

Or si le geste tragique d'Antigone renvoie à la nécessaire inscription du sujet dans l'ordre symbolique au moment de la mort, la figure biblique de Myriam, sœur de Moïse, figure sans doute quant à elle l'inscription du sujet dans la succession des générations au moment de la naissance. Dans la mesure où ces deux personnages mettent leurs actes au service de la différenciation sexuelle et générationnelle inhérentes à la filiation réelle et symbolique, elles contribuent à penser, sur le plan collectif, les frontières de l'œuvre de civilisation chère à Freud, à savoir le *Kulturarbeit*.

Interdit de l'inceste, interdit du meurtre et interdit du cannibalisme chez Freud

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 (Freud, 1900; Freud, 1905; Freud, 1912-1913; Freud 1923; Freud, 1950). L'originalité du propos consiste entre autres à penser le caractère profondément structurant de cet interdit fondateur en ce qui concerne le désir. 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.

Mais si Freud fait de l'interdit de l'inceste le centre de gravité de son anthropologie psychanalytique – définissant ainsi le sexual comme fil conducteur de sa pensée –, il insiste parallèlement sur l'importance, significative, de l'interdit du meurtre dans le travail de civilisation – le *Kulturarbeit* (Freud, 1929). Incluse dans l'histoire d'Œdipe sous la forme du parricide, cette prohibition majeure fait en soi l'objet d'un examen approfondi dans *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* (Freud, 1915a). 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

INTERDIT DE L'INCESTE, DU MEURTRE ET DU CANNIBALISME SAUVAGE

UNE TRILOGIE FONDATRICE ?¹

Muriel KATZ-GILBERT

L'interdit du cannibalisme peut-il être considéré comme une prohibition majeure au même titre que ceux du meurtre et de l'inceste dans le champ de l'anthropologie psychanalytique, et si oui, à quelles conditions ? Telle est la question directrice que nous tentons d'éclairer à partir d'une relecture critique du mythe de la horde primitive tel que Freud le dépeint dans *Totem et Tabou*². Nous tenterons de montrer qu'abordé à travers le prisme de l'anthropologie culturelle, le cannibalisme représente un objet d'exploration riche et fécond qui contribue à penser les désirs pulsionnels les plus archaïques en psychanalyse. Il s'agira pour cela de distinguer clairement le cannibalisme *sauvage* du cannibalisme dit *ritualisé* ou *culturel*.

Reprenant par ailleurs à notre compte la réflexion de Lévi-Strauss au sujet de l'articulation entre interdit de l'inceste et prescription d'exogamie, nous serons ensuite amenés à explorer quelle est la facette prescriptive de l'interdit du cannibalisme sauvage. Un problème complexe que nous chercherons à éclairer par une lecture commentée de la figure tragique d'Antigone – fille d'Œdipe et de Jocaste. On se demandera dans quelle mesure la ritualité funéraire constituerait le pendant prescriptif de l'interdit du cannibalisme sauvage.

1. Nous tenons à remercier le professeur Benjamin Gross et Karine Julsaint pour leur précieuse relecture critique du manuscrit ainsi qu'André Katz pour ses précieuses remarques lors de l'élaboration de notre commentaire sur la figure de Myriam.

2. Notre propos reprend et transforme ici une première version du commentaire critique que nous avons formulé en 2008 à propos de la place du cannibalisme dans *Totem et Tabou* (Gilbert, 2008).

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. (Freud, 1915a, p. 34)

Aussi, est-ce bien le *Tu ne tueras point!* qui, face à la dépouille d'un sujet parlant, se laisse premièrement entendre selon Freud, contribuant ainsi de près au travail de civilisation : cet interdit s'imposerait en effet comme antidote principal et originel au désir inconscient de meurtre sous toutes ses formes. Un interdit fondateur qui, selon Levinas, se laisse également entendre comme un impératif prescriptif s'énonçant ainsi : « Tu feras tout pour que l'autre vive ! » (Levinas, 1983, p. 94).

Avec *Totem et Tabou*, 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 (Freud, 1912-1913). Profondément haineux à l'égard de leur père tout-puissant, les fils sont conduits à tuer leur ascendant, puis à manger sa dépouille 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 totemique – 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 s'en 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 (Enriquez, 1983) : le totémisme religieux signifierait 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 davantage évoquée que réellement thématisée par Freud qui insiste quasi 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'acte 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'appropriant 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 [...]. (Freud, 1912-1913, pp. 199-200)

Rappelons tout d'abord que c'est en termes d'*identification* que Freud interprète et comprend le sens même du geste cannibalique imaginaire qu'il prête aux fils de la horde : ingérant la dépouille de leur père, ces derniers chercheraient en effet, selon lui, 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. Freud reprendra ensuite cette articulation entre pulsions cannibales et identification à l'objet dans une note qu'il ajoutera en 1915 aux *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, paru pour sa part en 1905 : il y souligne en effet le rôle central de l'incorporation de l'objet, au stade prégénital qu'il qualifie d'oral ou encore de cannibalique. Une incorporation à son sens *prototypique* de l'identification à l'objet. Deux textes reprendront ensuite cette même idée ; il s'agit de *Deuil et Mélancolie* d'une part (Freud, 1915b), et enfin de *Psychologie des foules et analyse du Moi*, d'autre part (Freud, 1921).

Une deuxième remarque concerne la question du lien que Freud établit entre cannibalisme et vie primitive ; elle se situe donc sur le plan anthropologique : il n'y aurait au fond, pour Freud, rien d'étonnant à ce que les fils aient mangé leur père après l'avoir tué, « étant donné qu'il s'agit de primitifs cannibales » (Freud, 1912-1913, p. 199). On retrouve d'ailleurs la même idée dans un texte antérieur, à savoir *Considérations actuelles sur la mort* : ici, Freud prête à l'homme originaire des pulsions encore plus cruelles et malfaisantes que celles qui habitent à son sens les autres animaux. « L'instinct qui retient d'autres animaux de tuer et de consommer des êtres de la même espèce, nous n'avons pas besoin de le lui [l'homme des origines] attribuer », écrit le psychanalyste viennois en 1915 (Freud, 1915a, p. 30).

Il nous a, pour notre part, 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 en particulier : son propos, qu'il convient de situer au début du siècle, mérite en effet à notre sens d'être éclairé par quelques-uns des travaux menés aujourd'hui à ce sujet dans le champ de l'anthropologie culturelle cette fois-ci.

Pour une vision critique du cannibalisme

Affichant sa conviction que le cannibalisme constitue l'un des traits caractéristiques de la vie primitive, Freud se fait en effet l'écho d'une idée aujourd'hui dépassée dans le champ de l'anthropologie culturelle. Une idée qui consiste à « renvoyer le cannibale à un état de sauvagerie générique » (Kilani, 2006, p. 32). Or, une telle approche du phénomène cannibale procède d'une confusion.

Nous référant aux travaux de Kilani, spécialiste de la question du cannibalisme dont le texte ouvre ce livre, l'étude du phénomène sous toutes ses formes, à la fois réelles et symboliques, suppose en effet, par définition, une double distinction. Le cannibalisme dit *culturel* ou *rituel* mérite en effet premièrement d'être soigneusement distingué du 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 (Kilani, 2003).

Ce qui serait par conséquent considéré comme condamnable du point de vue culturel, pointe l'anthropologue, 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 dit *culturel* caractérisé pour sa part par sa stricte réglementation sociale. Le cannibale et

le non-cannibale considèrent cette forme d'anthropophagie comme inadmissible et la rejettent fermement. (Kilani, 2003)

Avant de constituer une façon de manger, le cannibalisme rituel peut donc être compris comme « une façon de penser les relations sociales » 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 (2006, pp. 35-36). Contrairement au cannibalisme sauvage – qui échappe par définition au contrôle social –, le cannibalisme dit *rituel* prend ainsi place au cœur des pratiques culturelles contribuant pour leur part pleinement à la régulation de la vie en société.

Mais les anthropologues formulent par ailleurs une seconde distinction, éclairante s'il en est pour notre propos ! C'est par exemple précise que le cannibalisme rituel ou culturel se présente sous deux formes : l'endocannibalisme d'une part, et l'exocannibalisme, d'autre part (Kilani, 2003). L'*endocannibalisme* 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. Cette pratique ritualisée 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 donné 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 » (Mauss, 1896).

Dans le cadre de l'*exocannibalisme*, au contraire, on tue l'ennemi pour le manger. Cette forme de cannibalisme ressortit d'un rite guerrier qui consiste 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 en l'occurrence d'un membre d'un autre groupe, par définition ennemi.

Du point de vue de l'anthropologue contemporain, on l'aura compris, le cannibalisme est donc un objet complexe qui mérite une attention comme une exploration approfondies. Dès lors qu'il génère des « pratiques sociales, culturelles, politiques et religieuses » (Kiliani, 2003, p. 228), ces dernières font en effet du cannibalisme un opérateur culturel – une matrice symbolique – des plus significatifs :

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. (Kiliani, 2003, p. 230)

Relisant *Totem et Tabou* avec la distance critique qui s'impose aujourd'hui, relisant également *L'Avenir d'une illusion*, où Freud (1927) qualifie clairement le cannibalisme de « désir pulsionnel des plus primitifs » (p. 16) au même titre que le désir d'inceste et de meurtre, nous nous proposons pour notre part de penser ici le pulsionnel à travers un triple désir originaire : celui du meurtre, celui de l'inceste et celui du cannibalisme *sauvage*.

Par cannibalisme *sauvage*, nous entendons le meurtre d'un humain *en vue* de consommer sa dépouille en dehors de toute ritualisation. Il s'agit donc d'une forme de cannibalisme qui – étant situé hors des frontières du culturel – s'oppose en tous points, et fondamentalement, au cannibalisme dit *ritualisé*. Pensé sous cet angle, il a ceci de commun avec la sauvagerie du meurtre et de l'inceste qu'il menace profondément la survie de l'humanité, puisque *tuer pour se nourrir* représente bien entendu une atteinte profonde à l'équilibre vital que nécessite le vivre-ensemble régulé par la culture³.

3. Nous tenons à remercier Olivier Revaz pour le fructueux et clarifiant échange à ce sujet.

Compris comme une métaphore du passage de la horde primitive à la vie en société, laquelle est régulée par la loi du langage, le mythe de la horde que livre Freud permet donc, en définitive, de mettre en évidence le nécessaire renoncement au pulsionnel qu'exige l'instauration du culturel par opposition au naturel. D'où la nécessité de circonscrire ces trois désirs originaux par des interdits fondateurs, protégeant l'humanité de ses pulsions destructrices, que ce soit au plan individuel ou collectif. Envisagées sous cet angle, les prohibitions de l'inceste, celle du meurtre et celle du cannibalisme sauvage auraient donc ceci de commun qu'elles signifient toutes les trois 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

Mais qui dit interdit fondateur dit par ailleurs impératif prescriptif. Tel est du moins l'un des enseignements majeurs de Lévi-Strauss (1968), figure emblématique du structuralisme. Ce dernier souligne en effet dans *Les structures élémentaires de la parenté* 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. L'invitation lévi-straussienne suppose en ce sens, indéniablement, de penser l'interdit de l'inceste en articulation dialectique étroite avec la prescription d'exogamie.

Dès lors qu'ils se voient étroitement articulés l'un à l'autre, interdit de l'inceste et prescription d'exogamie signifieraient par conséquent et en quelque sorte les bornes de la vie en société, sous ses versants à la fois prohibitifs et prescriptifs. Il s'agit là d'une manière, originale, de penser la frontière qui permet de signifier la discontinuité radicale entre ordre naturel et ordre culturel. Envisagée sous cet angle, cette discontinuité se voit dès lors signifiée sous la forme d'interdits fondateurs qui sont l'expression – implicite – d'une visée traçant la direction du possible avenir de l'humanité ; une visée qui se décline à son tour sous la forme d'*impératifs prescriptifs*.

Cherchant à représenter les coordonnées centrales de l'ordre culturel qui régit la vie en société sous la forme d'un schéma matriciel exploratoire qui permettrait de penser ces triples interdits fondateurs en articulation étroite avec ce que l'on pourrait appeler les trois prescriptions majeures correspondantes, nous avons été amenés à nous poser la question suivante (Gilbert, 2008) : quelle serait la facette prescriptive de l'interdit du cannibalisme sauvage ?

Interdits fondateurs et prescriptions correspondantes

<i>Prohibitions majeures :</i>	<i>Prescriptions majeures :</i>
Interdit de l'inceste	Exogamie
Interdit du meurtre	Tu feras tout pour que l'autre vive !
Interdit du cannibalisme sauvage	?

Penser la ritualité funéraire comme facette prescriptive de l'interdit du cannibalisme sauvage : la leçon d'Antigone

C'est à travers l'exploration d'une figure tragique issue de l'imaginaire grec – celle d'Antigone – que nous souhaitons ouvrir ici la discussion dans le prolongement de travaux antérieurs au sujet de ce célèbre personnage (Gilbert, 2005). Rappelons tout d'abord très brièvement ce qui constitue le cœur de l'intrigue mise en théâtre par Sophocle, génial dramaturge, il y a plus de deux mille ans déjà : Antigone, fille d'Œdipe et de Jocaste, n'hésitera pas à sacrifier sa vie pour rendre à son frère Polynice les honneurs funèbres dont il a été privé par Créon qui règne alors sur Thèbes ; telle est la sanction que le roi décide d'infliger à celui qui aura eu l'audace d'attaquer la Cité afin de prendre la main sur le trône qu'Œtécocle, son frère, occupait depuis la fin du règne de leur père Œdipe.

Il vaut la peine de rappeler ici la teneur de l'édit de Créon tel qu'il est présenté, par la voix d'Antigone. C'est à sa sœur Ismène qu'Antigone s'adresse :

Oui, de la mise en terre de nos deux frères : Créon /
En a fait l'honneur au premier, mais il a refusé de respecter le second, non ? /
Envers Œtécocle, on le dit, il s'est montré juste, /
Appliquant la justice et la loi : il l'a enseveli /
Dans la terre profonde, pour qu'il soit respecté, là-dessous, chez les morts. /

Mais celui qui a eu une mort pitoyable, Polynice, son cadavre /
On dit qu'il a fait proclamer aux habitants l'interdiction /
De le mettre en terre et de le lamenter : /
Il faut l'abandonner, impleuré, sans mise en terre : que les oiseaux /
Le guettent comme une proie dont ils vont se régaler /
Voilà ce qu'on dit, voilà ce que le bon Créon a fait proclamer [...]

(Sophocle, *Antigone*, vv. 11-31)⁴

Et, plus loin dans le texte, dans la bouche de Créon cette fois-ci, à propos de la sanction édictée sur le sort de Polynice :

Lui [Polynice], cette cité a entendu proclamer /
Qu'il était interdit de lui faire l'honneur de le mettre en terre et de le pleurer : /
Il faut abandonner son cadavre sans le mettre en terre, qu'il soit dévoré /
Par les oiseaux et par les chiens – à en être horrible à voir.

(Sophocle, *Antigone*, vv. 196-205)⁵

Or, ce qui vaut à Antigone d'être finalement condamnée à mort, c'est qu'elle désobéira à Créon : elle ne peut en effet se plier à cet édit, qu'elle juge d'emblée scandaleux et injuste. Se réclamant des lois non écrites – celles que dictent les dieux par opposition à celles qu'édictent les mortels (Sophocle, *Antigone*, vv. 450 et sq.) –, elle justifiera le fait de rendre les honneurs à Polynice par les liens de sang qui l'unissent à ses deux frères et ce, quels qu'aient été leurs actes. C'est pourquoi à Ismène, sa sœur, qui lui demande « Est-ce

4. Il s'agit ici de la traduction de Lauer (2005).

5. *Ibid.* On remarquera au passage que la manière dont la pièce de Sophocle raconte la rélegation de la dépouille de Polynice hors des murs de la Cité illustre de manière remarquable la notion de société *anthropométrique* telle qu'elle a été élaborée par Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques*, même si nous proposons ici pour notre part une lecture psychanalytique de cette délégation de pulsions cannibales inconscientes à l'animal ; cf. Lévi-Strauss (1955).

que tu penses l'enterrer quand c'est interdit ? », Antigone répond sans hésiter : « Il est mon frère et le tien, que tu le veuilles ou non, / et il ne sera pas dit que je l'ai trahi. / » (Sophocle, *Antigone*, vv. 44-45)⁶. Et un peu plus loin dans le texte : « Moi je l'ensevelirai : / je trouve beau de mourir pour cela » (Sophocle, *Antigone*, vv. 71-72)⁷. Sa conviction est telle qu'elle avoue même ne pas craindre la mort : plutôt marcher vers l'Hadès que d'abandonner la dépouille de son frère à « l'aubaine des rapaces, leur douce proie », comme le traduit si bien Grosjean (Sophocle, *Antigone*, v. 30).

Relisant ces passages de Sophocle, il nous paraît quant à nous que la question du cannibalisme est symboliquement présente en arrière-fond de cette tragédie ; il se pourrait en effet que le spectre de la dévoration incontrôlée, désordonnée, sauvage de l'homme par l'homme y soit évoquée – indirectement – à travers la figure des oiseaux et des chiens, auxquels Créon entend clairement abandonner la dépouille de Polynice, faisant d'elle « leur douce proie ».

Cette intuition trouve, hélas à notre sens, un ancrage dans la réalité contemporaine, lorsque l'on pense par exemple à la manière dont la junta argentine s'est débarrassée de certains de ses opposants dans les années 1970. Rappelons en effet que sur des dizaines de milliers de *desaparecidos*, de « disparus », innombrables sont ceux et celles qui, après avoir été propulsés – souvent vivants – dans les eaux du Rio de la Plata depuis des hélicoptères ou des avions, auront vu leur dépouille livrée sans détours aux animaux. Il s'agit là d'une attitude barbare 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 la ritualité funéraire associée à la disparition forcée de personnes laisserait dès lors ainsi entrevoir, sur le plan fantasmatique, ce serait entre autres « l'horizon cannibale » dans ce qu'il a de profondément déshumanisant (Kilani, 2003).

Envisagée sous cet angle, la disparition forcée de personnes, telle qu'elle est pratiquée de nos jours encore dans de nombreux pays, mériterait à notre sens d'être pensée, entre autres, comme une

transgression – sur le plan symbolique – de l'interdit du cannibalisme sauvage. Une transgression symbolique qui s'associe à celle, bien réelle cette fois-ci, de l'interdit du meurtre, interdit qu'on s'applique dans ce contexte précisément à pervertir en faisant disparaître la dépouille de ses victimes dans la plupart des cas. Telle est du moins l'interprétation que nous avons formulée à partir de nos recherches au sujet de la disparition forcée de personnes (Gilbert, 2008).

Nous avons ainsi été amenés à formuler ailleurs l'hypothèse d'une articulation étroite entre l'interdit du cannibalisme sauvage d'une part, et la prescription de ritualiser les soins aux défunts, d'autre part (Gilbert, 2008). Dans la ligne même de ces travaux, nous proposons aujourd'hui de penser, à partir de l'*Antigone* de Sophocle, que les devoirs funéraires sont à l'interdit du cannibalisme *sauvage* ce que l'injonction d'exogamie est à la prohibition de l'inceste.

Envisagé sous cet angle, l'interdit du cannibalisme sauvage se laisserait ainsi penser comme un opérateur culturel qui dit par ailleurs la nécessité – absolue – de ritualiser les soins aux défunts pour éviter que la dépouille humaine ne puisse être ingérée sauvagement *par ses semblables*, protégeant ainsi le corps social tout entier des pulsions cannibales inconscientes qui l'habitent indubitablement en ses tréfonds les plus archaïques⁸.

Une dernière remarque s'impose à propos d'*Antigone*, cette *figure sororale par excellence* comme aimait à le dire Goethe : le fait que ce soit précisément à travers le motif de la ritualité funéraire que la fille d'Édipe et Jocaste témoigne de sa condition sororale paraît à notre sens peu banal. Il y a en effet une articulation dont la portée symbolique mérite sans doute d'être explorée en termes psychanalytiques. Sacrifiant sa vie pour rendre à son frère les honneurs funéraires qui sont dus à tout être humain, Antigone rappelle la nécessaire inscription des morts dans la succession des générations. Cela paraît d'autant plus nécessaire que les origines de Polynice, comme les siennes, renvoient à une union incestueuse. Le geste – tragique

8. On voit ainsi se dessiner la question du deuil, en contrepoint au motif de l'inceste, plus familier dans le champ de l'anthropologie psychanalytique classique ; cf. Katz-Gilbert (à paraître).

6. Il s'agit ici de la traduction de Grosjean (1962).

7. *Ibid.*

– d'Antigone renvoyé par ailleurs au caractère originel de la ritualité funéraire : d'origine ancestrale, la sépulture représente l'une des premières traces qui soit arrivée jusqu'à nous signifiant l'avènement de la fonction symbolique au cours de la préhistoire (Anati, 1999; Egloff, 2005; Leroi-Gourhan, 1964).

Interrogeant le sens du geste funéraire d'Antigone dans son ouvrage intitulé *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan (1959-1960) en propose pour sa part l'interprétation suivante :

Il ne s'agit pas d'en finir avec celui qui est un homme comme avec un chien. On ne peut en finir avec ses restes en oubliant que le registre de l'être de celui qui a pu être situé par un nom doit être préservé par l'acte des funérailles. (Lacan, 1959-1960, p. 325)

Mais quel est donc ce « registre » évoqué par Lacan ?⁹ A lire les lignes qui suivent ce passage, il s'agit du *registre du langage*. Il évoque ici l'interdit fondateur de l'inceste, une coupure radicale insistant « dans la vie de l'homme la présence même du langage » (Lacan, 1959-1960, p. 325). Ce que la figure d'Antigone exprime sans doute en ce sens mieux que toute autre, c'est que nous sommes probablement rarement aussi humains que lorsque nous rendons les honneurs funèbres à l'un de nos semblables, quels qu'aient été ses actes. Ce faisant, nous témoignons de l'incontournable antériorité de l'ordre symbolique sur notre condition de sujet parlant d'une part, et de notre appartenance à la collectivité humaine, d'autre part. Être un homme ou une femme, c'est ainsi signifier, entre autres, que la mort de celui qui porte un nom reçu d'autrui se doit d'être inscrite dans le champ de la culture, par la main et la voix de ses semblables.

Le rôle de la ritualité funéraire est en ce sens central dans la préservation de ce registre du langage – celui des hommes et d'eux uniquement – qui seul permet au sujet d'être situé par un nom dans la succession des générations, et ce au-delà même de la mort. Rendant hommage aux défunts, ses semblables affirment à la fois l'antériorité et la postérité de l'ordre symbolique sur la disparition d'autrui. Signifiant par excellence, le nom du mort est ainsi porté non pas au creux du sol, mais bien au cœur même de cette terre symbolique

9. Nous reprenons ici partiellement un commentaire publié antérieurement par nos soins (Gilbert, 2006).

que représente l'ordre symbolique et plus largement la culture. L'on rappelle ainsi que, face à la mort, les hommes et les femmes sont tous symboliquement frères et sœurs en humanité : enfants de l'Autre et du langage qui par définition les précède, enfants du désir et du manque, enfants de cet interdit fondateur que représente la prohibition de l'inceste et qui fonde la culture. Or, ce dont la barbarie ne veut sans doute précisément rien savoir, c'est justement de cette *fraternité/sororité symbolique* dont Antigone et le motif de la ritualité funéraire qui lui est associé pourraient bien être emblématique !

Nourrir l'origine de la naissance à la mort : tel est le titre que nous avons souhaité donner à la présente contribution. Mais si c'est dans l'univers tragique que nous avons premièrement tenté de puiser quelques pistes de réflexion pour penser la facette prescriptive de l'interdit du cannibalisme sauvage, pointant alors le rôle que joue Antigone, cette figure sororale, dans le destin de Polynésie, son frère, au moment de la mort de ce dernier, c'est dans un autre monde, et en compagnie d'une autre figure sororale, que nous nous proposons d'emmener maintenant le lecteur.

Myriam ou le geste nourricier

Nous voici en effet non plus à Athènes, mais bien à Jérusalem, ou plutôt entre Jérusalem et l'Égypte, au cœur de l'histoire de Moïse telle qu'elle est contée dans le livre de l'Exode. A la lecture du chapitre II du livre de l'Exode, notre attention a été attirée par le rôle, crucial à notre sens, que joue la figure de Myriam, la sœur de Moïse, au moment de la naissance de ce dernier¹⁰. Un rôle que nous nous proposons de pointer d'une part, et de discuter, d'autre part. Nous chercherons en effet à interroger le sens du lien nourricier que Moïse aura pu entretenir, grâce à sa sœur Myriam, avec Yokhebed, sa mère biologique, dans les premières années de sa vie.

Rappelons tout d'abord le texte même dont il va être question ici, dans la traduction du rabbin Elic Munk :

10. Nous sommes reconnaissante au professeur Eric Jumod pour avoir attiré notre attention sur ce point.

Un homme de la famille de Lévi alla et épousa une fille de Lévi. Cette femme conçut, et enfanta un fils. Elle considéra qu'il était beau, et le tint caché pendant trois mois.

Ne pouvant le cacher plus longtemps, elle lui prépara un berceau d'osier, qu'elle enduisit de bitume et de poix; elle y plaça l'enfant et le déposa dans les roseaux sur la rive du fleuve.

Sa sœur se tint à distance, pour observer ce qui lui arriverait.

Or, la fille de Pharaon descendit, pour se baigner, vers le fleuve, et ses compagnes allaient vers la rive du fleuve. Elle aperçut le berceau parmi les roseaux et envoya sa servante, qui alla le prendre.

Elle l'ouvrit, elle y vit l'enfant: c'était un garçon pleurant. Elle eut pitié de lui, et dit: « C'est quelque enfant des Hébreux. »

Sa sœur dit à la fille du Pharaon: « Faut-il aller quérir une nourrice parmi les femmes des Hébreux, et elle t'allaitera cet enfant? »,

La fille du Pharaon répondit: « Va » et la jeune fille alla quérir la mère de l'enfant.

La fille de Pharaon dit à celle-ci: « Emporte cet enfant et allaite-le-moi, je t'en donnerai salaire. » Cette femme prit l'enfant et l'allaita.

L'enfant devenu grand elle le remit à la fille de Pharaon, et il devint son fils; elle appela son nom Moïse, disant: « Parce que je l'ai tiré des eaux. »

(Exode 2,1-10)¹¹

Ce texte a bien entendu donné lieu à une multitude de commentaires rabbiniques. C'est ce qu'on appelle entre autres des *midrashim* en hébreu et sans lesquels la Torah ne saurait se laisser lire (Banon, 1987). C'est de ces commentaires que l'on s'inspirera ici pour tenter de comprendre le possible sens que les rabbins prêtent aux versets évoquant les faits et gestes de Myriam.

Ces versets, *rappelons-le*, se situent après que Yokhebed, la mère d'Aaron, de Myriam et de Moïse ait livré son dernier-né aux eaux du fleuve dans un « berceau »¹² étanche, afin qu'il échappe à la folie meurtrière de Pharaon. Une folie qui, *rappelons-le*, a amené ce dernier à ordonner la mort de tous les nouveau-nés mâles descendants des Hébreux.

11. La traduction est tirée de Munk (1977).

12. Ex 2,3. Les traductions françaises des termes hébraïques *tévat gomé* sont multiples; alors que Munk traduit « berceau d'osier », et le Rabinat français « un berceau de joncs », Chouraqui propose pour sa part « caisse de papyrus ». Quant à Meschonnic, c'est l'expression « une arche de roseaux » qu'il propose soulignant par ailleurs que le terme *téva* est aussi celui qui désigne l'arche de Noé en Gn 6,14; cf. Meschonnic, 2003, note 3, p. 214.

Au verset 4, il est dit que Myriam « se tint à distance, pour observer ce qui lui arriverait ». C'est donc de cette place singulière que Myriam suivra le péripète du berceau qui contient son frère cadet, suivi qu'elle entend assurer personnellement. Or, le fait qu'elle cherche à savoir « ce qui arriverait » à son frère se laisse comprendre comme une intention singulière de la part de Myriam qui viserait, selon certains commentateurs, à rechercher plus précisément « ce qui pouvait être fait » de son côté¹³.

Le sens de l'attitude de Myriam est entre autres expliqué ainsi: en se postant au loin Myriam témoignerait, selon certains commentateurs, de sa conviction que la passivité associée à la confiance qu'elle fait au Créateur ne saurait être à même de suffire à servir le projet divin (Munk, 1977, note 4, p. 13). Il s'agit, au contraire, pour Myriam de rechercher la place où Dieu l'attend pour servir son projet.

Mais si cette attitude s'impose à Myriam, c'est également qu'elle veut savoir ce qu'il adviendra de sa propre prophétie, puisque, comme le raconte le midrach, c'est précisément Myriam qui avait annoncé à son père qu'il engendrerait le libérateur des Hébreux. Une prophétie qui aurait été inspirée à Myriam par le fait qu'une lumière des plus intenses inonda, à sa naissance, la maison où Moïse avait été mis au monde, signe qu'elle interpréta comme annonçant la destinée singulière de son frère (Munk, 1977, note 4, pp. 13-14)¹⁴.

Quant à Rabbi Ovadia Sforno, c'est dans la lettre même du nom de Moïse qu'il lit sa destinée; *Moshé*, dans le texte, est un terme qui signifie, selon lui, non pas « tiré des eaux » mais bien « le tireur, celui qui sauve les autres. Sauvé il a été, sauveur il sera », rapporté à ce propos David Banon (1993, p. 74). Si Myriam, la sœur de Moïse, se poste au bord du fleuve, c'est en ce sens pour pouvoir servir la volonté du Créateur: annoncé par cette lumière singulière, le projet de Dieu consiste à faire de Moïse le libérateur de son peuple, afin de mettre un terme à la condition mortifère à laquelle les siens sont condamnés, à savoir l'esclavage.

13. Chouraqui, quant à lui, souligne qu'au-delà de l'initiative audacieuse de Myriam, « il est permis de voir l'intervention de IHVH qui, de loin, prépare un sauveur pour son peuple » (Chouraqui, 1982, p. 298).

14. Cf. également à ce sujet *Chemot Rabba*, 1, 23.

Or, le « poste »¹⁵ choisi par Myriam lui permettra ensuite de s'approcher, en temps voulu, de la fille de Pharaon. Myriam se propose en effet spontanément d'aller chercher une nourrice pour allaiter l'enfant, dont la princesse a reconnu l'origine hébraïque au moment de le recueillir (Ex 2,6). Par cette proposition audacieuse, Myriam est donc l'initiatrice du fait que la fille de Pharaon va, sans que cela soit toutefois énoncé, confier l'enfant-Moïse à Yokhebed, sa mère biologique, qui est aussi la mère de Myriam.

Ici, les commentaires sont particulièrement émouvants à notre sens, pointant le rôle, central, des femmes dans le salut des enfants des Hébreux d'une part (Munk, 1977, note 7, p. 15), et soulignant d'autre part la teneur de la nourriture que Yokhebed sera en mesure de transmettre à son fils Moïse avant qu'il ne soit confié à la fille de Pharaon :

Elle [Yokhebed] lui apprit [...] la foi en un Dieu Un, en un Créateur du ciel et de la terre, en une Providence qui connaît et qui juge les pensées et les actes des hommes. Elle lui transmet les traditions sacrées d'Israël, les récits des Patriarches, de Joseph en Egypte et des promesses divines de la délivrance de l'esclavage égyptien. (Munk, 1977, note 8, p. 15)

Ce précieux et éclairant commentaire permet tout d'abord de rap- peler que nourri par sa mère biologique, Moïse reçoit non seulement une nourriture matérielle – le lait avec toutes ses propriétés –, mais également une nourriture culturelle, religieuse et spirituelle. Cette dernière contribue à l'enraciner, du point de vue identitaire, dans le champ de la tradition hébraïque, par les valeurs, les récits, les traditions que sa mère lui transmettra, entre autres biens. Cela permet de souligner, avec Françoise Dolto évoquant le cannibalisme néonatal, que le petit d'homme croît « uni à sa nourrice qui l'alimente de lait, de tendresse, de chaleur, de soins et de paroles. Sa chair, son cœur et son esprit sont ainsi nourris » (Dolto et Séverin, 1981, p. 135).

Mais si telle est la condition de tout enfant, cette précieuse nourriture maternelle faite à la fois de lait, de paroles, de valeurs et de traditions – cela même que Yokhebed transmet à Moïse – aura bien

sur un enjeu particulier dans la destinée de celui qui sera le libérateur des Hébreux. La nourriture que reçoit Moïse se laisse en effet peut-être comprendre comme un rempart culturel à la dévoration symbolique qu'aurait représenté l'assimilation pure et simple du bébé qu'il était au moment d'être recueilli par la fille de Pharaon, laquelle représente pour sa part la puissance de l'Égypte.

Car qui dit Égypte dit bien entendu non seulement l'esclavage matériel, mais également l'asservissement religieux et spirituel des Hébreux. Or, la tâche qui reviendra plus tard à Moïse consiste précisément à libérer son peuple du *cosmothéisme égyptien*, terme que nous empruntons à Jan Assmann, pour signifier l'opposition radicale entre la culture égyptienne et la révélation mosaïque (Assmann, 2007).

Par révélation, nous entendons ici le mode sur lequel le Créateur intervient dans le monde, c'est-à-dire à travers le souffle transcendant d'une parole unique (Gross, 2003) qui prend la forme de nombreux commandements¹⁶. Or, révélant au Sinaï l'ordre éthique qui régit et structure le monde selon sa volonté et son projet, le Dieu mosaïque, dont le nom reste imprononçable, introduit une temporalité qui se distingue radicalement de celle qui régit l'ordre cosmique.

Il s'agit en effet d'une temporalité qui dépasse l'entendement humain, une temporalité qui vient d'ailleurs et dont on dira simplement ici qu'elle permet au Créateur d'introduire l'Histoire dans le monde. Une temporalité vivante et transcendante qui est incompatible avec la fixité des images taillées que constituent les idoles d'une part, et qu'engendre, plus largement, le rapport d'idolâtrie (Moses, 1985)¹⁷. Telle est du moins l'interprétation formulée par certains rabbins pour qui l'interdit de la représentation se laisserait ainsi envisager sous l'angle de ses implications temporelles (Ouaknin, 1994). En effet, si l'idolâtrie détourne du projet que le Tout-Autre a formé pour son peuple, c'est que cela fige la vie du temps qu'il a introduit dans la Création, condamnant du même coup la continuité de l'histoire de la rencontre singulière qu'Il a initiée avec les hommes. En condamnant l'idolâtrie, le monothéisme juif

16. Ce qui permet de considérer le judaïsme, avec Mendelssohn, comme une législation révélée, par contraste avec l'expression de « religion révélée » et d'introduire le terme d'orthopraxie en lieu et place d'orthodoxie (Mendelssohn, 1783).

17. Nous avons développé ce point dans Gilbert (2010).

15. Ex 2,4. « Sa seur se poste au loin pour savoir ce qui sera fait de lui », selon la traduction de Chouraqui (1982).

pointe donc clairement la visée associée au projet du Créateur : les hommes sont en effet appelés à être les acteurs irremplaçables de la rencontre personnelle, unique et singulière qu'Il entend nouer avec eux, afin de rendre la *corévélation* de Dieu et des hommes possible, selon les précieux termes de Heschel (1955).

Il nous paraît pour notre part peu banal que ce soit par l'intermédiaire de sa sœur Myriam que Moïse reçoive, de leur propre mère à tous les deux, la nourriture nécessaire à résister à la tentation idolâtre à laquelle son éducation égyptienne l'aura sans doute soumis plus d'une fois, comme le rappellent les rabbins. En se postant au loin pour voir ce qui pourrait être fait pour son frère Moïse, Myriam tendrait en quelque sorte la main au Créateur, afin de servir Son projet; et c'est en rendant la relation entre Yokhebed et Moïse possible pour un temps que Myriam permet à leur mère biologique de nourrir les origines singulières de son fils en lui transmettant la mémoire de son peuple. Une nourriture qui se laisse interpréter comme un antidote à la menace d'assimilation que représente l'acculturation égyptienne de Moïse.

Ici encore, comme pour Polynice qui recevra, des mains de sa sœur Antigone, la « nourriture » spirituelle nécessaire à inscrire dignement sa condition de défunt dans l'ordre symbolique au moment de sa mort, c'est à Myriam, une autre figure sororale, que le texte renvoie pour expliquer comment Moïse aura eu la chance – infinie – de recevoir, dans ses débuts de vie, les fondements identitaires qui le conduiront ensuite à élever les siens au statut de peuple élu, afin de transmettre, de génération en génération, le témoignage universel dont le monothéisme juif est porteur.

Puisse la présente contribution avoir témoigné de l'intérêt de mener une réflexion psychanalytique sur la question du cannibalisme sauvage et de ses revers – le funéraire d'une part, mais aussi plus symboliquement le nutritionnel au sens large du terme –, pointant ainsi en compagnie de Freud, de Lacan, de Lévi-Strauss mais aussi de Sophocle et des rabbins – nos indispensables compagnons de route dans cette réflexion – la direction d'un possible avenir de l'humanité « afin que chaque visage reste un Sinaï qui interdit le meurtre », comme l'écrivait si bien Paul Ricœur (1991)!

Références citées

- ANATI, Emmanuel (1995), *La religion des origines*. Paris : Bayard, 1999.
- ASSMANN, Jan (2007), *Le prix du monothéisme*. Paris : Aubier, 2003.
- BANON, David (1987), *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*. Paris : Seuil.
- (1993), *Le bruissement du texte. Notes sur les lectures hebdomadaires du Pentateuque*. Genève : Labor et Fides.
- CHOURAQUI, André (1982), *L'univers de la Bible*, tome I. Paris : Lidis.
- DOLTO, Françoise & SÉVERIN, Gérard (1981), *La foi au risque de la psychanalyse*. Paris : Seuil.
- EGLOFF, Michel (2005), « Aux origines de la sépulture », in : Muriel GILBERT (dir.), *Antigone et le devoir de sépulture. Ouvertures pluridisciplinaires*. Genève : Labor et Fides, pp. 149-160.
- ENRIQUEZ, Eugène (1983), « Totem et tabou : l'avènement du social », in : *De la horde à l'Etat : essai de psychanalyse du lien social*. Paris : Gallimard, pp. 39-66.
- FREUD, Sigmund (1900), *L'interprétation des rêves*. Paris : PUF, 1996.
- (1905), *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris : Gallimard, 1987.
- (1912-1913), *Totem et Tabou*. Paris : Payot & Rivages, 2001.
- (1915a), « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », in : *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot (Petite Bibliothèque Payot), 1981, pp. 7-40.
- (1915b), « Deuil et mélancolie », in : *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 145-171.
- (1921), « Psychologie des foules et analyse du moi », in : *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot (Petite Bibliothèque Payot), 1981, pp. 117-217.
- (1923), « Le Moi et le Ça », in : *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot (Petite Bibliothèque Payot), 1981, pp. 219-275.
- (1927), *L'avenir d'une illusion*. Paris : PUF, 1973.
- (1929), *Le malaise dans la culture*. Paris : PUF, 1995.
- (1950), *La naissance de la psychanalyse*. Paris : PUF, 1996.
- GILBERT, Muriel (dir.) (2005), *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.
- (2006), « Devant le cadavre du sujet parlant. Elaborations psychanalytiques sur la ritualité funéraire », *L'Autre. Cliniques, cultures, sociétés*, N° 7 (3), pp. 413-426.
- (2008), « La privation intentionnelle des rites funéraires. Un mal radical », *Revue francophone du stress et du trauma*, N° 8 (2), pp. 114-122.
- (2010), « L'adolescent juif face à la Loi transcendante : enjeux anthropologiques et psychanalytiques du rite de la Bar-mitsvah », *Adolescence*, N° 73, pp. 597-616.
- GROSS, Benjamin (2003), *L'aventure du langage. L'alliance de la parole dans la pensée juive*. Paris : Albin Michel.

- HESCHEL, Abraham (1955), *Dieu en quête de l'homme*. Philosophie du judaïsme. Paris : Seuil, 1968.
- KATZ-GILBERT, Muriel (à paraître), « Que serions-nous sans rites funéraires ? Approches anthropologiques et psychanalytiques du deuil ». KILANI, Mondher (2003), « Cannibalisme et anthropopopotesis ou du bon usage de la métaphore », in : *Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie*, Paris, EHSS, pp. 215-253.
- (2006), « Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser », *Études sur la mort*, N° 129 (Le cadavre), pp. 33-46.
- LACAN, Jacques (1959-1960), *L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960. Le Séminaire. Livre VII*. Paris : Seuil, 1986.
- LEROI-GOURHAN, André (1964), *Les religions de la préhistoire*. Paléolithique. Paris : PUF.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton, 1968.
- (1955), *Tristes Tropiques*. Paris : Gallimard, 2008.
- LEVINAS Emmanuel (1984), *Transcendance et Intelligibilité*. Genève : Labor et Fides.
- MAUSS, Marcel (1896), « La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent », in : *Œuvres II*. Paris : Editions de Minuit, 1969, pp. 651-608.
- MENDELSSOHN, Moses (1783), *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*. Paris : Gallimard, 2007.
- MESCHONNIC, Henri (2003), *Les Noms. Traduction de l'Exode*. Paris : Desclée de Brouwer.
- MOSES, Stéphane (1985), « La pointe d'Énoch. L'art et l'idole selon les sources juives », in : Jean HALPERIN & Georges LÉVITTE (éd.), *Idoles. Données et Débats. Actes du XXIV^e colloque des intellectuels juifs de langue française*. Paris : Denoël.
- MUNK, Elie (1977), *La voix de la Torah : commentaire du Pentateuque. L'Exode*. Paris : Fondation Samuel et Odette Lévy.
- OUAKNIN, Marc-Alain (1994), *Bibliothérapie : lire c'est guérir*. Paris : Seuil.
- RIGOUR, Paul (1991), *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- SOPHOCLE, *Antigone*, trad., prés., notes et postface de Jean LAUXERROIS. Paris : Arléa, 2005.
- , « Antigone », trad. de Jean GROSJEAN, in : *Tragiques grecs. Eschyle. Sophocle*. Paris : Gallimard, 1962, pp. 548-620.

M. Vaucher, D. Bourdin,
M. Durrer et O. Revaz (éd.)

Foi de cannibale !

La dévoration, entre religion et psychanalyse



LABOR ET FIDES

2012