

## Culture

# La masculinité guerrière : codage culturel ou structure psychique?

Bernard Huyghe



Volume 4, numéro 2, 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1078264ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1078264ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

### ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer cet article

Huyghe, B. (1984). La masculinité guerrière : codage culturel ou structure psychique? *Culture*, 4(2), 3–19. <https://doi.org/10.7202/1078264ar>

### Résumé de l'article

Dans un précédent article (Culture 11,2), l'auteur proposait un modèle structuraliste reliant suprématie masculine et violence, et pouvant s'appliquer à plusieurs cultures néo-guinéennes. Le présent texte pose le problème de la reproduction de ces structures culturelles. Se basant sur le matériel ethnographique de Herdt sur les Sambia, l'auteur propose une double interprétation structurale et psychanalytique des facteurs intervenant dans l'acquisition d'une identité sociale et individuelle de guerrier par le jeune Sambia. La perspective complémentariste permet une articulation pertinente entre ce codage culturel, et les niveaux individuels d'organisation psychique et d'identité. Cette double analyse permet de tirer quelques importantes conclusions quant à la nature de la violence guerrière, et de poser quelques jalons pour une recherche ultérieure.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1984

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

# La masculinité guerrière: codage culturel ou structure psychique?

Bernard Huyghe  
Université catholique à Leuven

Dans un précédent article (*Culture II,2*), l'auteur proposait un modèle structuraliste reliant suprématie masculine et violence, et pouvant s'appliquer à plusieurs cultures néo-guinéennes. Le présent texte pose le problème de la reproduction de ces structures culturelles. Se basant sur le matériel ethnographique de Herdt sur les Sambia, l'auteur propose une double interprétation structurale et psychanalytique des facteurs intervenant dans l'acquisition d'une identité sociale et individuelle de guerrier par le jeune Sambia. La perspective complémentariste permet une articulation pertinente entre ce codage culturel, et les niveaux individuels d'organisation psychique et d'identité. Cette double analyse permet de tirer quelques importantes conclusions quant à la nature de la violence guerrière, et de poser quelques jalons pour une recherche ultérieure.

*A previous paper (Culture II,2) proposed a structural model of masculine supremacy as related to violence, valid for several New-Guinean cultures. This paper explores the problem of the reproduction of these cultural structures. Drawing on Herdt's ethnographic material on the Sambia, the author proposes a double structural and psychoanalytical interpretation of the factors involved in the Sambia youth's acquisition of a social and individual warrior's identity. The complementarist approach allows for a pertinent articulation between the cultural encoding of violence and individual levels of identity and psychic organization. This double analysis enables drawing some important conclusions about the nature of militant violence, and points to further research possibilities.*

Dans une étude anthropologique précédente<sup>1</sup>, nous démontrions comment se dessine, dans l'Ida, rite de passage des Umeda<sup>2</sup>, un parcours du cycle vital masculin dirigé vers toujours plus d'autonomie et de suprématie, trouvant son affirmation suprême et finale dans l'acte de faire la guerre. Logique ou raison culturelle guerrière, commune à de nombreux groupes en Nouvelle-Guinée, et dont les Sambia, un groupe de langage Enga, récemment décrits par Herdt (1981), nous semblaient donner un exemple exacerbé (Huyghe, 1982: 27).

Si la guerre a de la sorte un incontestable caractère rituel dans la société tribale, la société occidentale veut la rationaliser au nom d'une raison historique de type hégélien. Elle devient alors décision politique, prise froidement, en des termes d'intérêts bien précis, par des hommes qui ne participent en aucune façon à une quelconque action agressive. Ceci illustre la différence fondamentale entre agression et guerre, et si la première peut être conçue comme une potentialité naturelle de comportement, toujours sujette néanmoins à une mise en forme culturelle, la seconde est un phénomène, une « invention », disait Mead (1971), purement culturels.

Il faut cependant distinguer deux dimensions. À la décision politique, même froide, répond toujours un asservissement, quasi passionnel de l'homme

ordinaire, qui se prête volontiers à l'opération guerrière, malgré les aspects suicidaires, et la souffrance, l'oppression et l'absurdité qui l'accompagnent; souffrance bel et bien présente au sein du monde tribal sambia, comme Herdt le démontre brillamment. Cet aspect ne peut se comprendre que pour autant que la guerre, en tant que configuration culturelle, soit signifiante ou opérante à un niveau symbolique et inconscient.

Nous inspirant de Bastide (1972) et de Devereux (1972), ainsi que de nos propres recherches dans le domaine de la maladie psychosomatique (Huyghe 1984a; 1984b), nous soutenons que tout comportement prend forme selon deux processus symboliques complémentaires et séparés, le symbolisme culturel et le symbolisme psychodynamique. En effet, démontrer l'existence d'un ordre culturel ne rend pas compte du degré de tension psychique requis pour s'y conformer. Pour cela, il nous faut découvrir quelles configurations psychodynamiques accompagnent et soutiennent la reproduction dudit ordre. Car, si la guerre crée le besoin de certains types d'hommes et de femmes, il est bien évident que certains types d'hommes et de femmes tendront à précipiter le recours à des solutions guerrières.

C'est pourquoi nous entendons présenter ici, d'une part, une analyse anthropologique et sémantique des idiomes culturels sambia concernant la masculinité et la guerre, et ce, selon un modèle structural développé par nous précédemment, et, d'autre part, une analyse des structures d'identité sexuelle des hommes sambia et des sentiments qui s'y rapportent. L'ouvrage de Gilbert Herdt (1981) sur les Sambia: *Guardians of the Flutes* se prête particulièrement bien à une telle comparaison entre structure symbolique culturelle et structure psychodynamique de la personnalité. En effet, cet auteur arrive à donner à la fois une analyse ethnographique scrupuleuse et une large description des émotions, des relations, des expériences, des rêves et des angoisses individuels. Cette double analyse, pour laquelle il nous faudra esquisser un cadre de référence permettant l'articulation pertinente entre les deux niveaux symboliques considérés, nous permettra d'arriver à définir une première ponctuation dans ce processus circulaire de reproduction de l'ordre guerrier. Nous espérons de la sorte illustrer ce que l'anthropologie culturelle sémantique et l'anthropologie psychanalytique peuvent apporter à une recherche de la paix.

### *L'ordre masculin et la guerre: analyse du symbolisme culturel*

Pour les Sambia, la masculinité est d'essence

guerrière: l'homme présenté comme idéal est le chef de guerre viril, fort, agressif. On attend des jeunes gens qu'ils se montrent dès l'adolescence des tueurs accomplis à la chasse et à la guerre. La fierté masculine et l'estime sociale ont leurs racines dans cette formule (Herdt, 1981: 139). L'ordre masculin est d'abord un ordre guerrier. C'est l'insensible et impitoyable guerrier qui est le point de mire de l'attention et de la sollicitude du groupe. Un dogme de suprématie masculine s'étend à toutes les relations et institutions sociales. C'est le fondement sur lequel sont basées, non seulement la guerre, mais encore la vie économique et religieuse (Herdt, 1981: 160). Cette construction est couronnée par un mythe de parthénogénèse masculine qui raconte comment l'humanité fut créée par la fellation homosexuelle, et pose ainsi le paradigme de l'antagonisme entre hommes et femmes.

#### ANTAGONISME SEXUEL ET MASCULINITÉ

Les hommes se considèrent comme supérieurs physiquement, en tant que personnes et en tant que détenteurs de positions sociales (Herdt, 1981: 160). Ceci s'exprime particulièrement dans la direction de la société, et dans le pouvoir politique exercé sur les femmes, les jeunes mâles et les enfants (*id*: 53). Les femmes et tout homme non considéré assez masculin, sont méprisés et tournés en dérision comme étant vulnérables, efféminés, faibles et mous. La masculinité sambia dérive sa force publique de l'exclusion des femmes des affaires publiques, et de la censure de toute qualité féminine dans les activités et conversations privées des hommes (*id*: 64).

Cet antagonisme sexuel, chose pourtant commune en Nouvelle-Guinée, s'étend à toutes les facettes de la vie sociale et est exacerbé d'une façon rarement vue dans d'autres groupes. Non seulement les sexes ont-ils des sphères d'intérêts différentes, des rôles et activités économiques différents, mais les univers cosmologiques et naturels sont ségrégués de la même façon. La forêt est le domaine masculin de la chasse et du rituel, alors que le jardin est principalement une zone féminine (Herdt, 1981: 74). La distribution spatiale des maisons dans le hameau est particulièrement frappante. La maison des hommes est située en haut de la crête sur laquelle est bâti le village, tandis que la hutte menstruelle des femmes se trouve un peu en dessous du hameau. Les hommes disent que la place des femmes est en dessous, celle des hommes au sommet (*id*: 75). Les hommes évitent les zones féminines, celles-ci étant polluées, et plus particulièrement les environs de la hutte menstruelle. Les femmes ne peuvent se promener au-delà, ni regarder à l'intérieur de la maison des hommes. Elles ne sont pas

libres de se déplacer comme elles le veulent dans l'enceinte du village, pas plus que les jeunes initiés, tant le seul voisinage d'une femme est considéré comme polluant pour les hommes. Les chemins qui traversent le village sont eux aussi divisés selon le sexe. Les chemins situés en bas sont utilisés par les femmes, ceux d'en haut par les hommes. De même le domaine des nourritures présente-t-il une opposition idiomatique entre les végétaux à substance dure et croissance verticale (canne à sucre), et les végétaux à substance molle et croissance horizontale (patate douce). Les tubercules durs soutiennent la force et l'endurance des hommes au cours de raids guerriers sur de longues distances, et lors des épreuves d'initiation. Les tubercules mous, que les hommes ne peuvent ni planter ni récolter, ne sont que nourriture «pour l'estomac», ils se transforment entièrement en fèces (*id*:80 *et sq.*).

La co-résidence de l'homme et de la femme caractérise le domicile familial. Ceci ne réduit cependant pas la séparation des sexes, mais ne fait que l'exacerber. L'homme, comme chef de la maison, occupe l'espace le plus intérieur, face à l'entrée. Les espaces féminins sont les plus près de l'entrée. Les espaces impartis à l'homme et à la femme sont séparés par des planches posées sur le sol (Herdt, 1981: 76). Les femmes ne peuvent jamais pénétrer dans l'espace masculin ou enjambe le foyer central. Les femmes ou les initiés qui enfreignent ces règles sont affrontés publiquement ou punis physiquement. Les relations entre les sexes sont âpres, même selon des normes néo-guinéennes, et les hommes font des femmes des êtres inférieurs et polluants, dont un homme doit se méfier toute sa vie (*id*:160). Les hommes crachent toujours après avoir prononcé des termes se rapportant à la sexualité féminine, comme ceux de vagin, de sang menstruel, de fluide vaginal, et ce, de peur de se polluer en avalant leur propre salive (*id*:166). Ils traitent les femmes comme une propriété économique et sexuelle et comme des objets sexuels (*id*:163; 167). Quand une femme «incite» à un adultère, il n'est pas viril pour un homme de refuser. Pourtant, toute la responsabilité morale retombe sur la femme adultère et elle seule. Son mari la battra, mais il ne se battra pas avec l'amant. Il n'est pas surprenant que dans ces conditions, la relation du couple soit difficile, gauche, querelleuse, et pleine de tension, de suspicion, d'angoisse et de jalousie. On ne sera pas plus surpris d'apprendre que le nombre de suicides chez les femmes est trois fois plus important que celui des hommes, particulièrement à la période du mariage, ou dans les quelques mois qui le suivent (*id*:167; 176). Sans aucun doute une telle situation, encore renforcée par une socialisation

dure et cruelle (*cf. infra*), contribue-t-elle à créer des individus insensibles et vindicatifs (*id*:104; 161).

La société sambia est disjonctive, écrit Herdt (1981:65). Le maintien de cette suprématie masculine exige un lourd tribut: tension interpersonnelle, conflit psychologique et oppression politique. À partir de sept à dix ans, les jeunes garçons sont séparés de force de leurs mères pour être soumis à une initiation prolongée et élaborée; ils sont maintenus hors de tout contact féminin jusqu'à leur mariage, quelque dix à quinze ans plus tard (*id*:175). Ainsi, les jeunes initiés doivent-ils vivre dans la maison des hommes, ne peuvent-ils pas regarder les femmes ou même être regardés par elles, et a fortiori ne peuvent-ils pas leur parler ou avoir un quelconque contact physique avec elles (*id*:241 *et sq.*). Pendant cette période, la fellation homosexuelle leur est également imposée de force afin de les rendre forts et masculins (*id*:239). Le sperme est en effet la substance vitale par excellence. Les Sambias pensent que toutes les parties de l'enfant en sont faites, et que seul le sang provient de la mère. Les garçons doivent en boire régulièrement s'ils veulent devenir des hommes.

La mise à l'épreuve de cette masculinité se concrétisait (avant la pacification) dans une situation de guerre presque continuelle. Plus encore: des raids guerriers étaient parfois déclenchés expressément à des fins initiatoires (troisième stade de l'initiation). De tels raids infligeaient des destructions massives: les villages étaient brûlés et rasés, tous les habitants tués, femmes et enfants compris. C'est pourtant bien cet acte de destruction qui constituait, et constitue encore au niveau symbolique, le germe de toute la masculinité sambia (*id*:53).

Il apparaît par conséquent que, chez les Sambias, les valeurs viriles et masculines en tant que telles, tendent à provoquer des revendications violentes, des disputes au plan local, et des guerres hors du hameau (*id*:48). Réciproquement, toutes les facettes de la vie sociale et culturelle sont colorées par une histoire de guerre continuelle, et la guerre crée le besoin de certains types d'hommes et de femmes. Herdt semble en effet considérer qu'une telle «masculinisation» est rendue nécessaire par une situation de guerre continuelle (*id*:303;322). Nous dirions plutôt que tous ces aspects font partie d'un système cybernétique plus vaste, dans la mesure où les structures culturelles sont toujours structurantes et structurées. La question pertinente et thérapeutique est alors de déterminer où, dans ce cercle cybernétique, l'on peut placer une ponctuation, permettant de rediriger ce processus dans une direction moins conflictuelle et auto-destructrice.

## LA LOGIQUE CULTURELLE DE L'ORDRE MASCULIN

Une première question au regard de ce problème, est de se demander si l'on peut distinguer un principe structurant le sens des pratiques rituelles et sociales, un sens qui permettrait de comprendre le déroulement signifiant de ces actions. Cela aiderait à déterminer dans quelle mesure un moyen donné est relié de façon signifiante à la réalisation d'un but donné et ainsi la permet. Nous soutenons que les prémisses spatio-temporelles de Devisch (ou métaphores spatio-temporelles, si l'on considère le discours culturel signifiant), sont un tel principe. C'est par l'analyse sémantique que Devisch (1981) découvre une sorte de polarisation universelle dans l'ordre symbolique culturel, qu'il a décrite en premier lieu chez les Yaka du Zaïre. Il apparaît que les domaines apparemment hétérogènes du corps (en tant que support de l'identité physique et sociale), de la structuration morphologique du groupe, et de la vision du monde cosmologique ou religieuse, sont structurés par une logique spatio-temporelle commune. Cette logique est à voir comme une fonction symbolique culturelle, précédant la représentation conceptuelle. Elle soutient le processus d'articulation symbolique de l'action et constitue ainsi un principe structurant plusieurs domaines symboliques. Cette logique se polarise autour de deux options de base : une prémisses de verticalité, linéarité / asymétrie et temporalité linéaire, à laquelle correspondent des pratiques socio-culturelles de différenciation, de hiérarchie et d'inégalité cumulative, et une prémisses d'horizontalité, circularité / symétrie et temporalité circulaire, à laquelle correspondent des pratiques socio-culturelles de réciprocité, d'égalité et de récurrence cyclique (Devisch, 1983 : 409-410).

L'idéologie et les pratiques culturelles masculines des Sambia sont informées sans aucun doute par une prémisses de verticalité, linéarité et hiérarchie. Les Sambia eux-mêmes affirment à plusieurs reprises que la masculinité est une réalisation artificielle, qui n'est jamais vraiment acquise (Herdt, 1981 : 160; 245; 286). En effet, les hommes sambia doivent sans cesse démontrer leur force masculine par des prouesses militaires, cynégétiques ou sexuelles, s'ils ne veulent pas être classifiés comme « bons-à-rien » (*wusatatu*), c'est-à-dire faiblards, efféminés, non-personnes rejetées. Le chef de guerre (*aamooluku*), au contraire, représente les traits phalliques que l'on attend de tous les hommes dans toutes les actions de leur vie (*id* : 52). L'on notera en passant qu'après la pacification, ce sont précisément les jeunes chefs de guerre qui sont entrés dans l'arène politique contemporaine (*id* : 46). La vie d'un homme est dirigée vers des accomplissements

toujours plus importants. « Les hommes sont les éléments moteurs de la société » (*id* : 220). Les femmes, au contraire, tendent à vivre leurs vies dans une temporalité plus circulaire, centrée principalement autour de leurs capacités biologiques et reproductrices.

Une autre clef de cet univers masculin est le principe hiérarchique : l'on doit s'élever au-dessus des autres, en particulier des femmes et des jeunes mâles, qui vivent dans un monde plus égalitaire et horizontal. Ceci implique un mouvement vertical que l'on retrouve de façon très frappante dans les arrangements spatiaux des maisons et sentiers du village mentionnés plus haut. Par l'initiation, les garçons sont incorporés dans un ordre social et militaire (Herdt, 1981 : 53), dans lequel les relations sont définies exclusivement en termes d'inégalité et de domination politique, conformément à un ordre hiérarchique bien défini<sup>3</sup>. L'on se rappellera que toute domination politique est reliée diacritiquement à l'usage de la violence physique (Weber, 1947 : 155 ; Radcliffe-Brown, 1940 : XIV). Les initiés sont battus vertement, on les saigne du nez, et en général ils souffrent beaucoup, comme on le verra. C'est l'ordre des choses, assurent les anciens, car les jeunes gens deviendront « forts » et « vindicatifs » au travers du traitement qu'ils subissent. On les encourage à se venger sur les initiés plus jeunes en les frappant et les traumatisant de diverses façons (Herdt, 1981 : 56). Il n'est pas étonnant que dans ce contexte culturel, une convention apparaisse, celle d'avoir recours à la violence pour l'expansion territoriale, la résolution de différends, ou tout simplement pour faire parade d'une masculinité agressive (*id* : 50). L'on est bien en droit de dire que les hommes créent eux-mêmes le monde hostile, contre lequel ils sont ensuite obligés de se défendre.

Plusieurs auteurs ont signalé une relation entre suprématie masculine et guerre (Divale et Harris, 1979), la rapportant à un mécanisme écologique et social ayant une fonction démographique. Sans nier qu'une pression démographique peut constituer un facteur favorisant le déclenchement de conflits concrets, nous estimons cependant que cette équation entre masculinité et guerre est toujours antérieure au problème écologique, et constitue en réalité un choix « philosophique » ou « cosmologique » fondamental, à la base même d'une culture. Choix toujours paradoxal, car s'il définit le jeune guerrier comme l'être culturel par excellence, il inscrit dans le même mouvement l'existence masculine dans une trajectoire dirigée vers la naturalisation, l'a-socialité, la violence et la mort. Paradoxe qui se soutient de symboles qui instituent l'union des contraires, qui évoquent à travers la parthéno-

génése masculine, l'image d'un monde sans femmes, l'image de l'être autonome, qui n'entretient de relations de réciprocité qu'avec lui-même et entre ainsi dans l'infini, le néant et la mort (*cf. infra*).

Cette configuration sambia n'est évidemment pas unique, même si elle se présente chez eux sous une forme particulièrement visible<sup>4</sup>. Nous avons suggéré précédemment (1982:27) que l'on pouvait concevoir, pour les sociétés néo-guinéennes, un continu allant de cultures caractérisées par un antagonisme sexuel modéré, et une suprématie modérée des valeurs viriles, dans lesquelles la guerre est essentiellement occasionnelle, à des cultures caractérisées par une polarisation extrême des mondes masculin et féminin, et une suprématie masculine exacerbée, dans lesquelles les guerres sont presque continuelles. Dans cette perspective, nous voulons maintenant poser quelques jalons pour une étude comparative à venir.

Il est parfaitement évident que le problème de la paix dans le monde se situe au niveau de la société industrielle divisée par des rivalités nationales et idéologiques. C'est pourquoi il est si tentant d'esquisser, dès à présent, une comparaison transculturelle sur base de ces prémisses spatio-temporelles. La Barre (1980:203 *et sq.*) remarque très finement que dans la société américaine et la plupart des sociétés européennes, au contraire des Sambia ou encore des Indiens des plaines, le guerrier n'est que temporairement et épisodiquement le point de mire de l'attention sociale. Ceci, toutefois, à l'exception notable de l'Allemagne impérialiste et nazie, agent principal des deux guerres mondiales (La Barre, 1980:210). À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, l'histoire de l'Allemagne a été entièrement dominée par des valeurs militaires et une philosophie de la force, à un point tel que, durant la seconde guerre mondiale, les valeurs économiques, sociales et même sexuelles étaient mises au service du soldat, véritable enfant chéri de la société allemande. Ce genre de valeurs est malheureusement éminemment contagieux.

Deux sociologues français (Falconnet et Lefaucheur, 1975) présentent, dans un essai par ailleurs assez marqué par une rhétorique de libération sexuelle et politique, une série d'entrevues avec des hommes d'âge et de conditions familiales et socio-professionnelles variés, qui nous semblent présenter nombre des traits structuraux cités plus haut, même si la variabilité individuelle des comportements est beaucoup plus large. Dans ces «idiomes» culturels modernes que sont la publicité, la bande dessinée, etc., les hommes apparaissent toujours comme virils, c'est-à-dire comme ayant des qualités opposées à celles des femmes. Dans cette définition essentiellement négative: «ne pas être une femme»,

transparaît déjà la qualité artificielle et paradoxale d'une telle suprématie masculine, toujours dirigée vers l'opposition et la confrontation. La féminité est considérée comme un «état naturel», la masculinité, par contre, n'est jamais acquise, elle est inséparable d'un combat permanent contre les autres et contre soi-même. La vie d'un homme est considérée, dans ces témoignages, comme une lutte pour le pouvoir, pouvoir économique ou intellectuel, pouvoir sur les femmes et sur d'autres hommes. Dans cette lutte, l'agressivité se présente comme une valeur fondamentale (Falconnet et Lefaucheur, 1975:38). Cet essai démontre ainsi comment le contexte sémantique des mots homme - mâle - masculin - viril, consiste entièrement en des valeurs considérées comme moralement et socialement supérieures, qui, toutes, sont associées à l'agressivité. Les équivalents féminins de ces mots évoquent, par contre, des qualités physiques et naturelles (*id*:28). Les hommes reconnaissent qu'une telle virilité n'est absolument pas indispensable dans une société «évoluée» et «confortable», cependant elle reste toujours une valeur vitale en cas de «crise». Il en est de même pour le principe de commandement et de hiérarchie qui se trouve toujours associé à la virilité: beaucoup de jeunes estiment qu'une situation difficile pour la communauté justifie le besoin d'un chef imposant ses idées et faisant des choix décisifs au nom du groupe. C'est ainsi que la virilité se définit, et la suprématie masculine se justifie, par rapport à un événement conjectural et extérieur à la réalité sociale d'une société civile et pacifique. Mais d'emblée, une telle définition installe un esprit guerrier au sein d'une communauté, et aide puissamment à transformer une conjecture en une réalité bien présente de guerre. Suivant cet ordre d'idées, Falconnet et Lefaucheur (1975:52) écrivent, avec justesse, que le système militaire en tant que tel, ne fait que pousser à l'extrême ce qui gouverne déjà les relations sociales usuelles, et qu'il révèle et rend visible l'image latente d'une société basée sur des relations de force et de domination.

Malgré une certaine évolution contemporaine, dont on peut se demander si elle n'est pas plus un changement de mode qu'un réel changement de norme, la socialisation des garçons a pour paradigme l'opposition à la femme. La féminité est à nouveau le pôle «naturel» à l'opposé duquel les garçons doivent modeler leur comportement «culturel». Le monde des jeux et des jouets témoigne d'une ségrégation sexuelle bien présente chaque année dans les catalogues de Noël. Les jeux de «garçons», quand ils ne sont pas directement inspirés par la guerre ou la vie militaire, font le plus souvent appel à des valeurs spécifiques telles que l'esprit de

compétition et de domination. L'école, obligatoire et égalisante, est un des plus puissants lieux de modelage sexuel. Quoique souvent non-dit, il ne fait aucun doute qu'enseignants et surveillants encouragent, ou en tout cas permettent, des comportements différents de la part des garçons et des filles, et ce, non seulement durant les heures de classe, mais encore pendant les récréations et d'autres activités péri-scolaires. Falconnet et Lefaucheur (1975 : 149 *et sq.*) estiment de surcroît que les livres scolaires véhiculent une idéologie traditionnelle, représentant des garçons courageux, audacieux, robustes, et des filles anxieuses, inquiètes, fragiles. Mais l'école est aussi un lieu de rassemblement, surtout en ce qui concerne les relations entre « copains », dans les bandes de garçons qui se réunissent avant et après les heures de classe.

Ces bandes de garçons pré-adolescents occupent une position marginale et paradoxale dans la culture occidentale : regardées avec méfiance et hostilité, elles sont néanmoins considérées comme faisant partie d'un processus de socialisation « normal ». Elles sont structurées hiérarchiquement (il y a toujours un ou des chefs), et elles s'affrontent à d'autres bandes (d'une autre école, par exemple). Certains mouvements de jeunesse institutionnalisés, comme le mouvement scout, peuvent prendre le relais, et propagent eux aussi l'esprit de hiérarchie, de virilité et de solidarité masculine. La notion de « compagnons d'âge » joue partout au monde un rôle primordial dans la réalisation de l'ordre viril, et les Sambia ne font pas exception à cette règle (Herdt, 1981 : 86 ; 165).

La consécration de la virilité se fait par le service militaire, constituant dans notre culture un véritable et gigantesque rite de passage, de par son caractère de dé-socialisation abrupte, suivie d'une resocialisation progressive selon une nouvelle identité militaire, et de par son côté tout à la fois solennel, vexatoire et de dérision. Une culture populaire, digne de recherches anthropologiques, se centre autour de cet événement central et référentiel dans une vie de garçon. À travers le périple de cette socialisation se dessine l'image d'une identité masculine reposant sur une violence implicite, se référant au système militaire.

À l'encontre de Falconnet et Lefaucheur (1975 : 30 ; 167 ; 176), nous ne croyons pas que cette « idéologie » masculine est la conséquence d'un système capitaliste basé sur la concurrence et la compétition. Il s'agit d'un niveau symbolique bien plus complexe, se rapportant à la différence telle qu'instituée par une culture. La cohérence de cette structuration implicite de l'univers masculin n'est en général pas perçue par les participants. Il est par ailleurs risqué

d'approcher la France, ou toute autre culture occidentale comme un groupe culturel homogène (Roheim, 1967 : 435), les différences entre classes et groupes sociaux pouvant parfois égaler celles entre groupes autochtones et étrangers. Pourtant, l'on voit une correspondance transculturelle très frappante dans les « idiomes » masculins, au niveau de la logique spatio-temporelle de hiérarchisation verticale et d'accumulation linéaire et progressive (de prestige ou de biens matériels). Nous avons l'intention d'approfondir cet aspect lors de recherches ultérieures.

Un aspect qu'il faut encore mentionner est le rôle tenu par les femmes dans la mise en oeuvre de l'ordre masculin. Il doit être parfaitement clair que dans la société occidentale, les femmes sont partie prenante dans les valeurs et les pratiques masculines. La féminité et la masculinité ne sont pas deux sous-cultures séparées, mais elles se définissent l'une par rapport à l'autre selon une continuité dialectique. Les femmes sambia, elles aussi, participent à la définition du monde masculin. La désignation du sexe d'un enfant est une prérogative exclusivement féminine (Herdt, 1981 : 197). Les femmes veulent des hommes virils, dénigrent les faibles (*id* : 122 ; 203), et les mères récompensent la masculinité des comportements de leurs garçons (*id* : 215). Dans l'histoire occidentale, les femmes ont parfois repris à leur compte les valeurs les plus sordidement « viriloïdes », en soulignant, de façon absurde, le pouvoir de l'État comme un pouvoir mâle (Macciocchi, 1975 : 255). Le geste des femmes chiliennes, qui, juste avant le coup d'état militaire de 1973, allaient jeter devant les casernes des poignées de maïs aux soldats et officiers, est d'un symbolisme qui se passe de commentaire.

En Occident, un certain folklore masculin tend à présenter la femme comme « trompeuse ». Cette peur d'être abusé par les femmes est également présente chez les Sambia, et à un point tel qu'elle atteint une dimension presque paranoïde. D'une part, les hommes ne sont jamais tout à fait sûrs d'être les géniteurs de leurs enfants, et d'autre part ils craignent que les pollutions féminines ne « transforment » leurs fils en filles. La peur d'un épuisement de leur sperme devient pour certains, une préoccupation confinant à l'obsession morbide, à savoir que leurs femmes « mangent » leur force vitale et biologique, et les tuent ainsi graduellement (Herdt, 1981 : 250). Ceci nous amène à un autre aspect très important des idiomes masculins sambia : leur caractère paradoxal.

#### PARADOXES ET MÉDIATIONS

Une contradiction fondamentale oppose le

dogme masculin aux idiomes profanes, en ce que les espèces naturelles, comme le casoar ou le pandanus, sont vues comme intrinsèquement femelles, et que cette féminité est conçue comme naturellement plus efficace et biologiquement plus puissante que la masculinité. L'activité érotique menace la vitalité masculine, et les relations avec les femmes entraînent l'atrophie masculine (Herdt, 1981:205-206). Assez généralement, en Nouvelle-Guinée, les hommes reconnaissent qu'ils ont une capacité reproductrice inférieure à celle des femmes et ils doivent affirmer de manière redondante leur suprématie et leur masculinité par des moyens artificiels, en particulier des moyens rituels. Cette qualité paradoxale s'étend à l'état du guerrier. Dans le combat et la mise à mort de l'autre, le guerrier s'affirme comme le seul existant, l'homme autonome, mais ce mouvement se retourne sur lui-même car, comme dans la procréation, il y affirme l'inévitabilité de sa propre mort et de son remplacement par de nouvelles générations. Il y a une sorte de double contrainte dans la suprématie masculine: l'autonomie et la présence de la mort. Pour Clastres (1977:89) le guerrier n'a pas le choix: il est condamné à désirer la guerre, et de par cette logique culturelle, il est aussi intimement associé à la mort, que la femme et la mère le sont à la vie. Son échange ultime est la gloire éternelle contre l'éternité de la mort (*id*:98). C'est cette projection de la mort comme destin masculin qui explique, selon nous, le caractère de fatalité et d'inévitabilité donné à la guerre. Et c'est bien cette philosophie mortifère, qui, dominante chez les Sambia et d'autres groupes tribaux, semble aussi la «raison» culturelle de la militarisation des sociétés industrielles.

Pour comprendre ce paradoxe en termes culturels sambia, il faut analyser les métaphores de bases utilisées dans le rituel initiatique. Nous avons démontré, ailleurs, comment chez les Umeda, l'autonomie et la suprématie masculines sont instituées symboliquement par l'usage de franges en coeur de palmier dans la confection des masques rituels. Cette substance auto-générative peut être considérée, dans le système symbolique umeda, comme un signifiant d'unité bipolaire, d'auto-procréation androgynique, comprenant la conception et la mort, la naissance et la parturition (Huyghe, 1982:24). Devisch (1983) a mis l'accent sur l'importance d'une telle médiation bi-polaire dans l'émergence d'une efficacité thérapeutique signifiante du rituel, et en particulier dans la création d'une nouvelle identité procréatrice. C'est cette médiation symbolique qui redonne unité et continuité à la culture umeda, tout en permettant une certaine ambiguïté des idiomes culturels (Huyghe, 1982:25 *et sq.*). Car

chez les Umeda, la force masculine trouve sa limite dans l'hétérosexualité active et les contacts avec les femmes.

Chez les Sambia, l'on trouve des symboles comparables lors du premier stade de l'initiation (Herdt, 1981:229 *et sq.*). Le premier est un objet rituel brillant et rouge, appelé *Kwolyi-Mutnyi*. Il en émane une grande et débordante puissance. Le mythe raconte comment cet objet s'est créé spontanément, il y a très longtemps, d'une mare de sang provenant d'un guerrier sambia abattu. C'est cependant un objet fondamentalement androgynique. Son contenu le plus efficace est une alène en os femelle, comme pour souligner, écrit Herdt (1981:230), qu'il y a quelque chose d'intrinsèquement puissant dans cette féminité même, comme pour encapsuler cette féminité au coeur du plus puissant objet rituel des hommes. On le frappe cérémonieusement sur la poitrine des garçons. Ce *Kwolyi-Mutnyi* est si puissant qu'un seul contact avec cet objet suffit à transférer une prodigieuse masculinité à l'initié. Il est cru qu'il crée chez les garçons la substance d'une nombreuse progéniture. Ce stade de l'initiation fait aussi du corps le lieu d'inscription de l'identité culturelle, et le lieu d'insertion dans l'ordre culturel.

Secondement, les activités homosexuelles, qui sont conçues par cette culture comme un rapport d'ingestion (du sperme, substance vitale), se réfèrent également à une dimension d'auto-procréation androgynique, en l'occurrence, à l'idée d'une fertilité mâle sans femelles. La nature psychique de ce comportement, qui n'est pas à confondre, écrit Herdt (1981:3), avec une identité homosexuelle, apparaîtra lors de l'analyse psychodynamique de la personnalité masculine sambia. Troisièmement, il y a le sperme qui est la substance de la vie et l'étincelle de la masculinité. Mais le sperme a aussi un grand rôle à jouer dans l'ontogénie féminine (*id*:178 *et sq.*). Une fille se marie avant le début de sa puberté. Jusqu'à celle-ci (premières menstrues), tout coït lui est défendu, mais entre-temps, il est acceptable que la jeune femme et son mari pratiquent la fellation. Les Sambia croient que le sperme ingéré oralement renforce le corps de la jeune fille et se transforme en lait dans ses seins. Le sperme est donc une substance non seulement nécessaire à la croissance et au développement des garçons, mais encore au déclenchement de la puberté chez les filles, et à une gestation et une lactation réussies. Il apparaît par conséquent, dans les idiomes culturels, comme une substance auto-générative. Dans le mythe, le sperme est capable d'induire une grossesse chez les hommes. Mais ce mythe de parthénogénèse masculine se rapporte plus à une androgynie qu'à une réelle

grossesse masculine : le compagnon de Numboolyu n'était pas un mâle véritable : « Elle n'avait pas d'organes génitaux du tout, elle avait seulement une bouche et un anus » (*id*:257).

On le voit, la médiation, c'est-à-dire l'institution de l'opposition culturelle entre les sexes et entre les générations, semble se référer à une négation de la différence : l'androgynie. Nous pensons que cette prémisse est toujours à la base du paradoxe des idiomes culturels concernant la masculinité et la féminité. Elle surmonte les contradictions insupportables d'une suprématie masculine se soutenant de la négation de la mort, tout en instituant sa mort. Elle défait la malédiction première, en créant un monde où les hommes sont aussi des femmes, un monde surpassant et englobant les deux sexes. Toutes les cultures se confrontent au problème de la différence et de l'identité : entre les sexes, entre les générations, entre le dedans et le dehors. Toutes s'affirment en tant que culture, par une tension et une opposition au monde naturel. Mais quand cette opposition atteint la dramatisation d'une négation absolue du monde naturel et biologique, celui-ci perd alors ses qualités médiatrices et réconciliatrices. On assiste alors à une thématisation où la médiation n'apparaît plus que pour justifier la suprématie de l'Un, et où la différence institue l'infériorité irrémédiable de l'autre. Ce choix d'une différenciation temporelle et spatiale maximale, semble dominer, à des degrés divers, l'ordre masculin des sociétés guerrières. Selon le degré de différenciation et la dynamique symbolique créatrice d'une culture, ce choix peut être thématisé différemment ; divers domaines de la vie socio-culturelle, comme la filiation, la propriété et la transmission de la terre, peuvent être structurés selon une dimension symbolique différente et compensatoire. Plus forte est la tension symbolique qui résulte de la différenciation, plus réapparaîtra le second terme du paradoxe dans des institutions diverses (selon les cultures) niant la différence sexuelle : ainsi en est-il de l'homosexualité masculine des Sambia. Seules de plus amples recherches permettront de spécifier les thématisations culturelles de cette « option guerrière », ainsi que son articulation à d'autres dimensions symboliques, éventuellement compensatoires.

D'un tout autre point de vue, le thème de l'androgynie semble avoir ses racines dans la psychologie. Freud (1962 : 168 *et sq.* ; 1971 : 58 ; 1979a : 94) postule une disposition bisexuelle innée chez l'humain et particulièrement visible dans l'analyse des psychonévroses. Le mythe de l'androgynie apparaît de façon éminente dans la tradition indo-européenne, en particulier dans les *Upanishads* et *Le Banquet*

de Platon. Freud (1963 : 74 ; 1971 : 58) y voit une disposition biologique fondamentale, même s'il ajoute que cette explication soit très difficile à concevoir psychologiquement. Nous partageons la position de Devereux (1982a : 6), pour qui les éléments bisexuels dans les mythes grecs réfèrent à l'incapacité des humains à accepter la sexualité et la dualité des sexes.

Ceci nous amène à la seconde partie de notre analyse, où nous aborderons les configurations psychodynamiques soutenant la « masculinisation » du guerrier sambia. Nous avons vu comment se construit un système signifiant de suprématie masculine conduisant à la guerre. Mais ceci n'explique pas l'angoisse, la brutalité, la haine et la dureté qui sont si omniprésentes chez les Sambia tels que décrits par Herdt. Un Occidental peut ne pas comprendre comment d'aussi farouches guerriers émergent de relations homosexuelles soutenues pendant des années. Nous partageons entièrement l'avis de Herdt (1981 : 253) en ce qu'il ne suffit pas de démontrer l'existence d'un univers culturel et idéologique, et de croire que les hommes s'y conformeront en toutes circonstances, même lorsqu'il est nécessaire de les « traîner vers la masculinité, criants tout le long du chemin ». Ce qu'il nous faut donc découvrir, c'est la structure psychique qui soutient la reproduction de cet ordre culturel, et se poser la question du caractère inéluctable de cette structure.

### *La masculinisation sambia : une approche psychanalytique*

#### LA PERSPECTIVE COMPLÉMENTARISTE

Avant d'aborder l'interprétation psychanalytique des pratiques de socialisation appliquées aux garçons, et celle des réactions émotionnelles et des rêves des individus, nous devons esquisser brièvement la perspective complémentariste qui permet une articulation pertinente entre les dimensions culturelles et psychologiques. Dans nos recherches en anthropologie médicale et symbolique, concernant les rapports entre symptômes psychosomatiques et individuation culturelle durant l'adolescence (anorexie mentale), nous nous sommes heurtés à deux systèmes symboliques séparés : le symbolisme culturel et le symbolisme psychodynamique de l'individu. Entre le paradigme durkheimien qui rejette toute variable individuelle comme non-pertinente, et le paradigme psychanalytique pour lequel le symbolisme culturel n'est qu'une extension du symbolisme individuel, il n'avait jusqu'à présent aucune place pour une anthropologie, qui, tout en donnant une description scrupuleuse des

coutumes et de la structure socio-culturelle, rendrait aussi compte des émotions et des expériences des hommes qui vivent ces structures. Pour comprendre la dynamique du symbolisme culturel et de la culture en général, on ne peut ignorer plus longtemps la dimension psychologique.

Malgré de multiples tentatives d'élaborer des syncrétismes entre anthropologie et psychanalyse, aucun ne fut jamais vraiment accepté (Bastide, 1972: 215). On peut discerner deux grands courants soutenant ces efforts. Le premier est l'anthropologie psychanalytique pour laquelle un symbole demeure toujours la création d'individus, l'actualisation de leurs phantasmes communs (Roheim, 1972a: 288). Le second est la perspective culturaliste, dont un développement récent est représenté par des auteurs d'inspiration linguistique (Foucault, 1966; Ortigues, 1966), qui veulent inclure les symboles psychanalytiques dans une science sémantique générale, considérant qu'éléments psychiques et socio-culturels n'accèdent à l'existence qu'une fois intégrés dans un système signifiant. C'est Devereux qui a dégagé les racines épistémologiques de ce problème. Il considère psychanalyse et anthropologie comme étant mutuellement irréductibles, et se trouvant l'une par rapport à l'autre dans une relation complémentaire de type Heisenberg-Bohr (Devereux, 1972: 15). Ce qui est causal dans une des deux disciplines, devient instrumental dans l'autre (*id*: 17). Le complémentarisme de Devereux retire son irréfutabilité de ce qu'il est impossible d'unifier deux causalités différentes, psychiques et sociales, dans une seule construction théorique. Dans le même ordre d'idées, Bastide (1972: 249) postule deux sources de symbolisme entièrement séparées: un symbolisme social et un symbolisme libidinal. Il y a toutefois une interpénétration continue de ces deux niveaux hétérogènes. On peut en effet constater un certain degré d'isomorphisme entre les interprétations anthropologiques (sémantiques) et psychanalytiques (Huyghe, 1984a: 230). L'irréductibilité épistémologique demeure toutefois, de telle façon qu'un seul item peut offrir des significations différentes, selon qu'il est vu d'une perspective psychanalytique ou socio-culturelle (Bastide, 1972: 249). Nous ne partageons pas entièrement l'avis de Bastide (1972: 244) quand il considère que le symbolisme onirique psychodynamique fait usage de symboles sociaux, mais que les «objets» sociaux, considérés en dehors du rêve, ne peuvent être des reflets des complexes psychiques nucléaires. On ne peut limiter l'action de l'inconscient freudien au seul monde du rêve, et les phénomènes de transfert affectif sont primordiaux dans les relations sociales, non seulement au niveau individuel, mais encore au

niveau collectif (Freud, 1963: 115). La configuration psychodynamique est un important jalon de la reproduction d'un ordre culturel, comme le démontrera l'analyse subséquente.

Nous soutenons que pour comprendre un phénomène culturel dans son intégralité, il faut effectuer deux analyses séparées, mais complémentaires, pas tellement pour déterminer une causalité, mais plutôt pour être en mesure de placer une ponctuation pertinente. Bastide (1972: 272) suggérait que la médecine psychosomatique pourrait se trouver à la base d'une science socio-analytique, où le psychanalytique et le social deviendraient deux variables, dont les corrélations pourraient être étudiées. Nos recherches sur l'anorexie mentale semblent confirmer ce point de vue. Nous considérons que pour chaque aspect d'un comportement, l'explication du symbolisme culturel est toujours complétée, dans une certaine mesure, par l'explication psychodynamique et vice-versa. Du point de vue de l'interprétation, l'on peut donc concevoir un rang de complètement (*ergänzungsreihe*) qui définit deux extrêmes théoriques: une signification purement socio-culturelle, et une signification purement psychodynamique, cette dernière se rencontrant en psychopathologie. Cette schématisation, qui ne réfère nullement à un modèle de l'événement identificatoire en soi, permet d'appréhender que les deux niveaux de significations interprétatives sont généralement d'une importance inégale quant aux possibilités thérapeutiques par rapport à un aspect comportemental donné. Suivant ce cadre de référence, une interprétation purement psychanalytique de la pratique rituelle, comme le voulait Roheim (1972b), sur la base que les événements psychiques impliqués dans un rituel peuvent être identiques à ceux observés chez certains malades névrotiques, est justifiée, mais seulement dans la mesure où cette interprétation est confrontée et articulée à un niveau de signification culturelle et symbolique, non présent dans les symptômes névrotiques, et vice-versa<sup>5</sup>.

#### MASCULINISATION ET ANGOISSE

La famille nucléaire est l'unité résidentielle des Sambia, un fait presque unique dans les hautes-terres de Nouvelle-Guinée (Herdt, 1981: 29). Cette famille se définit comme une relation complémentaire dominée par le mari, la différence d'âge entre les époux contribuant à cette situation (*id*: 175). Les enfants sont élevés à la maison, par les parents. Les jeunes filles restent avec ceux-ci jusqu'à leur mariage, tandis que les garçons sont retirés de leurs familles dès le début de l'initiation, et placés dans la maison des hommes. En bas âge, garçons et filles

peuvent former assez librement des groupes de jeux, et ceci est à l'origine d'amitiés pour la vie (*id*: 34). Bientôt cependant, les garçons ne peuvent plus jouer qu'entre eux, tant par «choix», que par gouverne parentale. Les petits garçons coulent ainsi une existence heureuse dans la sécurité du village, accompagnant ou assistant les femmes dans leurs travaux domestiques (*id*: 85). Une fois initiés, ils devront éviter strictement tout contact avec le sexe féminin.

Une répression sexuelle des enfants constitue un second aspect, plus inattendu, de la socialisation sambia (Herdt, 1981 : 164). Les hommes comme les femmes estiment que les enfants doivent rester ignorants en matière sexuelle. Toute activité hétérosexuelle est tenue cachée, et est supposée se passer en forêt, quoique certains parents enfreignent occasionnellement cette règle, une fois les enfants «endormis». Les adultes couvrent soigneusement leurs parties génitales, et les hommes évitent toute référence sexuelle en compagnie des femmes ou des enfants. Tout jeu sexuel est défendu entre petits garçons et petites filles. Ce pli semble efficace, puisque la plupart des garçons nient avoir une connaissance sexuelle ou érotique avant leur initiation. Il est généralement admis que la répression sexuelle, dans la mesure où elle crée une culpabilité, favorise l'obéissance et la subordination, et dérive la pulsion sexuelle vers l'agressivité.

Une caractéristique importante de l'enfance sambia est le sevrage très tardif (Herdt, 1981 : 209). Les enfants sambia sont nourris au sein au-delà de leur deuxième et même troisième année. Les souvenirs les plus précoces d'un homme peuvent se rapporter au sein maternel. Plus tard encore, il est admis que les enfants se réfugient au sein quand ils ont peur. L'enfant dort avec sa mère, et quand elle commence à le nourrir avec des aliments solides, elle le fait bouche à bouche, après les avoir mastiqués (*id*: 213). Il y a de la sorte une luxuriante et prolongée symbiose mère-enfant, renforcée par une relation père-enfant froide et distante (*id*: 211). Un tabou particulièrement sévère défend toute activité sexuelle entre les parents après la naissance. Les hommes n'ont alors aucune activité érotique pendant plus de vingt mois, ce qui renforce sans doute leurs sentiments anti-œdipiens. Or, l'enfant ne garde libre accès au sein maternel que jusqu'à la reprise du coït parental. C'est donc le père qui interrompt cette symbiose luxuriante. Par rapport au père, l'enfance sambia est cousue de conflits : silences hostiles, querelles et batailles entre les parents, conflits où le père gagne toujours. Un père répète souvent ce message humiliant et traumati-

sant pour son jeune fils: «Je suis un homme, mais toi, tu es quelque chose de différent» (*id*: 304).

Peu à peu le père consacre plus de temps à son garçon, afin de le séparer de la mère, et de le masculiniser. Les hommes adultes sont ouvertement hostiles aux petits garçons indisciplinés, ils les tancent jusqu'aux pleurs (Herdt, 1981 : 216). Les hommes expliquent que leurs jeunes fils sont porteurs de pollutions: le corps d'un garçon est perçu comme un récipient ouvert, contenant des souillures féminines, ce qui s'exprime également dans des traits de caractère féminins: irrationalité, suggestibilité et couardise. Si elle n'est annulée, cette pollution risque d'affaiblir et même de tuer l'enfant. Les garçons doivent être lavés de toute souillure féminine, et ce, par des moyens particulièrement douloureux. La douleur et le traumatisme deviennent ainsi le signe d'une masculinité durement acquise, et exigée par le culte rituel (*id*: 217). Cette agression physique de la part des hommes adultes et des adolescents célibataires à l'égard des jeunes initiés, est la caractéristique la plus remarquable des deux premiers stades de l'initiation. On effraie et affole délibérément les garçons, afin de créer une «bonne disposition» à l'instruction rituelle, qui prend presque une allure de lavage de cerveau. Devenir viril, c'est suivre les ordres et observer les règles (*id*: 221).

Deux étonnantes séries de mesures rituelles sont prises, afin d'enlever la contamination féminine externe et interne, appelées par Herdt «rites de forçement» et «rites d'égestion». Les premiers sont des techniques d'étrillement. On bat et frotte les corps des garçons avec des bâtons, des houssines et des objets hérissés, jusqu'à ce que le sang coule par arrachement de fragments de peau. Les rites d'égestion consistent en deux techniques: d'abord l'ingurgitation de cannes (ces cannes devaient pénétrer d'un pied ou davantage dans l'œsophage, afin d'induire le vomissement et la défécation), ensuite, le saignement du nez, afin d'éliminer le sang contaminé. L'ingurgitation de cannes a été abandonnée, tant les hommes la considéraient eux-mêmes comme excessivement dangereuse, et trop douloureuse (Herdt, 1981 : 223). Le saignement de nez, par contre, que l'on provoque en enfonçant des herbes coupantes dans le nez, demeure aujourd'hui l'acte rituel le plus pénible. Herdt (1981 : 224) écrit: «Le rite est secret; il est effectué la première fois par surprise, ce qui se traduit par un assaut violent et forcé de la part des adultes, et représente sans doute un authentique traumatisme physique et psychologique.» Et encore: «Les hommes se concentrent perceptuellement sur l'écoulement du sang,

qu'ils préfèrent en abondance..., ils saluent cette expurgation d'un cri de guerre collectif.» Ce rite est un moyen efficace de subordonner les petits garçons insoumis et turbulents. Mais il y a plus: les hommes adultes considèrent qu'ils font une faveur aux jeunes en les introduisant dans le monde masculin, et en les purifiant du «mauvais sang» et des «mauvaises paroles» de leurs mères (*id*: 225). Les hommes arrivent ainsi à projeter la faute de ces brutalités sur les femmes. En sus de l'élimination de contaminants, ces saignées du nez doivent également apprendre aux initiés à ne pas craindre de répandre le sang dans les actions de guerre. On leur inculque l'idée de ne pas être effrayés à la vue du sang de leurs camarades, et celle au contraire: «Si l'ennemi tue ton camarade, sois fort, et tue-le par vengeance» (*id*: 226).

Cet épisode rituel terrorise les garçons qui ont alors de sept à dix ans d'âge, et doit sans doute réveiller chez eux une intense angoisse de castration. Le nez est en effet un symbole bien connu pour pénis, équivalence symbolique indiscutablement présente au sein même des idiomes sambia (Herdt, 1981: 62; 219; 236-237). Quoique Herdt ne mentionne pas le terme, l'angoisse de castration est omniprésente dans les conversations des hommes sambia, dans leurs mythes et leurs rêves, comme il apparaîtra dans les exemples suivants. Les hommes sambia tendent à considérer les femmes sans bienveillance (*id*: 160), mais cette dureté repose sur les angoisses réelles et fondamentales qui remplissent l'univers masculin (*id*: 202). Les femmes sont représentées comme des êtres implacablement dangereux pour la santé masculine, à tel point que cette peur s'installe en maître et fragmente l'érotisme du garçon (*id*: 174). Ce que les hommes craignent le plus dans la femme, c'est son vagin (*id*: 151); ils répètent sans cesse: «Les femmes ont ce vagin, quelque chose de vraiment mauvais» (*id*: 161). Ils détestent par dessus tout devoir prononcer le mot *laaku* (vagin), préférant divers euphémismes comme «cette chose en bas», et ils crachent toujours ensuite (*cf. supra*). Le sang menstruel en particulier évoque des sentiments de dégoût et de nausée, même en imagination ou par allusion (*id*: 182). Cette terrible peur et ce dégoût du vagin, en particulier du vagin saignant, représentent l'angoisse pour la femme en tant qu'être castrateur et castré (Freud, 1979a: 206; 1979b: 315; Roheim, 1970: 228). Les hommes finissent en effet par considérer comme pure routine les épreuves et duretés de la vie, comparativement aux rencontres épuisantes avec les femmes ogresses (Herdt, 1981: 243). Toute activité hétérosexuelle peut au début provoquer de l'angoisse chez les hommes, qui l'évitent le plus

longtemps possible (*id*: 181). Après un coït hétérosexuel, les hommes tremblent et sont angoissés (*id*: 244). Conformément à l'attitude globalement hostile entre les sexes, il y a peu de tendresse lors du coït, et les hommes n'admettent pas que les femmes atteignent l'orgasme (*id*: 188-189), ce qui représente de leur part une revanche castratrice (Roheim, 1972a: 236). Les hommes prennent diverses précautions rituelles pendant les rapports, et ensuite ils prennent soin de cracher, de se saigner du nez et de se frotter les mains avec des orties, afin de se purifier des pollutions internes et externes (Herdt, 1981: 189; 243). Au niveau du mythe, la vulve apparaît de même comme une blessure, que le père (Numboolyu) inflige afin de permettre la naissance d'enfants (*id*: 257 *et sq.*).

Herdt relate deux rêves d'un de ses principaux informateurs (Nilutwo), qui illustrent bien ce complexe de castration, et l'attitude envers les femmes qui en découle. Ceci est particulièrement vrai pour le second rêve, où Nilutwo est à plusieurs reprises incapable d'éjaculer, et ce, parce que sa partenaire du rêve n'avait pas du poil pubien et que son vagin était froid et couleur de sang (Herdt, 1981: 345-346). On se trouve ici devant une actualisation du phantasme primitif: si elle n'a pas de pénis (vagin saignant), je n'en ai pas non plus (*impotentia ejaculandi*) (Roheim, 1972a: 239; 262). Ce même Nilutwo souffre de cauchemars à répétition. Son rêve le plus fréquent est associé à des désirs érotiques envers des femmes défendues, comme sa belle-soeur, ou des femmes plus âgées, de type phallique, qui ne sont pas sans évoquer sa propre mère (Herdt, 1981: 142 *et sq.*). Il se rêve parfois aussi, poursuivi par des serpents géants ou des esprits mauvais, symboles masculins ravivant l'angoisse de castration. Mais Nilutwo n'est pas seul à faire des cauchemars: ceux qui rêvent de flots sanguinolents, de huttes dont suintent des liquides rougeâtres, et particulièrement de fondrières sanglantes, qui enflent et menacent d'engloutir le rêveur, s'éveillent en tremblant (*id*: 170). Les hommes sont enclins à des réactions affolées et quasi-phobiques, quand ils sont confrontés à des taches rouges (jus de bétel, sang), ou à des serpents ou des lézards (deux symboles phalliques) (*id*: 247). Leur terrible angoisse d'épuisement du sperme (*cf. supra*), se réfère également, via un mécanisme de *pars pro toto*, à la peur de la perte du «bon objet».

De façon très caractéristique, cette angoisse de castration est associée à un déni de la castration. Les hommes compensent: en enfonçant des roseaux dans leur nez, ils simulent douloureusement dans leur propre corps, ce qui se passe naturellement chez la femme (Herdt, 1981: 190). En faisant cela,

ils nient le vagin en tant que blessure castrative, car, eux aussi, saignent et se purifient, et pourtant ils sont masculins, ils possèdent des pénis. Ceci nous semble un mécanisme compensatoire de défense, comparable à la subincision des aborigènes australiens (Roheim, 1970: 227 *et sq.* ; 276). Pour Roheim, la société d'Australie centrale est en effet bâtie sur un mécanisme de défense: l'inversion de l'angoisse de castration. De plus, en simulant des fonctions féminines, les hommes se rendent beaucoup plus séduisants envers les jeunes générations de mâles (Roheim, 1970: 219 *et sq.*). Bien entendu, les Sambia nient aussi la castration à travers la dramatisation d'une masculinité agressive, niant chez l'homme toute qualité féminine, antithèse du guerrier phallique.

Ce complexe de castration réapparaît néanmoins de façon indubitable à travers une forte cathexis homosexuelle. Pour Freud (1979a: 206) l'attachement à la mère, l'angoisse de castration et le renoncement à toute rivalité avec le père, sont les principaux facteurs étiologiques de l'homosexualité masculine. Ceci permet d'éclairer l'épisode rituel sambia qui impose la fellation homosexuelle aux novices. On commence par couper dramatiquement l'ancien tablier pubien des enfants, et on les enjoint à tenir secrètes les pratiques homosexuelles, sous peine de castration et de mort (Herdt, 1981: 233). Ensuite on leur commande de «sucer le pénis», s'ils veulent devenir grands et vivre longtemps. Voici une seconde expérience traumatique, à tel point que certains garçons en parlent de façon dépersonnalisée, à la troisième personne. En résultent bien sûr des phantasmes et des angoisses de féminisation, de grossesse (*id*: 281). La fellation doit être pratiquée régulièrement, quasi quotidiennement, et devient ainsi une véritable façon de vivre (*id*: 234).

Pour bien comprendre le dynamisme psychique soutenant ces pratiques, il faut savoir que les Sambia comparent cette insémination orale à l'allaitement maternel. Le sperme est l'équivalent symbolique du lait maternel (Herdt, 1981: 235). Vue la forte oralité des enfants sambia et leur tendance à se cramponner au sein, il est aisé de voir que cette pratique représente psychiquement une substitution et une compensation, de telle sorte que des affects positifs, rappelant la sécurité maternelle, s'attacheront aux relations entre garçons et à la solidarité masculine en général. En langage symbolique, les Sambia disent que les flûtes rituelles en bambou, qui sont comparées ouvertement au phallus, deviennent les nouvelles «mères» et «femmes» des novices (*id*: 283). L'équivalence entre pénis et sein n'est pas une invention sambia: Roheim (1972a: 254; 258) le mentionne dans le folklore indo-euro-

péen, et Devereux (1982b: 464) le rencontre lors de la psychothérapie d'un Indien des plaines.

Herdt a sans aucun doute raison lorsqu'il écrit que ce comportement homosexuel ne signifie pas identité homosexuelle. En effet, l'on peut admettre que vers sept ou huit ans l'identité sexuelle «de base» est déjà formée, et de plus, la plupart des hommes sambia retournent, dès la première menstrue de leur femme, à une activité exclusivement hétérosexuelle. Pourtant, plusieurs éléments permettent de supposer que l'implication psychologique dans ces contacts homosexuels va beaucoup plus loin que le seul remplir de rôles sociaux. Certains hommes ne peuvent s'en passer, et Herdt (1981: 174 note; 232; 288) mentionne des attachements de type «romantique» et considère que tout contact mâle/mâle peut être érotisé. Il y a donc bien une forte cathexis homosexuelle, même quand elle n'est pas agie. Ceci est à voir comme une formation réactionnelle dans la mesure où les impulsions hostiles et agressives éprouvées par les novices à la suite du traitement qu'on leur inflige, ne pouvant en aucun cas être extériorisées comme telles à l'intérieur de la structure hiérarchique, se transformeront alors en sentiments de tendresse et d'identification (Freud, 1979a: 207). Aussi bien par la gratification érotique (orale chez les novices, sexuelle chez les célibataires), que par identification à l'agresseur, une quantité considérable d'énergie libidinale sera attachée à la solidarité masculine et aux actions violentes qu'elle inspire, et la relation de dépendance infantile sera transférée sur le supérieur hiérarchique. Un certain degré de cathexis homosexuelle est indispensable à toute solidarité masculine, et elle joue un rôle indiscutable, sous une forme beaucoup plus couverte, dans les mouvements de jeunesse et les armées des États modernes (Freud, 1963: 114 *et sq.* ; 1979b: 198). L'homosexualité agie n'est toutefois, par rapport à la cathexis, qu'un épiphénomène, une formation réactionnelle, spécifique à la culture sambia et à quelques autres, comme celle de la Grèce antique.

Venons-en maintenant à un second aspect, qui est celui de la culpabilité, conséquence de la rupture traumatique de l'enfant d'avec sa mère, suivie de l'initiation brutale et répressive. La réalité de cette culpabilité est montrée par la peur des Sambia pour leurs champs mortuaires, où de terribles esprits émergent la nuit (Herdt, 1981: 215), et par leurs angoisses et cauchemars se rapportant à des mauvais esprits, qui mangent les entrailles, ou rôtiennent en entier les humains qu'ils attrapent (*id*: 88). Mais c'est d'une culpabilité entièrement projetée vers l'extérieur qu'il s'agit, projetée en particulier sur les femmes, que le mythe rend responsables de la dureté

de l'initiation et même de l'institution de la guerre en tant que telle (*id*:273).

La femme de Numboolyu, Chenchi, tua son premier enfant mâle... Parce qu'elle tua le premier enfant mâle, nous les hommes, faisons la guerre. Parce qu'elle tua l'enfant, nous avons des initiations et nous battons cérémoniellement nos enfants mâles (*id*:351).

Même en dehors du mythe, les Sambia sont convaincus que leurs femmes pratiquent secrètement l'infanticide masculin (*id*:198). Diverses constructions idiomatiques (*cf. supra*) véhiculent ainsi l'idée que l'ennemi, pour un jeune garçon, est la femme, et non le groupe des hommes adultes. L'hostilité œdipienne apparaît ainsi être complètement effacée du registre conscient.

Il serait pourtant erroné de croire que s'instaure chez les Sambia une solution négative au complexe d'Œdipe, comme la soumission homosexuelle pourrait le faire penser. L'hétérosexualité retrouvée des adultes prouve que la rivalité œdipienne ne peut être entièrement inversée en attachement homosexuel. Il y a la peur de l'inceste dans la motivation des hommes de séparer mères et fils (Herdt, 1981:147). Les hommes fantasment que les garçons auraient des relations sexuelles avec toutes les femmes s'il ne leur était pas défendu de les regarder (*id*:73). Dans la seconde partie du mythe de la parthénogénèse masculine, en particulier, il est constamment fait allusion à l'inceste. Numboolyu dit «Ma femme est ma propriété, je ne peux laisser mon fils copuler avec mon propre partenaire sexuel» (*id*:275). Herdt le remarque bien: ce mythe implique que les femmes sont des créatures si lascives que même l'amour maternel succomberait à un érotisme dévergondé. C'est pour éviter l'inceste, la bataille et le parricide, que Numboolyu institua secrètement la fellation pour ses fils (*id*:275).

Il y a de forts courants anti-œdipiens dans ce mythe racontant comment le père institue l'initiation répressive par peur de l'inceste. Il faut bien admettre que l'adulte perçoit l'enfant comme un concurrent qui est témoin du vieillissement et de l'approche de la mort d'une génération: ceci peut engendrer des sentiments d'hostilité inconscients (Rosolato, 1975:66 *et sq.*). Pour Devereux (1977:162 *et sq.*), ces facteurs anti-œdipiens font même partie intégrante du mécanisme de l'Œdipe. Rien ne transparaît de tout ceci au niveau conscient: les Sambia aiment à mettre l'accent sur le lien affectueux unissant père et fils. Ils disent qu'à leur mort, leur femme fera seulement semblant de pleurer, et prendra un autre mari. Les fils par contre seront réellement tristes pour leur père, et ils pleureront et crieront dans la nuit sur le lieu de leur sépulture (Herdt, 1981:215). Mais le rire soutenu et intense

des hommes (*id*:259), devenant même rire hystérique chez Nilutwo, qui riait si fort que les larmes ruisselaient de son visage et qu'il manqua de tomber de sa chaise (*id*:266), au moment précis où le narrateur du mythe énonçait: «Elle aurait copulé avec le garçon», prouve sans réplique les intenses souhaits et tensions œdipiens des Sambia. Freud (1976:201) n'écrit-il pas en effet que «De par l'introduction de l'idée proscrite par voie d'une perception auditive, l'énergie cathectique nécessaire à l'inhibition devient brusquement superflue et est mobilisée et prête à être déchargée sous forme de rire». L'intensité du rire nous donne alors une bonne mesure de l'intensité du refoulement.

Dans ses considérations sur la masculinisation des Sambia, Herdt nous semble demeurer un peu trop indistinct quant aux processus socioculturels d'une part, et les processus affectifs, d'autre part. En dépit de son projet d'introduire une dimension vécue et individuelle dans l'anthropologie, il ramène sa conclusion ultime à la logique culturelle seule, à savoir que les jeunes garçons ne sont pas assez masculins, et doivent donc être masculinisés dans une société qui a besoin de guerriers forts et courageux pour faire face à la menace continuelle de la guerre. Se basant principalement sur les ouvrages psychiatriques de Stoller (1968), Herdt (1981:312) argumente que l'identité sexuelle de base d'un garçon, sans être à proprement parler une «identification féminine primaire», n'en est pas moins caractérisée par un sens premier de l'existence profondément influencé par des qualités féminines, en raison des soins maternels exclusifs et prolongés. Les garçons doivent donc se désidentifier de leurs mères, avec leurs corps féminins et leurs qualités féminines, pour devenir des individus masculins séparés (*id*:313). Une culture guerrière se doit par conséquent de remplacer cette «identité féminine primaire» par une identité masculine secondaire (*id*:308). Les filles, par contre, doivent se séparer et s'individualiser par rapport à leur mère, mais comme leur identité sexuelle de base est féminine, c'est pour elles plus facile. C'est à peu près exactement ce que disent les Sambia eux-mêmes «La vie est dure pour les hommes, facile pour les femmes» (*id*:168; 245 note). Mais l'identification sexuelle féminine est loin d'être toujours aussi commode, comme le prouve le cas de l'anorexie mentale (Huyghe, 1984b). D'un point de vue psychanalytique «classique», ce sont d'ailleurs les filles qui rencontrent le plus de difficultés dans la formation de leur identité, puisque ce sont elles qui doivent remplacer la mère par le père en tant qu'objet de désir. Par ailleurs, la toute première phase symbiotique de l'enfance ne peut être comprise comme une

identification sexuelle à la mère, mais seulement comme une indifférenciation, où interviendra plus tard seulement, une identification par rapport à l'objet de désir (la mère).

Herdt (1981 : 323) reconnaît la présence d'éléments œdipiens dans le matériel sambia, mais « il ne sait qu'en faire ». Il se réfère à des « changements » contemporains dans la théorie de l'Œdipe, qui suggèrent qu'avant la phase œdipienne se situerait quelque chose d'aussi fondamental, soit la question de ressentir son existence en termes « mâles » ou « femelles ». Une telle perspective réduirait la phase œdipienne à un simple incident de parcours, l'identité sexuelle de base demeurant ce qu'elle était dès le tout début. Nous ne pouvons accepter ceci. La sexualisation ne se fait précisément qu'au travers du déroulement de la phase œdipienne, à un moment où le père sambia prend une part active dans l'éducation de ses garçons. Si Herdt ne sait qu'en faire, c'est qu'il n'a pas vu la négation de la rivalité œdipienne et son inversion psychologique chez les Sambia. Car c'est précisément à cause de l'immense énergie agressive résultant de la situation œdipienne des Sambia, que plusieurs mécanismes de défense servent à sa dérivation : cette énergie est projetée sur les ennemis, inversée et projetée sur les femmes, et enfin, transformée en affection par l'institution de l'homosexualité rituelle. Il n'y a donc, au niveau psychologique, aucune nécessité d'une telle masculinisation artificielle et rituelle, et celle-ci ne peut être comprise que comme un choix culturel, impliquant la reproduction d'un ordre socio-culturel oppressif et mortifère.

### *Le plaisir de détruire : un « scotome » culturel*

Si l'on veut bien admettre avec nous que faire la guerre ne procède pas d'un instinct, comme voudrait le faire croire une littérature pseudo-scientifique, largement vulgarisée et acceptée avec un manque de discernement critique qui est caractéristique de sujets aussi chargés affectivement, quelle est alors la nature de l'excitation intense, quasi-sexuelle, que montrent certains jeunes soldats à l'idée d'en découdre, ne s'embarassant pas de la cause, juste ou injuste, pourvu que le sang coule ? Le fond du problème, d'un point de vue psychanalytique, se trouve dans l'ambivalence fondamentale, au niveau de la dynamique interne, entre amour, haine et agression, ambivalence qui a source dans la relation parent/enfant. Nous supposons alors qu'au cours de la socialisation du guerrier, les investissements objectaux s'organisent de telle sorte qu'une valeur libidinale s'attache, non seulement au com-

portement agressif, mais encore au comportement destructeur, voire auto-destructeur. C'est par l'exigence d'une obéissance inconditionnelle, associée à des vertus comme la fidélité, le courage et la virilité, que l'on finit par ritualiser la violence en vertu (Mitscherlich, 1970 : 31). D'autre part, les phénomènes de transfert affectif au niveau du groupe, peuvent résulter en une soumission absolue et aveugle aux chefs militaires, qui prend le caractère d'une dépendance infantile, ou d'un esclavage sexuel (Mitscherlich, 1970 : 162). Cette sujétion régressive, résultant du refoulement, pour des raisons d'auto-protection de la haine et des phantasmes destructeurs à l'égard des supérieurs (officiers instructeurs, initiateurs sambia), s'accompagne simultanément d'une abolition complète de la conscience et d'un refoulement de la culpabilité. À la limite, le droit de tuer tient lieu, pour le soldat, de seule raison d'être, sanctionnée par la société ; le plaisir de détruire pouvant alors se substituer à tout autre (Mitscherlich, 1970 : 41-43).

Mais cette régression est plus réellement collective qu'individuelle : le refoulement de la culpabilité au niveau du groupe, lui interdit en même temps de prendre conscience de l'inadaptation et de l'injustice de ses propres idéologies, symboles et institutions. Ceci résulte en une attitude de vie fondamentalement destructrice et nihiliste, qui n'est pourtant jamais reconnue comme telle. Nous considérons la guerre comme un « scotome » culturel : les membres d'un groupe guerrier ne peuvent pas « voir » que des institutions initiatiques, comme le service militaire obligatoire, ne sont nullement des défenses contre la guerre, que des symboles comme « sol sacré de la patrie », « honneur national », « héroïsme viril », ne sont nullement des valeurs dignes d'être défendues, mais les instruments même de la guerre, des symboles excitant les tendances agressives et destructrices. L'homicide et la guerre n'étant plus considérés comme violence répréhensible dès lors qu'ils sont le fait du groupe auquel l'on appartient, c'est bien d'une cécité ou d'une névrose collective dont il faut parler.

La psychanalyse ne peut qu'arracher le voile de cette impudeur, mais sans aller au-delà, car la mise en forme de la potentialité agressive de l'homme se fait au regard des injonctions socio-culturelles, qui encouragent justement les tendances destructrices, même si elles contredisent certaines valeurs morales professées en public. Une critique de la guerre ne peut donc se faire sans une critique de la société qui la soutient<sup>6</sup>. Ceci pose la question, non seulement de cette symbolique culturelle militariste et mortifère, mais encore, dans les pays industrialisés, du rôle et des intérêts des castes dirigeantes (politiques, mili-

taires, industrielles), qui même dans les pays démocratiques, disposent d'un pouvoir encore trop secret et absolu sur la politique de défense, et en particulier, du droit de déclarer la guerre. Nous estimons avec Mitscherlich (1970:93) que:

La guérison implique non seulement une réconciliation avec l'histoire propre, avec l'être propre, mais encore, face aux séductions des « vertus publiques », la vigilance et le refus inconditionnel.

### Conclusion

De notre double analyse ressort qu'une ponctuation thérapeutique ne peut s'articuler qu'au niveau culturel, qu'au niveau collectif. La psychanalyse permet, certes, de réintroduire la culpabilité et l'injustice à la conscience de l'individu, et à celui-ci de dominer ses tendances destructives. Mais un changement seulement de l'éducation, sans changement de la norme, ne produirait que des inadaptés (Devereux, 1982b:111). Un changement culturel présuppose d'abord un consensus entre adultes sur de nouvelles formes de sociabilité, accord qui entraînerait automatiquement de nouvelles manières d'investir les corps dans leurs différences, sexuelles et autres. Le problème posé est bien celui de l'identité et de la différenciation. L'identification est par définition différenciation. Roheim (1967:417) écrit très justement qu'affectivement, nous sommes tous semblables, en ce que nous croyons tous les autres différents de nous. Traditionnellement et essentiellement, l'identification s'articule presque entièrement à la dimension groupale, l'individu étant ce que le désigne le réseau de relations sociales. Mais la raison du groupe, c'est l'unité, et il est très difficile d'unifier un peuple autour de notions identificatoires (langue, race, nation, religion, idéologie), sans proclamer une supériorité intrinsèque pour sa nation, sa religion, etc. (Patterson, 1977:93). S'appuyer sur une telle prémisse de supériorité signifie, poussée au bout de sa logique, dénier toute valeur à l'autre, et le groupe devient dès lors gravement irréaliste et (auto)-destructif. Nous croyons que l'anthropologie symbolique permet d'analyser diverses formes de sociabilité quant à leur valeur inhérente de violence non-reconnue. Se pose d'abord la question du rapport diachronique entre manières d'assujettir les corps à l'ordre militaire et guerrier, et de l'évolution du militarisme comme raison culturelle d'une société à devenir autoritaire<sup>7</sup>, ce qui renvoie également à l'évolution de sociétés guerrières traditionnelles vers des formes modernes de militarisme d'État. Vient, ensuite, la question de modèles de sociabilité autres, c'est-à-dire non-violents, et de la possible classification, sur

ces bases, des pratiques relatives à la socialisation des garçons, et à leur militarisation dans un groupe donné.

### NOTES

1. « La violence: une réciprocité manquée? », *Culture II* (2): 15-29. Ce précédent article faisait bien ressortir la variabilité des expressions culturelles de la « logique culturelle guerrière ». Le présent texte, au contraire, pose la question de l'organisation psychodynamique d'individus vivant dans une culture où la guerre est endémique (les Sambia), et se limite pour cela à l'analyse approfondie de ce seul cas. Les conclusions ont néanmoins valeur plus générale, dans la mesure même où elles se réfèrent aux deux analyses (structuraliste et psychanalytique) combinées. Ces deux textes veulent inaugurer un travail plus ample, qui aboutirait à une critique libératrice du militarisme, en tant que raison culturelle, applicable aussi bien à la guerre primitive, qu'à la guerre de ceux qui se nomment « civilisés ».

Une première version du présent texte a été présentée au colloque *Peace and War: Anthropological Perspectives*, dans le cadre de la phase II du XI<sup>ème</sup> Congrès international des sciences anthropologiques et ethnographiques, tenu à Vancouver, B.C., les 20 et 21 août 1983, sous le titre: *Toward a Structural Model of Violence, Male Initiation Rituals and Tribal Warfare*.

2. Les Umeda n'ont pas de rites d'initiation mais, d'après Gell (1975:223), on peut concevoir l'Ida comme rite de passage, les rôles rituels étant les analogues de grades dans une hiérarchie initiatique.

3. Jeunes garçons, pré-initiés, initiés, novices rituels des premier et second stades, « célibataires », initiés du troisième stade, hommes adultes, mariés, initiation parachèvee (sixième stade), paternité, anciens, vieillards grisonnants (Herdt, 1981:25).

4. Nombre de sociétés néo-guinéennes présentent des configurations analogues. Chez les Melpa, les Enga et les Manga dans les Hautes-Terres, non seulement la guerre était également endémique, mais le symbolisme des grands échanges compétitifs se rapporte à une démonstration de la capacité reproductrice des hommes, à l'exclusion des femmes (Rubel et Rosman, 1978:315). Par ailleurs, des rites de symétrie sexuelle, comme l'homosexualité rituelle, la subincision ou les saignées du nez, se retrouvent (seuls ou combinés) chez les Arapesh, Abelam, Banaro, Iatmul, Wogeo de la côte nord, les Marind et les Keraki de la côte sud, et les Gahuku Gama et les Etoro des Hautes-Terres (Hage, 1981). Tout en rejetant l'interprétation psychanalytique, Hage (1981:271;274) rattache ces rites au symbolisme de la croissance et du développement physique masculins dans ces diverses cultures. À l'inverse, les Umeda, qui ne connaissent pas de rites de symétrie sexuelle, et qui thématisent seulement de façon implicite la supériorité masculine parthénogénétique, ne sont pas particulièrement guerriers (Huyghe, 1982). Ce qui rend donc remarquables les Sambia n'est pas la guerre endémique, ni la présence en

tant que telle de l'homosexualité rituelle, mais le fait que cette culture thématise ouvertement et organise symboliquement ces éléments au sein d'un mythe de parthénogénèse masculine (Huyghe, 1982:26 et sq.).

5. Cette approche «double» ne tend en aucun cas à poser la suprématie d'une interprétation sur l'autre, mais seulement à déterminer comment le codage culturel est reproduit au niveau psychique. Il est bien évident par ailleurs que le «contenu» de symptômes névrotiques ne peut être transposé, sans plus, d'une culture à l'autre.

6. C'est dans la mesure où le discours militariste participe (en particulier dans les états industrialisés) beaucoup plus d'un discours du pouvoir, que d'un discours symbolique légitime et authentique, qu'il se justifie d'une critique idéologique. Ceci pose la question, que nous aborderons ailleurs, d'une seconde articulation, à l'intérieur de l'univers masculin militarisé, entre un niveau symbolique créateur de sens culturel, et un niveau idéologique, dissimulateur des rapports de pouvoir.

7. Dans les états industriels.

## RÉFÉRENCES

BASTIDE, R.

1972 *Sociologie et Psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France.

CLASTRES, P.

1977 *Malheur du guerrier sauvage*, Libre 2, Payot: 69-109.

DEVEREUX, G.

1972 *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion.

1977 *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard.

1982a *Femme et Mythe*, Paris, Flammarion.

1982b *Psychothérapie d'un Indien des Plaines*, Paris, J.C. Godefroy.

DEVISCH, R.

1981 *Spatial rationale of good and ill-health among the Yaka*. Paper prepared for the African Studies Association Meetings, Bloomington, Indiana.

1983 *Beyond a Structural Approach to Therapeutic Efficacy*. In A. De Ruijter et J. Oosten (eds.), *The Future of Structuralism*, Göttingen, Herodot: 403-421.

DIVALE, W. et M. HARRIS

1979 *Population, Warfare and the Male Supremacist Complex*. In D. McCurdy et J. Spradley (eds.), *Issues in Cultural Anthropology*, Boston, Little Brown: 322-340.

FALCONNET, G. et N. LEFAUCHEUR

1975 *La fabrication des mâles*, Collection Points, Paris, Le Seuil.

FOUCAULT, M.

1966 *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

FREUD, S.

1962 *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905), Paris, Gallimard.

1963 *Au-delà du principe du plaisir* (1920), *Psychologie Collective et analyse du Moi* (1921), *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* (1915). In *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.

1971 *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris, Presses Universitaires de France.

1976 *Jokes and their Relation to the Unconscious* (1905) (transl. J. Strachey), *The Pelican Freud Library* vol. 6, Harmondsworth, Penguin Books.

1979a *Hysterical Phantasies and their Relation to Bisexuality* (1908), *The Disposition to Obsessional Neurosis (A Contribution to the Problem of Choice of Neurosis)* (1913), *A Child is being beaten, a Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions* (1919), *Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality* (1922) (transl. J. Strachey). In *On Psychopathology*, *The Pelican Freud Library* vol. 10, Harmondsworth, Penguin Books.

1979b *Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)* (1911), *From the History of an Infantile Neurosis* (1918) (transl. J. Strachey). In *Case Histories II*, *The Pelican Freud Library* vol. 9, Harmondsworth, Penguin Books.

GELL, A.

1975 *The Metamorphosis of the Cassowaries*, London, Athlone Press.

HAGE, P.

1981 *On Male Initiation and Dual Organization in New Guinea*, *Man* 16: 268-275.

HERDT, G.

1981 *Guardians of the Flutes, Idioms of Masculinity*, New York, McGraw-Hill.

HUYGHE, B.

1982 *La violence: une réciprocité manquée?*, *Culture* II(2): 15-29.

1984a *Spatial Metaphors and Psychosomatization: Some Perspectives in Transcultural Psychiatry*. In R. Pinxten (ed.), *New Perspectives in Belgian Anthropology*, Göttingen, Herodot: 217-235.

1984b *Structuration métaphorique du corps et identité dans l'anorexie mentale*, *The International Journal of Psychology* 19(1-2), Special multidisciplinary issue on symbol and symptom. R. Devisch et A. Gailly (eds.).

LA BARRE, W.

1980 *Culture in Context*, Durham, Duke University Press.

MACCIOCCHI, M.A.

1975 *Sexualité féminine dans l'idéologie fasciste*. In A. Verdiglione (éd.), *Sexualité et Politique*, Documents du congrès international de psychanalyse, Giangiacomo Feltrinelli Editore.

MEAD, M.

1971 *L'anthropologie comme science humaine*, Paris, Payot.

MITSCHERLICH, A.

1970 *L'idée de paix et l'agressivité humaine*, Paris, Gallimard.

- ORTIGUES, M.C. et E.  
1966 *Oédipe Africain*, Paris, Plon.
- PATTERSON, O.  
1977 *Ethnic Chauvinism. The Reactionary Impulse*, New York, Stein and Day.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R.  
1940 *Preface to African Political Systems*. In E.E. Evans-Pritchard et M. Fortes (eds.), Oxford, O.U.P.
- ROHEIM, G.  
1967 *Psychanalyse et Anthropologie*, Paris, Gallimard.  
1970 *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, Paris, Gallimard.  
1972a *La panique des dieux*, Paris, Payot.  
1972b *Origine et fonction de la culture*, Paris, Gallimard.
- ROSOLATO, G.  
1975 *Culpabilité et sacrifice*. In A. Verdiglione (éd.), *Psychanalyse et Sémiotique*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- RUBEL, P. et A. ROSMAN  
1978 *Your Own Pigs You May Not Eat*, Chicago, University Press.
- STOLLER, R.J.  
1968 *Sex and Gender, Vol. 1, On the Development of Masculinity and Feminity*, New York, Science House.
- WEBER, M.  
1947 *The Theory of Social and Economic Organization*, New York, Free Press of Glencoe.