Dans tout pays civilisé, l'on serait tué si l'on faisait cela. Les gens qui ont le privilège de faire des enfants sont seulement ceux qui en ont reçu le droit officiel ou le droit rituel officiel, et cela signifie qu'ils peuvent garder les enfants, en prendre soin et les conserver avec eux. »

En Australie et dans les îles Trobriand, les enfants ne sont pas faits par des êtres humains mais par des esprits ancestraux. La renonciation à la paternité, due au complexe d'Oedipe et à l'identification fantasmatique de la mère et de l'épouse (qui, pour

---

<sup>145</sup> Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, pp. 3-4, cite Caron « Account of Japan », in *Pinkerton's voyages and travels*, VII, 613.

cette raison, appartient aux esprits ancestraux, c'est-à-dire aux pères), est manifeste dans les deux cas (voir ci-dessus).

Je publierai dans mon livre sur la magie, le symbolisme et la schizophrénie, l'étude détaillée d'un cas d'hébéphrénie observé à Worcester. Ici je veux seulement souligner une fois de plus le parallélisme frappant qui existe entre les fantasmes des schizophrènes et les croyances primitives. Un troisième malade, H. A., âgé de trente-cinq ans environ, que je vis régulièrement pendant un an et demi, parlait toujours de ses « histoires » ou de ses « rêves ». Il utilisait sans discrimination l'un et l'autre de ces mots. Son histoire (ou son rêve) la plus importante était la suivante :

« J'essaye de revenir à la maison, mais une montagne me barre le chemin. Elle est très haute et semi-circulaire, comme l'endroit où je vis. Le soleil se couche au sommet de la montagne et j'ai une sensation de malaise. J'ignore où il va disparaître. Un homme est debout sur le sol, vêtu d'une peau de lion comme d'un manteau, et il tient en laisse, comme un chien, un lion domestique. Au-dessus de la colline, dans l'air, il y a un ange, c'est une jeune fille. Son visage a l'aspect du mien tel qu'il était autrefois. Plus haut encore, un squelette qui ressemble à mon père ou à mon frère plane dans l'air. Ensuite j'ai la sensation que quelque chose sort de moi, comme un autre moi. Cela sort de mes narines, et je me sens comme si je m'évanouissais. Il est exactement semblable à moi et se tient à mes côtés comme un ange. »

Une analyse rapide de ce rêve (basée sur d'autres rêves et sur le matériel associatif) nous suffira ici. La montagne est sa mère ; le soleil, lui-même ; la disparition du soleil figure la régression utérine. L'image du père planant au-dessus de la montagne représente le complexe d'Oedipe : son père ne veut pas qu'il possède sa mère. L'objet d'amour, ou l'ange, la soeur, la mère, a son propre aspect, ou l'aspect qu'il avait autrefois : c'est là, bien entendu, l'objet narcissique de la schizophrénie. Son double est l'ange gardien. Mais ce que je veux surtout souligner, c'est que l'homme vêtu d'une peau de lion, ou le lion domestique, est à l'origine un adversaire, qui est devenu un allié ou un protecteur.

Le lion n'est pas le seul représentant de sa mythologie animale. Il y a aussi des punaises, des singes, des espadons, des aigles. Une partie d'entre eux se trouvent à l'intérieur de lui, une autre partie dans le monde extérieur.

Un jour il regardait en l'air en fermant un oeil, et, à peu près à l'emplacement du soleil, il vit un aigle. Il était immense comme un avion, mais, à cette distance, semblait avoir à peu près la taille d'une de ses dents. Nous avons là le lien entre les « petites dents » qui sont à l'intérieur de lui, et l'aigle énorme dans le ciel. Lorsqu'il regardait l'aigle, c'était comme s'il se regardait lui-même, et lorsqu'il faisait quelque chose de mal, l'aigle le savait. Nous voyons donc l'aigle fonctionner manifestement comme un surmoi, et la phrase suivante révèle l'origine orale de ses sentiments de culpabilité : « Lorsque quelqu'un essayait fortuitement de manger un bol de soupe ou une pomme, l'aigle le voyait et lui envoyait une chose volante, comme un frelon ou une punaise. C'est venu me frapper. L'aigle était comme un poisson, le poisson comme un grand bateau. L'aigle, le poisson, le bateau, ils étaient tous à moi. Ils me connaissaient et ils voyaient lorsque j'agissais mal et voulais faire bien. Cet aigle n'était pas un aigle naturel, et je devrais ne parler de lui à personne <sup>146</sup>. Mais j'avais un autre aigle, plus petit, je le gardais dans les airs, flottant. Mon père l'a tué. Maintenant je n'en ai plus aucun. »

Le père tue le petit aigle, et le grand aigle représente le père. A d'autres moments, il disait que le lion, le grand poisson et la punaise étaient tous identiques au Grand Singe. Le Grand Singe qui se battait avec lui ressemblait à son père. Il est intéressant de remarquer que, même dans ces fantasmes primitifs, nous pouvons suivre les transformations des thèmes et des motifs. Il y a un « thème du bateau » dérivé du thème de la collision de l'espadon, et un thème du prince noir, qui provient des nains noirs ou de l'espadon noir.

---

<sup>146</sup> En 1931, l'un des-hommes-médecine des Yuma employa Presque les mêmes termes pou parler de son esprit tutélaire.

Mais quelle est l'origine de l'espadon noir ? Il y a quelques années (1934), H. A. racontait l'histoire de la façon suivante : « J'ai vu un homme qui était sombre mais qui ressemblait à mon père. Lorsque j'essayai de boire une gorgée, je ne pus y parvenir, mais cet homme fit entrer sa tête dans la mienne, et il but tout. » Il essayait de penser à des choses naturelles, mais la punaise l'en empêchait. Lorsque la punaise volait vers lui, cela lui rappelait le temps où son père l'empêchait de rester à la maison (il s'était disputé avec son père). Les étapes de la transformation sont les suivantes : son père devient un animal, punaise, singe, lion, aigle, espadon. L'agression est transformée en son contraire, l'animal hostile devient un esprit tutélaire.

Il rattache toujours sa psychose à une tentative pour consommer de la nourriture, tentative qui échoue, à cause de l'hostilité existant soit dans la nourriture soit en lui-même, ou par la faute de l'intervention de l'image paternelle.

Anna Freud décrit l'identification à l'agresseur comme l'un des mécanismes par l'intermédiaire desquels les enfants maîtrisent leur agressivité. Un enfant qui a la phobie des lions jouera à être un lion, un autre, craignant le Diable, fera semblant d'être un diable <sup>147</sup>. À travers cette identification avec le père-agresseur, notre patient hébéphrénique a acquis un certain nombre d'esprits tutélaires fantasmés, à forme animale, qui proviennent du fantasme de la lutte avec le père pour la possession de la mère - ou de la nourriture, de la maison, de la normalité. Toute la catastrophe schizophrénique est décrite, comme dans tant d'autres cas, sous les traits d'un traumatisme oral préoedipien.

Comparons maintenant ce cas avec les croyances dans les esprits tutélaires, que l'on trouve dans certaines tribus d'Amérique du Nord. Les Indiens Pied-Noir (Blackfeet) pratiquaient le jeûne et le rêve dans le but d'acquérir du pouvoir. Souvent, à la fin du quatrième jour, un auxiliaire secret apparaissait en rêve au jeûneur, généralement sous la forme d'un animal. Cet auxiliaire lui parlait,

---

<sup>147</sup> Anna Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, 1936 (Le moi et les mécanismes de défense). Tr. Fr. Paris, P.U.F, 1949.

lui indiquait la marche à suivre dans sa vie et lui donnait du pouvoir. Par exemple, il lui conseillait de se coucher sur une piste de bisons bien frayée, fréquemment utilisée, de sorte qu'une bande de bisons lui passerait dessus au passage. Ou bien il lui indiquait un emplacement où les ours étaient nombreux et dangereux <sup>148</sup>. Les mêmes Indiens avaient aussi coutume de tuer les animaux qu'ils voyaient en rêve, et de garder leur peau en guise d'amulette ou pour en faire le paquet sacré qui contiendrait des charmes <sup>149</sup>. On trouve l'origine mythique du charme de l'ours dans le conte du garçon qui voulait aider son père. L'enfant s'enfuit dans les montagnes et découvre une caverne habitée par un ours grizzly. L'ours l'empoigne et il a terriblement peur. Lorsqu'il voit l'ours au-dessus de lui, son esprit quitte son corps. Lorsqu'il bouge, l'ours pose sa lourde patte au travers de son corps et sort ses immenses griffes. À la fin le grizzly lui dit : « Ne crains rien, mon fils, car je ne te ferai pas de mal. Je suis le chef de tous les ours, et mon pouvoir est très grand. » L'ours confère son pouvoir surnaturel au garçon qui s'est enfui de sa maison pour aider son père. « Lorsque tu attaques, imite le bruit du sorcier grizzly lorsqu'il charge », lui dit le grizzly <sup>150</sup>.

L'adolescent Omaha doit jeûner puis voir en rêve un animal qui deviendra son esprit tutélaire. Son devoir, ensuite, sera d'aller à la recherche de l'animal vu en rêve ou dans les transes, de le tuer, et de conserver une partie de son corps. Il assurera ainsi son succès de chasseur ou de chaman <sup>151</sup>. Dans les deux cas, celui de la psychose et celui de l'acquisition d'un esprit tutélaire, nous trouvons : a) Le traumatisme oral, induit dans un cas (les esprits tutélaire), et fantasmé dans l'autre ; b) la lutte avec l'imag

<sup>148</sup> G. B. Grinnell, *Blackfoot lodge tales* (Récits des loges Pied Noir). Londres, 1893, pp. 191-193.

<sup>149</sup> J. G. Frazer, *Totemism and exogamy* (Totémisme et exogamie). Londres, 1910, 111, p. 388.

<sup>150</sup> W. Me Clintock, *The old north trail* (La vieille piste du Nord). Londres, 1910, pp. 352-358.

<sup>151</sup> Frazer, *Totemism. and exogamy*. III, p. 399. Ruth Benedict, « The concept of the guardian spirit in North America » (Le concept d'esprit tutélaire en Amérique du Nord). *Memoirs of the American Anthropological Association*. No 39, 1923, pp. 1-97.

paternelle vue sous la forme d'un animal (fantasmée dans les deux cas) ; c) la transformation de l'agression en identification, c'est-à-dire l'acquisition d'un surmoi ou esprit tutélaire. Le processus primaire, que l'on peut appeler encore pensée prélogique (Lévy-Bruhl), ou pensée intégrale (Solymossy <sup>152</sup> ou pensée magique (Róheim), est lié directement à la situation prolongée de protection maternelle dans laquelle la réalité (la mère) est réellement dominée par les émotions (l'enfant pleure, la mère accourt). Il faut le comprendre dans le sens que lui donne Gesell, celui d'un stade de notre développement. Sa forme peut varier suivant les degrés de frustration, mais son existence est, de toute évidence, une étape inévitable de notre vie. Nous ne pouvons adopter la réalité d'emblée. Je ne pense pas, comme le fait Jung, que ces émotions, attitudes ou concepts soient héréditaires. Ce qui l'est par contre, c'est une disposition à les développer, et cela se produit inévitablement à travers le contact avec la mère ou avec toute personne qui prend soin de l'enfant. L'introjection de la réalité (environnement, expérience) est probablement postérieure à l'introjection de la mère - *dans la vie de l'individu*, et non pas dans celle de la race. Cette introjection de la réalité constitue ce que nous appelons le « moi », et lorsque, pour des raisons inconnues, le processus pathologique de la schizophrénie dissocie le moi, le processus primaire fonctionne sans entrave. Quant à la raison pour laquelle les primitifs ont une pensée magique et mystique plus développée, elle est difficile à trouver. Du reste, nous ne savons même pas si les primitifs (ou les populations illettrées, si l'on préfère) sont réellement plus « magiques » que nous ne le sommes, ou si nous découvrons dans leur raisonnement les failles que nous ne voyons pas dans le nôtre.

Quoi qu'il en soit, il est clair que personne ne peut expliquer la magie imitative, ou celle qui prend la partie pour le tout, à partir de configurations culturelles. Très certainement, ces phénomènes ont

---

<sup>152</sup> S. Solymossy, in *A Magyarorság Néprajza* (Ethnographie hongroise). IV, Budapest, s.d., pp. 321-322.

leur source à un niveau *subculturel* <sup>153</sup>. Cette partie de notre inconscient doit être distinguée de l'inconscient refoulé. Freud dit qu'elle a été soumise <sup>154</sup> ou dépassée d'une façon ou d'une autre, nous ignorons comment cela s'est passé exactement. Il se peut toutefois qu'il faille définir ces deux parties de l'inconscient à l'aide de critères différents.

L'inconscient refoulé (complexe d'Oedipe) a eu une expression verbale à un moment donné, puis la censure fondée sur l'introjection du père l'a soustrait à l'expression verbale directe. Mais le processus primaire, quant à lui, n'est pas nécessairement soumis à la verbalisation : il est fait de certaines tendances, dont l'universalité est attestée par un matériel onirique qui peut faire ou ne pas faire l'objet d'une expression verbale. Margaret Mead rapporte une étude intéressante sur le problème de l'animisme chez les enfants Manus. Sa conclusion est que bien que la culture Manus soit animiste, les enfants accordent peu d'attention à l'animisme, bien moins que les adultes. Elle écrit cependant : « Sur ce fond d'indifférence sceptique, le petit Bopau se détachait avec force. » « Bopau était un orphelin. Son père était mort depuis deux ans seulement et Bopau, qui vivait dans la maison du frère cadet de son père, n'y était pas aimé. Le père mort, Sori, était le « seigneur Esprit » (esprit tutélaire) de son jeune frère Pokenau. Pokenau avait assigné à Bopau un enfant-esprit de peu d'importance nommé Malean. Mais Bopau prétendait que son père Sori était son Esprit à lui, et qu'ils se parlaient. Il refusait celui qu'on lui avait attribué. C'était un enfant solitaire, timide, peu aimé, qui compensait sa solitude par des relations imaginaires avec l'esprit de son père <sup>155</sup>. »

---

<sup>153</sup> Cf. R. Linton, *The cultural background of personality* (Le fondement culturel de la personnalité). New York, 1945, p. 150. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>154</sup> S. Freud, « Das Unheimliche », 1919 (L'inquiétante étrangeté). Tr. Fr. in *Essais de psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1933, pp. 163-211. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>155</sup> M. Mead, « An investigation of the thought of primitive children » (Investigation dans la pensée des enfants primitifs). *Journal Royal Anthropological Institute*, LXII, 1932, pp. 182-183.



Je cite encore M. Mead - « De nouvelles recherches seront nécessaires pour déterminer si l'animisme est une tendance

*Introduction* 73

de tous les esprits humains, qui pourrait être stimulée ou supprimée par des facteurs d'éducation, ou s'il constitue seulement une idiosyncrasie de certains esprits, qui se serait cristallisée dans le langage et les institutions de la race humaine <sup>156</sup>. »

En guise de réponse à cette question, je rapporterai le rêve de l'un de mes patients. Bien que sa puissance sexuelle ne laissât rien à désirer, il ressentait une angoisse de castration et aussi l'angoisse d'être incapable de satisfaire sa femme. Ils avaient des rapports sexuels toutes les nuits. Une nuit qu'elle avait ses règles et que pour cette raison il ne pouvait coucher avec elle, il fit le rêve suivant : « Je dois remplir ma voiture avec de l'« essence Minuit \* ». Je vais à une station d'essence et deux hommes, un plus vieux et un plus jeune, me donnent l'essence. Je les paye, et ils me rendent de la monnaie. Puis je ne vois plus qu'une main avec trois pièces dedans. »

La voiture qu'il doit remplir est son pénis. L'« essence Minuit » ou le sperme, qu'il reçoit d'autres hommes, signifie la *fellatio*. Les associations montrent que l'homme le plus jeune est une représentation phallique de lui-même. Le plus âgé représente son père. Une seule main est visible : il se masturbe en rêve pour provoquer une érection, pour se rassurer sur sa capacité à remplir encore son pénis avec de l'« essence Minuit ». Les trois pièces dans la main figurent le pénis et les testicules. Comme il est d'usage dans les rêves, la mise en scène et les personnages sont des formes du rêveur : les deux auxiliaires sont deux représentations de lui-même, dans son aspect paternel et dans son aspect phallique. Qu'est-ce que l'animisme ? Il a essentiellement le sens de la formation d'un double, *d'une reduplication de nous-mêmes*. La

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 189.

\* En anglais « Midnight Oil », Minuit apparaît dans le texte du rêve comme une marque d'essence. (*N d..T.*)

raison pour laquelle nous avons cette tendance en nous importe peu ici. L'universalité de cette tendance est attestée par tous les rêves. Je ne crois pas qu'elle doive être *verbalisée*, c'est-à-dire consciente, pour tout le monde. Mais une fois formulée consciemment par certains individus - que ce soit pour la raison qu'avait l'enfant Manus, ou pour tout autre motif - les autres tendent à l'accepter parce qu'elle correspond à leur propre inconscient. Il en est de même de la magie. Toute névrose, toute personnalité, contient un élément inconscient de magie. Dans certaines situations cette magie inconsciente devient consciente.