
Serge Tcherkézoff
Le Mythe occidental de la sexualité polynésienne, 1928-1999.
 Margaret Mead, Derek Freeman et Samoa
 Paris, PUF, 2001, 225 p. (« Ethnologies »).

SERGE TCHERKÉZOFF nous livre un texte passionnant sur la controverse introduite par Derek Freeman à propos du livre de Margaret Mead, *Growing of Age in Samoa*, publié en 1928. L'ouvrage est composé comme une contre-expertise des thèses de Freeman et rassemble trois études en une. Après un chapitre de description ethnographique de la sexualité des hommes et des femmes samoans, il déconstruit le travail de Mead, soulignant ses erreurs mais dénonçant aussi la méthode de son adversaire. Enfin, il réfute la critique de Freeman par une mise au point sur la problématique nature/culture.

L'auteur nous rappelle tout d'abord le succès, incommensurable pour un ouvrage ethnologique, que rencontra le livre de Margaret Mead. Cette jeune femme de vingt-quatre ans, partie juste après sa thèse dans l'archipel de Samoa, devient rapidement l'anthropologue femme la plus célèbre. Qui plus est, elle représentait pour les Américains le symbole de la libération des mœurs, diffusant ses idées sur l'éducation dans les médias (radio puis télévision). L'ouvrage de Margaret Mead fut surtout fondateur de l'anthropologie des âges et des sexes, car son étude des adolescents de

Samoa remettait en cause l'universalité des troubles liés à cette période, l'adolescence samoane étant « une évolution calme vers la maturité » (p. 490)¹. L'auteur montrait la possibilité d'une éducation libérale qui éviterait, selon elle, la crise de l'adolescence. Les jeunes filles samoanes étaient décrites comme ne devant pas conserver leur virginité, à l'exception des filles de familles de haut rang, les *taupo*². Elles avaient une activité hétérosexuelle fréquente, mettant en concurrence les amants, et même des relations homosexuelles. La sexualité n'étant pas un tabou, les jeunes enfants n'en ignoraient rien et l'adultère était autorisé.

Dans le contexte évolutionniste de l'époque mais aussi de la prégnance du déterminisme naturel, le livre fut accueilli, notamment par le père du culturalisme et le maître de Mead, Franz Boas, comme la preuve de la détermination culturelle des comportements humains. Selon Tcherkézoff, tout ce que Mead, portée par sa célébrité, affirma devint parole d'évangile. La

1. Margaret Mead, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963 (« Terre Humaine »).

2. Orthographe de Margaret Mead ; Tcherkézoff écrit *taupo*.

biographie d'un Samoan³, la thèse de Lowell D. Holmes en 1957, puis une discussion entre Mead et Freeman en 1964, auraient pu l'inciter à nuancer ses conclusions. Mais, malgré les nombreuses rééditions de son ouvrage, Margaret Mead ne tint pas compte des réserves émises par ces chercheurs.

Freeman attaque Mead en 1983 dans *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* (Cambridge, Harvard University Press). Il l'accuse d'avoir été abusée par ses jeunes informatrices et amies, notamment par Fa'apua'a Fa'amu qu'il filme en 1987 à l'âge de 87 ans, mais surtout d'avoir surévalué ses matériaux sur l'adolescence samoane dans le seul but de rapporter à Boas la preuve de la détermination culturelle des comportements. Derrière sa critique, Freeman attaque le culturalisme mais aussi toute l'anthropologie, défendant la thèse selon laquelle des déterminants biologiques expliquent les comportements spécifiques des adolescents.

Tcherkézoff est d'accord avec Freeman sur un point : Mead a surinterprété ses données sur la sexualité des jeunes filles, ce qui l'a conduite à l'erreur, mais il s'oppose aux raisons invoquées par Freeman en refaisant l'analyse critique des travaux de Mead au vu du contexte anthropologique de l'époque, de la biographie de l'ethnologue et de sa méthode. Je développerai ce point, car la remise en cause des travaux de Mead est plus décisive, à mes yeux, que la dérive de Freeman sur laquelle je reviendrai toutefois en conclusion.

La thèse principale de Tcherkézoff est que Margaret Mead a été influencée par le mythe occidental de la liberté sexuelle en Polynésie, mythe qui remonte aux récits de Bougainville, de Wallis et de Cook au XVIII^e siècle. « Depuis le dernier tiers du XVIII^e siècle, écrit-il, cette classification opposant la Mélanésie (féroces cannibales) et la Polynésie (adorateurs de Vénus) est établie » (p. 71). Mead a donc systématiquement interprété ses observations en fonction de clichés sur cette partie de l'océan Pacifique.

Comment une ethnologue, dont on dit ou on imagine qu'elle a mené une enquête ethnographique sérieuse, a-t-elle pu tomber dans ces travers ? Tcherkézoff l'explique tout d'abord par sa formation. Mead réalise une thèse (Ph. D.) en moins de deux ans (automne 1923-avril 1925) à partir des écrits sur la Polynésie centrale et orientale, qui véhiculaient en particulier le stéréotype de la liberté sexuelle. Il insiste sur le fait que Mead n'a eu pour seule formation sur la Polynésie que ces lectures qui, par ailleurs, ne traitent pas de la Polynésie occidentale. Elle est donc partie sur le terrain avec des prénotions déjà bien établies.

Deuxième point incriminé, justement : le terrain. Tcherkézoff retrace, à travers ses lettres, le séjour de Mead à Samoa, dans le groupe d'îles Manua ; elle consacre en fait quatre mois et demi à l'enquête sur les jeunes filles sur les neuf mois qu'elle annonce dans l'introduction du livre. Période courte pendant laquelle elle discute avec des jeunes filles des trois villages voisins. Or ces discours n'étaient en fait, comme l'a prouvé Freeman et le confirme Tcherkézoff, que des plaisanteries. Une ancienne informatrice de Mead relate que « Makelita » leur posait sans cesse des questions sur la sexualité ; ce sujet étant prohibé, elles répondaient en plaisantant sur leurs aventures nocturnes. L'informatrice affirme aujourd'hui qu'elle était vierge et qu'elle l'est restée jusqu'à son mariage à 28 ans.

Aux plaisanteries des jeunes filles que Mead a pris pour argent comptant se sont ajoutées des interviews de jeunes hommes (dont Mead ne parle pas et que Martins Orans⁴ a retrouvées dans les carnets de l'ethnologue) vantant leurs exploits érotiques et imputant aux jeunes filles une insatiabilité sexuelle. Ces entretiens

3. John Dixon Copp & Fa'afouina I. Pula, *The Samoan Dance of Life : An Anthropological Narrative*, Boston, Beacon Press, 1950 ; cité par Tcherkézoff.

4. Martin Orans, *Not even Wrong : Margaret Mead, Derek Freeman and the Samoans*, Novato, Ca, Chandler & Sharp, 1996 ; cité par Tcherkézoff.

auraient eu, selon Tcherkézoff, plus d'incidence que ceux menés avec les jeunes filles dans les généralisations de Mead, conférant une vision androcentrique de la sexualité des Samoans.

La méthodologie de l'ethnologue américaine, qui visait à rendre compte de la dominance culturelle d'une population (ce qu'elle fit ensuite à propos des Arapesh, des Chambuli et des Mundugumor), l'a également induite en erreur. Plus qu'à Boas, cette démarche est attribuée par l'auteur à l'influence de Ruth Benedict. Celle-ci, assistante de Boas, enseignante puis amie de Mead, cherchait à caractériser une société par un trait culturel prépondérant. Ce que Tcherkézoff reproche le plus à Mead, et on peut le suivre sans conteste, c'est d'avoir écarté des données notées dans ses carnets qui contrevenaient au modèle dominant de la liberté sexuelle, et surtout de n'avoir jamais remis en question ses écrits, notamment dans *Male and Female* (1948), alors qu'elle était un professeur reconnu et adulé par toute la discipline.

La complexité des rapports de genre et des représentations de la sexualité décrite par Tcherkézoff explique aussi les confusions de Margaret Mead. Tout Samoan fait partie d'une famille à laquelle correspondent un nom ancestral, appelé « titre » dans la littérature anglo-saxonne, un territoire et un groupe de personnes. À chaque génération, le groupe familial choisit parmi les hommes un chef, *matai*, qui est investi du nom de l'ancêtre. Les titres sont hiérarchisés en fonction de leur ancienneté, les plus anciens conférant un plus grand prestige. Outre ce titre masculin, les familles détiennent un titre féminin qui peut être conféré à toute fille non mariée. Celle-ci est appelée la *auga-faapae* de la famille, et plus communément *taupou*, ce qui signifie être vierge pour une femme. Margaret Mead pensait que seules les filles des grandes familles étaient sommées de rester vierges, alors que, nous explique l'auteur, toutes les filles sont « filles de chef *matai* », et donc que le non-respect des interdits liés à la sexualité retombe sur l'honneur de la famille quelle qu'elle soit,

même si la déviance des filles de haut rang émeut davantage l'ensemble du village.

La virginité des filles est en fait fondamentale dans les représentations des femmes, car elle sépare en deux catégories absolues le genre féminin : la femme est soit une femme-vierge (*teine* ou *tamaitai*), soit une femme qui entretient une activité hétérosexuelle (*fafine*). Le terme *fafine* pour une femme non mariée est une injure.

Les jeunes filles sont surveillées par les femmes âgées et toute liaison sexuelle avec un garçon fait éclater un scandale entraînant l'expulsion de la jeune fille, la honte pour toute la famille ainsi qu'une amende infligée au chef de famille. Les *teine* doivent rester vierges jusqu'à leur mariage afin de préserver leur pouvoir de fécondation, le sang d'une jeune fille étant conçu comme doté d'un pouvoir de vie. La défloration était pratiquée jusque dans les années 1930, en public ou en privé, de façon manuelle par un homme âgé.

Ces données infirment donc les descriptions de Margaret Mead, mais la dichotomie des relations hommes-femmes éclaire aussi pour Tcherkézoff l'erreur de la jeune ethnologue. En effet, les Samoans se représentent le monde divisé en deux : le monde du jour, de la lumière, de l'ordre social dans lequel les rapports entre les hommes et les femmes du village se réalisent tous sur le mode de la relation frère/sœur, c'est-à-dire sur l'évitement ; et le monde de l'obscurité, du caché, de la nuit, des esprits, celui de l'amour pratiqué en brousse. Dans ce monde obscur, non social, il n'y a plus que des mâles et des femelles ; tout est sexuel. Cet autre monde alimente l'imaginaire des jeunes filles qui, entre groupes d'âge et de sexe, laissent libre cours à leurs fantasmes. Pour les garçons, l'enjeu est différent puisque la sexualité ne leur est pas interdite ; le monde de la nuit est pour eux un moment de sexualité potentielle. Or les rapports hommes/femmes n'opèrent que sous deux formes : la relation respectueuse frère/sœur ou la relation sexuelle. L'auteur insiste sur le fait qu'il n'existe pas d'espace neutre entre ces

deux pôles, pas d'amitié possible entre les sexes. De plus, le rapport homme/femme dans la relation sexuelle est conçu comme asymétrique : l'homme « fait », il est un « bâton », un « coup », alors que la femme ne « fait » jamais, elle dit être « cognée », « blessée ». Certaines jeunes filles peuvent être entraînées à sortir le soir avec un garçon et l'acte sexuel a forcément lieu ; a posteriori, la jeune femme dira que le garçon « a fait », car « c'est comme cela, le garçon veut toujours faire », mais qu'elle n'a rien « fait ». L'auteur affirme que, d'après les dires des jeunes filles, le garçon ne peut être considéré comme un violeur, mais l'on peut s'interroger sur la valeur de cet acte sexuel subi par la jeune fille et qui n'aura de conséquence négative que pour elle.

À cela s'ajoute le fait que la société samoane valorise le plaisir sexuel pour les hommes et les femmes. Les individus, surtout les femmes et plus encore les jeunes filles, se trouvent donc dans un rapport presque schizophrénique avec la sexualité : valorisée et omniprésente dans « l'espace nocturne », elle est interdite pour ces dernières dans l'espace social ; elle est par contre autorisée et valorisée pour les hommes quel que soit leur âge, un grand appétit sexuel et de nombreuses conquêtes étant la caractéristique d'un homme fort. Cette asymétrie engendre une violence masculine mais crée aussi une impression, retenue par les Occidentaux, de liberté sexuelle du fait des discours fantasmés des femmes, de leur résignation à être « prises » dans l'espace nocturne et des vantardises des jeunes hommes sur leurs conquêtes.

Margaret Mead s'était bien trompée, mais Derek Freeman a, selon la critique très convaincante de Tcherkézoff, mené un débat en dehors de l'anthropologie, et ce à deux niveaux. Tout d'abord, et c'est l'objection la plus importante, Freeman explique la violence sexuelle des hommes samoans par des réactions naturelles de l'espèce humaine. Adoptant, depuis les années 1960, une perspective éthologique, il soutient que les comportements de « l'animal humain » sont des aménagements destinés à répondre à

des besoins primaires déterminés par la nature de l'espèce. Tcherkézoff souligne le danger de ces analyses qui remportent depuis une dizaine d'années un succès grandissant, réduisant les comportements sociaux et culturels à l'influence de « phéromones » ou autres neuropeptides. En second lieu, Freeman a mené non pas une analyse critique du travail de Mead mais une véritable enquête policière sur le modèle du logicien Karl Popper. Or cette méthode pose non seulement un problème éthique mais remet en cause un des fondements des sciences humaines, l'interprétation. Problème éthique, car Freeman a systématiquement cherché les coupables des erreurs de Mead, allant jusqu'à accuser une ancienne amie de l'anthropologue, Fa'apua'a Fa'amu, qui s'est sentie responsable de l'image libertine qu'elle avait donnée de sa société. Remise en cause d'un des fondements des sciences humaines – l'interprétation des faits observés et la déduction –, Freeman ne considérant comme valables que les propositions pouvant être dites « vraies » ou « fausses ». On voit à quel réductionnisme peut conduire ce type d'analyse de phénomènes aussi complexes que les faits de culture.

Avec cet ouvrage qui se lit presque comme un roman, Serge Tcherkézoff nous offre donc une mise au point cruciale de l'anthropologie du xx^e siècle. On pourra lui reprocher de revenir trop souvent sur sa thèse principale et de ne pas préciser pourquoi il s'est servi des carnets de Mead publiés par Martin Orans et non des originaux. Il ne dit rien non plus sur l'homosexualité des adolescentes samoanes et sur l'autorisation de l'adultère. Mais cet ouvrage marque, à n'en pas douter, un passage dans l'analyse de l'histoire de l'anthropologie ; il rappelle la constante vigilance que l'ethnologue doit exercer sur son matériau ethnographique et sur ses prénotions, et invite à une analyse critique permanente des travaux de nos « maîtres » afin d'éviter de les ériger en mythe, et surtout de réduire les cultures autres à des stéréotypes.

Virginie Vinel

Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique
Lausanne, Éditions Payot-Lausanne, 2001, 309 p. (« Anthropologie »).

DEPUIS plusieurs décennies, Bernard Juillerat propose, dans son analyse de données ethnographiques collectées chez les Yafar, la défense et l'illustration d'une « anthropologie psychanalytique »¹ qui fait usage de la conceptualisation freudienne, forgée pour l'étude du psychisme individuel, afin de rendre compte des « symboles culturels », des mythes, des rites, des cosmologies, des croyances, des représentations, bref de tous les « aspects symboliques d'une culture » (p. 155). L'attrait particulier de ce recueil d'articles tient à ce qu'il permet de saisir d'un seul regard l'originalité d'une perspective approfondie patiemment, avec cohérence et rigueur. L'auteur en offre un bilan théorique dans la première partie, avant de traiter, dans la seconde, de l'interprétation ethnopsychanalytique de matériaux océaniques. Du point de vue de l'anthropologie générale, il faut souligner l'importance des analyses que propose Juillerat de l'œuvre de Bachofen (chap. V) et de la cérémonie du Naven (chap. IX). À travers l'étude stimulante des représentations de la dette et de la mort (chap. VII et VIII), le matériau yafar présenté dans la seconde partie constitue une invitation à lire ou à relire les textes océanistes plus développés que sont *Œdipe chasseur*² et *L'Avènement du père*³, dont des extraits forment le chapitre X.

L'ouvrage affronte sans ciller la difficulté majeure d'une telle approche en marquant avec rigueur l'écart qui sépare les contenus culturels symboliques (récurrents dans une société donnée) et les fantasmes et croyances individuels qui ne s'y réduisent pas (chap. II et p. 104). L'analyse des médiations entre ces deux types de réalité chez Freud et Jung montre l'importance de ce débat au sein même de la théorie psychanalytique (chap. III). Sur le plan

conceptuel, le titre du livre suscite toutefois une interrogation : si les « symboles culturels », les « projections socioculturelles », l'« imaginaire collectif » semblent autant de synonymes dans le texte, faut-il entendre que Juillerat considère comme non pertinente la distinction lacanienne symbolique-imaginaire ? L'évocation de « ce qu'il est devenu insuffisant de nommer l'imaginaire, ce curieux mélange de fantasmes individuels et d'idéologies collectives » (p. 159) semble aller dans ce sens. Mais on est alors en droit de s'interroger sur l'extension du concept de « symbolique » au-delà des faits de langage. Le flou présidant habituellement à l'usage de ce terme en anthropologie laissait désirer, pour lui accorder quelque consistance, une définition explicite qui pût englober les réalités multiples et hétérogènes du rite, du mythe ou de la croyance.

Pour définir la spécificité de son approche dans le champ anthropologique, Juillerat se donne deux adversaires. Le principal, auquel est consacrée l'introduction du livre, « La dérive cognitiviste en anthropologie », dont la virulence polémique n'éloigne jamais son auteur d'une argumentation serrée, est l'anthropologie cognitive – représentée notamment par les noms de Dan Sperber et de Pascal Boyer – et dont la continuité avec le structuralisme lévi-straussien est notée, plus ou moins explicitement, à plusieurs reprises (pp. 20, 46,

1. Cf. *L'Homme*, 1999, 149 : *Anthropologie psychanalytique*, édité par Patrice Bidou, Jacques Galinier & Bernard Juillerat.

2. Bernard Juillerat, *Œdipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*, Paris, PUF, 1991 (« Le fil rouge »).

3. Bernard Juillerat, *L'Avènement du père. Rite, représentation, fantasme dans un culte mélanésien*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995 (« Chemins de l'ethnologie »).

185, 26 ; cf. aussi le chapitre IV sur l'atome de parenté). Elle est dénoncée comme matérialisme et comme formalisme, ne s'intéressant en aucune manière aux contenus symboliques (p. 19) et entraînant de ce fait la relégation du sujet (p. 264), pour faire de l'homme « un être sans soi, sans inconscient, sans affects, sans économie psychique » (p. 27). Aussi convaincante que puisse être cette critique, on est en droit de s'interroger sur le danger véritable de ce « réductionnisme cannibale » (p. 38).

Je regrette pour ma part que le deuxième rival présumé de l'anthropologie psychanalytique, à savoir « l'anthropologie historique événementialiste » (p. 7) – celle qui s'intéresse sur un mode épistémologique aux conditions de production du savoir anthropologique, au terrain (pp. 49-51), à la relation bi-transférentielle qui s'y noue et s'y joue (p. 9), à la colonisation, aux causalités socio-historiques et aux contextes événementiels – n'ait pas droit à la même colère, ou à la même richesse argumentative. Peut-être une certaine proximité, dont témoigne la relecture proposée naguère par Juillerat de l'œuvre de Richard Thurnwald⁴, l'empêchait de laisser libre cours à une semblable attaque. Son silence relatif sur le sujet étonne toutefois ; il est ainsi tout à fait frappant que son article en tous points remarquable, « My poor border dwellers »⁵ (qui montre comment « l'ethnologue entreprend de s'affranchir des liens ambigus qu'il a tissés

avec "sa" société » ; p. 178), non seulement ne soit pas reproduit, mais ne soit même pas cité dans la bibliographie. Or, il me semble que de telles réflexions sur la construction du savoir des ethnologues permettent de mettre en question deux dimensions sous-jacentes à l'anthropologie psychanalytique prônée par Juillerat. D'une part, est-il légitime de penser la société comme sujet collectif (p. 34), que ce soit à travers la reprise de l'« inconscient collectif psychique » de Green ou de l'« inconscient ethnique » de Devereux (p. 73) ? D'autre part, si l'on rejette avec Juillerat le formalisme, l'analyse du « mythe » peut-elle avoir lieu hors de celle de ses conditions d'énonciation, et celle du « rite » hors des formes conjoncturelles de son déroulement ? Il y a là un travail critique à faire qui ne me paraît pas nécessairement « hypersceptique » (p. 12) – et qui n'invalide pas non plus les apports d'une anthropologie symbolique, dont l'œuvre de Juillerat est un témoignage éclatant.

Michel Naepels

4. Bernard Juillerat, *La Révocation des Tambaran. Les Banaro et Richard Thurnwald revisités*, Paris, CNRS Éditions, 1993 (« CNRS ethnologie »).

5. Bernard Juillerat, « My poor border dwellers (Yafar 1970-1995) », in Françoise Douaire-Marsaudon & Serge Tcherkézoff, eds, *Le Pacifique Sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*, Paris, CNRS Éditions, 1997 (« CNRS ethnologie »).

Eric Kline Silverman

Masculinity, Motherhood, and Mockery. Psychoanalyzing Culture and the Iatmul Naven Rite in New Guinea

Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2001

xiii + 245 p., réf., index, ill., cartes.

AVEC les Trobriandais, les Iatmul du moyen Sépik sont certainement la société la plus étudiée de Papouasie-Nouvelle-Guinée, voire de Mélanésie. Et pourtant le récent ouvrage d'Eric Silverman nous apporte des éclairages nouveaux en se focalisant sur les

Iatmul orientaux de Tambunum. Ce gros village n'avait pas fait jusque-là l'objet d'une attention particulière, bien que Gregory Bateson y ait séjourné au début des années 1930 ; les anthropologues de l'université et du musée d'ethnographie de Bâle ont tra-

vaillé principalement chez les Iatmul d'amont et du centre (Palimbei, Kararau, Mindimbit). Le livre de Silverman est la version condensée et révisée de sa thèse (Ph. D.) soutenue après plus de deux années de terrain (1988-1990). Le recentrage théorique sur « the relationship between masculinity and motherhood » (p. 1) fut décidé lors d'un séjour plus bref en 1994.

Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, l'auteur s'inspire largement de la théorie freudienne tout en se concentrant plus particulièrement sur le rite du Naven¹ dans ses variantes locales ; des chapitres sont également consacrés à la fantasmagorie de la sexualité, à la symbolique de l'architecture, à la parenté et au mariage. L'approche psychanalytique est doublée d'une référence à la théorie « dialogique » de Mikhail Bakhtine², portant sur ce que cet auteur nomme le « moral » et le « grotesque » dans les représentations du corps. S'inspirant sur ce point des travaux de David Lipset³ sur les Murik de l'estuaire du Sépik, Silverman fonde essentiellement son approche de la masculinité iatmul sur l'opposition entre une maternité nourricière et protectrice (morale) et une image maternelle agressive et dangereuse (grotesque) : « The "moral" body [...] symbolizes the official view of social order. This body is thoughtful, somber, restrained, and sanitized. Its profile is unambiguously defined. It shuns eros » (p. 6). En revanche, « grotesque logic is refractory. It combines images of death and rebirth, defecation and parturition, abuse and praise » (*ibid.*). En ce qui concerne la psychanalyse, Silverman fait appel principalement à Freud, Robert Paul, Gananath Obeyesekere, Donald Winnicott, Alan Dundes et Melford Spiro. Il prend soin de s'écarter quelque peu d'Obeyesekere sur la question de l'autonomie du symbole culturel par rapport au fantasme : « It is also true, as I show in this book, that cultural symbols communicate messages of psychodynamic or unconscious importance to groups rather than simply to individuals » (p. 8). À propos des Iatmul orientaux, l'auteur développe quatre arguments : le

caractère central du lien précédipien mère/enfant, le désir des hommes de « retourner » à la mère idéale et nourricière, l'autodéfinition de la masculinité par des désirs et des angoisses œdipiens, enfin l'envie des hommes à l'égard du pouvoir d'enfantement des femmes.

Au-delà de l'introduction, le livre se subdivise en trois parties. La première, « Cosmic masculinity », suggère à l'auteur des commentaires sur la cosmologie, les identités sexuelles, la procréation et la place déterminante occupée dans l'imaginaire iatmul par la relation à la mère. Elle porte aussi sur le pouvoir acquis par la connaissance des noms totémiques, le mythe des flûtes rituelles, les esprits crocodiles ou encore l'opposition entre les masques *mai* personnalisant le lien agnatique et les masques *awan* incarnant l'ascendance maternelle. Dans cette même partie, le chapitre V est consacré au grotesque architectural (de la maison domestique et non de la maison des hommes) qui symbolise un corps ou un ventre maternel dévorateur et phallique. Cette « architecture of motherhood » conduit à une « architecture of oedipality », car le père vieillissant abandonne la maison, comme corps maternel, à ses fils pour se retirer dans une demeure plus modeste.

Les trois chapitres de la deuxième partie, « Social masculinity », traitent successivement de la parenté, du mariage préférentiel

1. Cf. Gregory Bateson, 1958, *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Stanford, Stanford University Press (trad. franç. : *La Cérémonie du Naven*, Paris, Minuit, 1971) ; Michael Houseman & Carlo Severi, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1994 (« Chemins de l'ethnologie ») ; Bernard Juillerat, « Séparation, retour, permanence. Le lien maternel dans le rite *naven* des Iatmul », *L'Homme*, 1999, 151 : 151-180.

2. Mikhail Bakhtine, *Rabelais and his World*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

3. David Lipset, *Mangrove Man. Dialogics of Culture in the Sepik Estuary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

iatmul et de la « honte » de la masculinité. Silverman recourt tout au long du livre à la notion d'œdipe pour définir la relation du sujet social dans sa double filiation fantasmatique à une mère et à un père et, au-delà de cette triangulation, à l'oncle maternel (*wau*) et au grand-père paternel (*nggwail*). Cet enchaînement sur trois générations mérite d'être noté. Le père est franchement œdipien, alors que le grand-père paternel assure la transmission des noms totémiques agnatiques à son petit-fils ; quant à l'oncle maternel, il est « doublement paradoxal » en ce qu'il honore et réprimande alternativement son neveu, lui fait des cadeaux de nourriture, mais exige de lui des contredons en monnaies : il est d'abord précœdipien, puis œdipien et apparaît comme une « mère masculine ».

Outre certains aspects du Naven, l'un des apports novateurs de l'ouvrage d'Eric Silverman concerne son analyse du mariage préférentiel iatmul, dit *iai marriage*, déjà examiné par Bateson et d'autres. Sont nommées *iai* les femmes du patriclan de la mère du père d'Ego, l'épouse idéale étant la FMBSD. Les Iatmul orientaux voient la motivation principale de cette prescription dans l'attribution des mêmes noms personnels toutes les deux générations, ce qui engendre, selon l'auteur, des disputes et des vengeances de sorcellerie (*vai*) sur les homonymes du soi-disant coupable.

Silverman s'intéresse cependant à une autre question. Les Iatmul de Tambunum disent qu'en mariant son fils à sa MBSD, un homme « reprend sa mère » : de fait, le père (mais pas la mère) du marié nommera sa bru « mère ». La triangulation œdipienne se répéterait à trois niveaux : d'abord par les prestations de service dues par le marié à son beau-père ; ensuite par l'instauration de la relation avunculaire à la naissance d'un fils (les prestations en travail sont alors remplacées par des investissements affectifs, des dons et des obligations rituels) ; enfin, par la transformation de la relation avunculaire en mariage *iai*. Idéalement, ce modèle peut se répéter indéfiniment. Le désir œdipien est donc à la fois entretenu et jamais com-

blé : « ...*iai* marriage jeopardizes the foundations of society and manhood. At the same time, *iai* marriage does reproduce men and groups. It neither completes nor negates oedipal desire. No father is killed, no incest actually accomplished » (p. 113). Mais la relation entre les *iai* et leurs alter (*ianan*) change de nature lorsque les premières sont déjà un peu âgées et leurs maris potentiels encore jeunes. C'est alors la figure d'une mère grotesque qui se manifeste dans l'unique relation à plaisanterie reconnue par la culture, attitude particulièrement exaspérée dans le Naven.

On touche là à un thème complémentaire auquel Silverman consacre le chapitre VIII, « The shame of masculinity ». L'auteur cherche à démontrer que la virilité masculine telle qu'elle devrait s'exprimer dans la vie quotidienne de la maison des hommes, dans les échanges et, autrefois, dans l'homicide risque à tout moment de se transformer en une attitude nourricière et maternelle paroxystique. Ce retour d'un féminin grotesque comme face cachée de la masculinité est rituellement exacerbé par l'intervention des *tshambela*, ces partenaires solidaires qui, par leurs comportements conventionnels, ne font que parodier les maladroites de leurs alter.

La dernière partie, « Ritual Masculinity », est entièrement consacrée au Naven qui est pour l'auteur la condensation symbolique du rapport entre le masculin et le maternel. L'ouvrage met l'accent sur les particularités du rite à Tambunum, par contraste avec ce que l'on en sait déjà pour d'autres villages. Les spécificités des Iatmul orientaux portent principalement sur les comportements des femmes *iai*. Ces « mères » du père incarneraient la facette grotesque de la maternité, au détriment de leur propre féminité, mais surtout en tournant en dérision leurs alter masculins : onctions de boue et crachats de jus de bétel rabaisent la virilité des victimes. La salive rougie des chiqueurs est associée au sang menstruel, alors que la boue évoque l'excrémentiel. Selon Silverman, on aurait là l'image tragique de l'impuissance masculine

à enfanter, fonction ravalée au registre anal. On l'identifie aussi dans le geste *nggariik*, que Bateson avait déjà décrit, consistant pour l'oncle maternel à frotter ses fesses de haut en bas contre le tibia de son neveu, mise en scène humiliante parodiant la sexualité et la parturition. L'auteur analyse en détail cet aspect du Naven et en propose des interprétations originales en rapport avec l'homosexualité, le regard féminin et l'inceste avec la mère.

Le premier intérêt de l'ouvrage de Silverman est de compléter et de nuancer les matériaux iatmul déjà connus par l'intégration d'éléments propres au village de Tambunum et jusque-là ignorés. Mais son mérite le plus fondamental est d'avoir osé proposer une interprétation psychanalytique cohérente non seulement du rite Naven, mais de divers aspects sociologiques et symboliques de la culture iatmul. L'analyse de l'auteur nous fait prendre conscience du caractère intégré des registres abordés. Et les critères de cette intégration – faut-il le préciser ? – sont la fantasmagorie sexuelle et les relations nucléaires de l'œdipe (sexualité, procréation, filiation, fusion, séparation, autorité). La permanence du lien maternel dans un contexte patrilinéaire apparaît, chez les Iatmul comme dans de nombreuses communautés mélanésiennes, au cœur d'un conflit tant subjectif que social. Peu de sociétés ont pourtant exprimé cette problématique interne avec autant d'autodérision que les Iatmul. La *filiation* bilatérale comme expérience culturellement assimilée se confond avec la question de la *descendance* et de l'affiliation clanique. Dans un contexte agnatique fort, les investissements libidinaux entre mère et fils ne trouvent leur exutoire que dans le rituel. Mais la nostalgie de la mère idéalisée, comme le montre magnifiquement Silverman, se trouble d'images refoulées négatives, car ce

lien privilégié s'enracine dans la période pré-génitale du sujet. On a vu que, pour mettre en valeur ce paradoxe, l'auteur fait appel à Bakhtine. On pourrait pourtant rappeler que Freud et ses disciples avaient depuis longtemps introduit la notion de clivage (*Spaltung, splitting*) qui concerne non seulement les imagos parentales mais aussi le sujet lui-même (clivage du Moi). Le concept bakhtinien de dialogisme renvoie plus spécifiquement à un clivage d'objet corporalisé sous la double forme présentée plus haut (opposition entre corps moral et corps grotesque) : il s'agit d'une modalité particulière de *Spaltung* liée au principe d'investissement objectal.

L'approche d'Eric Silverman ouvre ainsi des perspectives nouvelles sur une anthropologie de la parenté qualitative qui ne se réduirait pas à un catalogue de modèles formels (nomenclatures ou systèmes d'alliance), mais chercherait à comprendre les « ambiguïtés de la parenté » (p. 87) relevant des investissements libidinaux et de l'ambivalence des sentiments (Freud). Même normalisé dans la culture, le subjectif est doublement présent dans chaque relation duelle – et au-delà –, et c'est pourquoi l'auteur parle de l'œdipe du père ou de l'oncle autant que de celui du sujet. Mythe et rite constituent la voie royale qui s'ouvre à l'anthropologue pour accéder aux motivations profondes (pour reprendre un terme d'Obeyesekere) que l'élaboration secondaire occulte. Les Iatmul offrent sur ce point un complexe rituel remarquable que Silverman a su déchiffrer avec les bonnes clés conceptuelles sans se laisser séduire par la facilité d'une psychanalyse « appliquée », démontrant par là que la psychanalyse peut être le précieux prolongement du travail de terrain.

Bernard Juillerat

ETHNOLOGUE spécialiste de l'Espagne, David Gilmore s'intéresse aussi depuis longtemps à des questions générales relevant du symbolisme du genre, de la sexualité et de la masculinité, comme l'atteste le titre d'un de ses ouvrages, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, paru en 1990. En un sens, le présent livre poursuit cette étude anthropologique de la masculinité puisqu'il cherche à interpréter l'universalité de l'attitude des hommes envers les femmes, faite de dénigrement, de rejet, de crainte, et par-dessus tout d'ambivalence. Son propos est double : mettre au jour les fondements de cette attitude qui, dans ses grandes lignes, transcende une société ou une époque particulière, et déterminer les facteurs qui pourraient expliquer les variations rencontrées et qui sont susceptibles d'amplifier ou, au contraire, d'atténuer les manifestations de cette « misogynie ».

Bien que l'auteur assigne à ce terme un champ sémantique très large, son étude s'en tient aux dimensions symboliques de ce phénomène. Il n'est en effet nullement question de s'attarder sur la réalité pratique, quotidienne, du comportement des hommes vis-à-vis des femmes. Il s'agit plutôt de comprendre les représentations de la féminité et les implications rituelles de ces représentations. Dans l'introduction, Gilmore pose ainsi une série de questions : pourquoi les hommes, en tous lieux et en tous temps, craignent-ils et raillent-ils les femmes qui, après tout, au moins physiquement, sont le sexe faible ? Quel danger les femmes représentent-elles pour eux ? Pourquoi les hommes se font-ils souffrir eux-mêmes autant qu'ils font souffrir les femmes dans leurs efforts pour échapper aux pouvoirs supposés néfastes de celles-ci ?

Pourquoi la pire misogynie semble-t-elle aller de pair avec une glorification de la féminité, avec des simulations de la menstruation, avec la couvade ? (p. 11). Voilà le problème posé.

David Gilmore s'attelle à la tâche avec érudition. Fondée à la fois sur des données ethnographiques, des livres traitant des grandes religions, des ouvrages de fiction ou des textes philosophiques, son analyse offre un large spectre. N'était la rigueur de la démonstration, l'abondance d'informations peut parfois rebuter le lecteur lorsque les mêmes données sont reprises pour illustrer les différents aspects de cet ensemble de représentations sur les femmes à travers les cultures et les époques ; et ce n'est qu'une fois le livre refermé que la structure de l'ouvrage lui devient réellement intelligible.

Centrales dans ce livre sont les références à la Nouvelle-Guinée, dont les sociétés représentent pour l'auteur la misogynie poussée en quelque sorte à l'extrême. Dans cette région, l'accent est mis sur le danger associé au corps des femmes, notamment à leur vagin d'où s'écoule le sang menstruel, parmi d'autres fluides polluants. La sexualité elle-même est considérée comme une activité périlleuse, car pratiquée sans retenue elle épuise le stock de sperme que les hommes ont en quantité limitée. La Nouvelle-Guinée, comme l'Amazonie à laquelle David Gilmore se réfère également, représente ce qu'il appelle la « body-oriented misogyny » (p. 136). Mais il existe un autre type de misogynie, qualifié de « spiritual-intellectual » (p. 137), qui affuble les femmes de traits de caractère malfaisants : elles sont alors surnoisées, empoisonneuses ou commères et se présentent sous la forme de sorcières, de marâtres ou de viragos. L'auteur trouve des exemples de tels

êtres absolument indignes de confiance dans des écrits aussi différents que les mythes gréco-romains, les textes hindous ou les contes de Grimm.

L'idée qui sous-tend ce vaste tour d'horizon au sein des cultures et des religions passées et présentes est évidemment de montrer que partout dans le monde et à toutes les époques les représentations attachées aux femmes revêtent des formes similaires. L'ambivalence est sans doute le terme qui caractérise le mieux les rapports que les hommes entretiennent universellement avec la féminité. Car, au dénigrement généralisé des femmes s'ajoute souvent ce que Gilmore qualifie, assez maladroitement, de « gynophilie » (chap. X). Il désigne par ce terme aussi bien des pratiques rituelles comme le « penis- [ou nose-] bleeding » (en Mélanésie) ou la couvade (en Amazonie), que les saignées opérées pour des raisons médicales au cours des siècles passés, ou les récits du folklore européen mettant en scène des hommes enceints. La plupart des spécialistes ont interprété ces pratiques en faisant référence aux fonctions physiologiques féminines, que les hommes chercheraient à imiter. La menstruation est ainsi considérée comme étant à l'origine d'une meilleure santé des femmes, car l'écoulement régulier de sang permet d'éliminer les impuretés accumulées dans le corps. Quant à la couvade, qui consiste en ce que le futur père observe les mêmes interdits que sa femme enceinte, restreint ses mouvements et imite les douleurs de l'enfantement, elle viserait à rendre la relation d'un père à sa progéniture équivalente à celle qui unit la mère à ses enfants (p. 191).

Pour rendre compte de cette situation ambivalente où les femmes sont dénigrées mais où leurs fonctions procréatrices et nourricières font l'objet d'une imitation rituelle par les hommes, et ce de manière universelle ou quasi universelle, il faut recourir, soutient Gilmore, à des explications de type psychologique qui postulent que tous les êtres humains – ceux du même sexe en tout cas – sont sujets au cours de leur développement aux mêmes situations et aux mêmes conflits psychiques.

Plusieurs théories ont été proposées pour rendre compte de l'universalité de la misogynie. La plupart se fondent sur les interprétations freudiennes de la psychologie masculine et postulent que le lien du garçon avec sa mère détermine les relations qu'il entretiendra avec les femmes dans sa vie d'adulte (p. 156). Parce qu'il se sent totalement dépendant d'elle, le petit enfant développe des sentiments empreints d'ambivalence envers cette figure maternelle omnipotente, passant tour à tour de l'amour à la haine et au ressentiment (p. 157). Certains auteurs pensent que cette relation entraîne une identification à la mère qui est ensuite vécue par le garçon comme un obstacle à sa masculinité. Le processus de désidentification par lequel le garçon doit alors passer prend la forme d'un rejet absolu de tout ce qui est associé à celle-ci, rejet qui serait à la source du dénigrement masculin à l'égard des femmes. Notons au passage que l'initiation masculine a souvent été interprétée comme un rituel visant à opérer cette mise à distance du garçon et de sa mère.

Si la psychologie permet ainsi d'expliquer les caractères universels de la misogynie, elle n'est pas d'un grand secours pour rendre compte des variations rencontrées dans l'expression de cette attitude. Seuls les facteurs sociaux sont en effet à même de le faire. Gilmore rappelle que, selon les premiers ethnologues de la Nouvelle-Guinée, le degré d'antagonisme sexuel varie avec les formes du mariage : il serait plus élevé lorsque les épouses proviennent de groupes ennemis. Une idéologie fortement patrilineaire, qui souligne la solidarité entre les hommes liés par la consanguinité, favoriserait également l'idée que les femmes sont des étrangères auxquelles on ne peut guère accorder sa confiance. Des critiques et des aménagements ponctuels de l'hypothèse de

1. Mervyn J. Meggitt, « Male-female relationships in the Highlands of Australian New Guinea », *American Anthropologist*, 1964, 66 : (Numéro special : *A New Guinea. The Central Highlands*, James B. Watson, ed.) : 204-224.

Mervyn J. Meggitt¹ ont été proposés ici et là – notamment par Marilyn Strathern² dans son livre de 1972, qui ne figure pourtant pas dans la bibliographie –, mais sans que celle-ci soit réellement débattue. Des travaux comparatifs récents, menés par exemple dans les groupes anga – dont les Baruya et les Sambia, cités par Gilmore, sont les plus fameux représentants – suggèrent l'existence de correspondances fortes entre la manière dont les actes rituels des initiations masculines sont préparés et mis en scène, leur contenu et les représentations des processus physiologiques de la reproduction. À son tour, cette configuration symbolico-rituelle rejaillirait sur la façon de considérer les femmes³. Or, les résultats de ces travaux de micro-comparatisme confirment bien plus les intuitions clairvoyantes de Kenneth E. Read⁴ que les propositions sans nuances de l'étude plus largement comparative menée par Meggitt, douze ans plus tard.

Sans doute parce que celle-ci relève de l'ordre politique et social, alors que Read ancre aussi ses analyses dans la dimension psychologique du réel, Gilmore juge les premiers plus adéquats pour illustrer le propos de ses chapitres V (« Social Structure ») et IX (« Structural and Materialist Theories »). Pourtant, force est d'admettre que, malgré la mise au jour de telles corrélations ponctuelles entre le degré de misogynie et l'organisation sociale, cette conduite masculine est de facto compatible avec des formes d'organisation économique, religieuse, politique et sociale extrêmement variées.

C'est pourquoi seule la psychologie peut, selon l'auteur, expliquer « la nature récurrente des croyances magiques, des illusions et des fantasmes que la misogynie transporte avec elle » (p. 220). Pour autant, si l'origine de celle-ci est à chercher dans le psychisme

masculin, les expressions et l'intensité particulières qu'elle revêt dans telle ou telle situation ethnographique ou historique ne peuvent être comprises que grâce à la prise en compte de facteurs externes, qu'ils soient environnementaux, économiques ou sociaux. À l'issue de son livre, l'auteur dévoile sa perspective qu'il qualifie lui-même d'éclectique en ce qu'elle combine plusieurs théories psychologiques évoquées dans les chapitres précédents. Pour lui, seule une telle combinaison permet d'expliquer la misogynie dans toute sa richesse et sa diversité (p. 227). On ne peut que souscrire à cette analyse qui mêle les interprétations psychologiques, seules à même de rendre compte d'un phénomène aussi universel et les explications culturelles et sociologiques, seules capables de donner un sens aux variations, si minimes soient-elles, rencontrées à des époques et en des lieux particuliers. La route est encore longue pour comprendre les fondements de ces variations, mais la publication récente d'un ouvrage consacré aux formes du *gender* en Amazonie et en Mélanésie⁵ montre que le comparatisme mené à des échelles variées, dont celle, indispensable, de la micro-comparaison, a encore de beaux jours devant lui.

2. Marilyn Strathern, *Women in Between : Female Roles in a Male World*, Mount Hagen, New Guinea, London, Seminar Press, 1972.

3. Cf. Pascale Bonnemère, *Le Pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga de Papouasie Nouvelle-Guinée*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996 : chap. X.

4. Kenneth E. Read, « Nama cult of the central Highlands, New Guinea », *Oceania*, 1952, 23 : 1-25.

5. Cf. Thomas Gregor & Donald Tuzin, eds, *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*, Berkeley, University of California Press, 2001.