

Muriel Gilbert, Dr Psych., Maître-assistante en psychologie clinique, Institut de Psychologie, Anthropole, Université de Lausanne, CH.

Texte paru in *Revue Francophone du Stress et du Trauma* 2008, 8(2), 114-122.

Résumé : La “disparition” forcée de personnes constitue une importante violation des droits humains. Pratiquée à large échelle pour terroriser des groupes impliqués dans des conflits politiques ou militaires, elle consiste en l’arrestation arbitraire, la séquestration, la torture, et le plus souvent l’assassinat de personnes dont la dépouille ne sera jamais restituée aux proches, ce qui permet de nier le crime. Outre les questions juridiques qu’elle pose, cette pratique barbare interroge les cliniciens aux prises avec les proches des “disparus” : les répercussions de ces actes creusent de profondes séquelles psychiques. Or, même si la souffrance engendrée ressort bien de la destructivité humaine, on peut se demander si elle ne relève pas davantage de ce que certains psychanalystes appellent les “deuils spéciaux” — que du traumatisme. Envisagée sous cet angle, la clinique du mal déborderait celle du trauma. Mais en tant qu’elle constitue une violation perverse du pacte social et symbolique que constitue universellement la ritualité funéraire, la “disparition” forcée de personnes pose également problème sur le plan anthropologique. L’on tentera de montrer que la prise en compte de l’interdit du cannibalisme sauvage comme prohibition majeure, au même titre que le meurtre et l’inceste, permet d’éclairer la compréhension que nous avons de la violation d’un droit humain fondamental, compris comme figure du mal dans notre monde contemporain.

Summary: Intentional deprivation of funeral rites. A radical evil.

The forced disappearance of persons constitutes an important violation of human rights. Widely practiced in order to terrorize groups involved in political or military conflicts, it consists of arbitrary arrest, sequestration, torture and more often than not the assassination of persons whose corpse will never be returned to their relatives, thus permitting denial of the crime. In addition to the legal questions which this barbaric practice raises, it questions clinicians who have these missing person’s relatives in their charge: the repercussions of these acts may lead to deep psychological sequels. Moreover, even if the involved families’ suffering is the consequence of the human destruction, one wonders if this does not come more from what certain psychoanalysts term “particular mourning” than from the trauma itself. Seen from this point of view, treating the consequences of the evil act would overtake that the trauma. However, it comes from a perverse violation of the social and symbolic pact which funeral rites universally constitute, the forced disappearance of persons poses equally a problem from an anthropological angle. We will attempt to show that in considering the ban of savage cannibalism as a major prohibition, on the same level as murder and incest, we are able to shine a light on our understanding of the violation of a fundamentally human right, as a symbol of evil in our modern world.

Mots clés : inceste, meurtre, cannibalisme, mal, traumatisme, deuil, ritualité funéraire, disparition forcée de personnes

Key words: Incest, murder, cannibalism, evil, mourning, funeral rites, forced disappearance of person.

A. Meurtre, inceste et cannibalisme sauvage : quelle place dans l'anthropologie psychanalytique freudienne ?

Inspiré par l'anthropologie culturelle, Freud nous a appris à penser l'interdit de l'inceste comme un élément déterminant qu'il place au cœur du travail de civilisation. L'originalité du propos consiste entre autres à penser le caractère profondément structurant de cet interdit fondateur en ce qui concerne le désir^(1, 2, 3, 4, 5). Que ce soit sur le plan individuel ou sur le plan collectif, l'intériorisation de la prohibition de l'inceste entraîne un renoncement pulsionnel coûteux, qui constitue le prix à payer d'un possible accès au culturel⁽⁶⁾. Mais si Freud fait de l'interdit de l'inceste le centre de gravité de son anthropologie psychanalytique — définissant ainsi le sexuel comme fil conducteur de sa pensée —, il souligne par ailleurs l'importance, significative, de l'interdit du meurtre dans le *Kulturarbeit*⁽⁶⁾.

Inclus dans l'histoire d'Œdipe sous la forme du parricide, cette prohibition majeure fait en soi l'objet d'un examen approfondi dans un texte intitulé *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, paru en 1915⁽⁷⁾. Relevons à ce propos que Freud voit dans la confrontation avec le cadavre d'autrui le lieu même où s'origineraient, "les premiers commandements moraux" : "Après du cadavre de la personne aimée prirent naissance non seulement la doctrine de l'âme, la croyance en l'immortalité, et l'une des puissantes racines de la conscience de culpabilité chez l'homme, mais aussi les premiers commandements moraux. Le premier et le plus significatif des interdits venus de la conscience morale fut : *Tu ne tueras point*. Il s'était imposé comme réaction contre la satisfaction de la haine en présence du mort bien-aimé, satisfaction cachée derrière le deuil, et il s'étendit progressivement à l'étranger non aimé et finalement aussi à l'aimé." (7, p. 34) Face à la dépouille d'un sujet parlant, c'est donc le *Tu ne tueras point!* qui se laisserait, pour Freud, premièrement entendre, contribuant ainsi de près au travail de civilisation : cet interdit s'imposerait en effet comme antidote principal et originel à notre désir inconscient de meurtre et de mort sous toutes ses formes. Un interdit fondateur dont Lévinas soulignera ultérieurement qu'il se laisse également entendre comme un impératif prescriptif qui se formule ainsi "Tu feras tout pour que l'autre vive !" (8, p. 94)

Avec *Totem et Tabou*⁽³⁾, un texte qui paraît en 1913, l'interdit de l'inceste et celui du parricide sont retravaillés au cœur du mythe de la horde primitive, lequel tient une place majeure dans l'anthropologie psychanalytique. Profondément haineux à l'égard de leur père tout-puissant, les fils sont conduits à tuer leur ascendant, puis à le manger en vue de s'approprier son pouvoir. Rattrapés par l'ambivalence de leurs sentiments à l'égard de leur victime, ils réalisent leur faute après-coup. Ils décident alors d'ériger un totem à la mémoire de leur défunt père, instaurant ainsi une religion qui, d'une part, interdit de tuer l'animal

totémique — symbole paternel par excellence — et qui, d'autre part, prohibe l'accès aux femmes du totem — on retrouve ici l'interdit de l'inceste. Compris comme faute *originelle*, le meurtre du père conduit finalement les fils qui se reconnaissent coupables à inaugurer les modalités d'un vivre ensemble, d'un lien social où chacun d'entre eux est soumis à une seule et même loi ⁽⁹⁾ : le totémisme religieux signerait ainsi, pour Freud, le cadre originel d'une possible vie en société.

Or, même si la figure du cannibalisme est au cœur du mythe de la horde primitive, elle est d'avantage évoquée que réellement thématifiée par Freud qui insiste quasiment exclusivement sur la question du parricide et de ses conséquences. A propos de la manducation de la dépouille paternelle, Freud livre uniquement le bref commentaire suivant : "Qu'ils aient mangé le cadavre de leur père — il n'y a à cela rien d'étonnant, étant donné qu'il s'agit de primitifs cannibales. L'aïeul violent était certainement le modèle envié et redouté de chacun des membres de cette association fraternelle. Or, par l'acte de l'absorption, ils réalisaient leur identification avec lui, s'approprièrent chacun une partie de sa force. Le repas totémique, qui est peut-être la première fête de l'humanité, serait la reproduction et comme la fête commémorative de cet acte mémorable et criminel qui a servi de point de départ à tant de choses : organisations sociales, restrictions morales, religions [...]"^(3, pp. 199-200)

Freud semble ici banaliser l'acte cannibale qu'il attribue aux fils de la horde : il n'y aurait, selon lui, rien d'étonnant à ce qu'ils aient mangé leur père après l'avoir tué "étant donné qu'il s'agit de primitifs cannibales". Il poursuit en expliquant le sens même de leur geste imaginaire : mangeant la dépouille de leur père, les fils cherchent à s'approprier une partie de la puissance de leur géniteur, dans un mouvement d'identification envers un ascendant à la fois redouté et envié.

Lisant ce texte aujourd'hui, nous avons pour notre part été amenés à nous interroger sur la place du cannibalisme aux côtés du meurtre et de l'inceste dans le champ de l'anthropologie psychanalytique. L'on se questionnera ainsi sur la pertinence qu'il y a à considérer le cannibalisme sauvage comme un interdit fondateur dans ce cadre de pensée. L'enjeu paraît important puisqu'il consiste à se demander dans quelle mesure la catégorie du cannibalisme est à même d'éclairer l'opposition entre nature et culture, au même titre que les catégories du meurtre et de l'inceste, classiques pour leur part dans le champ ouvert par la psychanalyse.

A cet effet, il nous a paru intéressant de porter un regard critique sur la manière dont Freud évoque le cannibalisme dans *Totem et tabou* et au sein du mythe de la horde : son propos, qui témoigne d'une vision simpliste, mérite à notre sens d'être éclairé par les travaux menés aujourd'hui à ce sujet dans le champ de l'anthropologie culturelle cette fois-ci.

Le cannibalisme du point de vue de l'anthropologie culturelle

S'ils mangent leur père après l'avoir tué, c'est que les membres de la horde sont des "primitifs cannibales", affirme Freud dans *Totem et tabou*. Or, affichant sa conviction que la vie primitive impliquerait, par définition, le cannibalisme, Freud tombe dans le piège, aujourd'hui bien connu des anthropologues, qui consiste à "renvoyer le cannibale à un état de sauvagerie générique" ^(11, p. 32). Une

telle approche du phénomène cannibale paraît non seulement simpliste, mais également erronée. Elle porte en outre atteinte à l'honneur des populations qui pratiquent le cannibalisme ritualisé par opposition au cannibalisme *sauvage*, distinction sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir en détail. Enfin, assimilant vie primitive et cannibalisme, Freud témoigne d'une conception de l'opposition nature/culture qui pose problème aux anthropologues contemporains pour qui l'état de nature brute n'existe pas en soi, rendant du même coup caduque l'illusion d'une époque supposée précéder l'avènement du culturel ⁽¹⁰⁾. A cette conception commune et naïve de la nature, certains anthropologues opposent aujourd'hui l'idée que ce sont bien les processus culturels eux-mêmes qui seraient à l'origine de la possible tendance à la naturalisation. Dans ce cadre, le cannibalisme dit "sauvage" est dès lors moins pensé comme relevant d'un temps qui aurait précédé l'état de culture, que comme résultant de processus culturels ⁽¹⁰⁾.

Nous référant aux travaux de Kilani, anthropologue spécialiste de la question du cannibalisme ^(10, 11), l'étude du phénomène sous toutes ses formes, à la fois réelles et symboliques, suppose en outre, par définition, une première et importante distinction : celle qui permet d'opposer le cannibalisme dit *culturel* ou *rituel* au cannibalisme dit pour sa part *sauvage*, ce dernier étant par définition exclu de l'ordre culturel d'une part, et rarissime dans les faits, d'autre part⁽¹⁰⁾. Ce qui serait par conséquent considéré comme condamnable à la fois par les cannibales *et* par les non-cannibales, pointe encore Kilani, ce n'est pas la pratique du cannibalisme sous toutes ses formes, mais bien la dévoration bestiale et incontrôlée de la dépouille humaine lorsqu'elle échappe à la régulation des relations sociales ordonnant la vie collective : "Ce cannibalisme [sauvage] porte non sur la consommation de certaines catégories de personnes, mais sur une « consommation indiscriminée », écrit l'anthropologue. Ce qui est déterminant dans la définition du cannibalisme sauvage c'est donc son oralité indifférenciée et non contrôlée, à l'inverse du cannibalisme culturel caractérisé, lui, par sa réglementation sociale. Le cannibale et le non-cannibale considèrent cette forme d'anthropophagie comme inadmissible et la rejettent fermement. " ^(10, p. 230) Avant de constituer une façon de manger, le cannibalisme rituel peut donc être compris comme "une façon de penser les relations sociales" ^(11, p. 36) en les ordonnant ; l'on ne mange en effet ni "n'importe qui", ni "n'importe quoi" du cadavre, ni "n'importe quand", ni "n'importe où", ni "n'importe comment", ni "en compagnie de n'importe qui", rappelle Kilani ^(11, p. 35). Contrairement au cannibalisme sauvage (qui échappe par définition au contrôle social), le cannibalisme dit *rituel* prend ainsi place au cœur des pratiques culturelles qui contribuent pour leur part pleinement à la régulation de la vie en société.

Mais les anthropologues formulent une seconde distinction, éclairante s'il en est pour notre propos ! Clastres par exemple précise que le cannibalisme rituel ou culturel présente deux formes : l'endocannibalisme d'une part, et l'exocannibalisme, d'autre part⁽¹⁰⁾. Le premier renvoie à un rite funéraire qui consiste en la manducation de parties précises de la dépouille d'un proche défunt, celles que le groupe considère comme étant associées à l'âme. L'endocannibalisme participe en ce sens du culte des morts, contribuant à honorer la mémoire de ceux qui ne sont plus, mais dont on tente par là-même de s'approprier les vertus (force, puissance, courage, etc.). On notera toutefois que dans ce cas de figure meurtre et cannibalisme sont dissociés : les survivants qui cherchent à honorer un proche défunt dans un cadre rituel précis autorisant la

manducation ne tuent pas la victime qui appartient à leur groupe et qu'ils considèrent dès lors comme l'un des leurs, c'est-à-dire comme un frère. Un des sens donnés dans ce cadre à la manducation du cadavre est tout simplement que le corps des proches est considéré comme la meilleure sépulture possible pour un défunt ; une façon, comme le rappelle Mauss, de "retenir cette partie de l'esprit de famille prête à s'échapper".

Dans le cadre de l'exocannibalisme, au contraire, on tue l'ennemi *pour* le manger. Cette forme de cannibalisme ressort d'un rite guerrier qui consiste premièrement à mettre à mort un étranger pour qui l'on nourrit de l'hostilité, afin d'ingérer ensuite des parties précises de sa dépouille. Ici encore l'on vise à s'approprier les vertus du défunt, mais dans un cadre sensiblement différent que celui du culte des morts puisqu'il s'agit d'un membre d'un autre groupe, ennemi. On précisera toutefois que l'exocannibalisme concerne par définition des peuples qui pratiquent l'échange de femmes et qui, dès lors, s'estiment mutuellement tout en étant dans un rapport de rivalité et d'altérité, qui peut en l'occurrence prendre des formes meurtrières. On voit ici se déployer la dynamique identité-altérité chère aux anthropologues ⁽¹⁰⁾.

Du point de vue de l'anthropologie culturelle contemporaine, on l'aura compris, le cannibalisme est donc un objet complexe qui mérite une attention comme une exploration approfondie. Dès lors qu'il génère en effet des "pratiques sociales, culturelles, politiques et religieuses" ^(10, p. 228), ces dernières font de lui un opérateur culturel — une matrice symbolique — des plus significatifs aux côtés de l'interdit de l'inceste : "C'est donc sa dimension négative qui constitue le cannibalisme sauvage en un universel comparable à la prohibition de l'inceste et en fait, à ce titre, un véritable opérateur culturel. L'un et l'autre interdits définissent les limites de la culture : l'on n'épouse ni ne mange n'importe qui, ni n'importe quand, ni n'importe comment. L'un et l'autre articulent les mêmes délimitations précises entre nature et culture, règle et absence de règle, légitimité et illégitimité. Sous cet éclairage le cannibalisme culturel ou réel n'est pas différent de l'absence de pratique cannibale. Tous les deux s'entendent pour condamner le cannibalisme sans loi au nom des mêmes principes d'ordre", écrit Kilani ^(10, p. 230)

Le cannibalisme dans *Totem et tabou* : un point de vue critique

Nous basant sur les travaux d'anthropologues comme Kilani ⁽¹⁰⁾, l'on peut donc clairement considérer l'interdit du cannibalisme sauvage comme un interdit majeur qui fonde l'ordre culturel au même titre que la prohibition de l'inceste et du meurtre. Pensée à partir de ce que cet auteur appelle l'"horizon cannibale", l'opposition entre nature et culture s'en trouve enrichie à nos yeux.

Dès lors, l'on ne peut qu'adopter un point de vue critique face au traitement — trop rapide s'il en est — que Freud réserve à la question du cannibalisme dans *Totem et tabou* ⁽³⁾. Ce texte mériterait bien entendu une discussion critique approfondie que nous n'avons pas le temps de mener ici. Mais il n'en reste pas moins qu'une première lecture attentive conduit à interroger comme à penser la question du cannibalisme en lien avec le mythe de la horde primitive. Poser le problème revient ici par exemple à se demander s'il ne serait pas pertinent de privilégier une lecture qui mette l'accent sur l'articulation étroite entre meurtre et cannibalisme *sauvage* pour éclairer la signification de ce mythe. Du point de

vue anthropologique, la pertinence de cette articulation semble d'ailleurs s'imposer, du moins à nos yeux : si les fils de la horde éprouvent dans l'après-coup le besoin de se repentir, comme le relate la fable, c'est qu'ils ont été aux prises avec un registre pulsionnel satisfaisant le profond "désir de désordre" qui habite l'homme, selon l'expression de Lévi-Strauss ⁽¹²⁾, c'est-à-dire un désir d'absence totale de contraintes. Un désir qui aura ainsi amené les fils non seulement à tuer sauvagement leur géniteur, mais également à dévorer sa dépouille de façon anarchique et bestiale. En effet, aussi louables soient les intentions que l'on peut prêter aux fils, — s'approprier à leur tour la puissance paternelle, — la manducation du cadavre d'un défunt, quel qu'il soit, ne prend sens que dans un cadre culturel ordonné par une codification précise, à savoir un rite, de type funéraire lorsqu'il s'agit d'un membre du groupe, ou de type guerrier lorsqu'il s'agit d'un étranger. Rappelons au passage avec Durkheim ⁽¹³⁾ que tout rite est par définition articulé à un système de croyances délimitant le monde du sacré par opposition au monde profane. Nous plaidons donc pour notre part en faveur d'une interprétation du texte freudien qui permette d'articuler la culpabilité originelle éprouvée par les fils parricides non seulement au parricide, mais également à la manducation anarchique et sauvage de la dépouille du père.

Le dénouement du récit de la horde primitive corrobore d'ailleurs à notre sens clairement cette interprétation: il faudra envisager l'instauration d'un culte religieux où c'est finalement l'*animal sacrifié* qui commémore à la fois le meurtre originel et l'acte de cannibalisme initial — et sauvage — à l'encontre du père, pour que la régulation de la vie en société soit rendue possible, du moins selon l'imaginaire freudien. Un sacrifice rituel qui ordonne ainsi les faits et gestes des uns et des autres dans la trame de l'ordre symbolique, lui-même circonscrit par des interdits religieux, proscrivant à la fois le meurtre en général (parricide et fratricide), l'inceste et le cannibalisme sauvage sous toutes leurs formes.

Envisagée sous cet angle, l'instauration d'une religion totémique, telle qu'elle est décrite dans *Totem et tabou* ⁽³⁾, se laisse comprendre non seulement comme rempart culturel au désir de meurtre et d'inceste, mais également comme rempart culturel à l'oralité bestiale, anarchique et incontrôlée que représente pour sa part le cannibalisme sauvage. Le repas totémique représente en ce sens l'une des réponses possibles à la question *qui peut-on manger?* Formulée et explorée par les anthropologues ⁽¹⁰⁾. Une réponse par définition tissée dans la trame du symbolique et qui ne saurait en aucun cas être confondue avec l'absorption sauvage et incontrôlée de la dépouille d'un semblable.

Le cannibalisme sauvage pense comme interdit fondateur

Compris comme une métaphore du passage de la horde primitive à la vie en société régulée par la loi du langage, le mythe que livre Freud permet en définitive de mettre en évidence le nécessaire renoncement au pulsionnel qu'exige l'instauration du culturel par opposition au naturel. Relisant *Totem et tabou* ⁽³⁾ avec la distance critique qui s'impose, nous proposons pour notre part de penser ce pulsionnel à travers un triple désir originel : celui du meurtre, celui de l'inceste et celui du *cannibalisme sauvage*. Compris tous les trois comme des interdits fondateurs, la prohibition de l'inceste, celle du meurtre et celle du cannibalisme sauvage auraient donc ceci de commun qu'elles signifient les frontières nécessaires à fonder l'œuvre de civilisation, tout en opérant

respectivement sur le front de la sexualité d'une part, et sur celui de la mort, d'autre part.

Des interdits fondateurs aux prescriptions majeures : a partir de Lévi-Strauss

Figure emblématique du structuralisme, Lévi-Strauss souligne dans *Les structures élémentaires de la parenté* ⁽¹²⁾ combien l'interdit de l'inceste gagne à être pensé en lien avec ce que l'on pourrait appeler sa facette *prescriptive* : c'est bien en effet en tant qu'il oblige les communautés à l'*exogamie* que le sens profond de la prohibition de l'inceste se laisse pleinement comprendre, souligne le structuraliste français. L'invitation lévi-straussienne suppose en ce sens indéniablement de penser l'interdit de l'inceste en articulation étroite avec la prescription d'exogamie.

Une manière, originale à notre sens, de penser la frontière qui permet de signifier la discontinuité radicale entre ordre naturel et ordre culturel. Envisagée sous cet angle, la différence entre nature et culture se voit signifiée sous la forme d'interdits fondateurs qui sont l'expression d'une visée, en l'occurrence l'exogamie ; l'on comprend cette dernière comme un *impératif prescriptif* qui trace la direction du possible avenir de l'humanité. Dès lors qu'ils se voient étroitement articulés l'un à l'autre, interdit de l'inceste *et* prescription d'exogamie signeraient en quelque sorte les bornes de la vie en société, sous ses versants à la fois prohibitifs *et* prescriptifs.

Cherchant à représenter les coordonnées centrales de l'ordre culturel qui régit la vie en société sous la forme d'un schéma matriciel qui permettrait de penser les interdits fondateurs en articulation étroite avec ce que l'on pourrait appeler les prescriptions majeures qui leur correspondent, nous avons progressivement été conduits à nous poser la question suivante ⁽¹⁴⁾: quelle est donc la facette prohibitive des devoirs funéraires — cet ensemble de gestes codifiés dont les premières traces datent de la Préhistoire et qui constitue l'un des signes distinctifs de l'humanité par opposition à l'animal ^(15, 16, 17)? Comprise comme une prescription universellement répandue selon les anthropologues ^(18, 19, 20), la ritualité funéraire peut-elle être considérée comme le versant *prescriptif* de l'interdit fondateur qui *proscrit* pour sa part le cannibalisme sauvage ? Envisagée sous cet angle, la prescription universelle d'entourer les défunts des rites funéraires en vigueur, dans une communauté donnée, se laisserait-elle dès lors penser en articulation étroite avec l'interdit du cannibalisme sauvage ?

Interdits fondateurs et prescriptions correspondantes : Schéma matriciel exploratoire

Prohibitions majeures

Prescriptions majeures

Interdit de l'inceste	↔	Exogamie
Interdit du meurtre	↔	Tu feras tout pour que l'autre vive !
Interdit du cannibalisme sauvage ?	↔	Ritualité funéraire

Voici déployée une hypothèse de travail au sujet de ce que nous nous proposons d'appeler la *troisième* possible coordonnée fondamentale du schéma matriciel évoqué précédemment ; une coordonnée qui donne à penser, complexifiant ainsi la teneur du pacte à la fois social et symbolique qui scelle l'ordre culturel — celui des humains —, par opposition à l'ordre naturel qui régit pour sa part le règne animal. Ainsi compris, les devoirs funéraires seraient à l'interdit du cannibalisme sauvage ce que l'injonction d'exogamie est à la prohibition de l'inceste. Opposée à celle du non-mangeable, la catégorie du *mangeable* ⁽¹⁰⁾ se laisserait ainsi penser comme un opérateur culturel qui dit la nécessité — absolue — de ritualiser les soins aux défunts pour éviter que la dépouille d'un semblable ne puisse être ingérée sauvagement *par autrui*, protégeant ainsi le corps social tout entier des pulsions cannibales inconscientes qui l'habitent.

Une question qui trouve, hélas, un ancrage dans la réalité contemporaine lorsque l'on pense à la manière dont la junte argentine s'est débarrassée de certains de ses opposants. Rappelons en effet que sur des dizaines de milliers de *desaparecidos*, de "disparus", innombrables sont ceux et celles qui, lorsqu'ils n'ont pas été propulsés vivants dans l'océan depuis des hélicoptères ou des avions, auront vu leur dépouille livrée sans détours aux requins. Une attitude dont nous avons été amenés à nous demander si elle ne consiste pas, en définitive, à déléguer aux animaux les pulsions cannibales meurtrières qui habitent inconsciemment l'homme. Ce que la privation intentionnelle de ritualité funéraire laisserait ainsi entrevoir, sur le plan fantasmatique, ce serait dès lors peut-être l'"horizon cannibale" ⁽¹⁰⁾ dans ce qu'il a de profondément déshumanisant.

Penser le mal — et le bien — à partir des interdits fondateurs

Une possible façon de penser la catégorie du mal à partir de l'anthropologie psychanalytique consisterait à la considérer comme résultant de la transgression des interdits fondateurs qui scellent l'ordre culturel. Transgressant l'une ou l'autre de ces trois prohibitions majeures que représentent l'interdit du meurtre, de l'inceste et du cannibalisme sauvage, laissant ces crimes impunis, l'homme fait du mal ou encore laisse faire du mal, non seulement à autrui, mais également à la communauté toute entière ! En effet, ces innombrables transgressions visent inmanquablement la destitution de l'ordre culturel sur lequel repose la possibilité d'une vie collective, d'un savoir vivre-ensemble ordonné et régulé. Voilà énoncé très brièvement ce qu'il convient d'appeler la *tentation barbare* dont procèdent les crimes contre l'humanité de l'homme et dont les génocides sont emblématiques. En tant qu'il permet de dessiner les contours du culturel, compris comme un ordre profondément symbolique, le schéma matriciel que nous venons d'esquisser permet de pointer la limite à partir de laquelle l'on tend à une déshumanisation de l'homme ; cette dernière suppose, par définition, la transgression des interdits fondateurs, signant du même coup une réduction de l'humain à la condition animale. C'est ici que l'horizon du *mal* se laisserait entrevoir.

Pensé à partir du schéma matriciel, le visage de ce que l'humanisation de l'homme signifie et implique prend par ailleurs progressivement forme à nos yeux. La catégorie du *bien* se présenterait en effet, quant à elle, sous la forme d'une visée téléologique ou encore d'un horizon de pensée signifiant en profondeur la direction qu'implique l'œuvre de civilisation et d'humanisation

chère à Freud. L'avenir de l'humanité, celui de la culture, ne sauraient en ce sens procéder que du respect des interdits fondateurs et des prescriptions qu'ils signifient en profondeur, que ce soit sur le plan collectif et externe ou sur le plan de la vie psychique individuelle. Car si la prescription d'exogamie chère à Lévi-Strauss ⁽¹²⁾ permet de fonder la vie en société sur le nécessaire échange des femmes, la vie psychique inconsciente est, elle aussi, structurée par l'intériorisation de l'interdit de l'inceste, ouvrant du même coup le petit de l'homme à son désir par opposition à l'enfermement — infernal — auquel condamne l'inceste. De même, si la ritualité funéraire permet aux vivants de situer les défunts et de se situer dans l'ordre symbolique, signifiant ainsi peut-être, du même coup, l'interdit du cannibalisme sauvage, elle structure le deuil de la toute-puissance que représente l'illusion de l'immortalité — un deuil qui, on le sait, participe de près à la maturation psychique du sujet telle qu'elle est comprise en psychanalyse.

B. la privation intentionnelle de ritualité funéraire

Après avoir tenté de situer la ritualité funéraire dans le schéma matriciel qui représente les interdits et prescriptions majeurs participant à fonder l'ordre culturel, nous souhaitons interroger le destin, très particulier, de la culpabilité inconsciente chez les proches de ceux et celles qu'on aura fait volontairement disparaître pour des raisons politiques : en témoignent, par exemple, les innombrables *desaparricidos* des juntes latino-américaines qui ne constituent qu'un exemple parmi d'autres, tant cette pratique semble hélas aujourd'hui comme hier répandue dans de nombreux pays ⁽²¹⁾. Contrairement à la première partie de la présente contribution qui relève de l'anthropologie psychanalytique, cette question nous conduira à introduire une question clinique au sujet des répercussions psychiques associées à la privation intentionnelle des rites funéraires chez les proches de disparus.

La ritualité funéraire en question

Les anthropologues qui ont consacré d'importants travaux à la question de la ritualité funéraire — Hertz ⁽¹⁸⁾, Van Gennep ⁽¹⁹⁾, Durkheim ⁽²⁰⁾ — sont unanimes sur un point qu'il convient de souligner : s'ils consistent bien entendu à entourer la dépouille d'un mort de gestes très soigneusement codifiés (et dont la toilette funéraire serait l'exemple le plus connu) ^(22, 23), les rites funéraires sont également destinés à signifier très précisément la condition d'endeuillé qui est celle des proches du défunt. Quand commence le deuil et quand prend-il fin ? Quels sont les types de rites qui initient le deuil et quels sont ceux qui marquent au contraire sa levée ? Qui est en deuil et qui ne l'est pas dans la communauté ? Qui sont les personnes qu'il s'agit de considérer comme les plus directement touchées, affectées et éprouvées par la mort de telle ou telle personne ? Quel est leur statut particulier pendant les rites signifiant le deuil ? Quelles sont les interdictions et les prescriptions rituelles auxquels les "tout proches" et les proches plus lointains sont tenus lors du deuil ? Quelles sont les obligations qui reviennent à la communauté eu égard aux proches du défunt ? Quelles sont au contraire les gestes prohibés à leur encontre ? Comment l'expression des sentiments collectifs associés à la mort et au deuil sont-ils codifiés pour les proches comme pour les membres du groupe dans les sociétés traditionnelles ?

Enfin, quelle est la fonction de la ritualité funéraire dans l'organisation sociale d'un groupe confronté à la mort de l'un des membres du groupe ?

Autant de questions que soulèvent et discutent les anthropologues et qui montrent à quel point la ritualité funéraire est destinée à entourer non seulement la dépouille funèbre du défunt mais également les proches : par ce terme, il faut entendre à la fois les tout proches parents du défunt — le veuf et la veuve, les parents, les enfants, les frères et sœurs — mais également ses moins proches parents — les cousins, la belle-famille — ou encore la communauté, surtout lorsqu'il s'agit de morts célèbres occupant notamment d'importantes fonctions dans la vie sociale — rois, autorités religieuses, etc. La place décisive que tiennent ces questions dans les travaux de Van Gennep ⁽¹⁹⁾, Hertz ⁽¹⁸⁾ et Durkheim ⁽²⁰⁾ mérite un examen comme une discussion approfondie que nous tentons de mener ailleurs ⁽¹⁴⁾. Nous nous contenterons simplement de relever ici deux aspects significatifs : soulignons premièrement à quel point les marques d'affliction associées au travail de deuil sont partie intégrante de la ritualité funéraire dans les sociétés traditionnelles ; et, deuxièmement, combien les rites funéraires traditionnels s'étalent longuement dans le temps, allant parfois jusqu'à prendre des années, avant que la *levée du deuil* ne soit définitivement signifiée.

Or, cette dernière étape, si elle est souvent suivie de rites commémoratifs par exemple annuels, est essentielle en ce qu'elle signe le temps où chacun retrouve sa place : les morts appartiennent désormais au monde des défunts ou des ancêtres ; quant aux endeuillés, ils quittent alors leur condition d'affligés pour retrouver leur place, et leur activité, dans la société qu'ils habitaient avant la mort du proche en question, non sans être d'ailleurs marqués et transformés par ce temps du rite qui entoure le deuil.

Ainsi la ritualité funéraire contribue-t-elle de près à tracer les frontières entre les vivants et les morts, assignant dès lors à chacun une place soit de vivant, soit de mort dans l'ordre symbolique. Mais elle permet par ailleurs directement et concrètement aux proches qui survivent au défunt de se situer — et d'être situés par le groupe — dans cette chaîne généalogique qui structure et ordonne le lien social. On devine ici à quel point la ritualité funéraire constitue un opérateur culturel et social indispensable à scander l'irréversible finitude de l'existence humaine d'une part, et la différence des générations, opérateur central en psychanalyse, d'autre part ^(14, 24, 25, 26).

A propos des “disparitions forcées de personnes”

Que dire dès lors du sort qui est fait aux proches d'un défunt lorsqu'ils se voient intentionnellement privés de la dépouille du mort et, par conséquent également privés d'accès aux rites funéraires en vigueur dans leur culture ? C'est précisément le cas des proches de “disparus”, c'est-à-dire des proches de certains opposants politiques de l'Etat, que l'on aura arbitrairement séquestrés, le plus souvent torturés et finalement tués avant de faire intentionnellement disparaître leurs cadavres. C'est ce qu'on appelle la *disparition forcée de personnes* : une méthode de répression idéologique pratiquée, hélas, souvent à large échelle, dans le contexte de la violence d'Etat ⁽²⁷⁾ que certains appellent également terreur d'Etat⁽³⁴⁾. Un type de violence exercée par le pouvoir politique en place — Etat de droit ou dictature —, “contre une partie de la société civile” ^(27, p. XV) et qui a “pour

objectif l'élimination d'une catégorie de ses citoyens" (27, p. XV) par des méthodes qui visent à répandre la terreur au sein de la population en question. La particularité de ce sinistre dispositif que constitue la disparition forcée consiste premièrement à arrêter et à séquestrer clandestinement des individus et à nier ensuite, dans la plupart des cas, leur assassinat par l'élimination de leur cadavre (28, 29,30, 31, 32). Dans ce contexte la famille et les proches du disparu, mais aussi le corps social tout entier se voient privés d'accès à cette médiation symbolique qui constitue un opérateur culturel des plus significatifs depuis la nuit des temps : à savoir, la ritualité funéraire (15, 16, 17, 26, 33, 34).

Voler les morts à la mort : tel pourrait être le mot d'ordre de ceux et celles qui, à travers le monde, ont été et sont malheureusement encore les commanditaires, auteurs ou complices de ce sinistre crime. Une tentative — barbare — de faire non seulement perdre la vie à quelqu'un en l'assassinant, mais surtout — oui, surtout ! — de lui faire "perdre la mort". Mettre à mort la mort elle-même, tuer la mort : pour la posséder, pour régner sur la vie même que portait en lui le corps aimé devenu cadavre... "Qu'avez-vous fait de ce corps ? - Quel corps ? Je ne sais pas de quoi vous parlez." Répondront ceux à qui non seulement la famille et les proches du disparu, mais aussi – quand tout va bien – la société, demandent des comptes, comme le rappelle Sibony (33, p. 101).

L'"arrogance perverse et mégalomaniacque" (35, p. 33) seront la seule réponse à la soif de justice qui habite les proches de disparus. Pire ! Réclamant le corps des victimes, les proches deviennent fantasmatiquement à leur tour les auteurs symboliques du crime (28, 34, 36) puisque décider de considérer la disparition comme définitive, c'est finalement faire du corps aimé un cadavre ! Tel est le piège tendu par la violence d'Etat, un piège qui rend fou par la menace qu'il représente sur la pensée. La disparition forcée de personnes constitue en ce sens une "distorsion perverse" (34, p. 53) du rapport aux défunts qu'autorise la ritualité funéraire depuis la nuit des temps : réclamer entre autres leur droit à rendre aux défunts les hommages funèbres a en l'occurrence pour conséquence paradoxale d'amener les proches à porter — fantasmatiquement — la culpabilité d'un assassinat politique qu'ils n'ont pas commis. Les mères de la Place de Mai le savent bien, elles qui, réclament depuis des années l'apparition *en vie* (34, 35, p. 43) de leurs fils disparus. Folie sociale ? "Déni quasi hallucinatoire" d'une poignée de femmes que la dictature aura rendues folles ?, demande le psychanalyste (34, p. 35). Certainement pas répond-il ! Leur cri évoque celui d'Antigone, figure emblématique de l'imaginaire tragique, qui réclame le droit d'honorer son défunt frère des rites funéraires en vigueur (26).

De la possible manipulation intentionnelle de la culpabilité inconsciente chez les proches de "disparus"

Une question clinique s'impose ici : si les psychanalystes nous ont appris à quel point l'accès à la culpabilité œdipienne telle qu'elle se laisse penser en termes de réalité psychique inconsciente participe de près à la différenciation sexuelle du petit de l'homme, si l'on se souvient par ailleurs combien les représentants de l'école de psychotraumatologie francophone et François Lebigot (37, 38) en particulier soulignent le rôle, central, de l'élaboration de la culpabilité inconsciente dans la subjectivation du vécu des patients traumatisés, l'on ne peut qu'être profondément indigné — et inquiet — au sujet des possibles

répercussions psychiques de la disparition forcée de personnes sur leurs proches.

La manipulation perverse de la culpabilité inconsciente à des fins idéologiques évidentes plonge les proches dans l'enfer : soit ils sont condamnés à attendre indéfiniment le retour des disparus — il arrive d'ailleurs que ceux-ci réapparaissent des années et des années après et contre toute attente comme ce fut notamment le cas au Maroc dans les années quatre-vingt dix ⁽³⁹⁾; soit ils décident de considérer définitivement le disparu pour mort, endossant alors fantasmatiquement le rôle des assassins qui restent, pour leur part, le plus souvent libres, introuvables et impunis ! Difficile d'imaginer pire distorsion perverse de la culpabilité, laquelle constitue un opérateur par ailleurs si précieux sur le plan de la vie psychique. Alors qu'elle représente habituellement un levier significatif de la croissance interne, la culpabilité ainsi manipulée est dès lors hélas associée à un vécu transgressif et mortifère, fantasmatiquement empreint de criminalité.

Rare est la littérature psychanalytique accessible en français au sujet des répercussions psychiques de la disparition forcée sur les proches ou sur la disparition forcée en général; nos collègues Puget ⁽⁴⁰⁾, Braun de Dunayevich et Pelento ⁽²⁸⁾, Kijak et Pelento ⁽³⁶⁾ Braun de Dunayevich et Puget ⁽⁴¹⁾, Gomez Mango ^(34, 35), Amati Sas ⁽⁴²⁾ et, enfin, Sibony ⁽³³⁾ en sont les rares exceptions. Si l'article de Braun de Dunayevich et Pelento ⁽²⁸⁾ paru dans un ouvrage important intitulé *Violence d'Etat et psychanalyse* ⁽⁴⁰⁾ porte sur la clinique de la prise en charge des proches de disparus, c'est au niveau de ce qu'elles appellent les "deuils spéciaux" (*duelos especiales*) que se situe l'essentiel de leur réflexion. L'on peut toutefois se demander si les effets, sans doute dévastateurs, de cette distorsion de la culpabilité inconsciente associée à la disparition forcée, ne ressortent pas, eux, de la clinique du trauma, comprise ici comme une clinique du mal, au sens radical du terme. Le débat est ouvert ! Gageons simplement que quelles que soient la ou les réponses apportées à cette question significative, cette réflexion nous engage à inscrire la clinique du mal à l'enseigne de la pluralité des points de vue. Car il y a sans doute aujourd'hui *des cliniques du mal*, dont le trauma n'est en ce sens, hélas, que l'un des innombrables et tragiques exemples !

De l'intérêt du détour par l'anthropologie psychanalytique pour penser la clinique

Nous espérons avoir modestement contribué à montrer l'intérêt — comme la nécessité — d'éclairer la clinique de la disparition forcée par une réflexion approfondie sur la catégorie du mal telle qu'elle se laisse interroger et penser à partir de l'anthropologie psychanalytique. Partant d'une réalité contemporaine hélas largement répandue — et qui constitue une violation majeure des droits humains — nous avons en effet tenté d'ouvrir une réflexion clinique au sujet des répercussions psychiques de la privation intentionnelle de rites funéraires sur les proches des "disparus". Relevant sans doute d'avantage de "deuils spéciaux" que du traumatisme en tant que tel, ces répercussions sont compliquées par le fait qu'elles résultent sans doute entre autres étroitement d'une manipulation de la culpabilité inconsciente des proches de disparus : face à la nécessité d'entamer un travail de deuil, les survivants se voient en effet fantasmatiquement investis du rôle de criminel en lieu et place de ceux qui sont les réels, mais néanmoins impunis et inconnus, auteurs de tels crimes. Poursuivant notre recherche, nous

avons été conduits à nous interroger sur la nature de l'interdit fondateur qui est symboliquement transgressé par les auteurs des disparitions forcées de personnes. Une question qui relève d'avantage de l'anthropologie que de la clinique psychanalytique.

Nous inspirant du chemin de pensée tracé par Lévi-Strauss, nous avons alors repris l'idée d'une correspondance articulée entre interdits fondateurs et prescriptions majeures. Le père du structuralisme avait en effet pointé la nécessité de penser l'exogamie comme la facette prescriptive de l'interdit de l'inceste. Considérant les devoirs funéraires comme étant universellement prescrits, nous nous sommes ainsi demandé quelle pouvait en être la facette prohibitive. Nous avons ainsi été amenés formuler l'hypothèse d'une articulation étroite entre l'interdit du cannibalisme sauvage d'une part, et la prescription universelle de ritualiser les soins aux défunts d'autre part. La proposition qui traverse dès lors la présente contribution est la suivante : comprises en termes psychanalytiques, la disparition forcée de personnes procéderait d'une délégation par les auteurs de tels crimes de leurs pulsions cannibales inconscientes aux animaux à qui ils abandonneront les cadavres des victimes (requins en Argentine, chacals en Algérie, etc.). Envisagée sous cet angle, la disparition forcée de personnes mérite sans doute d'être pensée comme une transgression symbolique de l'interdit du cannibalisme sauvage. Une lecture critique du traitement que Freud réserve à la question du cannibalisme dans *Totem et tabou*, nous a dès lors parue nécessaire pour signifier, à notre manière, la possible place de cet interdit fondateur dans le champ de l'anthropologie psychanalytique contemporaine. Une lecture qui invite aujourd'hui à penser la question du mal sous l'angle d'un triple interdit fondateur qui seraient précisément tour à tour bafoués — symboliquement ou réellement — dans le cas des violations de droits humains fondamentaux : nous voulons parler de l'interdit du meurtre, de l'interdit de l'inceste et de l'interdit du cannibalisme sauvage. Leur nécessaire respect concrétise l'œuvre de civilisation chère à Freud et à ses successeurs, protégeant l'humanité des ravages insensés qu'engendre la destructivité qui l'habite et qui s'appelle le mal ! Puisse la présente contribution avoir témoigné de l'intérêt de penser les répercussions psychiques des violations des droits les plus fondamentaux en articulation étroite avec une réflexion psychanalytique sur l'anthropologie du mal, et corolairement du bien !

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- 1 - Freud S. *L'interprétation des rêves*. 1900 ed. Paris: Presses Universitaires de France; 1996.
- 2 - Freud S. *Trois essais sur la théorie sexuelle*. 1987 ed. Paris: Gallimard; 1905.
- 3 - Freud S. *Totem et tabou*. 2001 ed. Paris: Payot et Rivages; 1912-1913.
- 4 - Freud S. Le Moi et le Ça. In: *Essais de psychanalyse*. 1981 ed. Paris: Payot; 1923. p. 219-275.
- 5 - Freud S. *La naissance de la psychanalyse*. 1996 ed. Paris: Presses Universitaires de France; 1950.
- 6 - Freud S. *Le malaise dans la culture*. 1995 ed. Paris: Presses Universitaires de France; 1929.
- 7 - Freud S. *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*. In: *Essais de psychanalyse*. 1981 ed. Paris: Petite Bibliothèque Payot; 1915. p. 7-40.
- 8 - Lévinas E. *Transcendance et Intelligibilité*. Genève: Labor et fides; 1984.

- 9 - Enriquez E. Totem et tabou : L'avènement du social (Chap. 1). In: *De la horde à l'Etat : Essai de psychanalyse du lien social*. Paris: Gallimard; 1983. p. 39-66.
- 10 - Kilani M. Cannibalisme et anthropopoiesis ou du bon usage de la métaphore. In: *Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie*. Paris: EHESS; 2003. p. 215-253.
- 11 - Kilani M. *Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser. Etudes sur la mort* 2006;129 : Le cadavre:33-46.
- 12 - Lévi-Strauss C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton; 1949.
- 13 - Durkheim E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan; 1937.
- 14 - Gilbert, M. *Que serions-nous sans rites funéraires ? Perspectives anthropologiques et psychanalytiques sur le deuil*. A paraître.
- 15 - Leroi-Gourhan A. *Les religions de la préhistoire. Paléolithique*. Paris: Presses Universitaires de France; 1964.
- 16 - Anati E. *La religion des origines*. 1999 ed. Paris: Bayard; 1995.
- 17 - Egloff M. Aux origines de la sépulture. In: Gilbert M, editor. *Antigone et le devoir de sépulture*. Genève: Labor et Fides; 2005. p. 149-160.
- 18 - Hertz R. *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*. In: *Sociologie religieuse et folklore*. Recueil de textes publiés entre 1907 et 1917. 1970 ed. Paris: Presses Universitaires de France; 1907. p. 1-83.
- 19 - Van Gennep A. *Les rites de passage*. Paris: Emile Nourry; 1909.
- 20 - Durkheim E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: F. Alcan; 1912
- 21 - Amnesty International (section néerlandaise). *"Disappearances" and political killings: human rights crisis of the 1990s*. Amsterdam: Amnesty International (section néerlandaise) ; 1994.
- 22 - Thomas L-V. L'Homme et la mort. In: Poirier J, editor. *Histoire des mœurs*. Paris: Gallimard; 1991. p. 803-868.
- 23 - Thomas L-V. Mort : 2. Les sociétés devant la mort. In: *Encyclopédia Universalis XI*. Paris; 1980. p. 353-359.
- 24 - Raimbault G, Eliacheff C. Le choix d'Antigone. In: *Les indomptables. Figures de l'anorexie*. Paris: Odile Jacob; 1989. p. 111-153.
- 25 - Ansermet F. La mort dans la procréation. In: Gilbert M, editor. *Antigone et le devoir de sépulture*. Genève: Labor et Fides; 2005. p. 234-243.
- 26 - Gilbert M. Antigone et le motif de la sépulture : un nouveau paradigme pour l'anthropologie psychanalytique contemporaine ? In: Gilbert M, editor. *Antigone et le devoir de sépulture, ouvertures pluridisciplinaires*. Actes du colloque international organisé à l'Université de Lausanne : 19-21 mai 2005. Genève: Labor et Fides; 2005. p. 201-220.
- 27 - Kaës R. Violence d'Etat et psychanalyse (Préface). In: Puget, J, editor. *Violence d'Etat et psychanalyse*. Paris: Dunod; 1989. p. XI - XVI.
- 28 - Braun De Dunayevich J, Pelento ML. Les vicissitudes de la pulsion de savoir dans certains deuils spéciaux. In: Puget, J. editor. *Violence d'Etat et psychanalyse*. Paris: Dunod; 1989. p. 86-104.
- 29 - Amnesty International, editor. *L'inacceptable : "Disparitions" et assassinats politiques dans les années 80-90*. Paris: Les éditions francophones d'Amnesty international; 1993.
- 30 - Amnesty International, editor. *Les disparitions*. Paris: Babel; 1994.
- 31 - Le refus de l'oubli : La politique de disparition forcée de personnes - Colloque de Paris janvier-février 1981. Paris: Berger-Levrault; 1982.
- 32 - Garcia Castro A. *La mort lente des disparus au Chili : Sous la négociation civils-militaires 1973-2002*. Paris: Maisonneuve et Larose; 2002.

- 33 - Sibony D. *La disparition*. In: Amnesty International, editor. Les disparitions. Paris: Babel; 1994. p. 98-103.
- 34 - Gomez Mango E. *La Places des Mères*. Paris: Gallimard; 1999.35 - Gomez Mango E. *La mort enfant*. Paris: Gallimard; 2003.
- 35 - Gomez Mango E. *La mort enfant*. Paris: Gallimard; 2003.
- 36 - Kijak M, Pelento ML. El duelo en determinadas situaciones de catastrofe social. *Revista de Psicoanalisis* 1985;XLII(4).
- 37 - De Clerq M, Lebigot F. *Les traumatismes psychiques*. Paris: Masson; 2001.
- 38 - Lebigot F. *Les troubles psychotraumatologiques*. Paris: Dunod; 2005.
- 39 - Amnesty International. *Rapport annuel*. Paris: Les Editions Francophones d'Amnesty International. 2007
- 40 - Puget, J, editor. *Violence d'Etat et psychanalyse*. Paris: Dunod; 1989.
- 41- Braun De Dunayevich J, Puget J. Un groupe thérapeutique pour "Deuils spéciaux". *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe* : Le problème du savoir 1991;16:113-126.
- 42 - Amati Sas S. *L'interprétation dans l'espace transsubjectif*. Action et pensée : revue de l'institut international de psychanalyse - Charles Baudouin 2002; 39 : humain - inhumain : regards psychanalytiques:29-46.