



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Patrick Foucault

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (sociologie)

GRADE / DEGREE

Département de sociologie et anthropologie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

«L'Hommes africain» et ses masques

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Stéphane Vibert

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

Julie Laplante

A. Ari Gandsam

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

« L'Homme africain » et ses masques

*Anthropologie psychologique de la personne, de la psychiatrie coloniale à l'École
postcoloniale de l'hôpital Fann-Dakar au Sénégal*

Patrick Foucault

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en sociologie

Département de sociologie et d'anthropologie
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Patrick Foucault, Ottawa, Canada, 2010



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-73822-1
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-73822-1

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

■❧■
Canada

RÉSUMÉ :

Entre l'époque coloniale et la décolonisation se développa un dialogue fécond, mais inégal entre les deux disciplines que sont la psychologie et l'anthropologie (grâce à Kraepelin, Freud, Mead, Benedict, Linton et Kardiner, notamment). Une nouvelle discipline naquit alors, celle de la psychologie anthropologique, qui usa de sa scientificité pour développer un discours sur l'homme. Homme parfois ramené à une psychologie aux fondements évolutionnistes (au nègre, à l'homme de la horde), d'autre fois incompréhensible sans l'étude de sa culture (à une personnalité de base), mais, aussi compris comme totalité (l'homme total). Ainsi, grâce à l'École française de sociologie et d'anthropologie (Durkheim, Bastide, Devereux, Lévi-Strauss et particulièrement Marcel Mauss), s'instaura une manière nouvelle d'appréhender l'homme, un autre regard à poser sur lui. Regard égalisant davantage les disciplines qui l'étudient. Regard désirant le saisir dans sa totalité, voulant voir l'homme concret socialement institué, la personne telle qu'elle est vécue par le groupe. Du travail maussien sur l'Homme en général sembla émerger une réflexion historico-anthropologique sur la personne, particulière selon la culture où elle se trouve. Ainsi, Marcel Mauss donna naissance à l'anthropologie de la personne, qui saura intéresser bon nombre de ses étudiants et collègues (Dumont, Griaule, Meyerson, Leenhardt), et qui marquera aussi de nombreuses recherches postcoloniales, telles que celles menées à l'hôpital Fann de Dakar. Lieu où, au sortir de la colonisation sénégalaise, les chercheurs (Collomb, Zempléni, Ortigues, Sow) s'inspirèrent de la discipline anthropologico-psychologique pour penser l'Homme africain, et particulièrement, son fou. Ils tentèrent de décoloniser la psychiatrie par la réintégration du savoir et des pratiques traditionnelles. Ils voulurent de plus créer une psychiatrie capable de saisir le personnage africain pour ce qu'il est dans son milieu, *l'idéalité symbolique* qu'il représente. Un personnage masqué grâce à une triple relation aux ancêtres, à la communauté et à soi-même. Personnage total à l'image de ses pratiques thérapeutiques traditionnelles, incorporant sa culture et incorporé par celle-ci.

REMERCIEMENTS :

J'aimerais remercier pour leurs collaborations : Jean-Bruno Chartrand, Jean-Pierre Doumbénény Eyango, Souleymane Bâ, Birame M'Bissine Sène, mon informateur, ainsi que les médecins-psychiatres de l'hôpital de Fann à Dakar : Hamadou Habib Thiam et Ibrahima Bâ. Je tiens aussi à dire merci à la famille Sène (Khadim, Adama, Saly, Macoumba "vieux", fallou) pour m'avoir accueilli dans leur demeure pendant trois étés consécutifs et m'avoir permis de démystifier le culte des rabs et la religion musulmane. D'autre part, je tiens à dire un grand merci aux professeurs du départ pour leur soutien, leurs encouragements et la qualité de leurs enseignements, Merci Victor Da Rosa, Monsieur Vibert, Julie Laplante et Ari E. Gandsman. Merci aussi aux autres professeurs qui auront pu m'aider dans le développement de ma thèse, à savoir les professeurs du département de l'université d'Ottawa et de l'université McGill (Laurence Kirmayer, notamment). Finalement, je tiens à remercier l'université d'Ottawa qui m'a aidé financièrement pour effectuer des recherches sur le terrain au Sénégal.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
1- L'HOMME : ENTRE L'ANTHROPOLOGIE ET LA PSYCHOLOGIE	6
1.1 L'anthropologie psychologique : entre quatre murs	6
1.1.1 Le Nègre	6
1.1.2 Le fou : traiter la double altérité	8
1.1.3 L'homme au masque blanc : décoloniser la psychiatrie	10
1.2 Histoire d'une discipline naissante	11
1.2.1 Le Psychotique, le Maniaque et l'Amok : naissance de la psychiatrie comparée	11
1.2.2 L'homme de la horde	14
1.2.3 L'homme de l'Œdipe : débat sur l'universalisme psychanalytique	17
1.2.4 L'homme de base : <i>culturaliser</i> la psychologie	19
1.3 L'École socio-anthropologique française	21
1.3.1 De l'homo duplex à l'homme total	21
1.3.2 L'homme structural	25
1.3.3 L'homme sacré	26
1.3.4 L'homme non fusionnel	27
1.3.5 L'homme concret	30
2- LA PERSONNE : ENTRE ELLE ET L'AUTRE	32

2.1 La personne : catégorie de l'esprit	32
2.1.1 Le nègre est-il une personne ?	32
2.1.2 La personne de la société mécanique à la société organique	33
2.1.3 La personne : une notion maussienne	37
2.1.4 Critiques et projet	43
2.2 Qu'est-ce qu'une personne ?	44
2.2.1 La notion de personne : après Mauss	44
2.2.2 Le personnage post-maussien	45
2.2.3 La personne relationnelle	47
2.2.4 Le Kamo : lieu vide	48
2.2.5 La personne ou l'individu ?	50
2.2.6 La personne : <i>idéauté symbolique</i>	53
2.3 La notion de personne comme institution symbolique	54
2.3.1 La personne symbolique	54
2.3.3 L'institution symbolique : langue de l'inconscient	56
2.3.4 <i>L'a-personne</i>	58
3- LE NIT : ENTRE LA PERSONNE ET SON DOUBLE	59
3.1 Étudier le nit et le nitoodi : l'anthropologie psychologique de Fann-Dakar	59

3.1.1 Le nègre et son fou en AOF	59
3.1.2 Le <i>nitoodi</i> de la psychiatrie postcoloniale	62
3.1.3 L'École de Fann	66
3.1.4 L'homme du mythe vs l'homme de la technique	68
3.1.5 <i>L'homme africain ou l'homme total</i>	70
3.2 Le <i>nit</i> et son <i>rab</i> : le personnage de la culture sénégalaise	74
3.2.1 L'Œdipe africain	74
3.2.2 La personne et le <i>rab</i>	80
3.2.3 Les pathologies du <i>rab</i>	83
3.2.4 La topique africaine	85
3.3 Le <i>nit</i> et le <i>ndoep</i> : le <i>nit</i> possédé par le double de l'ancêtre	88
3.3.1 Le culte du <i>rab</i>	88
3.3.2 La guérison symbolique du <i>rab</i>	92
3.3.3 Le <i>ndoep</i> comme <i>fait social total</i>	94
CONCLUSION	97
ANNEXES (A-G)	104
BIBLIOGRAPHIE	114

«[La] dévalorisation de la société s'est encore accentuée à l'entrée dans la modernité, qui substitue à la personne humaine chrétienne - en relation avec Dieu, sauvée par le Christ, inscrite dans la communauté universelle des chrétiens au sein de laquelle elle doit faire son salut – la personne humaine comme sujet, devenue son propre créateur, et dont le lien à autrui est conçu désormais sur le modèle de la *societas*, association contractuelle entre individus préalablement donnés. Cette représentation rend invisible le rôle que joue la société dans la constitution des personnes concrètes. Il nous est singulièrement difficile de comprendre que, dans les sociétés sociocosmiques, la dramaturgie des relations sociales périodiquement relancée par l'action rituelle anime et constitue les personnes » (Théry, 2007, p. 423)

INTRODUCTION

L'anthropologie ou l'éthique sur l'altérité

La discipline anthropologique est bien plus complexe que le simple apprentissage de techniques d'observation, plus grande que la plus élémentaire des mémorisations de catalogues sur les peuples exotiques, plus vaste qu'un chantier académique terminé lors de l'obtention d'un grade. L'anthropologie apparaît être comme un projet, tel un cheminement, à la fois spirituel, intellectuel et philosophique, engageant le chercheur, comme *l'homme de la rue*, à la rencontre de la différence, le mettant à l'épreuve de l'altérité, et conséquemment, l'obligeant à adopter un regard éthique envers elle. Éthique supposée juger la vérité du regardé, reconnaissant en l'homme étudié l'ingéniosité de ses créations ou décelant chez lui une sévère infériorité intellectuelle. Éthique en miroir forgeant un discours sur l'altérité, faisant du discoureur à certaines époques un libérateur, et à d'autres, un oppresseur. Ainsi, en 1904, le Général Roume déclarait souhaiter que la France métropolitaine poursuive la colonisation, car cela permettrait l'amélioration de la santé des populations indigènes : « ce n'est qu'à ce prix que nous serons vraiment acquittés envers elles [les colonies] de nos obligations de puissance civilisatrice qui plus que tout autre, la France républicaine, fidèle à ses traditions de bonté et de fraternité humaine, se doit à elle-même » (Diop, A., 1982 in Sarr et al, 1997, p. 210). À cette époque, nombreux pensèrent qu'il fallait coloniser pour soigner, coloniser pour aider. Certes, depuis lors, les sensibilités ont bien changé, ce qui force dorénavant à pratiquer une anthropologie non

simplement sise dans le présent, mais à réaliser comme une *ethnohistoire* (introduire l'historicité), obligeant le développement d'un double regard, à la fois sur les objets étudiés : l'homme et ses semblables, mais aussi sur les sciences qui les étudient.

La problématique d'une thèse

L'arrière-plan de cette présente thèse de maîtrise peut se décliner, à la manière des écrits de Marie-Rose Moro, en deux questions fondamentales, à savoir :

«1) La question de l'articulation de l'universel et du spécifique, c'est-à-dire la question de l'identité culturelle et de son statut 2) La question de la représentation du monde et de la maladie, c'est-à-dire celle du rapport entre la science et d'autres représentations telle que celle des invisibles (êtres culturels, représentations).» (Moro et al. 2004, p. 200)

D'une part, la première question est celle de l'éthique à adopter à l'égard de l'altérité. D'autre part, elle est celle, en lien avec la première, de la mesure, de l'écart que la science consent à l'Autre pour se révéler dans sa différence, pour qu'on le saisisse dans sa spécificité. L'arrière-plan de cette thèse est donc un questionnement critique et épistémologique sur la naissance de la science psychologico-anthropologique. Un questionnement sur l'éthique de l'altérité et sur le décentrement nécessaire pour tenter de saisir l'Autre sur son territoire propre. Plus concrètement, l'on se demande comment cette nouvelle science fait pour que coïncident en son sein deux disciplines revendiquant chacune des objets d'études distincts : à savoir la psyché (ou l'individu) pour la psychologie et la culture (ou la société) pour l'anthropologie ? Comment cette alliance disciplinaire a-t-elle pu être comprise, et par le fait même, comment a-t-elle pu comprendre l'homme concret, la personne ? Après que Marcel Mauss eut fait naître l'anthropologie de la personne (1938), comment l'anthropologie psychologique s'élabora-t-elle, particulièrement en contexte postcolonial en Afrique, à l'hôpital Fann de Dakar ? En élaborant une pensée triadique et dialogique, qui fait se rencontrer et s'entrechoquer l'Homme, la personne et le fou, la présente thèse aura pour but premier celui de répondre au questionnement soulevé par le psychiatre africain, Ibrahima Sow : « peut-on poser abstraitement et définir a priori un point de départ absolu ou un statut anthropologique général du sujet en dehors de, ou indépendamment d'un développement historique réel et d'une culture réelle » (1977, p. 27) ?

L'Homme au regard de la science psychologico-anthropologique

Lors du premier congrès panafricain de santé mentale à Dakar en 2002, René Collignon, grand historien de la psychiatrie coloniale affirma que : « l'exigence se fait jour de prendre en compte l'histoire qui puisse rendre compte de l'évolution de cette discipline [la psychiatrie] en la replaçant dans le contexte culturel, politique, institutionnel, idéologique qui l'a rendue possible en la déterminant dans ses corrélations et ses limites » (2002, p. 106). Cela faisait suite à ce qu'il avait déjà affirmé plusieurs années auparavant, qu'« il semble qu'au niveau de la psychiatrie le retour critique sur les conditions historiques du développement d'une production scientifique, dans un champ qui se spécifiera progressivement comme celui de l'ethnopsychiatrie, accuse un certain retard » (1976, p. 253). Sans doute, Collignon voulut rappeler, par ces affirmations, que la psychiatrie coloniale, non uniquement intéressée et limitée au traitement des malades mentaux, s'avéra être une manière de maintenir entière la domination coloniale (avec Carothers et Mannoni), mais s'affirma aussi comme lieu de libération et de décolonisation (grâce à Frantz Fanon et l'École de Dakar). Alliée au discours anthropologique, elle s'avéra d'autant plus être un mécanisme de production discursif sur l'altérité, de déclarations générales sur l'Homme non aliéné¹. Collignon voulut sans doute rappeler que la psychologie asilaire disputa à l'anthropologie le monopole de la compréhension de l'Homme. Faisant prédominer le discours de l'une (la psychologie) sur l'autre (l'anthropologie), affirmant que c'est grâce à la psychologie que l'on comprend la culture. Pourtant, à l'aune du discours formulé entre les quatre murs de l'asile colonial, d'autres croiront plutôt que c'est grâce à la culture que l'on comprend la psychologie de l'Homme (les culturalistes américains). Qui plus est, en métropole, d'autres discours théoriques (formulés par Émile Durkheim, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide ou Georges Devereux), porteront sur l'Homme et sur les rapports qu'entretiennent entre elles l'anthropologie et la psychologie, fondant une

¹ « L'exercice de la psychiatrie est un acte moral et social. Le psychiatre traite de problèmes humains, il est donc amené à faire face à des situations de conflit et souvent de conflit entre l'individu et le groupe [la culture]. Pour comprendre la psychiatrie, il est essentiel de ne pas fermer les yeux sur ce dilemme. Il faut en effet savoir "quel bord" le psychiatre a choisi de défendre : celui du groupe ou celui de l'individu » (Szasz, 1976, p. 103)

anthropologie psychologique empruntant diverses dénominations : psychiatrie comparée, transculturelle, anthropologie psychanalytique, ethnopsychiatrie.

Ainsi, la première partie de la thèse se voudra être une brève incursion épistémologico-historique pour analyser comment fut dessinée la figure de l'homme au croisement de l'anthropologie et de la psychologie (de la fin du XIX^e siècle à la première moitié du XX^e siècle), et comment l'entrelacement de ces deux disciplines naissantes, en territoire colonial et en métropole française, put donner à voir un homme à la fois nègre et blanchi, duplex ou total, structural ou encore non fusionnel. Un homme en qui l'on reconnaîtra finalement avec Marcel Mauss, la personne.

La personne entre concrétude et idéalité

Marcel Mauss, dans sa volonté de revenir au concret², identifia la personne comme catégorie sociale historique et fondamentalement changeante. Il commença donc le défrichage d'un terrain disciplinaire longtemps dominé par l'évolutionnisme (qui pensait la personne primitive *pré-logique, non-individuée* avec Durkheim, Lévy-Bruhl, Leenhardt). Mauss voulut ainsi dépasser l'idée d'une personne occidentale indivisible, donnée sans contingences autres qu'elle-même. Il entama ce que plusieurs après lui développeront (Griaule, Dumont, Meyerson, Théry), c'est-à-dire la capacité de penser la personne concrète, présente dans toutes les cultures. et la personne comme *idéalité symbolique*. Idéalité permettant de voir le personnage archaïque non moins individué que l'individu occidental, mais représenté par une « figure en plein et en délié, la personne entretenant ainsi un rapport complexe à l'unité et à la pluralité. Elle est à la fois elle-même et bien d'autres, autres personnes, autres personnalités collectives » (Raulin & Dussy, 2008, p. 10). La seconde partie de la thèse abordera donc la notion de personne pensée comme

² « Revenir au concret. c'est sur le plan disciplinaire. revenir à l'histoire et à l'exigence de synthèse qu'elle parvient mieux que les autres sciences de l'homme à signifier en vertu de son mode propre d'appréhension des faits humains » (Karsenti, 1997, p. 123).

institution symbolique du social. Institution déchiffrable grâce à ce qui pourrait sembler être son contraire, à savoir l'a-personne, son fou.

Le fou de l'École de Dakar

Reprenant à son compte les réflexions de l'anthropologie psychologique, ainsi que l'anthropologie de la personne élaborée par l'École française de sociologie, les membres de l'École postcoloniale de Dakar (Collomb, Ortigues, Zempléni, Sow) y intégreront la spécificité indigène sénégalaise. Ils affirmeront conséquemment que « la psychiatrie africaine ne saurait se passer des données et des résultats de l'ethnologie, de la sociologie et de l'anthropologie culturelle. Il ne saurait y avoir de psychiatrie viable qu'intégrée et fondée sur les valeurs et les réalités propres au milieu même dans lequel elle intervient et fonctionne » (Sow I. , 1997, p. 153). Le projet de l'école de Fann fut donc celui de réhabiliter le discours des indigènes (de la psychiatrie primitive) et de montrer comment on doit saisir la personne dans son contexte culturel propre pour tenter de la soigner. En somme, dans la dernière partie de la thèse nous découvrirons que :

« Chaque culture a ses maladies mentales qui y trahissent la forme d'existence qui y prévaut. Tant que nous n'aurons pas saisi ce qu'est l'être-au-monde du "négro-africain", son exister spécifique, sa manière propre d'habiter, nous ne saurons pas ce qu'est l'être-malade, ni ne pourrons comprendre sa maladie. La psychiatrie africaine repose sur la compréhension de l'existant africain et l'implique comme condition de possibilité. C'est pourquoi le débat de la psychiatrie [...] est un débat de fond où nous sommes concernés parce que ce dont il s'agit, tout en étant l'affaire de la psychiatrie, dépasse largement le simple aspect thérapeutique. C'est de l'homme qu'il s'agit dans son être même, c'est-à-dire dans sa manière propre d'exister » (*ibid.*, p. 151)

1- L'HOMME : ENTRE ANTHROPOLOGIE ET PSYCHOLOGIE

1.1 - L'ANTHROPOLOGIE PSYCHOLOGIQUE : ENTRE QUATRE MURS

1.1.1 - Le Nègre

« On est en droit d'affirmer que, sauf exceptions rares, le nègre conserve, toute sa vie, nombre de traits moraux qui caractérisent l'enfance. Notamment il reste léger, versatile, étourdi, incapable de prévoyance ; il vit au jour le jour ... » (1910, p. 114). Ce *Nègre* décrit par le président de la Société d'anthropologie de Paris de 1902, Charles Letourneau³, est selon lui, le représentant type (idéal type) de tout *Africain*, mais qui plus est, il est le semblable de l'*Annamite* (habitant de l'Indochine française), de l'*Arabe*, ou encore du *Mélanésien*. Il est vraisemblablement l'expression fidèle que le monde occidental se donne de l'altérité au lendemain de la conférence de Berlin (1884-1885). Il est le sujet à éduquer, à civiliser, à sauver, mais surtout à étudier. Ce Nègre, qui se retrouve ainsi au beau milieu de la période coloniale⁴, devant une altérité européenne intéressée par le *progrès*, agissant au nom de la charité et voulant faire prospérer son idéal scientifique, est étudié grâce à une

³ Le passage de Letourneau plus haut cité provient de son dernier ouvrage publié quelques semaines avant son décès, intitulé *La psychologie ethnique*. À l'époque, Letourneau était un célèbre anthropologue connu de par le monde, pour ses nombreuses publications en biologie, en anthropologie et en sociologie. Bien que l'on puisse s'opposer au discours soutenu par celui-ci, il prévaut de lire ce qu'on a dit (à la Société d'anthropologie de Paris) à son sujet à titre posthume en vue de mettre en contexte ses propos: «Charles Letourneau a, pour ainsi dire, été le créateur de la socio-anthropologie. Avec une patience merveilleuse, il a réuni des milliers de faits; il les a coordonnés, les a groupés avec méthode et en a tiré des conclusions d'une haute portée sociale. Il a fourni ainsi des données précieuses à ceux qui, au lieu de se laisser aller à des utopies, préfèrent baser leurs projets de réformes sociales sur les enseignements de la science. On comprend aisément qu'un tel homme ait été critiqué, parfois même attaqué avec une certaine violence. Mais fort de sa conscience, il a poursuivi sa tâche sans s'émouvoir, avec le calme du sage dont l'unique préoccupation est de dissiper l'erreur et de contribuer dans la mesure de ses forces au bien de l'humanité. Un jour viendra où justice lui sera pleinement rendue. Les générations futures diront que son existence a été bien remplie, et ceux qui passeront devant sa tombe s'inclineront respectueusement au souvenir du savant qui a poussé l'amour de la science jusqu'à la plus extrême limite. » (741^e séance - 6 mars 1902, 1902, p. 3)

⁴ Il est à noter qu'à l'échelle des colonies françaises, « entre 1871 et 1913, les possessions françaises en outre-mer sont passées de moins d'un million de kilomètres carrés à treize millions. Quant aux « indigènes », leur nombre a progressé de sept à soixante-dix millions en 1938 » (La Cour Grandmaison, 2009). Qui plus est, sur le plan mondial « il y a seulement quelques années [vers les années 1950], une estimation grossière, mais significative, rappelait que les territoires coloniaux couvraient, alors, le tiers de la surface du globe et que sept cent millions d'individus, sur les deux milliards de population totale, constituaient des peuples sujets » (Balandier, 1951, p. 44).

variété de disciplines, sous une multitude d'angles. Certains *lamarckistes* mesurent son crâne pour juger de son rang entre l'animal et l'homme, sa place dans l'échelle du vivant. D'autres étudient son corps, sa biologie, ses humeurs, ses fluides, ses longueurs, ses sentiments, sa pensée ou ses faits mentaux. Certains s'intéressent à sa vie intérieure, sa conscience de soi, à sa mémoire et son imagination, son ambition et sa volition. D'autres évolutionnistes préfèrent appréhender son altérité sous l'angle de ses institutions : politiques, claniques ou familiales, morales, économiques ou religieuses. Ainsi, sous chacun de ses angles, dans le moindre de ses traits, le *Nègre* dévoile une altérité largement comprise comme lui étant défavorable. Une altérité soumise à la nature, sauvage, infantile, arriérée. Deux disciplines semblent particulièrement soutenir ce discours, à savoir la psychiatrie française⁵ naissante (début du XIX^e siècle) et l'anthropologie encore plus récente (milieu du XIX^e siècle). Deux disciplines qui, utilisées conjointement, appréhenderont le *Nègre* dans son être le plus profond, voire dans sa qualité même d'Homme. Cette psychologie anthropologique, ou anthropologie psychologique, voire cette sous-discipline sans nom, ne se limitera pas à la simple altérité du *Nègre*, mais encore davantage à l'altérité de son altérité. Elle construira non simplement un discours sur le *Nègre* ordinaire, mais prolongera sa réflexion pour englober comme son contraire, pour enfermer, dompter, enchaîner et étudier la folie *négrière*. Ce projet de documenter la folie de l'altérité ne sera en rien une nouveauté⁶, bien plus tôt, la philosophie y aura porté son regard⁷. Cependant, l'innovation de celui-ci résidera dans la volonté *humanitaire* de guérir

⁵ Bien que la psychologie comme réflexion sur la psyché de l'homme soit beaucoup plus ancienne que sa reprise, sa médicalisation par la psychiatrie ou encore la psychanalyse (d'origine freudienne). L'on remarquera, dans le cadre de cette thèse, que ces trois termes sont fréquemment utilisés de manière presque analogue.

⁶ Tel quel l'affirma René Collignon (*La psychiatrie coloniale française en Algérie et au Sénégal*, 2006) ce serait Moreau de Tours qui aurait été le premier à effectuer une tentative d'analyse des « rapports entre civilisation et aliénation », cela en partant d'une étude des maladies mentales au Proche-Orient, laquelle parut en 1843 intitulée *Recherches sur les aliénés en Orient*. Dans les *Annales Médico-Psychologiques*, Tome 1.

⁷ Dans un premier temps, nous pouvons noter les observations faites par Hippocrate au sujet des Scythes, « c'est qu'on rencontre parmi les Scythes beaucoup d'impuissants qui s'occupent aux travaux des femmes et qui ont le même timbre de voix qu'elles. On les appelle anandries (efféminés). » (Hippocrate, 1844) D'autre part, l'on sait que l'intérêt des philosophes pour les maladies mentales ne date pas d'hier : la nature de l'homme, la conscience, la volonté, la mémoire qu'on pense seulement à Aristote qui a écrit *Le génie et la mélancolie* (Aristote (pseudo-), 1988), ou encore à Kant auteur de l'Essai sur les maladies de la tête (Kant, 1764). Aujourd'hui encore, la philosophie s'intéresse à la psychiatrie, un courant que l'on nomme de philosophie psychopathologique aborde d'ailleurs le rapport entre les deux disciplines.

ces malades, d'interner ces aliénés. Ainsi des asiles de l'hôpital de Mathari à Nairobi à l'École d'Alger⁸ (Porot, 1974), les *anthropo-aliénistes* débattrent du sort des malades, de l'origine de leurs maux, du rapport entre culture et personnalité dans le dévoilement de leurs troubles, et surtout de la préséance de l'une sur l'autre. Cependant, la psychiatrie coloniale, loin d'être un simple débat⁹ entre psychologie et anthropologie, sera avant tout un projet politique.

1.1.2 - Le fou : traiter la double altérité

Il faut certes insister sur le fait que la psychiatrie coloniale *s'inscrit* dans la logique de la colonisation comme l'affirmation de la supériorité de l'Occident, et surtout comme la volonté de civiliser¹⁰. La mise en place d'asiles, lesquels furent calqués sur leurs homologues européens, n'eut certainement pas que des prémisses humanitaires¹¹, car cela servit principalement à maintenir et à asseoir l'empire colonial, de même qu'à imposer l'ordre social dans les colonies (Keller, 2001; Storper-Perez, 1974). Par la domination de la folie, mais aussi par le maniement du discours psychologique traçant les frontières du normal et de l'anormal, l'asile colonial s'assura de construire un discours psychologisant sur l'homme non aliéné. Ce discours fut certes largement influencé par les théories

⁸ Bien que ces deux hôpitaux psychiatriques soient de forts symboles des instances psychiatriques coloniales en Afrique, il en eut bien d'autres, et ce, de par le monde. Néanmoins, bien que la pratique de l'internement batte son plein dans les asiles européens (Foucault, 1972), le traitement psychiatrique n'a jamais été une grande priorité dans les colonies. Ainsi, en Afrique Occidentale Française les aliénés étaient envoyés à Marseille à partir de l'année 1897 jusqu'à la création d'un service psychiatrique en AOF - Fann en 1956.

⁹ Ainsi, l'ouvrage de Letourneau mentionne, non simplement la lutte, mais le questionnement quant à la porosité des frontières entre sociologie et psychologie. Voici ce qui fut dit à la société d'anthropologie de Paris de 1902 au sujet de ce volume : « Le titre de Psychologie ethnique que Letourneau a donné à son dernier volume, c'est en effet pour la Psychologie que ce livre semblerait avoir été plus particulièrement écrit, bien qu'il soit encore un livre de sociologie. Car ces deux sciences n'en font qu'une et il n'y a rien de plus positivement substantiel pour les psychologues que cette histoire de l'évolution mentale de l'humanité, évolution non pas imaginée, mais simplement exposée telle qu'elle ressort des faits eux-mêmes. » (74^e séance - 6 mars 1902, 1902)

¹⁰ Dans le monde académique anglo-saxon, les travaux portant sur le rapport entre la colonisation et la psychiatrie semblent d'ailleurs être en pleine expansion, voir à ce titre l'ouvrage intitulé *Psychiatry and Empire* (Mahone & Vaughan, 2008).

¹¹ « En 1906 le chef du service de santé (de l'hôpital général de Dakar) affirmait : "nos devoirs primordiaux d'humanité vis-à-vis des populations, l'intérêt de notre colonisation qui a besoin d'accroître sa main d'œuvre, tout concorde à nous imposer cette nécessité". En 1914, le docteur d'Anfreville de la Salle déclarait "ces services d'assistance médicale indigène constituent un des puissants moyens que nous ayons d'appriivoiser nos indigènes et d'étendre notre influence politique. Ils servent aussi nos intérêts économiques en contribuant à augmenter le nombre de nos sujets"» (Diop, A., 1982 in Sarr et al. 1977, p. 210)

évolutionnistes, et à certains égards raciales. La différence fut naturalisée par sa *biologisation* (structure mentale différente). La culture, selon le discours scientifique de l'époque, s'incarna dans la psychologie de l'homme (la culture s'inséra dans la psychologie). L'altérité fut marquée du sceau de l'infantilisme, sa mentalité fut jugée prélogique, pour reprendre les termes de Lucien Lévy-Bruhl (1927) qui eurent beaucoup d'influence sur le discours colonial de l'époque. La psychologie s'attribua le monopole de la compréhension culturelle, et, par le fait même, s'avéra être comme un tribunal capable de juger des agissements d'un peuple.

La psychologie au service du colonialisme

Au cours de l'année 1952, John Colin Carothers, psychiatre britannique, fut envoyé à Nairobi pour comprendre la révolte Mau Mau. Son mandat : donner aux autorités coloniales la possibilité de réprimer la contestation, mais davantage, permettre de saisir la psychologie des insurgés¹², pour mieux les contrôler (Buijtenhuijs, 1975). Ainsi, Carothers développa toute une série de théories liant l'enfant et le primitif (Carothers, 1953; McCulloch, 1995). Qui plus est, ses théories psychiatriques au service du colonialisme furent renforcées par Octave Mannoni à Madagascar (Bloch, 1997), dans son élaboration du complexe de dépendance des colonisés à l'égard des colonisateurs¹³. La psychologie alliée à l'anthropologie, de laquelle elle tira son matériel ethnographique pour alimenter sa réflexion, s'avéra donc être comme *une méthode scientifique* de justification du colonialisme. Ainsi, bien que l'assise principale de la psychiatrie coloniale fût entre les

¹² Comme le relève l'historien australien Jock McCulloch (1995, pp. 71-72) : « Avec la monographie de Carothers, la science ethnopsychiatrique entra formellement dans le domaine de l'action politique. *The Psychology of Mau Mau* montra à quel point l'ethnopsychiatrie convenait bien à l'élaboration et à la rationalisation des croyances conventionnelles des colons sur les Africains. »

¹³ Plus de quinze ans après la parution de son livre, Mannoni lui-même fit le constat que le lien qu'il avait fait entre psychologie et (anthropologie politique) fut nécessairement un levier pour le pouvoir colonial. Voici ce qu'il écrivit dans *The decolonization of myself* : « Je me demande, en effet, maintenant, ce que cela voulait dire de chercher une explication purement psychologique aux problèmes et aux difficultés nés de la colonisation. Certes, j'avais pris toutes les précautions oratoires nécessaires [...] Ce fut pour moi une surprise, certainement désagréable, mais révélatrice de quelque chose, de me voir de certains côtés attaqué dans mon projet lui-même, comme s'il y avait quelque malhonnêteté à vouloir chercher une explication psychologique aux difficultés de la situation coloniale. [...] mon livre ne pouvait pas ne pas être interprété dans un sens politique.. » (1966, p. 319)

quatre murs de l'asile, que son objet principal fût la double altérité identifiée à la folie, n'en demeure que son discours franchit rapidement les frontières de l'institution. Discours remis en question au tout début de la période postcoloniale.

1.1.3 - L'homme au masque blanc : Décoloniser la psychiatrie

Ainsi, c'est de l'intérieur même des structures asilaires que provinrent de lapidaires critiques à l'égard de la psychiatrie coloniale, et plus encore, de toute l'expérience de la colonisation. Comme l'exprima *Frantz Fanon* (1952), psychiatre antillais devenu praticien à l'hôpital psychiatrique algérien de Blida dans les années 1950, la colonisation fut une expérience collective de la folie, une expérience de déshumanisation et d'aliénation. D'autant plus qu'elle fut, à son avis, la source majeure (la cause) des troubles mentaux traités en territoire colonial. Fanon, par une étrange similarité avec le discours scientifique de la période coloniale, ramena le contexte social à une psychologie. Psychologie devant être décolonisée, psychiatrie, qui par-delà sa volonté à guérir la folie, se devait de devenir une méthode de désaliénation culturelle. Elle se devait de se déprendre de la colonisation, de se sortir de la politique coloniale, pour devenir une instance de contestation.

Psychiatrie africaine ou psychiatrie sauvage

L'une des façons les plus novatrices de contester la psychiatrie coloniale, voire de décoloniser la folie fut, sans doute, la réintégration du discours indigène sur cette dernière. Ainsi, que l'on parle de T.A. Lambo, professeur de psychiatrie formé en Grande-Bretagne qui se rendit au Nigeria pour fonder à Abeokuta le premier "village thérapeutique", ou surtout du Professeur Henri Collomb (1913-1979) et de son équipe multidisciplinaire de chercheurs¹⁴, l'on parle de psychiatres s'autorisant à sortir de la pensée psychiatrique ordinaire pour y intégrer la perspective *émic*. Ils réintègrent la dimension anthropologique au discours dominant de la psychologie. De même, ils s'intéressèrent à une psychiatrie déprise de l'institution asilaire, non simplement à la recherche de sa filiation avec

¹⁴ L'école de Dakar vous sera présentée avec de nombreux détails en troisième partie.

l'anthropologie, mais aussi en quête d'elle-même à travers le détour psychanalytique. Une (ethno-)psychiatrie cherchant à démêler autrement les liens entre culture et psychologie.

Si donc la création des asiles coloniaux s'avéra être un moment à la fois précurseur et concomitant à la fondation d'une discipline liant anthropologie et psychologie, si c'est grâce à eux qu'on toucha le plus sensiblement au problème du traitement à réserver à l'altérité culturelle, c'est aussi par-delà ces établissements (par des psychiatres venus d'ailleurs, au-delà de leurs quatre murs) que se prolongea et se développa la réflexion la plus féconde au sujet de l'anthropologie psychologique, que s'exprima d'autres manières de concevoir l'homme.

1.2 - HISTOIRE D'UNE DISCIPLINE NAISSANTE

1.2.1 - Le Psychotique, le Maniaque et l'Amok : naissance de la psychiatrie comparée

C'est en 1904, qu'eut lieu le moment de fondation officiellement reconnu, par la psychiatrie culturelle actuelle (Kirmayer, 2007), d'une discipline conjuguant l'anthropologie et la psychologie, nommée la psychiatrie comparée (*vergleichende psychiatrie*). Cette naissance mythique se déroula lors d'un voyage du psychiatre allemand Emil Kraepelin (1856-1926) qui se rendit sur l'île de Java, à l'établissement psychiatrique de Buitenzorg fondé par des Hollandais en 1881. L'objectif de Kraepelin fut principalement d'étudier l'universalité de la démence précoce et de la dépression maniaque (Jilek, 1995). Ainsi, par l'étude de ces deux pathologies, le docteur Kraepelin, très intéressé par la nosologie comparée et les études épidémiologiques naissantes en Europe, désira conforter l'universalité de son modèle psychiatrique basé sur l'observation des symptômes et leur classification¹⁵ (Murphy, 1982). Certes, Kraepelin trouva à Java la réponse positive à l'universalité de ses pathologies, néanmoins, malgré son propos universaliste à cet égard,

¹⁵ Le modèle psychiatrique mis en place par Kraepelin valorisant la classification des maladies mentales par leurs symptômes et l'association entre les troubles psychiatriques majeurs et leurs étiologies s'avéra des plus avant-gardistes. C'est d'ailleurs son approche (nommée : néo-kraepelinienne) qui provoqua la révolution du DSM-III en 1980 (Tremine, Lauzet, Tuffet, & Angura, 1985) et du DSM-IV (American Psychiatric Association, 1994). L'intérêt pour sa psychiatrie comparée ne s'est d'ailleurs pas démenti tout au cours du XX^e siècle (Murphy, 1982).

il ne dérogea pas au discours ambiant de l'époque coloniale : largement marqué par l'infantilisation, voire l'infériorisation des capacités intellectuelles des *primitifs*. Nulle surprise donc de lire ces écrits kraepelinieniens :

« Based on a comparison between the phenomena of disease which I found there and those with which I was familiar at home, the overall similarity far outweighed the deviant features... In particular, the relative absence of delusions among the Javanese might be related to the lower stage of intellectual development attained and the rarity of auditory hallucinations might reflect the fact that speech counts for far less than it does with us and that thoughts tend to be governed more by sensory images » (Kraepelin, 1904).

Ainsi, d'une part, Kraepelin, en fondant une psychiatrie comparée voulut montrer l'universalité de la pathologie mentale (l'universalité, pour ne pas dire l'a-culturalité du modèle psychiatrique européen), en perpétuant bien évidemment l'ordre du discours colonial à l'égard des primitifs. D'autre part, il voulut appréhender l'exotisme des psychopathologies propres aux indigènes. Il s'intéressa donc aux *culture bound syndromes*¹⁶ dont les premières études et les descriptions dataient de la fin du 19^e siècle (Van Breno, 1896; Van Leent, 1869; Rasch, 1898), mais aussi de l'entreprise coloniale et des récits des voyageurs. Parmi ces *désordres culturels*, Kraepelin étudia particulièrement l'*amok* (terme provenant de l'arabe littéraire qui signifie fou), une pathologie typiquement malaise définie comme une course folle, un état d'excitation aigu; où l'homme qui en est saisi devient prisonnier de la contemplation de son sabre à la lame en forme de serpent, puis d'une furie sanglante, lors de laquelle il s'élance dans la rue et éventre les êtres qu'il trouve dans sa course (hommes, femmes, enfants), le tout se terminant par le suicide du forcené (Devereux, 1970, p. 60). De plus, il étudia le *latah* qui est une affection majoritairement féminine conduisant à agir de façon mimétique et dont les symptômes sont majoritairement l'écholalie et l'échopraxie.

¹⁶ Ainsi, bien que l'on doive principalement au psychiatre chinois Pow Meng Yap d'avoir attiré l'intérêt sur les *cultural bound syndromes* en 1951 (Yap, 1952), plusieurs auteurs (dont Kraepelin) s'intéressèrent à ceux-ci bien avant Yap. Plusieurs décrivirent le *Koro* qui est un délire qui intervient dans un état d'angoisse intense et qui consiste dans la rétraction des organes génitaux dans l'abdomen et le sentiment d'imminence de la mort, le *windigo*, une crise cannibalique, le *susto*, une dépression impliquant l'idée que l'âme du malade a été dérobée. Ou encore, l'*ataque de nervios*, la *bouffée délirante*, le *Pibloktoq*, l'*hystérie arctique*, etc... (Prince & Tchong-Laroche, 1987)

Questions d'épistémologie kraepelinienne

Évidemment, la méthode de terrain de Kraepelin pour l'étude des similarités entre les pathologies européennes et primitives peut être questionnée, surtout au regard du fait qu'il soutenait que « l'ignorance de la langue du malade est, en médecine mentale, une excellente condition d'observation. » Aussi, l'intérêt qu'il développa à l'égard des *culture bound syndromes* posa, et continue de poser jusqu'à nos jours¹⁷, sans doute le problème central de la psychiatrie coloniale; celui de distinguer l'aliéné de la simple altérité culturelle. Kraepelin par l'affirmation de l'universalité psychique sembla donc répondre positivement à une question centrale pour l'anthropologie psychologique, sans pourtant poser les termes et les limites de sa réponse. Ainsi, comment identifier une réaction liée à des émotions, à des modes d'expressions, à certaines techniques du corps culturellement modelées, à une unité relevant de la pathologie mentale ? Autrement dit, comment différencier le normal de l'anormal, l'éclat mélancolique normal de l'expression maniaco-dépressive pathologique dans le contexte où l'altérité culturelle équivaldrait (pour le regard européen) à l'altérité de la folie européenne ? Comment ne pas *pathologiser* une culture insaisissable dans des termes européens ? En fait, le problème que rencontra Kraepelin sembla à de maints égards être le même que celui rencontré par la psychiatrie coloniale, à savoir, l'insertion du discours anthropologique dans celui de la psychologie. Qui plus est, c'est un problème identique, voire hypertrophié, que rencontra le discours émergeant de l'anthropologie psychanalytique.

¹⁷ Ainsi, bien que très polémiques, on répertorie aujourd'hui plus de 700 *culture bound syndromes* de par le monde (Nathan et al, 2000a, p. 17). Et alors que certains disparaissent, de nouveaux émergent comme dans le Japon et la Corée contemporains où les psychiatres évaluent qu'entre 10 % et 20 % de la population est atteinte du *taijin kyofusho*, névrose d'une personne ressentant que ses attitudes, son comportement et ses caractéristiques physiques sont inappropriées lors de contacts sociaux. Le *taijin kyofusho* peut être divisé en quatre catégories : le *sekimen-kyofu*, la peur de rougir, le *shubo-kyofu*, celle de présenter une malformation physique, le *jikoshisen-kyofu*, celle de regarder quelqu'un dans les yeux, et le *jikoshu-kyofu*, qui est la peur d'avoir une odeur corporelle forte. *S'agit-il véritablement de pathologie mentale, ou alors de simples différences culturelles ?*

1.2.2 - L'homme de la horde

La culture dans la psychologie : avènement de l'anthropologie psychanalytique

Ainsi, à cette même époque, au début du vingtième siècle, un jeune médecin surprit autant qu'il effraya. Ses théories sur la sexualité infantile et l'inconscient révolutionnèrent le monde des idées de la bourgeoisie viennoise. À la manière de la révolution copernicienne, retirant des mains humaines sa centralité dans l'univers, de la révolution darwinienne, supprimant le monopole d'ultime création divine à l'homme, Sigmund Freud allait devenir l'instigateur d'une nouvelle révolution, d'une blessure narcissique supplémentaire, en proposant la révolution psychanalytique (celle de l'inconscient). Fondée en marge d'une médecine très matérialiste et organiciste (celle de Kraepelin, notamment), l'hypothèse de l'inconscient devint ainsi une façon de guérir, mais surtout de saisir les fondements du comportement humain. À certains égards Freud concevait l'homme comme une monade, sa psyché telle une arène close où s'affronteraient les trois instances que sont le Ça, le Moi et le Surmoi (dans la seconde topique). Cependant, à la volonté freudienne de fonder une nouvelle psychologie scientifique, s'ajouta celle de découvrir les bases nécessaires pour fonder toute anthropologie. Les textes de Freud sortirent donc de la clinique pour se mêler aux données ethnologiques, anthropologiques, historiques, proto et préhistoriques ; particulièrement, aux mythologies, aux rituels, aux lois et aux réglementations de la vie sociale des peuples et cultures (étudiés par les recherches évolutionnistes de Darwin, Frazer, Smith). L'œuvre anthropologique freudienne se démultiplia d'années en années¹⁸; chaque ouvrage tentant de faire le lien en l'homme de sa psyché et de son univers socioculturel. L'un de ses ouvrages intitulé *Totem et Tabou* fut certes marquant pour cette anthropologie psychanalytique freudienne. Celui-ci s'affirma comme la volonté freudienne de présenter les fondements psychologiques de toute culture. Il présenta le mythe de la horde primitive¹⁹ qui s'avère jusqu'à nos jours, ou encore jusque dans les écrits lévi-

¹⁸ Ainsi. Freud fait paraître en 1913 *Totem et tabou*, ensuite vers 1915. *Considérations sur la guerre et la mort*. puis en 1921, la *Psychologie des masses et analyse du Moi*, en 1927 ce fut *L'avenir d'une illusion*, en 1929-1930. *Malaise dans la civilisation*, en 1934-1939, *Moïse et le monothéisme*. plus un grand nombre d'articles réunis sous le titre d'*Essais de psychanalyse appliquée* (1927).

¹⁹ Ne remplace-t-elle pas Laïos par le père de la horde. Jocaste par la culpabilité instituant la civilisation et Edipe par les fils tuant le père. Dans *Totem et Tabou*, on peut lire « un jour, les frères expulsés se

straussiens (avec le moment mythique d'instauration de l'exogamie par l'échange des femmes comme institution mettant en place l'interdit d'inceste), une interrogation originale sur les rapports entre culture et psychologie, moment charnière de passage de la nature à la culture.

Le mythe fondateur de l'hominisation

Dans *Totem et Tabou*, Freud expliqua la naissance de la culture par l'ambivalence affective née du meurtre du père. Ainsi, si ce meurtre permit d'abord l'assouvissement de la haine contre lui (le père) et l'assouvissement des pulsions libidinales agressives, l'homme ressentit aussitôt un sentiment de repentir et de culpabilité. Le totem naquit donc suite à ce repentir comme déplacement de *l'imgo paterna*. Symbole mythique qui représenta l'ambivalence primordiale et qui fit émerger les deux tabous fondamentaux : celui de l'interdit de tuer, mais aussi de manger ses représentants (les représentants du totem), et l'interdit d'épouser une femme dans un contexte endogame (l'interdit de l'inceste). Dans *Totem et Tabou*, Freud résuma ainsi le développement du sentiment de culpabilité né dans l'ambivalence des sentiments ressentis après le meurtre du père :

« Le sentiment de culpabilité humain remonte à la mise à mort du père originaire. c'était bel et bien un cas de «remords», et il ne faut pas qu'en ce temps-là, comme il est présumé, conscience morale et sentiment de culpabilité aient existé avant l'acte? D'où provint en ce cas le remords? Assurément, ce cas doit élucider pour nous le mystère du sentiment de culpabilité, mettant fin à nos embarras. Ce remords était le résultat de la toute première ambivalence de sentiment envers le père. les fils le haïssaient mais ils l'aimaient aussi; une fois la haine satisfaite par l'agression, l'amour se fit jour dans le remords de l'acte, érigea le surmoi par identification avec le père. lui donna la puissance du père comme par punition de l'acte d'agression perpétré contre lui, créa les restrictions qui devaient empêcher une répétition de l'acte. [...] Ce qui fut commencé avec le père s'achève avec la masse. Si la culture est le parcours de développement nécessaire menant de la famille à l'humanité, alors est indissolublement lié à elle, comme conséquence du conflit d'ambivalence inné, comme conséquence de l'éternel désaccord entre amour et tendance à la mort. l'accroissement du sentiment de culpabilité. » (1980, pp. 75-76)

regroupèrent, abattirent et consommèrent le père et mirent ainsi un terme à la horde paternelle. Réunis, ils osèrent et accomplirent ce qui était resté impossible à l'individu » (1980, pp. 141-142). Le lien entre le mythe d'Édipe et la scène de la horde primitive est certes patent, mais plutôt que d'être conjugués, les deux moments fondateurs ne demeurent que parallèles. L'un fonde la société, la culture, la religion et aussi la loi, il crée l'humanité. L'autre fonde l'individu, la psychologie, la sexualité, la pathologie. Tous les deux sont réalisés dans l'ambivalence, d'abord dans la violence et dans la haine, en tuant le père réel ou symbolique, et aussi dans l'amour, en s'identifiant au père, en dépassant la peur de la castration. De cette ambivalence naît une instance sociale, la culpabilité, et une instance psychique, le surmoi.

Le meurtre du père de la horde, puis le repas totémique suivant sa mort auraient ainsi fait naître le sentiment d'ambivalence affective propre à la mise en place de la morale et conséquemment du surmoi. Cette repentance se serait inscrite dans l'histoire phylogénétique de l'espèce humaine²⁰, histoire fondatrice de la psyché²¹. Ainsi, les contraintes limitatrices du désir (les tabous), liées à la fondation de la loi du Père (telle qu'élaborée par la psychanalyse lacanienne), se transmettraient de générations en générations, de cultures en cultures, jouant au niveau individuel la même trame fondatrice avec la mise en place de l'ambivalence œdipienne.

Critiques de Totem et Tabou

Certes, l'anthropologie psychanalytique freudienne peut paraître séduisante. Cependant, les références freudiennes à Lamarck, tout comme la théorie d'une horde primitive, parurent pour plusieurs, de simples vues de l'esprit, sans scientificité apparente. Le caractère anthropologique de *Totem et Tabou* fut d'ailleurs fortement déconsidéré. Plusieurs thématiques de l'ouvrage ne résistèrent pas à la critique : telles que le lien entre la magie et la psychopathologie, les névroses et les *sauvages* (la dimension évolutionniste de l'œuvre fut aussi grandement critiquée). En fait, déjà en 1920, l'anthropologue Kroeber critiqua vertement le travail psycho-anthropologique freudien dans un article paru dans *American anthropologist*²² (1920). Pourtant, bien que l'anthropologie freudienne subit un désaveu, n'en demeure pas moins qu'elle suscita des années après sa présentation, de vifs débats (Fermi, 2006). Des débats portant sur la conception dualiste de la psyché (psyché collective

²⁰ L'existence d'une phylogénétique de l'espèce humaine fut reprise par Freud des théories de Lamarck sur la conservation des caractères acquis.

²¹ « Il n'a sans doute échappé à personne que nous postulons l'existence d'une psyché collective, dans laquelle s'accomplissent les mêmes processus mentaux que ceux ayant leur siège dans la psyché individuelle. Nous admettons en effet qu'un sentiment de culpabilité a persisté pendant des millénaires, se transmettant de génération en génération, se rattachant à une faute tellement ancienne qu'à un moment donné les hommes n'ont plus dû en conserver le moindre souvenir. Nous admettons qu'un processus affectif, tel qu'il n'a pu naître que chez une génération de fils ayant été maltraités par leur père, a pu substituer chez de nouvelles générations qui étaient, au contraire, soustraites à ce traitement grâce à la suppression du père tyrannique. » (1980, pp. 157-158)

²² Dans son article intitulé *Totem and Taboo, an ethnologic psychoanalysis* (1920), Kroeber désapprouvait les éléments anthropologiques présentés comme de facto par Freud, à savoir par exemple que tout *totémisme* implique l'exogamie et l'interdiction de la mise à mort du totem, ou encore qu'au tout début de l'humanité, il y eut une horde patriarcale.

vs psychés individuelles), ou encore sur la préséance de la psychologie sur l'anthropologie. Des débats qui marquèrent longtemps la pensée sociologique (Muensterberger, 1969; Juillerat *et al*, 1999; Juillerat, 2001).

Cependant, parmi tous ces débats, s'il en fut un qui s'affirma particulièrement crucial pour l'anthropologie psychanalytique freudienne, ce fut certainement celui de l'universalité de l'Œdipe, voire de ce moment homologue à celui du meurtre du père de la horde. Car rappelons-nous que Freud ne fit aucune recherche de terrain pour vérifier l'universalité de sa démarche psychanalytique (principalement l'universalité de l'Œdipe), mais qu'il l'assuma pourtant universelle de facto. Ainsi, du côté britannique, Bronislaw Malinowski fut l'un des premiers anthropologues à se questionner sur les rapports généraux entre la culture et la psychologie; il fut l'un des premiers à tester les affirmations freudiennes sur son terrain du pacifique.

1.2.3 - L'Homme de l'Œdipe : débat sur l'universalisme psychanalytique

Opposition malinowskienne

L'un des pères de l'anthropologie culturelle et sociale, de l'École fonctionnaliste, pour ne pas dire le fondateur de la méthode si précieuse à la discipline anthropologique qu'est l'observation participante, Kaspar Bronislaw Malinowski se rendit en 1914 aux îles Trobriandaises en Nouvelle-Guinée en vue d'effectuer un vaste travail de terrain (Malinowski, 1966, première édition 1922). Au cours de celui-ci, suite aux conseils de W.H.R. Rivers (1864-1922) et de C.G. Seligman (1873-1940), Malinowski tenta de questionner la validité des assertions freudiennes, en particulier l'universalité du complexe d'Œdipe (Pulman, 2002). Ainsi, selon ce qu'il observa, il s'affirma en faux face aux dires freudiens. Il écrivit que les Trobriandais étaient dépourvus du stade de la sexualité anale et que le conflit œdipien n'avait pas lieu d'être, car aucune triade œdipienne ne s'organisait autour du père, de la mère et de l'enfant. Selon lui, le géniteur biologique n'était pas le père de l'enfant. La triade paternelle était plutôt constituée par une relation avunculaire. De même, l'interdit d'inceste était non pas orienté vers la mère, mais plutôt vers les sœurs (Malinowski, 1927). Le discours psychanalytique freudien, alors pour le moins en vogue

dans toute la psychiatrie européenne, apparut alors occidentalocentrique (Saïd, 2004). Néanmoins, s'il en eut comme Malinowski qui déboutèrent l'universalité de l'Œdipe, il en eut d'autres pour qui la démonstration de son universelle validité s'avéra être leur projet existentiel. Il faut, à ce titre, penser à un certain Géza Róheim (1891-1953).

Confirmation róheimienne

Alors que la polémique soulevée par Malinowski déferlait sur l'Europe, E. Jones et Freud mandatèrent Géza Róheim pour se rendre sur le terrain afin de corroborer les dires freudiens²³. De 1928 à 1931, Róheim voyagea donc de la Somalie à l'Australie, en passant par l'Amérique, mais surtout par la Mélanésie. D'ailleurs, c'est lors de son séjour dans l'île de Normanby qu'il sera à même de réaffirmer les écrits freudiens, et par cette occasion, de nier les allégations de Malinowski. En analysant une société ayant une organisation sociale semblable aux Trobriandais, Róheim démontra que le géniteur biologique avait une position d'autorité très importante pendant l'enfance de sa progéniture, lui donnant ainsi un rôle clef dans la triade œdipienne (1969).

À l'aune de ce débat sur l'universalité de l'Œdipe, ce que l'on vit apparaître fut donc, d'une part, cette dernière position adoptée par Róheim (et par Freud) revendiquant la culture comme causalité psychique. Róheim allant même, dans certains de ses écrits, jusqu'à parler d'une théorie ontogénique de la culture, laquelle se formerait suite à un trauma infantile collectif spécifique : oral, anal ou phallique (Róheim, 1950). D'autre part, l'on aperçut comme une démocratisation de la position défendue par Malinowski. L'on assista à l'avènement d'une théorie culturalisant la psychologie, théorie faisant naître en quelque sorte un mouvement : le culturalisme. Mouvement qui récusait les invariants et l'universalité freudiens, qui, conséquemment, confirma l'effritement d'un discours anthropologique et

²³ Certes, les recherches de terrain réalisées par Róheim ne sauraient se limiter aux questionnements sur l'universalité de l'Œdipe. Celui-ci s'intéressa grandement aux rapports entre psychanalyse et anthropologie, néanmoins il ne s'intéressa pas seulement aux écrits freudiens, il apporta une attention particulière aux apports psychanalytiques de Klein, Ferenczi et Herman. Toujours dans la volonté de lier les deux disciplines de l'homme. Róheim s'intéressa aux contes, aux mythes et au folklore, de même qu'aux rituels en exposant leurs fondements psychosexuels (Lapointe & Perreira da Rosa, 2001).

psychologique universaliste, largement influencé par une lecture évolutionniste de l'homme.

1.2.4 - L'homme de base : culturaliser la psychologie

Bien que l'on ne puisse réellement parler du mouvement culturaliste comme d'un bloc monolithique, ou même d'un mouvement s'auto-identifiant comme tel, l'on peut certes mentionner le développement aux États-Unis, précisément à l'Université Columbia de New York, d'une pensée voulant surpasser les *leçons* freudiennes²⁴. Ce courant initié par Franz Boas (1938), mais aussi par le travail de Margaret Mead (1928) et Ruth Benedict (Benedict, 1934) se développa largement dès la période de l'après-seconde-guerre. C'est alors qu'on le dénomma, le courant « *culture et personnalité* » et que d'importantes œuvres²⁵ à la fois d'Abram Kardiner et de Ralph Linton (Kardiner, 1945; Linton, 1945) vinrent signaler comme le dépassement d'une psychologie dominée par le freudisme, voire d'une anthropologie soumise au *psychologisme*, ayant des traits évolutionnistes²⁶.

Ce courant conçut d'abord l'homme, et sa psychologie, comme soumis aux processus culturels (socialisation, enculturation). Selon les culturalistes, il existerait dans chaque culture une « personnalité de base », une « personnalité modale » ou encore des *patterns* communs à tous les membres signalant ainsi la préséance de la culture sur la psychologie individuelle. Au point que certains parlèrent des États-Unis comme d'une société à culpabilité et du Japon comme d'une société à honte (Benedict, 1946). Cette dernière affirmation fut certes remise en question; « sans doute, Ruth Benedict n'a jamais prétendu

²⁴ Bien que certains auteurs culturalistes s'intéressèrent à la psychanalyse freudienne (Linton R. , 1936). ce courant prit ses distances avec celle-ci. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'absence de toute référence à la psychanalyse dans l'ouvrage de référence culturaliste que fut *Patterns of culture* de Ruth Benedict (1934). En fait, l'indifférence (voire la critique) apparaît patente dans l'ouvrage de Margaret Mead qui démonte littéralement l'universalité du complexe d'Oedipe, *et remet en question l'adolescence comme période de crise*. Il faut pour mieux saisir le rapport entre culturalisme et psychanalyse lire le regard culturaliste à cet égard (Kardiner, 1969, p. 414).

²⁵ Évidemment, de nombreux auteurs vinrent se greffer au courant culturaliste, mais par soucis de clarté et de brièveté, nous nous limiterons à indiquer quelques références importantes (Herkovits, 1948; Sapir, 1962; Dufresne, 1953; Du Bois, 1944).

²⁶ Bien que la légitimité de certains matériaux ethnologiques du mouvement culturaliste ait été critiquée [retour aux îles Samoa sur le terrain de Margaret Mead (Freeman, 1999)], n'en demeure que ce courant s'est avéré des plus novateurs en pourfendant les thèses évolutionnistes (l'idéologie dominante) pour lesquelles pouvait exister une linéarité ascendante promulguant la civilisation occidentale au rang de repère ultime de développement.

ramener des types de cultures à des troubles psycho-pathologiques, et encore moins expliquer les premiers par les seconds. Mais il était tout de même imprudent d'utiliser une terminologie psychiatrique pour caractériser des phénomènes sociaux. » (Lévi-Strauss C. , 1950, p. XVI).

Ainsi, bien qu'ils semblent avoir privilégié la causalité culturelle sur la causalité psychologique dans le développement de l'homme, les penseurs du courant culturaliste furent toujours conscients de la nécessité d'articuler l'individu et la société, la psychologie et l'anthropologie. L'objectif de Benedict²⁷ fut certes de dépasser l'opposition durkheimienne entre psychologie collective et psychologie individuelle, ou encore l'opposition entre le social et l'individuel. Elle affirmait qu'« il n'y a pas de véritable antagonisme entre le rôle de la société et celui de l'individu. L'une des conceptions fausses les plus trompeuses dues à ce dualisme du XIX^e siècle était l'idée que ce qui se trouvait soustrait à l'individu s'ajoutait à la société » (Benedict, 1950, p. 332). Cependant, pour celle-ci, comme pour le courant auquel elle fut identifiée, la tentative de dépasser le dualisme culture/psychologie s'avéra peu fructueuse. Certes, le dialogue à l'égard de ce dépassement fut fécond, mais combien circulaire. Nous faisant dire comme Bruno Karsenti :

«On peut bien affirmer, comme Ruth Benedict, que le rapport entre l'individu et la société est "si étroit qu'il n'est pas possible d'argumenter sur des types de civilisation sans faire entrer spécialement en ligne de compte leurs rapports avec la psychologie individuelle". cela ne suffit pas à déterminer en toute rigueur l'articulation des considérations d'ordre psychologique et sociologique. et à construire positivement leur relation de complémentarité. Les culturalistes sont alors conduits à opter pour un point d'ancrage défini. le psychisme individuel ou l'institution sociale, et à dévoiler du même coup le caractère réducteur de leur méthode» (1997, p. 139)

Ainsi, les culturalistes se libérèrent-ils du freudisme, pour ne pas dire de l'évolutionnisme, mais encore furent-ils prisonniers du dilemme durkheimien. Pourtant, à l'apogée même de

²⁷ « La société, dans son sens le plus complet, ainsi que nous l'avons montré dans ce volume, n'est jamais séparable des individus qui la composent. Aucun individu ne peut arriver même au seuil de ses virtualités sans l'aide de la civilisation à laquelle il participe. Réciproquement, aucune civilisation ne possède dans sa structure un élément qui, en dernière analyse, ne soit dû à la contribution d'un individu. (...) Le problème de l'individu n'est pas éclairci par l'insistance que l'on pourrait mettre à opposer la civilisation et l'individu, mais en insistant, au contraire, sur le secours qu'ils s'apportent mutuellement » (Benedict, 1950, p. 334)

ce courant (et même préalablement), une œuvre parente²⁸ se développa outre-Atlantique. L'École de socio-anthropologie française (sous l'égide de Mauss), voulut, plutôt que de simplement reconnaître la primauté du psychologique sur le culturel, ou encore du culturel sur le psychologique, dénouer l'impasse en voyant chacune de ces dimensions comme étant *l'une et l'autre traduisible, et ce, l'une dans l'autre* :

« Une société tient-elle ses caractères institutionnels des modalités particulières de la personnalité de ses membres, ou cette personnalité s'explique-t-elle par certains aspects de l'éducation de la petite enfance, qui sont, eux-mêmes, des phénomènes d'ordre culturel ? Le débat devra rester sans issue, à moins qu'on ne s'aperçoive que les deux ordres ne sont pas, l'un par rapport à l'autre, dans une relation de cause à effet (quelle que soit, d'ailleurs, la position respective qu'on attribue à chacun) mais que la formulation psychologique n'est qu'une traduction, sur le plan du psychisme individuel, d'une structure proprement sociologique. » (Lévi-Strauss C. , 1950, p. XVI)

1.3 – L'ÉCOLE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE FRANÇAISE

1.3.1 - D'homo duplex à l'homme total

Naissance de l'École française de socio-anthropologie.

Alors que plusieurs courants déroulèrent leur contenu dans la première moitié du XX^{ème} invoquée jusqu'ici, c'est sans doute du côté de la pensée française que l'on retrouva l'un des terreaux les plus fertiles pour penser le rapport entre psychologie et anthropologie, voire entre l'individu et sa société. Certes, la pensée sociologique française fortement tributaire du travail d'Émile Durkheim concevait toujours l'homme, au sortir même du 19^{ème} siècle comme un être dual, un être clivé, scindé entre la conscience collective et sa conscience individuelle (Durkheim, 1912). Ainsi :

« La thématization psychique des faits sociaux conduit donc Durkheim à affirmer qu'en l'homme, en tant qu'individu socialisé, se forment deux compartiments psychiques nettement délimités quoique hiérarchiquement ordonnés, «deux cercles d'états mentaux, distincts et séparés, comme les deux formes de vie auxquelles elles correspondent ». Ce n'est plus entre l'âme et le corps que passe la ligne structurante de la réalité humaine. mais

²⁸ Il exista donc de nombreuses similarités entre le culturalisme et les écrits maussiens : « Mauss entrevoit même une classification des groupes humains en " gens à berceaux.... gens sans berceaux" Il suffit de citer les noms et les recherches de Margaret Mead, Ruth Benedict, Cora Du Bois, Clyde Kluckhohn, D. Leighton, E. Erikson, K. Davis, J. Henry, etc., pour mesurer la nouveauté de ces thèses, présentées en 1934, c'est-à-dire l'année même où paraissaient les *Patterns of Culture*, encore très éloignés de cette position du problème et au moment où Margaret Mead était en train d'élaborer sur le terrain, en Nouvelle-Guinée, les principes d'une doctrine très voisine, et dont on sait l'énorme influence qu'elle était destinée à exercer » (Lévi-Strauss C. , 1950, p. XI).

en l'âme même, entre deux régions du psychisme qui s'ordonnent l'une par rapport à l'autre. Scission qui permet à Durkheim de réinvestir la figure philosophique de l'homo duplex d'une signification nouvelle : l'homme est double, et le social n'est rien d'autre que la doublure souterraine et civilisatrice de son être individuel. » (Karsenti, 1997, p. 58)

L'homme total

Pourtant, bien que l'on reconnaisse à Durkheim la mise au monde de l'École française de sociologie, et qu'en ce sens l'on attribue une valeur pour le moins substantielle à ses travaux, n'en demeure pas moins que son successeur Marcel Mauss ne manqua pas d'apporter des modifications à l'œuvre léguée par son oncle. Certes, il s'intéressa comme lui à la magie, à la religion, aux sentiments, aux techniques ou à l'économie, mais qui plus est, aux rapports transversaux qui unissent les disciplines sociologique et psychologique. Lesquelles devaient, selon Mauss, fonder une anthropologie capable de cerner l'homme par-delà le dualisme ordinaire. Mauss refusa donc de « concevoir un lien causal univoque, où la représentation individuelle est affectée par une représentation sociale qui la surplombe et à laquelle elle n'accède que sur le mode de la soumission » (*ibid.*, p. 134). Il préféra parler de l'homme dans sa totalité : l'homme non simplement incarnant le social, mais plutôt le social incarné de l'homme²⁹.

Selon Mauss, l'homme serait l'objet sociologique par excellence, car incarnant en lui des totalités biologique, psychologique et sociologique, et par le fait même, faisant de lui, une totalité. L'homme total de Mauss, contrairement à l'homme clivé de Durkheim, incarnerait le social en son sein même³⁰. Le paradigme sociologique de la foule, ne serait finalement qu'une vue de l'esprit, au sens où cette foule ne saurait être compréhensible que par les rapports qu'entretiendraient entre eux des hommes. Elle serait d'autant plus comme «

²⁹ « La différence de nature par laquelle Durkheim garantissait la spécificité de l'objet sociologique est donc rompue par la gradation qui s'institue sans solution de continuité entre l'individuel et le collectif, série continue de transitions que le sociologue a pour tâche de décomposer et dont il doit identifier les termes pour ensuite rendre compte de leur agencement en une totalité sociale donnée. » (Karsenti, 1997, p. 65)

³⁰ « On sait d'une part que l'homme de Durkheim n'est double qu'en rapport à ce qui se fonde au-dehors de lui, pour imprimer secondairement en lui sa marque. Celui de Mauss, au contraire, constitue un objet à part entière, cohérent par la seule référence à lui-même et à l'unité qu'il réalise concrètement. Son être social n'est pas un emprunt plus ou moins voilé : il lui appartient en propre, et se révèle sous la forme dynamique d'un processus immanent de socialisation. » (*ibid.*, p. 100)

l'expression de ce que Mauss dénonce comme un résidu métaphysique : l'élaboration a priori du social, sa postulation abstraite et désincarnée » (*ibid.*, p. 85) La société serait « non pas simplement intériorisée, mais véritablement intérieure, naturelle au sens fort du terme, la production du social doit être désormais envisagée dans la structure du sujet individuel, conçu comme être vivant socialisé. » Et « on peut dès lors comprendre comment s'instituent les niveaux intermédiaires entre le social et l'individuel qui ont commencé d'orienter l'attention de Mauss sur une voie sociologique originale : ceux-ci ne se disposent pas entre deux pôles dont la réalité postulée reste inaltérée, mais prennent corps comme deux axes structurants au niveau du sujet lui-même. » (*ibid.*, p. 96)

L'homme total, la culture et son corps

La culture davantage qu'une simple inscription sur le corps, serait désormais dans la physiologie même. C'est ce que Marcel Mauss nous fit découvrir grâce à ses textes intitulés «Effet physique chez l'individu de l'idée de mort» (1926) et «Les techniques du corps » (1934). Sur le terrain du rapport entre culture et biologie, on peut certes affirmer qu'il eut comme des prémonitions de ce que le courant culturaliste américain allait étayer davantage comme matériaux de recherches anthropologiques :

« En affirmant la valeur cruciale, pour les sciences de l'homme, d'une étude de la façon dont chaque société impose à l'individu un usage rigoureusement déterminé de son corps, Mauss annonce les plus actuelles préoccupations de l'École anthropologique américaine, telles qu'elles allaient s'exprimer dans les travaux de Ruth Benedict, Margaret Mead, et de la plupart des ethnologues américains de la jeune génération. C'est par l'intermédiaire de l'éducation des besoins et des activités corporelles que la structure sociale imprime sa marque sur les individus : « On exerce les enfants... à dompter des réflexes... on inhibe des peurs... on sélectionne des arrêts et des mouvements. » Cette recherche de la projection du social sur l'individuel doit fouiller au plus profond des usages et des conduites : dans ce domaine, il n'y a rien de futile, rien de gratuit, rien de superflu : « L'éducation de l'enfant est pleine de ce qu'on appelle des détails, mais qui sont essentiels. » Et encore : « Des foules de détails, inobservés et dont il faut faire l'observation composent l'éducation physique de tous les âges et des deux sexes. » - (Lévi-Strauss C. , 1950, p. X)

L'homme total et le symbolisme

Ainsi, l'originalité maussienne n'eut pas pour seules ambitions de requestionner le dualisme durkheimien sur les rapports entre individu et culture, ou encore d'ajouter la biologie comme troisième dimension essentielle à analyser dans le cadre d'une

compréhension totale de l'homme : Mauss, dans sa conférence de 1924 sur les «Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » sollicita aussi l'analyse freudienne. Il invita formellement les sociologues à s'intéresser à l'originalité de la psychanalyse freudienne, pour ne pas dire à sa plus grande contribution, l'inconscient. Inconscient à comprendre non simplement comme une instance freudienne inaccessible pour la conscience, instance de mémoires refoulées, mais bien comme lieu d'intersection entre les diverses dimensions constitutives de l'homme³¹. Inconscient non simplement accessible par la psychanalyse, mais bien par la voie privilégiée par Mauss, celle du symbolisme. Symbolisme parlant au nom à la fois du social, de l'individu et du corps car celui-ci «ne peut être lui-même effectif au plan individuel qu'en révélant l'individu comme porteur de significations proprement sociales » (Karsenti, 1997, p. 252). Le symbolisme, lequel sera interprété plus loin dans ce travail, apparut donc pour Mauss comme la langue de l'inconscient. Langue parlant et parlée par le sujet, confondue en lui, imprégnée dans sa chair, faisant office de « pôle théorique fondamental à partir duquel devient pensable l'inscription de la psychologie et de la sociologie au sein d'une anthropologie complète, synthèse scientifique réelle des sciences de l'homme qui s'incarne en chacune d'elles sous la forme d'une orientation commune. » (*ibid.*, p. 254)

Mauss et la filiation intellectuelle française

Grâce à la reprise et la ré-articulation des idées de Durkheim, Marcel Mauss s'avéra donc être l'un des pères fondateurs de l'ethnologie française. Dès 1925, il commença à former toute une génération de chercheurs en anthropologie grâce à ses cours professés à l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris. Il fit naître quasiment³² toute la filiation

³¹ « En ethnologie comme en psychanalyse, une communication s'instaure par l'identification de l'espace inconscient, non sous la forme substantielle d'une masse de représentations, mais sous la forme structurelle d'un système symbolique qui se réfléchit sur des plans différents-lesquels peuvent être rapportés les uns aux autres sans cesser pour autant de s'affirmer comme différents. » (Karsenti, 1997, p. 277)

³² Marcel Mauss forma la majorité des ethnologues de l'avant-guerre, cependant d'autres purent aussi obtenir leur formation du Muséum d'histoire naturelle [H. Valois (1889-1981, J. Millot (1897-1980), etc.], d'autres avaient obtenu leur formation en même temps que Mauss à l'école française de Sociologie [L. Lévy-Bruhl (1857-1939), H. Hubert (1872-1927), M. Granet (1884-1940), etc.], ou en d'autres lieux [A. Van Gennep (1873-1957), P. Rivet (1876-1958), M. Leenhardt (1878-1954), etc.]. Mentionnons que les enseignements maussiens se transmièrent à ses élèves qui à leur tour formèrent une nouvelle génération d'anthropologues [au

intellectuelle française d'ethnologie d'avant-guerre, que l'on pense à R. Caillois (1913-1978), L.C.J. Dumont (1911-1998), A. Leroi-Gourhan (1911-1986), G.-H. Rivière (1897-1985), M. Griaule (1898-1956), A. Métraux (1902-1963), G. Dieterlen (1903-1999), G. Dumézil (1898-1986), R. Bastide (1898-1974), G. Devereux (1908-1985), C. Lévi-Strauss (1908-2009), et plusieurs autres. Ces trois derniers ethnologues s'avérèrent cependant comme des successeurs aux questions maussiennes sur le rapport entre l'individu et sa culture, rapport entre anthropologie et psychologie (psychanalyse), sur la manière même de définir l'homme.

1.3.2 - L'homme structural

Nous devons d'abord mentionner le travail de Claude Lévi-Strauss qui passionné par l'anthropologie du don développée par Mauss, s'intéressa particulièrement à ses écrits sur la dimension symbolique, au point même d'y soutirer les bases de son anthropologie structurale³³ (Henaff, 1999). De plus, comme Mauss, Lévi-Strauss s'est toujours intéressé au rapport entre anthropologie et psychanalyse (particulièrement dans ses écrits : *Le sorcier et sa magie* et *L'efficacité asymbolique*, 1949), il fut aussi lecteur de Freud. Cependant, « nous pourrions nous limiter à considérer que Lévi-Strauss, depuis le début de son travail, ne pense pas sans Freud, mais sur le mode de penser essentiellement contre Freud, ce dernier lui étant un Autre indispensable, sur lequel s'appuyer pour s'y confronter et s'en différencier. » (Strauss, 2008, p. 75). Ainsi, opposé à la psychanalyse freudienne en laquelle il voyait notamment une sur-utilisation du code sexuel, Lévi-Strauss ne trouva pas pour autant sans intérêt de se passionner pour l'inconscient de l'homme. Inconscient structural, et structuré de façon binaire, faisant naître une psychologie anthropologique³⁴ intéressée à décrire un individu devenu *signe*. Ainsi, on pourrait dire que le projet intellectuel lévi-straussien fut « d'aseptiser le champ opératoire en éliminant l'individu

centre de formation aux recherches ethnologiques, notamment, G. Balandier (né en 1920). G. Condominas (né en 1921). d'obédience *griaulienne*, ou d'autres sources.]

³³ Dans sa préface à l'œuvre de Marcel Mauss (*Sociologie et anthropologie*, 1950), Lévi-Strauss sembla s'afficher comme le continuateur de l'œuvre maussienne, voire il lut dans le travail de Mauss comme la trame de départ de son anthropologie structurale. Ce dernier présenta Mauss comme un proto-structuraliste.

³⁴ L'anthropologie structurale de Lévi-Strauss sera à la base de l'anthropologie cognitive, mais aussi du poststructuralisme (Cusset, 2003), et notamment de la psychanalyse lacanienne (Drach & Toboul, 2008).

et les conduites individuelles rebelles aux classifications et malfaisantes par rapport au système » (Juillerat *et al*, 1999, p. 14). Pour Lévi-Strauss, et sa *méta-analyse* structurale, comprendre les rapports entre anthropologie et psychologie ne fut possible que *par le rejet radical de l'individu et des conduites individuelles*. Ce qui pourrait à certains égards s'avérer plutôt différent des considérations de Roger Bastide.

1.3.3 - L'homme sacré

À l'instar de son maître intellectuel, Roger Bastide (1898-1974) s'intéressa lui aussi à l'intrication de la culture et de la psychologie chez l'homme, se refusant obstinément à opposer l'individuel et le collectif. Mais contrairement à Lévi-Strauss, Bastide fit de l'étude du « fait individuel », l'expression même de sa quête intellectuelle. Il voulut véritablement explorer l'interaction concrète de l'individu et sa culture, et cela, grâce à l'analyse des identités et des conduites individuelles. Bastide développa son anthropologie psychologique par l'étude de l'interaction du normal et de l'anormal, au « Centre de psychiatrie sociale » qu'il fonda en 1959 à Paris (Bastide, 1999). Mais, au-delà des murs de ce centre, c'est l'«homme marginal» qui passionna Bastide : l'incompris ou plus rarement celui qui souffre de pathologie mentale, le noir acculturé de Bahia ou de São Paulo, ou encore l'homme sacré de la transe mystique du *candomblé* (Bastide, 1960). D'ailleurs, le fils d'Ariane de toute l'œuvre de Bastide fut sans doute l'interrogation du « Sacré sauvage ». Sacré qu'il appréhenda par le Candomblé certes, mais aussi grâce à des métissages disciplinaires entre la psychanalyse et l'anthropologie (Bastide, 1965; 1972a; 1972b). Métissages entre sa formation psychanalytique et sa connaissance anthropologique, métissage entre son intérêt pour l'école « Culture et personnalité » et sa découverte de l'école de Chicago³⁵. Ainsi, Bastide comme Mauss, s'intéressa à l'homme par la mise en communication des disciplines anthropologiques et psychologiques. Cependant, en s'intéressant aux deux disciplines, ne courut-il pas le risque de les fondre l'une dans l'autre et ainsi provoquer leur disparition? En utilisant l'une et l'autre, l'une dans l'autre et l'autre dans l'une, ne perdit-il pas de vue la spécificité, voire l'unicité de chacune d'elle? La place

³⁵ D'ailleurs, ce serait Roger Bastide qui aurait fait connaître l'école de Chicago, de même que l'école culturaliste américaine à la France (Cuche, 2008).

à donner à la psychologie et à l'anthropologie : c'est ce que l'ancien étudiant de Mauss, mais aussi collègue et ami de Bastide, Georges Devereux, tenta d'explorer.

1.3.4 - L'homme non fusionnel

Georges Devereux (1908-1985) fut à la fois physicien, ethnologue, helléniste et psychanalyste. Tout au long de sa vie, il lutta contre la spécialisation à outrance, et encouragea l'entrelacement des connaissances, en particulier le dialogue entre la psychanalyse et l'anthropologie. Conséquemment, il développa le premier manuel de psychopathologie nosologique indigène dans *Ethnopsychiatrie des indiens mohaves* (1996), et adapta la cure psychanalytique au contexte amérindien *Psychothérapie d'un indien des plaines* (1998), en plus de fonder l'ethnopsychanalyse³⁶. Cette discipline, bien que sévèrement critiquée³⁷, donna naissance à la clinique psychiatrique des migrants en France (Nathan, 2000). Qui plus est, elle permit de questionner ce que Marcel Mauss signala déjà en 1924 dans sa conférence sur les *rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*, à savoir que « même en tant que sciences anthropologiques, la psychologie humaine et la sociologie ont un terrain différent » (Mauss, 1950, p. 285). La tentative de comprendre les limites de ces terrains et de fonder des postulats s'énonça dans ce que Devereux nomma sa méthode complémentariste. Malheureusement, ces postulats

³⁶ Aujourd'hui, le terme ethnopsychiatrie semble être préféré à ethnopsychanalyse car on peut la pratiquer sans avoir recours à la psychanalyse. D'ailleurs, Georges Devereux semble avoir utilisé indifféremment ces deux termes. Et bien qu'il fut reconnu comme le fondateur de cette discipline, il a toujours mentionné qu'il n'en avait pas inventé le nom, lequel aurait été utilisé pour la première fois par le psychiatre d'origine caribéenne Louis Mars (Govindama, 2006).

³⁷ D'une part, on critique le fait que sur le plan clinique, comme Rôheim, Devereux soit resté fidèle à la pensée de Freud : postulant l'universalité du psychisme humain, avec des invariants, des universaux (pulsions, défenses, Œdipe, castration, ...) se retrouvant dans toutes les cultures. D'autre part, l'ethnopsychanalyse demeure controversée car on l'assimile à une prise de position non simplement clinique, mais politique. Ainsi, de nombreux articles dans plusieurs journaux ont vilipendé l'ethnopsychiatrie : notamment un article dans *Le Monde* écrit par F. Benslama (1996) ou encore dans *Libération*, par Alain Policar (1997) ou Daniel Sibony (1997) ou même dans la revue *Politis* dans laquelle un dossier complet fut consacré à la *dérive de l'ethnopsychiatrie*, contenant des articles de F. Benslama, de Richard Rechtman et d'Elisabeth Roudinesco (1999) [Voir Fassin, 2000]. Cela confirme à quel point l'ethnopsychiatrie ne s'avère pas simplement être une critique du modèle médical moderne, mais aussi de la société dans laquelle elle loge. Une critique certaine du modèle républicain français de l'égalité généralisée. D'autre part, plusieurs critiques sont aussi dirigées vers Tobie Nathan, lequel est accusé de culturaliser des problématiques individuelles (particulièrement dans le cadre de la clinique des migrants) ou encore de tout faire porter au sceau culturel, et qui plus est, de ne pas en définir les balises.

demeurent jusqu'aujourd'hui plutôt méconnus (Ghil, 2007), pourtant tel que l'affirma Alain Besançon, dans sa critique de l'ouvrage *Ethnopsychiatrie complémentariste* (1972) de Devereux, « le jour où ils recevront la discussion qu'ils [les postulats de la méthode complémentariste de Devereux] méritent, ils pourraient bien recevoir le nom de "théorèmes de Devereux" » (1973, p. 1311).

Une nécessaire complémentarité

Ainsi, dans l'ethnopsychanalyse devereusienne, le premier postulat énonce que la culture est une homologie structurelle du psychisme. La culture et le psychisme seraient tous deux coémergents et constitueraient des parties autonomes mais complémentaires d'un objet biface. L'on pourrait considérer l'un comme étant le dedans et l'autre le dehors mais toujours comme parties d'une même totalité, selon le point de vue de la science étudiant l'objet : « lorsque l'on observe un individu. ce qui, pour le psychologue est "en dedans" de cet individu est "en dehors" de lui lorsque le sociologue le considère en tant que membre de l'ensemble dont il fait partie. » (Devereux, 1972, p. 12) Ainsi, Devereux développa une épistémologie de la complémentarité. En s'appuyant sur les écrits de Wittgenstein selon lesquels il est impossible de tenir un discours scientifique appréhendant le monde dans sa totalité, *affirmant que les énoncés de la science ne sont que des fragments du réel*. Conséquemment, l'objet apparaît toujours dans sa totalité, mais c'est le point de vue de l'observateur, ou alors de la science qui fait parler autrement l'objet que la totalité de ce qu'il est. Le complémentarisme de Devereux envisage donc de prendre les disciplines pour ce qu'elles sont et de développer une perspective pluridisciplinaire, plutôt que multidisciplinaire. C'est-à-dire que, tel que l'a affirmé Cornélius Castoriadis dans *les carrefours du labyrinthe*, « la psychanalyse ne peut pas rendre compte de l'interdit de l'inceste, elle doit le présupposer comme institué socialement (contrairement à ce qu'affirmait Freud dans Totem et Tabou). [...] Elle ne peut pas et n'a pas à en rendre compte. » (1978, p. 1) C'est en ce sens que l'on peut dire que la psychanalyse doit être prise pour ce qu'elle est et non utilisée pour interpréter formellement le social (au sens sociologique). La pluridisciplinarité refuse donc l'interdisciplinarité (multidisciplinarité)

fusionnante, additive, synthétique ou parallèle, il ne s'agit pas simplement d'accumuler des points de vue, mais plutôt de les présenter dans leurs intrications fondamentales, sans jamais les faire fusionner. Certes, la démarche apparaît complexe, mais en lisant *l'Anthropologie sociale* d'E. Evans-Pritchard, on peut se rendre compte grâce à l'allégorie du tribunal de la possibilité d'observer sur un même objet des éléments complètement différents, selon la science de l'observateur³⁸, mais aussi complémentaires (*non-fusionnants*).

« Douze jurés décident de la culpabilité d'un individu et le juge le condamne à une certaine peine. Les faits ayant une signification sociologique dans ce cas sont : l'existence de la loi, les diverses institutions juridiques et les processus légaux qui en permettent l'application lorsqu'il y a eu délit ; et l'action de la société politique par l'intermédiaire de ses représentants consiste à punir le criminel. Au cours du déroulement de ce processus, les pensées et les sentiments de l'accusé, du jury et du juge subiront des variations suivant le moment, autant que peuvent varier l'âge, la couleur des cheveux et des yeux des divers protagonistes, mais ces variations ne sont d'aucun intérêt, du moins dans l'immédiat, pour l'anthropologue. Il ne s'intéresse pas aux acteurs du drame en tant qu'individus mais en tant que personnes jouant un certain rôle dans le déroulement de la justice. Par contre, pour le psychologue qui étudie les individus, les sentiments, les motivations, les opinions, etc. des acteurs sont de première importance, et les procédures juridiques ne sont que secondaires. » (1969, p. 36)

Le second postulat développé par Devereux fut le principe de non-simultanéité des disciplines. Ce principe crucial servit à redéfinir la complémentarité en empruntant les termes de la physique. Il n'est besoin de rappeler qu'avant même d'étudier l'ethnologie, Devereux fit sa licence en physique, et que tel que nous l'enseigne la physique des quanta, deux faits parallèles (les ondes et les particules), bien qu'étant intrinsèquement liés, ne peuvent être observés simultanément. Appliquée à l'épistémologie de la complémentarité cela se comprend ainsi :

³⁸ Tel que nous le présente Devereux dans son *Ethnopsychanalyse complémentariste* (1972), en partant du fait brut : *La sorcière mohave Sahaykwisá a incité ses deux amants à la tuer*. Ce qui dans l'explication psychologique apparaîtra comme le motif opérant : *L'autodestructivité de Sahaywisá était telle qu'elle aurait réussi à se faire assassiner dans n'importe quelle société*, et le motif instrumental : *En tant que sorcière mohave, convaincue que ce n'est qu'en se faisant assassiner qu'elle pourrait perpétuer son emprise sur les ombres dans ses victimes (aimées), elle se proclama sorcière, ce qui, dans le milieu socio-culturel mohave, rendait son meurtre inévitable*. se meut pour devenir dans l'explication sociologique le motif instrumental, et le motif instrumental devient le motif opérant. (1972. pp. 16-17)

« Dans le cadre d'une tentative pour comprendre l'homme de manière significative³⁹, il est impossible de dissocier l'étude de la culture et celle du psychisme, précisément parce que psychisme et culture sont deux concepts qui, bien qu'entièrement distincts, se trouvent l'un par rapport à l'autre en rapport de complémentarité heisenbergienne⁴⁰. » (Devereux, 1970, p. 59)

Ainsi, par la complémentarité (et la non-simultanéité), Devereux entendit fonder une méthode davantage objective, mais surtout capable de délimiter les frontières disciplinaires, sans les faire fusionner. Il voulut fonder une anthropologie-psychologique où l'anthropologie et la psychologie durent se répondre sans se confondre. Le projet devereusien s'avéra novateur, mais reposa pour le néanmoins sur des filiations intellectuelles classiques, sur les bases de l'école socio-anthropologique française (particulièrement, les écrits maussiens). Comme Mauss, il ne pouvait opposer psychologie et anthropologie. Comme lui, Devereux devait s'en remettre à l'homme concret pour étudier celles-ci.

1.3.5 - L'homme concret

Ainsi, Bastide et encore davantage Devereux, voulurent, à l'instar de Marcel Mauss, instaurer une anthropologie-psychologique capable de renoncer à la perpétuelle oscillation entre la nécessité de privilégier le social (la sociologie) pour saisir l'individu (comme chez les culturalistes), ou encore, l'obligation de partir de l'individu (de la psychologie) pour décrypter le social (comme pour Freud, ou les aliénistes coloniaux). L'École de socio-anthropologie post-durkheimienne voulut plutôt privilégier l'étude de la «socialité vivante», termes d'Husserl, repris par Merleau-Ponty (1960, p. 135). Socialité ni limitée à une foule paradigmatique, ni à une extériorité transcendante pour l'individu, mais plutôt immanente à son vécu. Vécu, ou vivant, ni complètement psychologique; intérieur,

³⁹ « La psychanalyse est loin de dire tout ce qu'il y aurait à dire de l'objet auquel elle s'applique en l'occurrence, mais il est important de rappeler que ce qu'elle a à dire, personne d'autre ne peut le dire à sa place » (Green, 1995, p. 134)

⁴⁰ « La notion de complémentarité de Bohr représente une généralisation du principe d'incertitude énoncé par Heisenberg qui cherchait à clarifier un problème fondamental de la physique des quanta. Ce principe affirme qu'il est impossible de déterminer (mesurer) simultanément et avec la même précision la position et le moment d'un électron. En effet, plus nous mesurons avec précision la position de l'électron (à un instant donné), plus notre détermination de son moment devient imprécise – et inversement, bien entendu. Tout se passe donc comme si c'était l'expérience à laquelle on l'assujettit qui force l'électron à avoir soit une position, soit un moment précis » (Devereux, 1972, p. 14)

monadique, mais incompréhensible n'eut égard du social. L'École française voulut avant tout privilégier une observation totalisante (psychologique et anthropologique) de l'homme total; être concret, vivant et vécu :

« Centrée sur l'étude de l'homme total, la sociologie n'a plus à craindre de se dire psychologique. Elle n'a plus à défendre sa spécificité sur ce terrain, puisqu'elle admet désormais que son propre objet puisse être appréhendé par des perspectives distinctes, susceptibles de se soutenir en s'entrecroisant. Les lignes de recherches, dans ces conditions, parviennent à se nouer et à s'enrichir intérieurement, puisque, comme Mauss ne cesse de le souligner, étudier l'homme, c'est toujours l'étudier dans sa vie concrète, dont la dimension sociale n'est qu'un aspect » (Karsenti, 1997, p. 114).

Ainsi, *la socialité vivante* que Mauss se proposa d'étudier par l'entremise de l'homme total en est une qui agit et qui est agie par l'homme, par l'homme de tous les jours, par l'homme qui se dévoile dans sa totalité, l'homme *donné* sans abstraction, l'homme à l'image de la pensée maussienne; concret. Voilà d'ailleurs ce que dit Mauss dans son *Essai sur le don* à son égard :

« Les historiens sentent et objectent à juste titre que les sociologues font trop d'abstractions et séparent trop les divers éléments de la société les uns des autres. Il faut faire comme eux : observer ce qui est donné. Or le donné, c'est Rome, c'est Athènes, c'est le Français moyen, c'est le Mélanésien de telle ou telle île, et non pas la prière ou le droit en soi. Après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout. Ils trouveront ainsi de fécondes données – ils trouveront aussi le moyen de satisfaire les psychologues » (1950, p. 276)

Dans la pensée maussienne, l'on peut donc dire en quelque sorte que le concret, c'est le complet⁴¹. Et le complet, l'homme complet, ce n'est pas simplement cette image forgée par la rencontre des deux disciplines anthropologique et psychologique, mais l'homme comme moment, comme nom, l'homme entendu comme ensemble de relations, vécu comme limite, l'homme compris comme une personne.

⁴¹ «En somme, le concret s'identifie nécessairement au complet, dès lors qu'on s'interdit de penser qu'en l'homme il est possible d'abstraire dans sa pureté un compartiment relevant directement de l'intervention du social, une empreinte de la conscience collective, et de laisser comme un reste sans intérêt sociologique une conscience individuelle que la particularité même invaliderait en tant qu'élément d'analyse. C'est en refusant la rigidité de cette séparation jusque dans son principe, que Mauss assigne alors à la sociologie cette tâche nouvelle, tout entière impliquée par le concept de fait social total : penser l'homme dans sa complétude, le considérer comme une totalité, et comprendre la relation que cette totalité entretient avec l'autre totalité que définit le groupe. » (Karsenti, 1997, p. 127)

2 – LA PERSONNE : ENTRE ELLE ET L'AUTRE

2.1 - LA PERSONNE : CATÉGORIE DE L'ESPRIT

2.1.1 - Le nègre est-il une personne ?

« Bien connue et souvent citée est cette parole d'Ulloa, que qui a vu un indigène d'Amérique les a tous vus » (1860, pp. 75-76). Car l'indigène, comme le rappelle le traité d'anthropologie de Theodor Waitz intitulé *Anthropologie der naturvolker*, est indissociable de ses semblables. Il est complètement absorbé par le groupe dans lequel les différences individuelles sont minimales. D'ailleurs, la science craniologique de la fin du XIX^{ème} siècle fortement influencée par les thèses darwinistes, puis par celles d'Herbert Spencer corrobora cette vue selon laquelle les peuples indigènes seraient des ensembles homogènes. En fait, comme a pu le constater le célèbre docteur Gustave Lebon quelques années plus tard :

« Les différences de volume du crâne existant entre individus de même race sont d'autant plus grandes que la race est plus élevée dans l'échelle de la civilisation. Après avoir groupé les volumes des crânes de chaque race par séries progressives, en ayant soin de n'établir de comparaisons que sur des séries assez nombreuses pour que les termes soient reliés d'une façon graduelle, j'ai reconnu, que la différence de volume entre les crânes masculins adultes les plus grands et les crânes les plus petits est en nombre rond de 200 centimètres cubes chez le gorille, de 280 chez les parias de l'Inde, de 310 chez les Australiens, de 350 chez les anciens Égyptiens, de 470 chez les Parisiens du XII^e siècle, de 600 chez les Parisiens modernes, de 700 chez les Allemands. » (LeBon, 1881, p. 193)

Les données scientifiques confortant l'évolutionnisme de l'époque permirent donc de tracer le trait d'union entre biologie et culture, et qui plus est, elles permirent de conforter les théories ambiantes quant au rapport entre individu et société. Ces données confirmèrent comme complètement possible, voire « certain que la grande ressemblance physique des indigènes provient essentiellement de l'absence de toute forte individualité psychique, de l'état d'infériorité de la culture intellectuelle en général. L'homogénéité des caractères (*Gemüthseigenschaften*) au sein d'une peuplade nègre est incontestable » (Waitz, 1860, p. 77). Ce Nègre (ou sa peuplade), encore une fois symbole typique du sous-développement intellectuel et culturel, étudié dans ces recherches, comme dans d'autres (notamment dans

celles de Letourneau cité précédemment), fut l'objet scientifique qui donna l'occasion aux chercheurs de questionner l'existence même de l'individualité, pour ne pas dire de la personne au sein d'une culture traditionnelle. Ces recherches, reprises par Émile Durkheim dans son ouvrage de 1893 intitulé *De la division du travail social* (livre 1) lui permirent d'affirmer qu'«au contraire [des peuples primitifs], chez les peuples civilisés, deux individus se distinguent l'un de l'autre au premier coup d'œil et sans qu'une initiation préalable soit pour cela nécessaire. » (144) Ainsi, non seulement les primitifs seraient-ils membres d'une culture sans individualités particulières, mais les civilisés en seraient d'autant plus individués qu'ils détiennent pour eux seuls le monopole du sujet.

2.1.2 - La personne de la société mécanique à la société organique

La thèse de Durkheim voulut donc affirmer que *plus les sociétés sont primitives moins l'individu y est connu et reconnu*, conséquemment « plus les sociétés sont primitives, plus il y a de ressemblances entre les individus dont elles sont formées » (Durkheim, 1991, p. 103). Afin de soutenir cette affirmation, celui-ci s'appuya sur les théories du sociologue allemand, Ferdinand Tönnies, développées dans son ouvrage *Gemeinschaft und Gesellschaft* publié en 1887. Théories affirmant que de la communauté (*Gemeinschaft*), l'on soit passé à la société (*Gesellschaft*) : la première représentant un ensemble privilégiant la prépondérance du tout, où la personne y serait généralement moins développée, alors que la seconde serait le lieu de la *polysegmentation sociale*, lieu de l'affirmation de l'individu (et de sa conscience) au détriment de la conscience collective, tel que l'écrivit Durkheim. Selon le père de la sociologie française, la société civilisée aurait vu le jour selon un processus naturel et universel d'évolution. Elle se serait affirmée grâce à une nouvelle solidarité. Solidarité opposée à sa forme originelle mécanique, voire primitive, mais non moins présente comme polarité d'un continuum partagé avec celle-ci. Donc, de mécanique, la solidarité serait devenue organique, cela, sous l'impulsion de la

prééminence de l'individu sur le social⁴². L'unité collective, autrefois (chez les peuplades traditionnelles) fondée sur l'appartenance au sacré, soudée par le totémisme, représentée par la société mécanique, se serait dissoute « à mesure que toutes les autres croyances et toutes les autres pratiques [prirent] un caractère de moins en moins religieux, l'individu devenant l'objet d'une sorte de religion⁴³ » (Durkheim, 1991, p. 147), ou pour reprendre les dires plus contemporains de Lévi-Strauss, à mesure que l'individu affirma « sa propre personnalité pour totem » (1962, p. 285).

Marcel Mauss, la reprise durkheimienne... et son dépassement

À l'instar d'Émile Durkheim, Marcel Mauss sembla, dès ses premiers écrits, accréditer non simplement l'idée présentée plus-haut : qu'il existerait une société extérieure à l'individu, une société le subordonnant (le collectif vs l'individuel), mais encore que celui-ci n'existerait que dans le cadre d'une civilisation développée. C'est, du moins, ce que Mauss sembla croire lorsqu'il écrivit en 1903, avec Durkheim, un texte intitulé « *De quelques formes primitives de classification ; contribution à l'étude des représentations collectives* », dans lequel ils affirmèrent que :

« Si nous descendons jusqu'aux sociétés les moins évoluées que nous connaissons [...], nous trouverons une confusion mentale encore plus absolue. Ici, l'individu lui-

⁴² Émile Durkheim crut donc que la consécration moderne de l'individu apparut non comme la fin du lien social (bien qu'en certains cas elle puisse mener à l'anomie, au suicide, notamment) à la suite de la division du travail social, mais s'apparenta plutôt à une inversion des pôles sociaux : « Analysez la constitution empirique de l'homme, et vous n'y trouverez rien de ce caractère sacré dont il est actuellement investi et qui lui confère des droits. Ce caractère lui a été surajouté par la société. C'est elle qui a consacré l'individu : c'est elle qui en a fait la chose respectable par excellence. L'émancipation progressive de l'individu n'implique donc pas un affaiblissement, mais une transformation du lien social » (Durkheim, 1991). Contrairement à Durkheim, certains penseurs plus contemporains, tels Georges Devereux, associèrent le passage de société mécanique à société organique à l'inévitable estompement des rapports sociaux, à l'affirmation inéluctable de lieux où les relations sociales seraient éphémères, fonctionnelles, segmentaires, impersonnelles et réduites à l'essentiel, où :

« L'homme qui entre dans un bureau de tabac pour acheter un paquet de cigarettes ne pense qu'à conclure au plus vite sa transaction et en voudra au buraliste qui tenterait d'échanger quelques paroles amicales avec lui, car ce serait empiéter sur son temps et lui faire courir le risque d'un engagement. [...] Le rôle social prépondérant associé aux rapports impersonnels et morcelés, orientés vers des objectifs précis et assujettis à des critères d'efficacité, suffit à expliquer où et comment le schizophrène apprend l'art de se dérober aux engagements. » (1970 : 261)

⁴³ Et pourrions-nous ajouter, comme l'exprima Durkheim, l'on passa de société mécanique à société organique à cause du développement de la division du travail social. (Durkheim, 1912)

même perd sa personnalité. Entre lui et son âme extérieure, entre lui et son totem, l'indistinction est complète » (Durkheim & Mauss, 1903, p. 16)

Bien qu'à l'origine de son cheminement intellectuel, Marcel Mauss put croire que l'individu primitif fut complètement fusionnel avec les autres membres du clan, pour ne pas dire de la horde, lesquels furent soumis au régime de la conscience (réalité) collective⁴⁴, bien qu'il reprit le programme kantien de la sociologie durkheimienne ayant pour but de questionner les catégories de l'esprit⁴⁵, Mauss s'éloigna peu à peu du discours sociologique durkheimien. Il prit progressivement ses distances de celui-ci. Sa réflexion propre, basée sur les riches données de l'ethnographie recueillies de par le monde, se forgea en toute connaissance des faits. Conséquemment, « à ses yeux, le schéma évolutionniste durkheimien [ne fut] qu'un modèle intellectuel qu'il [fut] nécessaire d'adapter aux leçons des faits ethnographiques » (Michon, 1999, p. 453). L'état d'indifférenciation originel pensé par Durkheim s'avéra pour Mauss n'être qu'une vue de l'esprit, puisque même en Australie les individus ne lui apparurent pas complètement indifférenciés. En fait, au fil de ses recherches « Mauss s'aperçoit que les descriptions ethnographiques ne montrent jamais de sociétés où n'existerait aucune personnalité » (*ibid.*, p. 454). Ainsi, comme un fil d'Ariane des recherches maussiennes⁴⁶, la présence de l'individu dans les sociétés primitives apparut comme allant de soi. D'autre part, l'individu civilisé, présenté par Durkheim comme libéré, affranchi du social, apparut dans le regard maussien comme d'autant plus forgé dans (par) le social. Mauss en vint à saisir l'individu,

⁴⁴ « L'état de confusion initial d'où est parti l'esprit humain est toujours sensible. Si les groupes distincts se sont multipliés, à l'intérieur de chaque groupe élémentaire règne la même indistinction. Les choses attribuées à une phratrie sont nettement séparées de celles qui sont attribuées à l'autre, celles attribuées aux différents clans d'une même phratrie ne sont pas moins distinguées. Mais toutes celles qui sont comprises dans un seul et même clan sont dans une large mesure indifférenciées. Elles sont de même nature [...]. Les individus du clan, les êtres de l'espèce totémique, ceux des espèces qui y sont rattachées, tous ne sont que des aspects divers d'une seule et même réalité. » (Durkheim & Mauss, 1903, p. 29)

⁴⁵ Durkheim reconnut l'historicité des catégories de l'esprit, notamment à l'égard de l'individuation en Occident : « Les sentiments collectifs se reportent des groupes vers les individus qui les composent. Comparés aux Romains, nous avons étendu la notion de personne à ceux auxquels ils la refusaient, comme les enfants et les esclaves et ainsi. " il y a plus de personnes dans la société " (citant : *Durkheim*, 1893 : 141) » (Tarot, 2008, p. 30).

⁴⁶ Même dans les sociétés à plaisanteries : « Généralement, ces prestations se font à l'intérieur de ces groupes et de groupe à groupe, suivant les rangs des individus : rangs physiques, juridiques et moraux, fort exactement déterminés, par exemple, par la date de la naissance, et fort bien manifestés, par exemple par la place dans le camp, par les dettes de nourriture, etc. » (Mauss, 1926)

non simplement comme monade, comme origine et déploiement clos, opposable au social, mais davantage comme terme même de celui-ci, en rapport direct avec le social :

« Car enfin la notion d'individu n'est ni si claire, ni si "individuelle" qu'on croit. Ce n'est pas parce que chaque homme se sent un être ineffable qu'il l'est. Il n'est peut-être qu'un composé d'éléments généraux, peut-être en nombre même assez restreint» (Œuvres III, p.247)

Sous la plume de Mauss, la polarité, à l'origine de la sociologie française, opposant l'individu à la société s'avéra donc de plus en plus caduque. Alors que « l'âme et le dualisme anthropologique universel ne forment plus pour Mauss le centre de la réflexion » (Michon, 1999), c'est, rappelons-le, davantage l'intérêt pour la description de l'homme total qui sembla fonder la nouveauté, voire l'originalité de la réflexion maussienne.

Retour à l'homme concret

Tel que présenté dans la première partie, Mauss ne put concevoir un individu appréhendable seulement de l'angle psychologique, ou encore comme opposé à l'angle sociologique. En fait, par les techniques du corps, par l'expression des sentiments obligatoires, mais aussi par l'idée de mort, chaque individu selon Mauss intégrerait, voire fonderait la culture en la vivant concrètement dans le moindre de ses actes. Chaque individu serait comme une totalité, une concrétude, comme une concrétisation du social. Par contre, le social serait aussi pour sa part une totalité. Ainsi, plus qu'une constellation d'individualités préalable à lui, le social fonderait aussi les limites de l'individu, ses formes et son histoire catégorielle. C'est donc pour agencer ces deux totalités que sont le social et l'individu, en vue de dépasser leur opposition durkheimienne, que Mauss conceptualisa la notion de personne. À l'instar du fait social total, tel le don qui est : « à la fois juridique, économique, religieux, et même esthétique, morphologique, etc. » (Mauss, 1925), la notion de personne fut pour Mauss une façon d'affirmer l'individu en rapport à la totalité sociale : « ce que je veux vous montrer, c'est la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des hommes des sociétés, d'après leurs droits, leurs religions, leurs coutumes, leurs structures sociales et leurs mentalités. » (1938, p. 335). Notion de la personne qui fut présente dans toutes sociétés, dotée d'une historicité s'inscrivant dans le projet maussien de

revoir « l'histoire sociale des catégories de l'esprit humain » (1938, p. 333). Notion commandant aussi d'en dresser rapidement *un catalogue des formes*, car à l'aune du totalitarisme et des nationalismes de l'Europe des années 1930 :

« Qui sait même si cette catégorie que tous ici nous croyons fondée sera toujours reconnue comme telle ? Elle n'est formée que pour nous, chez nous. Même sa force morale – le caractère sacré de la personne humaine – est mise en question, non seulement partout dans un Orient qui n'est pas parvenu à nos sciences, mais même dans des pays où ce principe a été trouvé. Nous avons de grands biens à défendre, avec nous peut disparaître l'Idée » (*ibid.*, p. 362).

2.1.3 - La personne : une notion maussienne

Émergence de la notion de personne

Le dernier texte écrit par Marcel Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » (1938), fut certes modestement accueilli, et à bien des égards critiqué⁴⁷. L'organisation dualiste de celui-ci fut interprétée par plusieurs comme un égarement, comme une réaffirmation de l'évolutionnisme pourtant de moins en moins crédible à l'époque: « the relationship between the two main sections is frankly evolutionary: tribal societies observed and described within the last century are adduced as representing a type of society which preceded the Greco-Roman and the other historical

⁴⁷ Cette citation de P. Michon tirée de son ouvrage intitulé *Éléments d'une histoire du sujet* semble contenir une bonne part des critiques adressées à l'endroit du texte de Mauss : « Ainsi l'essai de 1938 est-il un texte problématique qui, malgré sa célébrité, représente assez mal l'apport le plus original de Mauss à l'histoire du sujet. Le manque d'analyse anthropologique qui caractérise sa seconde partie, son développement sur un plan purement notionnel, le recouvrement des spécificités par la linéarité, le retour aux schèmes dualistes les plus traditionnels, tous ces traits montrent en fait une involution du récit maussien par rapport aux pratiques anti-dualistes de recherche de l'historicité déjà engagées durant l'entre-deux-guerres. Le projet d'historicisation des catégories auquel il revient en 1938, avec son arrière-plan néokantien, constitue une régression vers l'apriorisme évolutionniste et le vaste comparatisme du début du siècle, que Mauss avait petit à petit abandonnés au profit d'analyses systémiques menées à partir de l'observation de terrains particuliers. » Qui plus est, « Mauss cherche à montrer comment cette notion qui « n'est formée que pour nous, chez nous » [p. 361] s'est « lentement élaborée » [p. 335], « comment elle a fini par prendre corps, matière, forme, arêtes, et ceci jusque dans nos temps, quand elle est enfin devenue claire, nette » [p. 334]. Comme si la notion de personne avait existé en soi depuis toujours et qu'il ne restait plus qu'à la découvrir. La Chine et l'Inde, explique-t-il, « prirent conscience les premières » de « cette catégorie de l'esprit » [p. 348]. Dans cette optique, la notion de personne existerait par elle-même, comme une idée platonicienne, et n'aurait été découverte, dans toute sa plénitude, que par l'Occident moderne. Ce finalisme explique qu'au lieu de voir chaque définition de la personne comme une forme d'humanité particulière qui a pu éventuellement se combiner à d'autres par la suite en formant un composé nouveau, Mauss n'y voit souvent qu'une étape dans un processus d'enrichissement sémantique qui semble définitif. » (Michon, 1999, p. 466)

civilisations » (Allen, 1985, p. 27) Cependant, à l'encontre des critiques, son texte ne s'avéra pas moins un legs innovateur et riche, fondateur de l'anthropologie de la personne⁴⁸. Bien qu'« il serait excessif d'y voir son testament intellectuel et spirituel explicitement confié à la postérité, bien que cet essai sur la personne comporte un accent fort personnel et que son auteur y ait mis plusieurs intentions en relation avec la situation historique dramatique, ce qui nous oblige à en faire une lecture contextualisée⁴⁹, » (Tarot, 2008, p. 22) son texte s'inscrit certainement comme prolongement de son œuvre et de sa volonté d'affirmer la personne comme catégorie sociale. La personne comprise comme totalité, traversée par la psychologie, la biologie et la sociologie, inscrite au cœur même du social et historiquement située. Une notion donc des plus novatrices en ce qu'elle pourfendit l'idée d'une philosophie morale abstraite voulant penser la personne comme donnée brute, restreinte à l'analyse du moi⁵⁰, limitée au cadre européen. Or, le texte de Mauss élargit le champ d'investigation de la personne : il sortit de l'Europe pour confronter celle-ci aux données ethnographiques recueillies de par le monde.

Bien que Mauss fit la présentation de son texte à Londres en 1938, celui-ci n'en fut pas à sa première réflexion explicite sur la catégorie de personne⁵¹. Déjà en 1929, il présenta un

⁴⁸ Bien que l'on reconnaisse à Marcel Mauss la paternité de la notion de personne, n'en demeure que de par le monde, l'on s'intéressa, vers les années 1930, à la constitution sociale de la personne. Ainsi, Norbert Elias, en Allemagne, tenta de décrire l'évolution du surmoi culturel en Europe occidentale depuis le Moyen Âge (1939). D'autre part, avec la naissance du culturalisme américain aux États-Unis, l'on s'intéressa à comprendre la personnalité comme construction sociale (voir la première partie). Pour plus de détails, consulter le texte *problématiques maussiennes de la personne* (Tarot, 2008).

⁴⁹ Comme l'exposa Tarot dans son texte intitulé *Problématiques maussiennes de la personne* à l'égard du texte de Mauss de 1938: « ce texte doit recevoir au moins une double lecture, non seulement comme un moment fondateur en ethnologie de la personne – ce que tout le monde reconnaît –, mais aussi comme un témoin (historique, daté) et un témoignage (vivant, donc qui peut encore susciter l'intérêt) d'une époque où s'est mise en place la problématique contemporaine de la personne. » (Tarot, 2008, p. 22)

⁵⁰ D'ailleurs, tel que le souligna Théry (2007) : « On ne peut pas comprendre cette conférence sans se souvenir que, prononcée à Londres en 1938, c'est une réponse longtemps différée à l'attaque intellectuelle et politique très dure que Léon Brunschvicg lança en 1927 contre le "sociologisme" de Comte et de Durkheim, réponse qu'exigeait en outre le conteste de la montée des périls en Europe » (p. 425). débat entre Mauss et Brunschvicg qui ne sera pas abordé ici par volonté de synthèse. Néanmoins, celui-ci pourrait se résumer à un échange sur la réductibilité de la personne à sa psychologie (position dénoncée par Mauss). Ainsi, le Moi dont Mauss parle dans son texte est à entendre non comme une instance psychanalytique freudienne, à distinguer du ça et du surmoi, mais dans le sens de la personne morale telle que définit par la société occidentale. Le moi est donc une *référence normative*, plutôt qu'une instance psychique.

⁵¹ Au fil des années, Mauss développa plus largement ses réflexions sur la notion de personne en s'inspirant des travaux de son collègue américain, philosophe et psychosociologue, Georges Herbert Mead (*The social*

texte intitulé *L'âme, le Nom et la Personne* à la Société de philosophie de Paris portant sur les sources étymologiques de la personne. Dans son exposé, il montra que l'origine de celle-ci fut la *personae*, assimilée au masque : « Quand le mot "personne" a-t-il été prononcé pour la première fois ? Qui l'a prononcé ? Remontons du présent au passé : *persona* =masque. Voilà le sens originel du mot. Ce sont les Romains qui ont transformé la notion de masque, personnalité mythique, en notion de personnalité morale [...]. Le fait était grand et nouveau » (1929, p. 132). À l'époque, Mauss sembla déjà considérer la notion de personne dans un schéma dualiste : entre d'une part le personnage, le porteur du masque, et d'autre part, la personne. Cependant, comme il l'indiqua dans son texte de 1938, bien qu'il reconnût deux typologies différentes de la personne, toutes deux seraient néanmoins dotées d'une subjectivité intrinsèque, voire d'une conscience de soi⁵², et ce, dans la même mesure. Tel que l'écrivit Mauss, « il est évident, surtout pour nous, qu'il n'y a jamais eu d'être humain qui n'ait eu le sens, non seulement de son corps, mais aussi de son individualité spirituelle et corporelle à la fois » (1938, p. 335). Conséquemment, Mauss n'associa pas la personne et sa typologie à une quelconque mentalité⁵³, il ne voulut pas à la manière de Lévy-Bruhl montrer qu'en :

« Dépit "d'un sentiment interne vif de son existence personnelle, le primitif" ne possède pas un concept clair de son individualité. Il ne s'appréhende pas lui-même comme un sujet radicalement distinct des choses qui l'entourent. Il ne se pose pas comme un Moi conscient, nettement différencié de ce qu'il n'est pas lui. Il apparaît

self. 1913; *Mind, Self and Society*, 1934), et ses théories sur la socialisation et l'intériorisation du social. Mais il s'intéressa d'autant plus aux travaux de ses collègues français comme Maurice Leenhardt sur *la personnalité mélanésienne* (1942), ou à ceux de Marcel Granet (1884-1940) sur la richesse des civilisations anciennes, à ses études sinologiques.

⁵² Comme le montreront certains chercheurs, non seulement la conscience de soi est-elle universelle (Spiro, 1993), mais la conscience de soi et la représentation de soi apparaissent dans toutes les cultures dès la fin de la seconde année de vie (Kagan, 1989).

⁵³ Déjà dans son exposé de 1929, Mauss prenait ses distances de son collègue Lévy-Bruhl et ses propos développés dans *l'âme primitive* (1927). Voici ce qu'affirma Mauss à l'égard du travail de son collègue Lévy-Bruhl en 1929 : « Dans ce dernier livre, sur *l'Âme primitive*, relevons en particulier quelques pages tout à fait belles par la qualité des faits et par la clarté de l'exposition, sur le rapport entre l'âme et le nom, le prénom individuel, question d'ailleurs connue, mais renouvelée ici par le choix des faits. Voyons cependant quelle est la différence dont j'aurais traité le sujet et la façon dont Lévy-Bruhl l'a traité. Il s'est contenté de l'observation psychologique et de la description philosophique quoique sociologique du fait. On confond l'âme et le nom dans un grand nombre de sociétés. Sur ce point nous sommes d'accord. Mais, nous, nous prétendons trouver le fondement réel de ce mythe de l'identité de l'âme et du nom dans l'organisation sociale. » (Mauss, 1929, p. 132)

à lui-même comme "il apparaît aux autres et comme les autres lui apparaissent, sans s'opposer aux êtres ou aux objets de la nature ambiante" » (Saghy, 1973, p. 573)

Mauss s'acharna plutôt à montrer la personne dans « l'ébauche de glaise » la constituant, la catégorie mouvante qu'elle fut, dans l'histoire sociale qui la transforma. Il s'acharna à démontrer qu'aucune notion de personne ne fut historiquement figée, assurée de demeurer à jamais elle-même. Que la personne une, indivisible, la personne morale, la *substantia rationalis individua* n'était pas universelle, mais bien spécifique à la civilisation occidentale, affirmée par le droit et la morale.

La personne morale

Dans la seconde partie de son texte, Mauss décrit l'émergence de la personne morale occidentale conçue comme « une entité complète, indépendante de toute autre, sauf de Dieu » (1938 in SA 1950, p. 349). Personne, non simplement apparue en territoire européen, car ayant à certains moments émergé dans d'autres civilisations⁵⁴, mais néanmoins comme l'expression, pour ne pas dire le dénouement de l'histoire occidentale. Ainsi, comme le présenta Mauss, c'est à partir de la société romaine fleurissante, sous l'empire de Cicéron que l'on fit de « la personne humaine une entité complète⁵⁵ » (*ibid.*, 349). Dès lors, par le développement du droit romain s'étaya la personne morale, la personne comme sujet de droit. Puis, les chrétiens firent « de la personne morale une entité métaphysique » (*ibid.*, 357). Qui plus est, grâce à l'affirmation de la pensée stoïcienne en Europe, de même qu'à l'avènement du protestantisme et de la philosophie moderne, la dimension « morale » de la personne s'affirma comme dimension « psychologique », le substantif de la personne devint "le Moi" :

⁵⁴ Tel que nous le présenta Mauss, une notion de personne semblable à celle de l'occident semble avoir émergé dans d'autres civilisations. Notamment, en Inde, grâce à certaines écoles philosophico-religieuses, telles que celles du brahmanisme des Upanishad, avec le *samkhya*, ainsi qu'avec le premier bouddhisme, ou en Chine ancienne grâce au développement de la notion de *ming*, c'est-à-dire de nom.

⁵⁵ Notons que la démocratisation de la notion de personne ne bénéficia pas à tous, car les esclaves furent reconnus comme ne possédant pas de personne, non plus possédaient-ils leur corps, leur nom, leurs biens ou même des ancêtres. Selon la règle juridique suivante: *servus non habet personam*. (Mauss. 1938. p. 354)

« Chez les Classiques latins et grecs de la Morale (IIe s. av. J.-C. à IVe s. après J.-C.) [...] on ajoute [...] un sens moral au sens juridique, un sens d'être conscient. indépendant. autonome. libre. responsable. La conscience morale introduit la conscience dans la conception juridique du droit. Aux fonctions, aux honneurs. aux charges. aux droits. s'ajoute la personne morale consciente » (ibid.. 355).

« Depuis cette époque, l'individu n'a pas *une* personne, mais il *est* une personne, qui est *une*. » (Michon, 1999, p. 462) Une personne indivisible, dont le caractère universel est reconnu par le droit. Mais qu'en fut-il, alors qu'il n'"était" pas une personne, lorsqu'il "avait" cette personne ? Alors que celle-ci ne fut pas reconnue de facto comme étant intrinsèque à l'individu, mais lui fut plutôt prêtée, partagée, et cela, temporairement. Que la personne, plutôt que d'être comprise comme la vérité de l'individu sise en lui-même, s'avéra être davantage assimilée à son prénom : marquant le lien à l'ancêtre, à son masque : marquant le lien à la communauté, qu'elle s'avéra être plutôt un personnage⁵⁶.

Le personnage nommé

Dans la première partie du texte de Mauss de 1938, sans doute la plus intéressante dans le cadre de cette thèse, l'auteur poursuivit la réflexion, à l'égard du rapport entre nom et personne, qu'il avait déjà débütée en 1910 au sujet des Haïda et des Tlingit où, comme dans de nombreuses autres sociétés⁵⁷, « hériter d'un prénom, c'est hériter de l'esprit de l'ancêtre qui portait ce prénom, du dieu que cet ancêtre incarnait déjà. L'héritier du prénom est ce dieu lui-même, il a le droit d'en porter le masque, de le figurer dans ces cérémonies » (Mauss, 1910, p. 81). L'auteur voulut donc montrer comment le nom ou le prénom, prêté aux individus dans la majorité des *sociétés archaïques*, fondait le personnage (la personne primitive) en le liant aux ancêtres possesseurs du nom. Mauss mit beaucoup l'accent sur le

⁵⁶ Dans l'organisation dualiste et évolutionniste du texte maussien de 1938, le personnage apparut comme un premier stade de la notion de personne pour l'avènement de la personne occidentale. Ainsi, la personne latine fut d'abord représentée par « le mot de *persona*, personnage artificiel, masque et rôle de comédie et de tragédie, de la fourberie, de l'hypocrisie, - d'étranger au « moi » - continuait son chemin. » Ainsi, à la manière des personnes indigènes (archaïques), la personne latine s'affirma dans des moments ritualisés, théâtralisés. À cette époque, elle n'apparut qu'en des lieux et des moments spécifiques.

⁵⁷ Ainsi, Mauss signala dans son texte de 1938 que l'héritage du nom était commun à de nombreuses sociétés, dont des sociétés où s'origine l'Occident (Indo-Européens, Romains, etc.) : « Il existe un ensemble énorme de sociétés, sociétés nègres, malayo-polynésiennes, indiennes (groupe sioux, algonquin, iroquois, pueblo, du Nord-Ouest), eskimos, australiennes, où le système de la réincarnation du mort et de l'héritage du prénom dans la famille ou dans le clan est la règle » (1938 in SA, 1950, p. 138)

fait que chaque société eut un nombre de noms fixes et que le porteur fût considéré comme la réincarnation de l'ancêtre : « Dans un clan déterminé, il y a un nombre déterminé d'âmes *en voie de perpétuelle réincarnation ou de possession* qui, définissant la position de l'individu dans son clan, dans sa famille, dans la société, dans l'ensemble de la vie, définissent sa personnalité » (Mauss, 1929, p. 134). Mauss présenta donc le personnage, l'individu « à géométrie variable » que fut l'indigène. Sujet individualisé du groupe certes, mais n'ayant jamais véritablement accès à sa propre souveraineté : car marqué diachroniquement et synchroniquement par son intégration de la dénomination de l'ancestralité, et par le port du masque supposé parler en son nom.

Le personnage masqué

Par-delà l'usage du nom mettant en œuvre la personne-personnage en la liant aux ancêtres, Mauss s'intéressa aussi aux masques : objets bien davantage fondateurs de la personne, que simples artefacts esthétiques. Dans son exposé de 1938, Mauss étudia donc deux peuples américains, les Pueblos et les Amérindiens du Nord-Ouest chez qui la notion de personne s'avéra être très similaire. D'abord, parce que l'individu y partageait son nom avec l'ancêtre, mais surtout car il existait « une notion de la personne, de l'individu, confondu dans son clan, mais détaché déjà de lui dans le cérémonial, par le masque, par son titre, son rang, son rôle, sa propriété, sa survivance et sa réapparition sur terre dans un de ses descendants doté des mêmes places, prénoms, titres, droits, et fonctions » (*ibid.*, 340). La personne apparut donc d'autant plus être un personnage, car mise en scène par le masque. Celui-ci prenant diverses formes : « je vous signale une institution, un objet commun depuis les Nootka jusqu'aux Tlingit du Nord de l'Alaska : c'est l'usage de ces remarquables masques à volets, doubles, et même triples, qui s'ouvrent pour révéler les deux et trois êtres (totems superposés) que personnifie le porteur du masque. » (*ibid.*, 343). Ainsi, chez ces deux peuples, mais aussi chez les aborigènes australiens que Mauss nous présenta subséquemment, l'on découvrit une personne représentée par le masque. Un masque faisant du porteur un personnage, constitué par ses relations avec les ancêtres et les membres du groupe. Le masque apparut donc investi de la représentation de la personne. Dans la dramaturgie indigène, l'on pourrait presque dire qu'il s'avéra finalement être la personne.

Ce qu'il nous apprit, c'est que la personne ne pourrait être pensée sans un retour à lui (le masque), lui qui aboutit à donner toute sa vérité à celle-ci. Et l'on pourrait ajouter que toute vérité de la personne « aboutit ici et là à une représentation extatique de l'ancêtre ».

2.1.4 - Critiques et projets

En somme, je crois que le projet maussien de 1938, plus qu'un simple brouillon caricatural de l'individu, s'avéra être une réflexion grandement novatrice et sans aucun doute instigatrice d'un regard nouveau sur la personne, laquelle, souvent considérée stable et anhistorique, devrait apparaître fluide, mouvante et historicisée. Une personne que Mauss réussit à distancier du moi psychologique, lequel, fut identifié par celui-ci à une *référence normative* pour parler de la personne occidentale (Théry, 2007). De plus, au contraire d'autres penseurs ayant effleuré la question de la personne avant lui (Lévy-Bruhl, notamment), Mauss sut reconnaître la similarité dans la différence, l'universalité de la personne, dans la multiplicité de ses expressions. Expressions ramenées à deux idéaux types : l'un compris comme un tout unifié et indivisible, et l'autre, comme un personnage forgé au gré de ses entrelacements avec les ancêtres et les membres du groupe par son nom et son masque. Ce dernier, non pas à entendre comme une demi-personne, mais comme une personne pleine, un « humain concret, [simplement constitué par] une autre idéalité normative : la partie d'un tout sociocosmique » (*ibid.*, p. 424).

Par contre, à la richesse des démonstrations maussiennes, répondirent de nombreuses critiques (telles que soulignées précédemment) : notamment la linéarité évolutionniste de sa présentation, mais aussi, le manque de clarté à l'égard du fait qu'il n'existerait qu'un nombre limité de personnages dans une société donnée⁵⁸ :

«Members of clan are not necessarily personages. This may be because they have had to retire owing to old age or because they are female or too young. It would seem that some clan members otherwise qualified could not be personages because

⁵⁸ Puisque reconnaître qu'il n'existe qu'un nombre limité de noms par clan pose certainement problème, car dès lors, l'on se questionne à savoir ce qu'est un individu s'il n'est pas une personne (ou un personnage) ?

there would not be enough names to go round (unless there were some doubling up). This demographic difficulty seems to be the aspect of the paper that most needs touching up, even in a clay model for a full study. Nor is it clear whether people who are not personages are non-persons in the same sense as the outsiders to the society or as Roman slaves. I suppose not, and this implies the possibility of gradations of personhood. » (Allen, 1985, p. 33)

Mais face à ces minces critiques, de nouveaux travaux émergèrent. D'abord, pour répondre à celles-ci, mais surtout pour explorer plus en détails la notion de personne. Des travaux qui tantôt créditeront Mauss pour l'originalité de la notion de personne, mais qui à d'autres moments réorienteront l'anthropologie de la personne pour la ramener à l'hypothèse durkheimienne de l'indifférenciation primitive. Des travaux sur la notion de personne dépassant largement le cadre de l'anthropologie, affirmant dans la seconde moitié du XX^e siècle la nécessité d'universaliser et de protéger la personne, presque disparue au lendemain de la conférence de 1938.

2.2 - QU'EST-CE QU'UNE PERSONNE ?

2.2.1 - La notion de personne : après Mauss

La personne du droit international

Ce n'est que quelques mois après que Marcel Mauss eut prononcé sa conférence sur la notion de personne (1938) que furent adoptées les lois antisémites du gouvernement de Vichy. Mauss perdit conséquemment sa fonction de professeur, pour ne pas dire sa qualité d'être humain, son statut de personne. En fait, en présentant en 1938 la notion de personne, Mauss craignait déjà que celle-ci disparaisse. Mais sans doute ne pouvait-il pas supposer qu'aux années qui suivirent la Seconde Guerre, la notion de personne et son universalité s'avéreraient être des plus répandues. Le droit international faisant de la notion de personne la base de toute charte universelle :

« La notion de personne humaine apparaît dans les déclarations de principes du XX^e siècle, en 1945, dans le Préambule de la Charte de l'O.N.U., les peuples des Nations Unies se déclarent résolus à « proclamer à nouveau [leur] foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine »; en 1966, le Pacte

international sur les droits civils et politiques affirme que « le droit à la vie est inhérent à la personne humaine ». le préambule de l'Acte constitutif de l'UNESCO invoque « l'idéal démocratique de dignité, d'égalité et de respect de la personne humaine ». Cette référence à la personne humaine s'explique par la volonté de fonder les droits ou les principes posés sur une qualité intrinsèque aux individus concernés, leur personnalité juridique ou l'appartenance à un État donnée. En effet, lorsque les principes proclamés sont fondés sur l'humanité des individus, ils ne dépendent pas d'une reconnaissance ni de quelque attribution que ce soit, ce qui permet d'affirmer leur caractère universel » (Bertrand-Mirkovic, 2003, p. 16).

Certes, il ne faut pas voir là une reprise directe de la notion maussienne par le droit international (peu nombreux doivent être les juristes faisant référence à Mauss), mais comme l'affirmation d'un intérêt de plus en plus vaste pour la catégorie qu'est la personne. Or, au moment où la discipline juridique proclama l'universalité de la personne indivisible, l'anthropologie délaissa le schéma historique tracé par Mauss pour décrire celle-ci. Elle s'intéressa plutôt à la personne sous son angle divisible, au personnage maussien. À cette personne qui « n'est pas un condensé stable, qui connaît des évanescences, relatives à des situations culturelles ou religieuses qui la diminuent, la disqualifient comme "artefact à dissoudre ou à dépasser" » (Raulin & Dussy, 2008, p. 7).

2.2.2 - Le personnage post-maussien

De par le monde, des anthropologues relurent Mauss et tracèrent des parallèles entre leurs sujets d'études et cette personne-personnage qu'il proposa. Une personne qu'ils tentèrent de saisir par des angles délaissés ou négligés par celui-ci. Ainsi, on questionna le processus de subjectivation de l'individu. Certains anthropologues, notamment les culturalistes américains⁵⁹, s'intéressèrent beaucoup à la mise au monde de la personne : sa naissance non pas tant biologique que sociale (Mead M. , 1963; Boltanski, 2004). De plus, l'on put déchiffrer la personne autrement en étudiant la différenciation des sexes, ou encore les pratiques de sexualisation, de même qu'en requestionnant la problématique œdipienne (grâce à la psychanalyse lacanienne avec Ortigues (1966), notamment). Cependant, s'il fut un regard qui retint l'attention, un regard absent (oublié) dans le texte de 1938, mais

⁵⁹ «They have brought together observational and field data showing how social organization and culture shape the expression of personhood, and channel correlative awareness, in contexts as diverse as those of the Ojibway Indians, New Guinea tribes and custodial institutions in urban America » (Fortes, 1973, p. 286).

néanmoins élaboré quatre ans auparavant⁶⁰ (1934), ce fut sans doute celui sur le corps. Le corps pensé comme lieu social, non uniquement lieu de techniques, mais aussi, lieu de croyances, de relations⁶¹ et en relation. Chez les Yoruba, par exemple, l'on découvrit que la personne possède l'*ara* (son corps), l'*emi* (esprit) et l'*ori* (intérieurité cérébrale). Chacune de ces parties est liée entre elles, ainsi qu'à différents esprits cosmiques (Adeofe, 2004). L'on proposa donc de considérer la notion de cette personne comme cosmocentrique. Tandis que chez d'autres peuples, l'on parla plutôt de la personne écocentrique, laquelle est fréquemment retrouvée chez les autochtones américains (Stairs, 1992). Ainsi, chez nombre de ces peuples, la notion de personne se fonde sur certaines relations avec la nature, les plantes, la terre. Mais aussi, avec des non-personnes, des animaux, des espèces naturelles (Hallowell, 1955; Tanner, 2004)⁶².

Le corps écocentrique dogon

D'ailleurs, Marcel Griaule, élève de Mauss, et ses collaborateurs s'intéressèrent aux croyances des Dogons du Soudan français (actuel Mali), et en particulier, à leurs croyances corporelles. Ils s'y intéressèrent de l'intérieur en adoptant une position émic. Grâce à la monographie de Germaine Dieterlen, *les âmes Dogons* (1941), ainsi que plusieurs recherches qui suivirent (Griaule, 1947; Calame-Griaule, 1965; Dieterlen, 1973; Zahan, 1979), l'équipe de Griaule tenta de dresser l'inventaire détaillé des différents éléments qui composent une personne. Ils découvrirent que penser la personne, c'est la penser dans sa relation avec le monde naturel, dans le fait que la personne dogon conçoit sa clavicule comme un groupement de diverses graines de différentes plantes (Dieterlen, 1977). Ainsi, ils décrivirent la riche cosmologie Dogon dans laquelle la personne reliée au monde naturel, mais aussi à celui des ancêtres, est en relation mutuelle de façon multiple et constante.

⁶⁰ Le texte intitulé *Les techniques du corps*. Le thème du corps développé par Mauss continue jusqu'à nos jours d'être au centre d'une foule de discussions et recherches. Voir : (Banquis, Le Breton, & Méchin, *Usages culturels du corps*, 1997)

⁶¹ Vous trouverez en annexe (A) diverses descriptions de la notion de personne, comprise par l'entremise du corps (Thomas, 1977).

⁶² Voir le tableau des diverses notions de personnes en annexe (B) (Kirmayer, 1989)

2.2.3 - La personne relationnelle⁶³

La personne comme moment

Si donc de nouveaux regards furent adoptés par les anthropologues pour étudier la notion de personne, n'en demeure pas moins que l'angle relationnel s'avéra être l'un des plus discutés à la suite du travail de Mauss. Sans doute, car la perspective d'une personne relationnelle est *englobante* : comme chez les Dogons, elle peut donner accès au corps, mais elle peut aussi incorporer l'angle de la temporalité. La personne relationnelle se présente donc comme moment dans l'histoire d'une généalogie. Par exemple, Meyer Fortes nous montra⁶⁴ (1949) que chez les Tallensi, la conception locale de la notion de personne est intriquée dans une foule de relations de parenté formant une toile (comme l'indique le titre de l'ouvrage)⁶⁵, liant entre elles les générations. Comme celui-ci, une grande part des anthropologues reprenant la réflexion maussienne sur la personne orienteront leurs recherches autour du rapport entre la personne et les rapports verticaux aux ancêtres. Nulle surprise donc qu'à la suite du fameux colloque du CNRS sur *la notion de personne en Afrique noire*⁶⁶ organisé à Paris par Germaine Dieterlen en 1973, auquel participèrent notamment : Marc Augé, Roger Bastide, Françoise Héritier-Izard, Jean Rouch, Edmond Ortigues, Meyer Fortes, l'on en vint à parler de la personne dans les termes de *l'entourage*, de *l'héritage* et de *l'innéité* (Dieterlen, 1973, p. 30). Mais, si la personne fut comprise comme entrelacement, comme moment hérité des ancêtres, comme ensemble de gènes transmis par les géniteurs, comment put-on la comprendre comme lieu entre elle et l'entourage ? Un important travail ethnographique réalisé chez les Canaques aborda cette question du lieu (ou non-lieu) de la personne-personnage.

⁶³ Ce terme, apparu en 1988 grâce à la parution de l'ouvrage de *The Gender of the Gift* de Marilyn Strathern, n'apparaît très vaste et donc capable d'inclure diverses notions de la personne où celle-ci se définit à partir de ses relations.

⁶⁴ Dans son ouvrage intitulé *The web of kinship among the Tallensi* rédigé en 1949

⁶⁵ D'autres ouvrages de Meyer Fortes semblèrent témoigner de son intérêt pour l'analyse de la notion de personne, voir : (1959; Fortes & Y., 1966; 1973)

⁶⁶ L'on peut donc prendre conscience que les théories maussiennes, et particulièrement le développement de la notion de personne, intéressa grandement les anthropologues français. À titre de preuve supplémentaire, mentionnons à nouveau le colloque sur la notion de personne en Afrique noire dans lequel 31 communications furent présentées. Sur les 31 communications, 26 furent réalisées par des chercheurs français, preuve sans doute de leur intérêt marqué pour la question de la personne.

2.2.4 - Le Kamo : lieu vide

Un ethnologue-missionnaire, Maurice Leenhardt, collègue et successeur de Mauss dans sa chaire à l'École des Hautes Études, vécut de nombreuses années auprès de populations canaques de Mélanésie. Celui-ci développa une anthropologie largement inspirée du texte sur la notion de personne de Mauss. Il en emprunta notamment l'idée qu'il faut considérer la personne dans sa dimension relationnelle (et sa dimension symbolique, présentée dans *l'essai sur le don* en 1925), mais surtout que l'on doit prendre en compte son langage, la verbalisation de sa singularisation⁶⁷. En 1947, il publia un ouvrage intitulé *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* qui s'avéra certainement être l'une des premières grandes ethnographies de la personne de l'ethnologie française. Dans le cadre de celle-ci, l'ethnologue aborda notamment le rapport entre le mythe et la représentation de la personne, qui plus est, il envisagea le personnage sous l'angle du terme : celui-ci étant le terme d'une relation duelle et complémentaire. C'est ce qui permit à Irène Théry d'affirmer que « Leenhardt a toujours été admiré pour avoir légué à l'ethnographie ce qu'on pourrait appeler le sens de la relation interne entre les deux pôles d'une relation qui n'existent que l'un par l'autre. C'est le principe du holisme du sens : on ne peut pas poser les termes avant le rapport » (Théry, 2007, p. 444).

Cependant, bien que riche d'observations et de réflexions à l'égard de la personne, l'ethnographie de Leenhardt subit pour le moins de véhémentes critiques. D'abord, car il y présenta l'indigène comme une forme non simplement élémentaire de personne, mais comme un être non-individué. Ainsi, bien qu'il s'opposât, étrangement, à l'idée durkheimienne de société mécanique faisant fondre l'individu dans le groupe, il présenta une vision de l'individu fondu dans le vivant. Le personnage canaque fut assimilé au Kamo, signifiant vivant. Kamo fondu dans la nature, personnage entre l'arbre et l'écorce. Personnage végétal dont le langage révélerait la fusion entre lui et la nature : la peau

⁶⁷ Ainsi, dans son texte de 1938 Mauss affirmait que: « je ne vous parlerai pas de la question linguistique qu'il faudrait bien traiter, pour être complet. », ajoutant que « le moi est omniprésent, et cependant ne s'exprime pas par "moi" ni "je" » (1938 in SA 1950, p. 335). Dimension linguistique que Leenhardt tenta de développer dans son anthropologie de la personne.

signifiant aussi l'écorce, la chair et les muscles ; le noyau du fruit, celui de l'ossature renvoyant au cœur du bois ou au corail, les intestins aux lianes. Nulle surprise donc pour Leenhardt de constater qu'en interrogeant « le vieux sage Boeouu sur son enseignement de missionnaire », celui objecta à l'anthropologue affirmant que les blancs leur avaient apporté la notion d'esprit : « ce que vous nous avez apporté, c'est le corps » (Leenhardt, 1985, p. 263). Car selon Leenhardt, le Kamo n'avait pas de corps, du moins, celui-ci l'ignorait : « Le Mélanésien, ignorant que ce corps est un élément dont il est, lui, le possesseur, se trouve du même coup dans l'impossibilité de le dégager. [...] Il ne peut l'isoler. Il ne peut voir en lui l'un des éléments de l'individu » (*ibid.*, p. 70). Parce qu'il n'avait pas de corps, le Kamo ne pouvait donc véritablement être une *personne*⁶⁸ : étant constitué de « participations vécues⁶⁹ », sa centralité trop fluide entre les membres du groupe pour être discernée fit de son personnage un « *centre vide* »⁷⁰.

Conséquemment, bien que l'ouvrage ait pu recevoir certains mérites, la compréhension que Leenhardt eut de la personne canaque, voire de son absence, sa compréhension bien éloignée de celle qu'en eut Mauss de la personne relationnelle, discrédita l'intérêt porté à l'égard de son œuvre :

« À la fin du livre, au moment où l'auteur propose une théorie de la personne mélanésienne en termes *etic* et non plus *émic*, une rupture apparaît. Tout se passe comme si la prééminence de la relation, loin de constituer la personne, témoignait soudain de son inexistence : elle-même n'est rien. Leenhardt qui fait référence à la conférence de Mauss, en vient à opposer le personnage mélanésien à la personne : il ne serait pas une "vraie personne" » (Théry, 2007, p. 436)

Leenhardt aura sans doute confondu *la personne comme idéalité symbolique* avec *la personne comme agent concret* (idem). La première entendue comme notion spécifique de

⁶⁸ Comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, Mauss reconnut que les hommes avaient (étaient) universellement des personnes, au sens où « il n'y a jamais eu d'être humain qui n'ait eu le sens, non seulement de son corps, mais aussi de son individualité, spirituelle et corporelle à la fois ». Sur ce point, Leenhardt a véritablement rompu avec Mauss.

⁶⁹ Il réintégra l'idée de Lévy-Bruhl de participation pour montrer comment l'individu fut constitué par les membres de son groupe.

⁷⁰ La constatation que les indigènes fussent ignorants de leur corps fit dire à Leenhardt que ceux-ci n'avaient pas accès à la rationalité et que conséquemment, la christianisation pouvait leur permettre de passer de leur état de primitivité à celui de l'être rationnel, démontrant donc les bienfaits de la colonisation.

la personne, comme personne indivisible (le Moi), par exemple, la seconde comprise comme individualité humaine (conscience de soi) dont l'universalité fut défendue par Mauss⁷¹. Confusion donc dans laquelle plusieurs se trouvèrent piégés, confusion entre individu et personne.

2.2.5 - La personne ou l'individu ?

Confusion ou problème de la personne

En 1960, Ignace Meyerson (1888-1983), collègue de Mauss, médecin et psychologue fondateur de la psychologie comparative, organisa un colloque intitulé *Les problèmes de la personne*. Colloque qui eut pour objectif de réintroduire et de discuter l'idée d'historicité inhérente à la notion de personne. Cette notion fut cependant envisagée selon un regard psychologisant, ce qui eut sans doute pour effet de faire dire à Meyerson, dans l'allocution finale du colloque, que « l'homme archaïque n'avait pas une personne, du moins au sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot; il se situait, se représentait, se pensait autrement que l'homme de notre temps » (Meyerson, 1973, p. 474). Ainsi, bien qu'appréciant l'œuvre de Mauss, celui-ci se fit, pour le moins, prendre dans la confusion toujours entretenue entre personne (comme individualité) et personne indivisible (ou individu). Pourtant, au cours de cette même rencontre, il y eut une présentation de Louis Dumont, élève de Mauss, durant laquelle celui-ci voulut vraisemblablement démontrer cette confusion.

Ainsi, ce dernier fit un exposé intitulé *Absence de l'individu dans les institutions de l'Inde*. Certes aux premiers abords, nous pourrions croire qu'il voulut simplement réaffirmer le discours de Leenhardt, en l'appliquant cette fois à la civilisation indienne. En fait, beaucoup perçurent à l'égard de son propos comme la réaffirmation lévy-bruhlienne selon laquelle il existerait des sociétés à personne et d'autres sans personne :

« On a l'impression que la grande coupure qui, chez les évolutionnistes, opposait les sauvages et l'Occident, et que Mauss avait relativisée, s'est déplacée et resurgit maintenant, comme déjà dans une partie du romantisme allemand, dans l'opposition de l'Inde et de

⁷¹ Celle-ci fut rappelée par Meyer Fortes : « [la notion de personne] in the Maussian sense is intrinsic to the very nature and structure of human society and human social behaviour everywhere » (Fortes, 1973, p. 288)

l'Occident, laquelle se joue sur tous les plans, mais se noue dans celui de la personne. »
(Tarot, 2008, p. 35)

Pourtant, Dumont affirma bien clairement au début de sa présentation qu'il reconnaissait la personne (entendue comme *homme particulier*), et ce, bien qu'en Inde, il n'y eut pas d'individu :

« Je voudrais ici montrer comment on est conduit à dire que l'individu ne se rencontre pas dans les institutions de la société indienne. J'entends par là que, si l'homme particulier existe empiriquement, il n'existe pas en tant qu'être de raison; ou encore qu'il n'est pas à proprement parler le sujet des institutions : l'analyse dégage des complémentarités qui conduisent à dire que le sujet véritable est un être complexe, au minimum celui formé d'une paire d'agents différents; ou encore : le particulier reste pris dans une relation qui l'empêche de se dégager comme un individu » (Dumont, 1973, p. 100)

Selon Dumont, il n'y eut pas d'individu en Inde car « notre "individu" est, étymologiquement et historiquement, l'indivisible ; au sens moderne, c'est l'élément indivisible, de valeur universelle. On peut se demander ce qui remplace fonctionnellement dans l'Inde cette universalité de l'élément. Je crois que c'est souvent la hiérarchie » (*ibid.*, p. 105). Néanmoins, il y eut la personne (bien qu'il n'osa pas utiliser le terme personne) : « sujet empire de la parole, de la pensée, de la volonté, échantillon de l'espèce humaine tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés » (Dumont, 1979, p. 17, in Théry, 2007). Donc si tous les Indiens furent des personnes, mais pas des individus (à l'exception près du renonçant indien, de *l'Individu hors du monde*), ils furent des *homo hierarchicus*.

Homo hierarchicus

Le personnage indien présenté par Dumont, mis en forme par la hiérarchie, ne s'avéra pas être un individu à cause de trois facteurs bien précis qu'il explicita. D'abord, car celui-ci n'aurait pas la notion de propriété privée de la terre (voire la propriété privée en général), de même qu'il entretiendrait une relation très particulière avec elle. Il ne connaîtrait pas la propriété de la terre car celle-ci serait partagée entre propriétaires de haute caste et de basse caste (dans une relation hiérarchique) :

« Tout d'abord, la hiérarchie s'applique non seulement aux hommes, mais aussi aux institutions et même aux objets. Il y a une correspondance entre la manière dont l'homme se conçoit et la manière dont il conçoit le monde environnant : Hegel déjà avait insisté sur

la propriété comme facteur d'individuation: L'individu voit des individus dans la nature, et nous avons vu dans notre cas que l'homme non-individuel ne se distingue pas à proprement parler de la nature. ne distingue pas la nature » (Dumont, 1973, p. 104)

Ainsi, contrairement à la personne de nos sociétés voulant se faire maître et possesseur de la nature (nature à humaniser, opposée à culture), la personne indienne (individuée, mais non-individuelle) croirait que « l'ordre humain se réalise dans la conformité à la nature » (*ibid.*, p. 102). Qui plus est, « dans la vie courante, ce qui serait l'objectivité du monde naturel se trouverait ainsi enserré, étouffé de toutes parts par des rapports humains denses et contraignants » (*ibid.*, p. 103)

Sur un autre plan, la personne indienne ne serait pas un individu à cause de ses rapports spécifiques de parenté, dans lesquels : « l'affinité s'hérite de génération et génération, tout comme la consanguinité. Les deux catégories s'opposent et se répondent l'une à l'autre avec une parfaite cohérence » (idem). Un troisième et dernier élément proposé par Dumont pour soutenir sa thèse fut la présence en Inde d'un système de castes. Système fondant le personnage grâce à une chaîne de hiérarchie, castes complémentaires les unes pour les autres :

« Il est vrai que la théorie indigène qui, dans l'Inde comme ailleurs, substantialise volontiers, insiste plus sur la séparation et la hiérarchie que l'interdépendance. Mais l'homme de bonne caste a besoin de l'Intouchable, non seulement pour les travaux des champs, ou pour le débarrasser de la charogne, mais aussi pour venir battre la peau impure des tambours lors des cérémonies familiales. » (*ibid.*, p. 102)

Ainsi, le débat lancé par Dumont aura été fort intéressant pour confronter le langage, le sens, pour trouver les mots véritablement justes et clairs pour parler de la personne et du personnage. À l'instar de celui-ci, et de ses recherches sur la société indienne, d'autres parleront du personnage indien en termes de personne extrinsèque (opposée à personne intrinsèque), de *dividu*⁷² (Marriott, 1976). Mais la grande originalité de Dumont aura certes été celle d'avoir voulu résoudre la confusion sémantique présente chez Leenhardt (et à certains égards chez Meyerson), de tenter de départager la personne comme unité

⁷²À la suite des écrits de Mauss sur l'Inde et la Chine, et de ceux de Dumont, de nombreux auteurs ont d'ailleurs explicité sur la notion de personne en Inde en parlant de *dividu* plutôt que d'individu tel Bharati (1985).

consciente, concrète, empirique de la personne comme *idéalité* (comme norme de référence sociale) : « disons que l'unité ontologique est chez nous une indivisibilité, dans l'Inde une totalité, c'est-à-dire une multitude ordonnée par ses oppositions internes et, le plus souvent, hiérarchiques » (Dumont, 1973, p. 105). À ce titre, Irène Théry présenta très clairement la contribution de Dumont :

« Le grand apport de Dumont est d'avoir vu que, pour échapper à des confusions largement répandues sur l'individu, il fallait penser très rigoureusement la distinction entre réalité empirique et normes de référence, afin de pouvoir contraster les valeurs ultimes des sociétés. Pour nous, l'idéal de l'humanité est tout entier contenu en tout homme, et l'individu comme "être de raison" est la figure de l'idéal moderne d'autonomie, où se conjoignent égalité et liberté parfaites. Cette idéalité justifie nos sociétés d'individualistes, au sens le plus noble du terme. Ce qui correspond, dans les sociétés traditionnelles, à cette valeur ultime n'est pas un autre idéal de l'individu, mais celui du tout-social lui-même. Dans ces sociétés, il n'est d'idéal d'humanité concevable en dehors du "nous les humains" inscrit dans un ordre indissolublement naturel et spirituel particulier. La valeur ultime accordée à l'ordre et à la vie toujours recommencée de ce tout idéal, et ces sociétés méritent donc d'être qualifiées de holistes » (Théry, 2007, p. 419).

2.2.6 - La personne : idéalité symbolique

Ainsi, la personne apparut (avec l'apport de Dumont, notamment) sous ses deux termes, à la fois concrète et idéale. Elle apparut idéale car elle est en fait une institution symbolique. Une institution toujours partagée par les membres d'une société, qui voyage entre leurs consciences (plutôt qu'au-delà comme une conscience collective), qui forme leurs représentations et leurs frontières comme personne. Cette institution varie selon les contextes culturels. Bien que pour nous celle-ci soit : « l'être de raison, [...] ceci nous est propre, comme en font foi les valeurs de liberté et d'égalité, c'est une représentation idéale et idéale que nous avons » (Dumont, 1985, p. 22), d'autres sociétés ont d'autres institutions de la personne, d'autres *idéautés symboliques*.

2.3 - LA NOTION DE PERSONNE COMME INSTITUTION SYMBOLIQUE

2.3.1 - La personne symbolique

Ainsi, tel que nous avons pu le comprendre précédemment, Marcel Mauss affirma l'ubiquité⁷³ de la dimension symbolique du social dans toutes les relations humaines. Relations fondant la société (et par extension, le réel) car : « tout en elle n'est que relation, même la nature matérielle des choses ; un outil n'est rien s'il n'est pas manié » (1927, p. 215). Cette dimension symbolique, ou pourrions-nous dire simplement : le symbolique, apparaît dans la multiplicité des institutions sociales formalisées; dans les techniques du corps, dans les manières d'exprimer ses émotions, mais aussi, et surtout, dans la définition de la personne. L'on pourrait donc parler de la personne comme d'une institution symbolique de la société. Institution symbolique qui peut être appréhendée à l'aune de la définition fournie par Mauss écrite en 1901, ainsi :

« Sont sociales toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies et dont la transmission se fait le plus généralement par l'éducation. Il serait bon qu'un nom spécial désignât ces faits spéciaux, et il semble que le mot *institutions* serait le mieux approprié. Qu'est-ce en effet qu'une institution sinon un ensemble d'actes et d'idées tout institués que les individus trouvent devant eux et qui s'imposent plus ou moins à eux ? Il n'y a aucune raison pour réserver exclusivement, comme on le fait d'ordinaire, cette expression aux arrangements sociaux fondamentaux. Nous entendons donc par ce mot aussi bien les usages et les modes, les préjugés et les superstitions que les constitutions politiques ou les organisations juridiques essentielles » (Mauss, 1969, p. 150).

L'institution symbolique de la personne pourrait donc être comprise comme l'enveloppe sociale du corps nu. Corps impossible à appréhender du point de vue de sa simple nudité, mais forcé, dans un monde humain, à représenter, à parler au-delà de lui-même, à exposer autre chose que sa chair. Corps déchiffré par-delà et par-dedans ses frontières capillaires par le regard d'un Autre, compréhensible symboliquement qu'en reconnaissance de sa personne (de l'institution). Corps donc à l'image du masque, qui donne à voir en lui autre

⁷³ En fait, comme l'écrivit Lévi-Strauss dans l'introduction pour Mauss (SA, 1950) « Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. »

chose que ce qu'il est, qui donne à voir, par le dédoublement qu'il produit chez celui qui l'observe, une personne :

« Le dédoublement de la représentation a pour corrélat le "dédoublement de la personnalité", autrement dit la détermination de la personnalité individuelle par le symbolisme social. » (Drach & Mauzé, 2008, p. 37)

Le retour du masque chez Lévi-Strauss

Pour Lévi-Strauss, lecteur de Mauss, l'étude des masques fut beaucoup plus que la naïve constatation de leur esthétisme, ce fut surtout la prise de conscience de leur virtualité symbolique. Car, « [le masque] transforme le porteur en une suite de personnages, qui sont autant d'états ou d'attributs qu'il est censé incarner » (Drach & Mauzé, 2008, p. 40). À la fois architecture complexe et rigide, le masque peut ainsi demeurer fixe et être néanmoins mouvant. Introduisant en lui un porteur, l'on pourrait croire qu'il le masque alors qu'il le révèle. Le masque permet donc de dédoubler, de faire naître l'institution symbolique du personnage. D'ailleurs, les masques à volets, longuement étudiés par Lévi-Strauss chez les Amérindiens de la Côte-Ouest, notamment :

« Illustrent d'une façon frappante le lien entre le dédoublement de la représentation et la mascarade. Leur rôle est d'offrir une série de formes intermédiaires qui assurent le passage du symbole à la signification, du magique au normal, du surnaturel au social. Ils ont donc, à la fois, pour fonction de masquer et de démasquer » (Lévi-Strauss, 1958, p. 289).

La personne masquée se manifeste grâce au masque. Ce serait une tare de croire qu'avec le masque elle se camoufle. Au contraire, c'est lui qui lui donne sa vérité de personne. Cela, bien qu'on pense aujourd'hui qu'il faille se démasquer pour se révéler dans sa vérité (sans doute une relique chrétienne): se présenter chaste de représentation, ou autre que soi-même⁷⁴. En fait, la manière dont nous comprenons en Occident le masque participe de

⁷⁴ « D'une part, la transformation de la personne humaine chrétienne en personne humaine moderne a réduit les relations sociales à une somme de relations "réputées interindividuelles" : c'est la croyance à l'intersubjectivité originelle, dans laquelle l'institution des sociétés humaines devient un véritable impensé. D'autre part, cette réduction à l'intersubjectivité a profondément disqualifié la dramaturgie sociale en transformant la "représentation" en substitut factice de la réalité, comme l'indiquent bien les connotations négatives désormais attachées aux notions de masque ou de rôle. Dans toutes les sociétés sociocosmiques traditionnelles, la représentation était "action" au sens fort du terme, et son cœur était l'action rituelle dotée d'une efficacité propre, action collective sans laquelle la valorisation la plus haute de la personne, l'accès à l'ancestralité, n'était pas plus concevable que la perpétuelle régénération du tout sociocosmique dont elle est partie prenante. Dans les sociétés modernes, la dramaturgie sociale n'a pas disparu, elle est perçue désormais

notre *idéaliété symbolique* moderne de la personne. Pour les peuples archaïques étudiés par Mauss et Lévi-Strauss, le masque, particulièrement celui à doubles volets, fait disparaître le porteur pour faire apparaître l'institution symbolique de sa personne, pour faire parler l'inconscient :

« Dès lors, on peut dire que le *splitting* du masque, son dédoublement par ouverture, son retrait, ajoutent de nouveaux symboles à ceux du masque extérieur; manifestent qu'il n'y a rien d'autre que le masque (donc rien d'autre que le symbolique); et montrent que ce rien d'autre fait disparaître celui qu'on s'attendait à voir derrière le masque : le porteur. » (Drach & Mauzé, 2008, p. 40)

2.3.3 - *L'institution symbolique langage de l'inconscient*

Le lieu de l'inconscient

Le symbolisme s'avéra pour Mauss, mais encore davantage pour son disciple, Georges Devereux, le langage de l'inconscient. Devereux, cependant, s'inspira largement de l'inconscient tel que formulé par Freud⁷⁵ : dont la topologie n'aurait ni dedans, ni dehors, qui serait comme limitrophe à une seconde zone fluide, celle du conscient. Où entre le conscient et l'inconscient se trouverait aussi le préconscient. Ainsi, la première topique freudienne inspira grandement la démarche ethnopsychoanalytique devereusienne, et ce, bien que cette topique fût quelque peu désinvestie d'intérêt par les freudiens eux-mêmes, qui succombèrent à la seconde topique. Là où naissent les instances du moi, du ça et du surmoi. De même, Devereux s'intéressa peu à la théorie structuraliste, à la psychanalyse lacanienne, à la possibilité donc de voir l'inconscient *structuré comme un langage*⁷⁶. Ainsi, l'on peut dire que Devereux s'éloigna des théories de Mauss en faisant un retour à Freud,

comme la reproduction convenue de rôles stéréotypés, une misérable pantomime où des personnages d'emprunt dissimulent sous les masques et les oripeaux du théâtre social la vraie personne » (Théry, 2007, p. 424).

⁷⁵ L'une des composantes les plus polémiques de l'œuvre de Devereux est sans doute sa fidélité aux travaux freudiens, et ce, bien qu'il eut affirmé « j'utilise systématiquement les outils conceptuels de la psychanalyse, mais je les traite comme des outils et non comme des dieux domestiques [...]. Qu'ils survivent ou non n'a aucun intérêt à mes yeux. » (Devereux 1980 : 403).

⁷⁶ Le langage comme moyen de mise en place de l'inconscient, donnant lieu à la psychanalyse lacanienne, apparut très important pour l'ethnopsychiatrie africaine avec Ortigues notamment, mais celle-ci fut totalement absente du cadre devereusien. Qui plus est, selon Bruno Karsenti, à certains égards sans doute pourrions-nous dire que Mauss s'avéra être un proto-lacanien.

néanmoins, il développa une réflexion intéressante à l'égard de l'institution symbolique de la personne, qu'il nomma *l'inconscient de la personnalité ethnique* ou encore *l'inconscient culturel*.

Selon Devereux, *l'inconscient de la personnalité ethnique* serait l'une des divisions de l'inconscient⁷⁷. Il serait garant des prescriptions normatives et des valeurs communes, mais contiendrait d'autant plus l'étiquette de ce qu'est être une personne (la personnalité ethnique, selon les termes de Devereux). Cependant, par-delà la prescription (idéalité) normative, qu'il contiendrait, il s'y trouverait aussi son antithèse : l'anti-caractère ethnique; la manière socialement acceptable d'être *anormal*.

Ainsi, au caractère ethnique culturellement valorisé répondrait l'anti-conduite de la personnalité ethnique par des « valeurs sociales antisociales qui permettent à l'individu d'être antisocial d'une manière socialement approuvée » (Devereux, 1970, p. 255). L'inconscient de la personnalité ethnique renfermerait en lui-même les figures contre-injonctives du caractère ethnique, c'est dire, comme le proposa auparavant Linton, qu'il inclurait ses propres modèles d'inconduite, des « *façons correctes d'être fou et qui s'imposent à tous les individus en crise* » (Bastide, 1965, p. 100). C'est comme s'il était inscrit dans l'inconscient culturel : « Ne sois pas fou, mais s'il te faut l'être, manifeste ta folie de telle ou telle manière... et non d'une autre. Si tu t'écarter de ce comportement on ne te tiendra pas pour fou, mais pour criminel, sorcier ou hérétique » (Devereux, 1970, p. 250). L'inconscient culturel contiendrait donc à la fois le caractère ethnique et son désaveu. l'inconduite. On demeurerait néanmoins toujours dans le cadre de l'inscription culturelle, dans l'institution symbolique de la personne, l'on pourrait donc dire qu'au final « pour chaque société, le rapport entre conduites normales et conduites spéciales est complémentaire » (Lévi-Strauss in introduction à Mauss, SA, p. 17).

⁷⁷ Ainsi, si Mauss parla d'institutions symboliques, comme éléments d'un tout symbolique, Devereux opéra le même schéma en divisant l'inconscient en morceaux, mais fondant finalement une totalité.

Cependant, il faudrait aussi comprendre que le caractère ethnique et le désordre ethnique⁷⁸ ne pourraient être vus comme des oppositions l'un à l'autre, mais plutôt dans une relation de continuum. Car chacun à leur façon, ils seraient des tentatives d'atteinte de *l'idéal du groupe* (Róheim, 1955). Le désordre ethnique apparaissant d'autant plus comme l'intensification, en le caricaturant, d'un trait du caractère ethnique. Certes, cette dernière affirmation peut sembler difficile à comprendre. Car d'un point de vue psychopathologique, comment pourraient cohabiter le normal et le pathologique, voire la conduite et l'anti-conduite si finalement chacune correspondrait à l'idéal du groupe ?

2.3.4 - L'a-personne

Cela peut sembler étrange pour *l'homme de la rue*, de comprendre que l'anormal est aussi intégré au quadrillage de la norme sociale que le normal. Il est d'autant plus intégré qu'il permet d'ailleurs de saisir le normal, sa contrepartie, sa suite. Conséquemment, si l'on veut saisir la personne, la possibilité de rencontrer l'a-personne peut nous donner accès à cette compréhension. C'est d'ailleurs ce qu'invitèrent à faire les chercheurs, dans les mots de clôture du colloque du CNRS, sur la notion de personne en Afrique noire :

« Il importe de ne pas se contenter des aspects manifestes et clairement codifiés, il faut explorer les faces latentes, imaginaires, mythiques, eschatologiques, utopiques et érotiques de la personne dans chaque culture. Il faut sonder les recoupements du visible et du caché. La personne ne doit pas être considérée seulement comme une figure en relief, mais aussi comme une forme en creux : représentations négatives, contenus refoulés, marginalités. L'image de ceux qui incarnent le modèle de la personnalité (de l'humanité parfaite) de leur groupe est structurellement lié au profil des a-personnes, et des sous-personnes (du paria, de l'esclave, du prolétaire, souvent celui de la femme, du malade mentale, du diable, ...) » (584)

On invita à s'intéresser à la personne dans son creux, voire dans sa négation. À saisir donc la personne se lisant dans l'a-personne de sa culture. Ce que l'on pourrait comprendre comme l'écho de Foucault lorsqu'il écrivit que « la vérité de l'homme ne se dit que dans le moment de sa disparition; elle ne se manifeste que devenue déjà autre qu'elle-même »

⁷⁸ Terme utilisé par Devereux pour parler de *culture bound syndrome*

(1972, p. 649). L'a-personne, par-delà sa capacité à nous faire rencontrer la totalité qu'est la personne, pourrait aussi nous amener vers une autre totalité, le groupe⁷⁹ :

« Sans doute la maladie par elle-même est individualisante, - c'est tel individu qui est malade. et non tel autre -. mais la maladie est un état socialement marqué. et à ce titre elle intéresse la communauté familiale tout entière. Sorcellerie, magie, esprits ancestraux posent un problème qui, à travers l'individu, intéresse tout le groupe. » (Ortigue, 1973, p. 566)

Mais si l'on peut saisir la personne, voire la société, par le truchement de l'a-personne, c'est parce qu'elles existent en synchronie. Comme en équilibre, leurs frontières et leurs lignes de départage varient, changent, mais se complètent. Ainsi, comme lors de l'expérience coloniale qui étudia le nègre grâce à son altérité aliénée, l'étude de l'a-personne permet de tracer des frontières entre ce qu'est le normal et l'anormal, le sain et le pathologique. Certes en contexte interculturel, en période coloniale, ces frontières peuvent être imposées, calquées sur l'Europe. Mais elles peuvent aussi être découvertes, créées, elles peuvent se révéler temporaires, et davantage perméables, telles qu'illustrées, dès le début de la période postcoloniale, dans l'expérience africaine menée à l'hôpital Fann-Dakar.

3- LE NIT⁸⁰ : ENTRE LA PERSONNE ET SON DOUBLE

3.1 - ÉTUDIER LE NIT ET LE NITOODI : L'ANTHROPOLOGIE-PSYCHOLOGIQUE DE FANN-DAKAR

3.1.1 - Le nègre et son fou en AOF

La plus ancienne colonie de l'AOF (Afrique Occidentale Française) est celle du Sénégal. Colonie qui s'affirma pour le moins essentielle au développement des assises françaises en

⁷⁹ Ou pourrions-nous dire à la manière de Lévi-Strauss : « Peut-être pourrait-on aller plus loin encore. Le domaine du pathologique ne se confond jamais avec le domaine de l'individuel, puisque les différents types de troubles se rangent en catégories, admettent une classification et que les formes prédominantes ne sont pas les mêmes selon les sociétés, et selon tel ou tel moment de l'histoire d'une même société. La réduction du social au psychologique, tentée par certains par l'intermédiaire de la psychopathologie, serait encore plus illusoire que nous ne l'avons admis jusqu'à présent. si l'on devait reconnaître que chaque société possède ses formes préférées de troubles mentaux et que ceux-ci ne sont pas, moins que les formes normales, fonction d'un ordre collectif que l'exception même ne laisse pas indifférent. » (Lévi-Strauss dans l'introduction de Mauss SA, 1950, p. 22)

⁸⁰ Nit : (Définition) Dans la langue Wolof, langue officielle du Sénégal parlée par plus de 4 millions de locuteurs, le nit est la personne. Le mot peut aussi être traduit en français par l'Humanité ou encore l'Homme. (Cissé, 2000)

Afrique, ou encore à la mise en place du commerce triangulaire de l'esclavage⁸¹. Colonie française bâtie selon un modèle assimilationniste, devant apporter à ses habitants comme à leurs voisins africains : « une ouverture sur la civilisation » (Sellier, 2008, p. 21). Colonisation donc, peignant l'image d'un indigène infantile, d'un nègre à dominer et à instruire. Colonisation, qui telle que mentionnée en première partie, eut du mal à départager les frontières de l'altérité colonisée et celle de la folie. Cela, car « le colonisé n'était pas très différent du fou. Comme le fou il n'était pas apte à se conformer aux normes ou plutôt à créer des normes... il était dans tous les cas irresponsable » (Storper-Perez, 1974, pp. 36-37). L'affirmation de l'aliénation mentale comme mécanisme de la colonisation s'avéra donc pour le moins saillante dans la production de nouvelles frontières de la norme. Dans le dressage d'un regard original sur la double altérité colonisée, voire dans l'avènement d'un nouveau quadrillage de la folie.

Les nouvelles frontières de la folie, définies par les colonisateurs aussi tôt qu'en 1853, commanderont la mise en place d'instances de départage symbolico-normatives. Ainsi, à la manière de certains groupes sociaux déviants, voire à l'instar d'autres "fléaux sociaux"⁸², le fou trouvera sa place dans le vocable de *l'immoralité, du désordre et de la criminalité* : ce qui pour le regard européen confirmera la nécessité de le mettre sous tutelle, d'user de moyens répressifs pour contenir la contagiosité de sa violence (Diop M.-C. , 1997). Ainsi, dans l'entreprise asilaire sénégalaise, dans la mise en place d'un regard psychologico-anthropologique sur l'altérité colonisée et sa contrepartie aliénée, bien peu d'égards semblent avoir été portés à une compréhension extra-européenne de la folie, voire de l'altérité. Au même titre que l'aliéné européen, « [...] il [le fou apparut comme] l'anti-culture qui demande à être maîtrisé faute de constituer un danger d'éclatement social. Le fou [étant] le danger maximum » (Storper-Perez, D., 1974 : 36 in Diouf & Mbodj, 1997 :

⁸¹ Le Sénégal s'avéra central dans l'histoire coloniale de l'Afrique française. D'abord, car les Français s'établirent à l'embouchure du Sénégal dès 1639, où ils bâtirent quelques années plus tard la ville de Saint-Louis et prirent possession de l'île de Gorée (essentielle dans la traite négrière). Puis, car le Sénégal, voire Dakar s'avéra être la capitale de la fédération des colonies de l'Afrique Occidentale Française (comprenant le Haut-Sénégal-Niger, la Guinée française, la Côte-d'Ivoire, le Dahomey et le Niger), cela dès 1895.

⁸² Appellation utilisée par les pouvoirs publics dès le XIX^e siècle (Diop M.-C. , 1997, p. 80).

15) Le fou dut être reclus dans des cabanons ou des cellules, lesquels eurent pour seules fonctions l'exclusion et le renfermement plutôt que tout traitement thérapeutique. Ainsi :

« L'ambulance du Cap Manuel, à Dakar, située à l'extrémité de la presqu'île du Cap-Vert accueillait les malades dont l'unique trait commun était de constituer un danger pour la population : tuberculeux, lépreux, autres contagieux (jauneux, varioleux, tétaniques, diphtériques, rabiques) et malades mentaux. Lorsqu'en 1952 le Docteur Planques, premier psychiatre officiellement titré fut nommé responsable de l'Ambulance, son premier acte thérapeutique fut de renvoyer vers leur casernement les tirailleurs qui montaient de manière permanente la garde baïonnette au canon devant l'entrée des pavillons de malades mentaux. Pavillon est un bien grand mot, il s'agissait de misérables baraques dont la seule ouverture sur une cour nue était une petite porte, la cour étant elle-même entourée de murs. » Qui plus est. « Dans l'enceinte de l'Hôpital Le Dantec existait par ailleurs une sorte de cage dans laquelle était entassés, quasi nus, quelques hommes et quelques femmes privés de tout contact avec qui que ce soit. » (Rainault, 1981, p. 431)

Évidemment, le traitement asilaire ne prendra en charge qu'une infime proportion des malades traités dans les instances médicales apportées par la colonisation⁸³. Car jusqu'à la veille de la seconde Grande Guerre, outre l'ambulance du Cap Manuel (Dakar), présentée plus haut, puis quelques pavillons d'isolement dans l'Hôpital central africain de Dakar, de même que quelques chambres à l'hôpital de Saint-Louis et une quantité infime de cellules dans les autres hôpitaux, les unités psychiatriques furent largement vétustes au Sénégal⁸⁴. Ainsi, bien que « l'arrêté du 28 juin 1938 du Gouverneur général crée un service d'assistance psychiatrique en AOF, il faudra attendre 1956 pour qu'une structure de soins spécialisés soit disponible : le centre de neuropsychiatrie du nouvel hôpital de Fann qui reçoit des malades de l'ensemble de la fédération de l'AOF » (Collignon R. , 2000, p. 285)

⁸³ Comme l'ont si bien montré P. Gallais et P. Planques pour qui le problème psychiatrique n'était guère perçu : « l'incidence sociale des affections mentales dans nos territoires d'Outre-mer occupe une place modeste dans les statistiques médicales tout au moins à en juger par les rapports annuels des Directions locales du Services de Santé de nos territoires d'Outre- Mer » (Gallais & Planques, 1951)

⁸⁴ Ce qui amena plusieurs à penser que dans une certaine mesure la folie n'a pas été colonisée, expression de H. Collomb. Elle aurait échappé donc à la colonisation, car « en tout état de cause, l'héritage colonial est fort modeste tant au niveau des structures spécialisés d'assistance aux malades mentaux mises en place, qu'en termes de connaissances acquises relatives aux ressources locales en matière de soins prodigués à ces malades au sein des sociétés africaines » (Collignon R. , 2000a, p. 285). Qui plus est. « l'assimilation, du moins en matière psychiatrique, n'a pas été possible durant la période coloniale. En dehors de quelques aliénés indigènes répertoriés pour des raisons de proximité avec l'administration coloniale ou d'atteinte à l'ordre public colonial, la majorité des aliénés indigènes restent entre les mains des tradithérapeutes. Ainsi, on peut dire que durant la période coloniale la folie n'a jamais été réellement colonisée » (Sarr, Seck, & Ba, Quarante ans de psychiatrie au Sénégal (1938-1978). 1997, p. 214)

L'on dut donc attendre quatre ans avant l'indépendance du Sénégal pour que fut construit un premier véritable hôpital psychiatrique en AOF. Cependant, bien que la folie n'eut pas été unilatéralement maîtrisée entre quatre murs, n'en demeure qu'un discours sur celle-ci fut pour le moins forgé et disséminé de par la population colonisée⁸⁵. La colonisation aura donc fait son chemin dans les esprits, elle aura fait naître le nègre et son fou, elle aura imposé à la différence comme une volonté d'égalité supposée la guérir de son inféodation. Cependant, l'expérience psychiatrique de Fann ou encore celle de la décolonisation du Sénégal, fut celle d'une tentative de réintégration, de revalorisation, voire d'hybridation, celle d'une volonté à repenser la hiérarchie linéaire entre acteurs colonisateurs et colonisés, celle d'« un Français (Henri Collomb), inventeur de la nouvelle thérapeutique, qui s'est fait "Nègre avec les Nègres"» (Senghor, 1979, p. 138).

3.1.2 - Le nitoodi de la psychiatrie postcoloniale

Le maître d'œuvre français de l'aventure postcoloniale

Henri Collomb (1913-1979), médecin militaire diplômé de l'Université de Bordeaux, commença sa pratique médicale en territoire d'outre-mer. D'abord à Djibouti en 1939, il se rendit ensuite en Somalie, en Indochine, puis en Éthiopie pour pratiquer la médecine générale. Ainsi, si chacune des ses expériences lui permit d'élaborer des réflexions riches, et à maints égards prophétiques des polémiques et des débats à venir en psychiatrie, l'originalité, voire l'humanisme de son œuvre s'élabora dans sa volonté de *donner la parole aux fous*, et qui plus est, à reconnaître leur spécificité culturelle⁸⁶. En donnant la

⁸⁵ « On peut situer vers 1897 le début de l'assimilation en matière de santé des colonies de l'AOF avec la création d'un corps de soignants indigènes à côté des guérisseurs. A cela s'ajoute un corps d'aides-médecins indigènes formés dans l'intention d'en faire des agents de pénétration et d'information. Ils doivent multiplier les moyens d'action du médecin de l'assistance médicale indigène en étant leurs informateurs. aider à lutter contre les pratiques des marabouts et féticheurs. répandre leur influence et devenir ainsi des propagateurs de premier ordre des idées "civilisatrices" que les colons s'efforcent de répandre en Afrique » (ibid., pp. 208-209). De plus, « l'assimilation renforcée par la création de l'école de médecine en 1918, devait nécessairement s'accompagner d'une destruction des croyances traditionnelles, c'est-à-dire d'une négation systématique de la culture de l'indigène » (idem).

⁸⁶ Dans l'une des seules biographies consacrées à Henri Collomb intitulée *La folie apprivoisée. L'approche unique du Professeur Collomb pour traiter la folie* écrite par Robert Arnault (2006). l'on résume bien la personne et l'œuvre du psychiatre : « Une phrase qu'il [Henri Collomb] écrivit en 1966 est particulièrement bouleversante et résume sa pensée, sa vie médicale. en quelque sorte son "apostolat" au service des soins à apporter aux fous :

parole aux fous et à leurs contextes, le congénère de Saint-Exupéry se familiarisa d'autant plus aux *pratiques psychiatriques indigènes*. Son arrivée à Dakar se révéla donc comme un moment charnière de sa vie et certainement comme le passage qui allait lui permettre de faire mûrir son œuvre après de nombreuses décennies de cogitation. Henri Collomb s'affirma dès lors et devint pour ses successeurs un personnage mythique, afro-pinélien⁸⁷, œuvrant à l'africanisation de la psychiatrie (en donnant la parole aux fous et aux guérisseurs sénégalais), ou d'un point de vue plus général, travaillant à la décolonisation de l'Afrique⁸⁸. Dès son arrivée à Dakar en 1958, où il fut le premier titulaire de la chaire de neuropsychiatrie de la faculté de médecine, fondée suite à la création en 1956 du service de neuropsychiatrie de l'hôpital de Fann, Collomb afficha sa volonté d'innovation. Une volonté qui fut non seulement celle de repenser le fonctionnement de l'hôpital psychiatrique de Fann, lequel fut originalement conçu dans la tradition asilaire classique, mais surtout de reconnaître l'existence et la valeur de ce qui avait existé jusqu'ici de psychiatrie autochtone. Plutôt que de donner naissance à la psychiatrie africaine, de la faire naître comme si elle n'eut jamais existé, Collomb s'avéra donc être celui qui promulgua la *recon-naissance* de ce qu'on cherchait jusqu'alors à annihiler.

La folie indigène

"Si la psychiatrie moderne s'enferme dans ses murs, elle se condamne à la réclusion et à l'impossibilité d'établir le contact entre le soignant, le soigné et son environnement. La psychiatrie moderne vivra alors de ses illusions, à coups de neuroleptiques et d'électrochocs, et découvrira, dans vingt ou trente ans, qu'elle n'a pas accompli le moindre progrès, alors que toute la médecine a avancé, en un mot, qu'elle n'a pas accompli sa mission".

Ses propos résonnent aujourd'hui comme un avertissement prémonitoire. [...] Ce scientifique, homme de terrain, cet "aventurier de la médecine" opéra une révolution institutionnelle que peu de psychiatres avant lui avaient osée. Pendant plus de quarante ans, il se vit confier les tâches les plus difficiles sur des territoires immenses et dans un contexte historique agité. [...] Homme d'action infatigable, inépuisable voyageur, parcourant aux commandes de son petit avion des distances imaginables pour aller visiter ses amis les guérisseurs, les prophètes, les sorciers de la savane, de la forêt, du Sahara, assistant aux cérémonies secrètes, luttant contre les préjugés et les idées reçues, ouvrant les portes des hôpitaux psychiatriques, donnant la parole au fou » (7-8).

⁸⁷ Pour la psychiatrie européenne, Philippe Pinel demeure jusqu'à aujourd'hui l'un des personnages fondamentaux de la libération des aliénés. Celui-ci enleva les chaînes des aliénés de l'hôpital de Bicêtre en 1795.

⁸⁸ Collomb nota le danger qu'amena selon lui la décolonisation, le danger de la rencontre, voire le dialogue avec l'altérité dans sa différence : « Cette prise de conscience d'un autre qui n'est pas semblable, peut être une source d'inquiétude ou de déséquilibre. Les conséquences sont assez claires chez l'Européen: le risque de maladie mentale et le taux de suicide chez l'Européen vivant en Afrique a augmenté depuis la décolonisation. Il doit exister une situation comparable chez l'Africain. » (Collomb H., 1973 in Sari et al. 1997, p. 215)

Selon Collomb, la décolonisation du regard psychiatrique ne put avoir lieu que grâce à la reconnaissance d'un discours, de normes, de thérapeutiques appréhendant le fou et sa folie dans leurs perspectives *émics*, locales, voire précoloniales. Contrairement au fou à médicaliser et à contrôler, l'on découvrit que « dans la société sénégalaise traditionnelle comme dans presque toutes les sociétés africaines traditionnelles, le fou aurait été un élu. Grâce aux vertus médiumniques il avait accès au monde de l'invisible. La raison pour laquelle la société accompagne le fou dans son calvaire, c'est que mystiquement, la limite entre la folie et l'état mystique est difficile à tracer » (Couloubaly, 1977). La compréhension autochtone de la folie permit de voir le fou, parfois comme un élu, ou bien un personnage à mythifier, mais surtout comme un membre du groupe ni complètement étranger aux autres, ni violent, déraisonnable et à enchaîner (tel qu'on put le saisir en Europe à la même époque). Ainsi, Collomb nota que la folie de *l'Homme africain* « n'est ni objet de scandale, ni anomalie ou maladie; elle exprime une certaine situation qui implique tous les autres, tout au moins de famille, le groupe familial et l'univers spiritualisé et transcendantal qui les entoure [...]. Le trouble, ou mieux, l'expérience particulière vécue par cet individu est parfaitement compréhensible, exprimable dans un langage commun. L'agression dont il est victime, quelle qu'en soit la forme – individu vivant ou esprit – ne lui retire pas ses qualités de personnes dont le discours est écouté par les autres » (Collomb, 1974, p. 6) Ce discours différentiel sur la folie se développa et s'énonça à Fann grâce à un intérêt accru pour les différences culturelles locales. L'on voulut savoir comment, localement, on nomme la folie et surtout comment on la guérit.

Dénomination et guérison

D'une part, l'on s'intéressa aux nombreux groupes ethniques présents au Sénégal, entre autres aux ethnies majoritaires de la région dakaroise soient les wolofs et les Lébou représentant 40% de la population nationale et parlant la même langue. Langue pleine de nuances et de métaphores pour parler de la personne «nit», et davantage de son fou le

«nitoodi⁸⁹». D'autre part, l'on redécouvrit, ou, dans de nombreux cas, l'on autorisa les pratiques thérapeutiques traditionnelles⁹⁰ (Bouvenet, 1955). Collomb et son équipe comprirent que pour soigner psychiquement l'on dut s'intéresser à ces techniques thérapeutiques⁹¹ indigènes, lesquelles furent très répandues au Sénégal :

« L'importance que les guérisseurs et les marabouts jouent dans le traitement des troubles mentaux est un fait quotidiennement constaté au service neuropsychiatrique de Fann. Les malades entrant qui n'ont pas consulté une ou plusieurs fois leur marabout sont rares mêmes exceptionnels. Pendant et après les soins à l'hôpital ils continuent à les consulter. D'ailleurs le seul fait de l'importance numérique des guérisseurs de toutes sortes et des malades mentaux traités à l'indigène amène à mieux considérer cet aspect de la médecine africaine » (Collomb, Zempléni. & Diop, 1964)

Ainsi, l'on reconnut au marabout⁹² (seriñ chez les Wolof), célèbre personnage sénégalais, une connaissance du savoir thérapeutique traditionnel. D'autres tradithérapeutes, qu'ils fussent guérisseurs, devins, magiciens ou herboristes, parsemés de par la brousse, logés loin au creux d'une case, reçurent aussi leur part de reconnaissance.

⁸⁹ Terme tiré du lexique Wolof et Lébou en annexe du texte de Ludovic d'Almeida intitulé *différentes dénominations et caractérisations du fou* (1997) où nitoodi est défini comme suit : « (nit : personne. oodi : inversif) personne qui n'en est pas tout à fait une du fait qu'elle est inversée, qu'elle fait tout de travers: son comportement est généralement inverse des comportements socialement admis » (191). Le Wolof offre une multitude de termes pour parler du fou. On le décrit en parlant de l'incomplétude de sa tête, de son agitation psychomotrice, de sa déviance par rapport aux valeurs ou aux conventions sociales, en faisant référence à sa santé mentale en général, à son allure générale, à sa tenue vestimentaire, à son manque d'éducation et à sa similarité à l'animal. Vous trouverez en annexe (C) la transcription de la liste fournie par d'Almeida.

⁹⁰ « Under colonialism the wholesale imposition of western medical knowledge on the Senegalese tended toward the destruction of traditional beliefs and the negation of indigenous culture; colonial era legislation criminalized many traditional healing practices » (Bullard, 2005, p. 173)

⁹¹ « D'une façon générale, la psychiatrie traditionnelle est encore la seule psychiatrie d'importance sociale. Les malades adressés au psychiatre ont été d'abord conduits chez de nombreux guérisseurs. Les thérapies traditionnelles sont faites avant, pendant et après les soins psychiatriques. Le guérisseur opère parallèlement, complète la cure de l'hôpital qui ne saurait suffire. "À l'hôpital, on calme mais on ne guérit pas" » (Collomb H. , 1965, p. 350)

⁹² « Le terme marabout a au Sénégal une grande extension. Il désigne les vrais marabouts, hommes savants, sages et pieux, dont la vie est consacrée à la prière et à l'enseignement: les marabouts qui, sachant plus ou moins l'arabe, enseignent et soignent moyennant finances...; enfin les marabouts, très nombreux aussi, qui n'ont aucune connaissance religieuse particulière mais qui font commerce de soins, amulettes, conseils, prédictions » (M.-C. et E. Ortigues, 1984, p. 217 in Fassin, 1992, p. 73). Quant au « mot lui-même, il "apparaît, en français ou en anglais, dans les reformulations de voyage du XVII^e siècle" et est définie par "une déformation de l'arabe dialectal nord-africain mrâbot, qui n'est autre que l'Almoravide (al-Murâbit)" » (Monteil, 1980, p. 154) Le maraboutisme = «la croyance dans les pouvoirs surnaturels des saints, de la vénération et de la crainte inspirée par les lettrés, de la nécessité d'une autorité stable et impartiale, du besoin impérieux de sécurité, d'aide économique et médicale. Un mystique débute comme ermite, et sa baraka le rend célèbre. Il devient indispensable à la population : il a la charge de la pluie, des moissons, des troupeaux, des maladies » (Monteil, 1980, p. 171)

De l'assimilationniste au primitiviste en psychiatrie

Pour réaliser la volonté de Collomb de *sortir de l'hôpital psychiatrique*, d'aller à la rencontre de ces savoirs indigènes, celui-ci dut s'entourer d'une équipe multidisciplinaire. Ainsi, dès 1962, à la suite de la phase organiciste de la psychiatrie sénégalaise (neuropsychiatrie), Collomb travailla à l'avènement d'un lieu, une *École* promouvant l'échange accru entre sociologie et psychiatrie⁹³. Collomb affirma alors que « la pratique de la psychiatrie en Afrique exige le recours nécessaire au discours ethnologique et sociologique comme préalable d'une étiologie et d'une thérapie objectives et efficaces » (Couloubaly, 1977, p. 92).

3.1.3 - L'École de Fann

L'équipe de Fann-Dakar ou le «centre de création»⁹⁴

En novembre 1962, la clinique neuropsychiatrique intégra en son sein un groupe de recherche en psychologie clinique et en ethnopsychiatrie. Cette rencontre donna naissance à ce que plusieurs appelleront par la suite l'École⁹⁵ ethnopsychiatrique de Fann. L'équipe

⁹³ « Le champ du psychiatre est aussi celui du psychologue social. En Afrique, il est aussi celui de l'ethnologue » (Collomb, Martino, & Ortigues, 1966) Et d'ajouter : « L'introduction de facteurs culturels et sociaux dans le champ du psychiatre invite à la collaboration interdisciplinaire. La nécessité d'une telle collaboration est évidente lorsque psychiatre et malade appartiennent à des cultures différentes » (Collomb H., 1966, p. 261)

⁹⁴ Tel que l'écrivit le premier président du Sénégal Léopold Sédar Senghor dans un article posthume consacré au psychiatre Henri Collomb (1979)

⁹⁵ Bien que la littérature reconnaisse généralement que les travaux réalisés dans le cadre de l'hôpital Fann à Dakar, sous la direction d'Henri Collomb, ont fait École, n'en demeure par moins que certains se refusent à cette idée. Ainsi, dans un entretien avec Marie-Cécile et Edmond Ortigues réalisé par la revue de psychiatrie transculturelle française *L'autre*, le couple Ortigues questionne l'existence d'une École, voire remet en question les compétences interculturelles de Collomb. Edmond Ortigues d'affirmer : « il n'y a jamais eu d'école de Fann sinon pour les gens à l'extérieur. Collomb était un bon camarade, mais il ne comprenait pas les Africains et les coutumes africaines à notre sens. Il était pourtant passionné par l'Afrique et la société africaine et il se voulait novateur en introduisant la compréhension des guérisseurs dans le champ de la psychiatrie, mais il n'en voyait pas l'aspect religieux et n'était pas en mesure de l'analyser. [...] Ce que je faisais lui était totalement étranger. J'avais fait une recension de tous les travaux faits par les ethnologues non seulement au Sénégal mais dans l'Afrique francophone avec l'équipe de Griaule et d'autres. J'avais recensé et analysé une importante bibliographie. On avait fait des réunions auxquelles Collomb participait où j'avais rendu compte de ce travail mais il ne s'y est pas intéressé ». Sa femme d'ajouter : « Il était gêné de voir comment mon mari avait une maîtrise profonde de ces choses là. [...] Il était passionné par l'Afrique, mais sans avoir les mêmes moyens que nous pour la comprendre. Il avait fait une analyse, mais il ne comprenait

de recherche fut composée par des chercheurs œuvrant dans une foule de spécialités : allant de la psychologie clinique à la psychanalyse, en passant par la psychosociologie, l'anthropologie et la sociologie, l'histoire et la philosophie. Ces chercheurs, encadrés par Henri Collomb et Moussa Diop (1967), premier psychiatre d'origine sénégalaise, se firent, dans bien des cas, connaître grâce à la revue *Psychopathologie africaine* qu'ils fondèrent en 1964. Dans laquelle, l'on découvrit notamment quelques commentaires sur les travaux psychanalytiques de Marie-Cécile Ortigues⁹⁶ et d'Edmond Ortigues⁹⁷ qui eurent pour objectif de transcrire le complexe d'œdipe dans sa réalité indigène (1966). Aussi, l'on put découvrir les travaux ethnologiques d'András Zempléni⁹⁸ sur *l'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et Lébou* (1968), notamment. À leurs travaux s'ajoutèrent ceux de bien d'autres collaborateurs⁹⁹, qui abordèrent une grande variété de thèmes liant psychiatrie et sciences sociales. Ces travaux, aussi divers fussent-ils, trouvèrent néanmoins leur unité dans la revalorisation du savoir autochtone et dans l'affirmation de la spécificité indigène (d'une psychopathologie africaine). Ils s'illustrèrent comme contrepoids à l'idée lévy-bruhlienne de mentalité primitive généralisée. Ils s'attelèrent à la « réévaluation de la mentalité de l'Africain qui a déjà fait l'objet de thèses ethnocentriques dans la période coloniale » (Sarr, Seck, & Ba, Quarante ans de psychiatrie

pas ce que nous comprenions de l'analyse. Il a le mérite d'avoir réuni des chercheurs de diverses disciplines et de les avoir laissé travailler. » (Mouchenik, 2002, pp. 204-205)

⁹⁶ « J'ai un parcours très sinueux » du théâtre à la crèche infantile, Marie-Cécile Ortigues s'est longuement intéressée au développement des enfants. Elle a beaucoup travaillé avec Françoise Dolto et « avait l'habitude du décalage » à cause du travail de son père qui l'amena de la cordillère des Andes, à la Malaisie, en passant par le Mexique.

⁹⁷ Celui-ci effectua des études supérieures en philosophie et en histoire ancienne avec les langues anciennes (hébreu et grec), « ce sont ces études qui m'ont préparé à l'Afrique » (Mouchenik, 2002, p. 201). L'université de Dakar a été la première université africaine francophone, après l'indépendance, elle demandait des volontaires et Edmond Ortigues y est allé comme professeur de philosophie (1961), sa femme psychanalyste qui l'accompagna décida de travailler avec l'Équipe de Collomb, pour les africains.

⁹⁸ András Zempléni est né le 5 juin 1938 à Budapest. Il a fait ses études supérieures en ethnologie, en psychologie et en linguistique à la Sorbonne et au Musée de l'Homme (1958-1962). Son rôle dans l'équipe pluridisciplinaire de Fann fut de mettre au jour, *par une enquête combinant les données de l'ethnographie et de la clinique, les conceptions et les traitements traditionnels des troubles mentaux chez les Wolof et les Lébou du Sénégal*. Il fut d'ailleurs doctorant à la Sorbonne grâce à ce thème (Bastide, 1968).

⁹⁹ Ces collaborateurs furent les docteurs : H. Ayats, P. Martine, et les psychologues et anthropologues : A. Levallois-Colot, J. Rabain, N. Le Guérinel, E. Pierre, M.-T. Montagnier, P., Martino etc. Pour connaître l'ensemble des sujets abordés dans le cadre de la revue *Psychopathologie africaine*, consulter les revues de littérature effectuées par R. Collignon (20 ans de travaux à la clinique psychiatrique de Fann-Dakar, 1978: Vingt ans de travaux en psychiatrie et santé mentale au Sénégal (1979-1999) , 2000b)

au Sénégal (1938-1978), 1997, p. 221). Grâce à leur coopération interdisciplinaire, les chercheurs de Fann s'opposèrent à une compréhension de la maladie mentale limitée à l'organe céphalique, et qui plus est, à tout racisme naturalisé par la biologie :

« Les travaux de l'École de Dakar doivent être situés dans leur véritable contexte historique : celui où une conception unilatérale de la maladie mentale (la conception occidentale) faisait de celle-ci une réalité avant tout biologique, n'ayant par ailleurs d'autres renseignements sur la vie psychique du Noir que de vieilles théories racistes dissertant abondamment sur son infériorité psychologique » (Couloubaly, 1997, p. 91).

3.1.4 - L'homme du mythe vs l'homme de la technique

Ainsi, avec la création de l'École de Fann, on fit place à un renversement du regard posé sur l'altérité. Le nouveau discours emprunta des réflexions psychologico-anthropologiques de l'époque coloniale pour les renverser. L'École répondit à la perspective européocentrique entretenue par la psychiatrie comparative kraepelinienne ou par les réflexions évolutionnistes des asiles coloniaux (ou encore du freudisme) par l'inversement des pôles du regard. Ce fut dès lors du point de vue de l'Afrique que l'on analysa l'Europe. L'Africain ne fut donc plus en manque, mais en plein; plein de ce que l'Européen fut d'autant plus vide.

En fait, ce fut dorénavant l'Européen qui apparut en manque : en manque du verbe, primordial chez l'Homme africain. D'ailleurs, ce dernier fut traditionnellement plein de mots pour se raconter et dire sa souffrance. Chérissant l'importance du verbe, «l'importance que revêt la parole en tant que moyen heuristique pour le médecin et en tant que thérapie pour le patient» (idem, p. 95). L'Homme africain apparut d'autant plus capable et désireux de manier les mots pour construire du mythe. Collomb le présenta d'ailleurs comme « L'homme du mythe, prolongé par les autres, dans les autres, qui adhère encore au monde, moins que l'homme de la technique : séparé des autres et du monde, rivé à la solitude de sa personne, saisi par l'angoisse et le doute. Il se sent à sa place au cœur de

la réalité, protégé par elle : Le mythe [étant] intégrateur¹⁰⁰ » (Collomb H. , 1965a, p. 41). Certes, bien que de nombreux mythes eussent jusqu'alors été entretenus chez l'Africain, n'en demeure pas moins que comme l'ensemble de sa culture, ceux-ci furent transformés au gré du changement social, voire certains disparurent lentement suite à la déculturation. L'équipe de Collomb écrivit donc largement sur le péril qui guettait la mythologie et le personnage *bon-sauvagiste*¹⁰¹ africain. Péril menant directement à l'anomie de l'Homme africain moderne, pouvant l'entraîner vers le suicide. Ainsi, dans leur texte intitulé *Les conduites suicidaires en Afrique* (1974), Collomb et Collignon déclarèrent que :

« Pour ce qui concerne l'Afrique, le taux très bas du suicide ne justifie pas l'organisation de services de prévention du suicide. Mais les conséquences du développement risquent de modifier l'épidémiologie du suicide. C'est ces conséquences que le terme de déculturation recouvre plus ou moins parfaitement, étant entendu que la déculturation entraîne : l'effondrement des structures sociales, l'urbanisation forcenée, la perte du statut et des rôles traditionnels, la perte du sentiment d'appartenance à un groupe, l'isolement et la solitude, la disparition des institutions sociales qui détournaient l'agressivité et jouaient un rôle prophylactique pour tous les comportements pathologiques, antisociaux ou suicidaires. La véritable prophylaxie serait donc d'éviter la déculturation tout en n'entravant pas un progrès technique nécessaire. Or, précisément, ce que l'Occident apporte à l'Afrique, c'est, parallèlement à une aide technique, une agression culturelle sans précédent » (p. 107)

Repenser l'anthropologie psychologique

Bien que l'équipe de Collomb voulût prendre ses distances à l'égard des thèses européennes sur *l'Homme africain*, qu'elle cherchât à décoloniser le savoir élaboré sur celui-ci, à dénoncer l'agression infligée par celle-là (l'Europe), leurs recherches ne furent pas moins en lien avec celles de leurs homologues européens. Les recherches de Fann s'inspirèrent largement de l'École française de socio-anthropologie (Durkheim et Mauss) et

¹⁰⁰ « À ce point de vue, on pourrait presque dire que l'Afrique, grâce à ses possibilités de reprises culturelles par le groupe social, se situe en position d'hygiène mentale par rapport à l'Europe, en ce qui concerne la prophylaxie des maladies mentales » (Boustra, Martino, Monfouga-Nicolas, & Simon, 1972, p. 80)

¹⁰¹ « C'est l'opposition entre la conscience égocentrique et la conscience excentrique. L'homme du mythe ne connaît pas " le divorce entre une réalité profanée et un monde de valeurs exilées dans l'intelligible. Il est encore l'homme de la conciliation et de la réconciliation, l'homme de la plénitude. Il ne lui est pas encore nécessaire de s'opposer pour se poser, de lutter pour obtenir d'autrui la reconnaissance. Son univers n'est pas encore dénaturé par la technique. Il ne rêve pas de se rendre toujours maître et possesseur de la nature... " » (Collomb H. , 1965a, p. 41).

de ses successeurs (Bastide, Devereux, Lévi-Strauss). L'on s'en inspira (implicitement) d'abord pour définir le dialogue à entretenir entre la sociologie et la psychiatrie. Ainsi à la manière de la complémentarité non-fusionnante devereusienne¹⁰², l'on privilégia une compréhension de *l'Homme africain* liant les regards anthropologiques et psychologiques, sans pourtant les faire fondre l'un dans l'autre : « dès le départ nous avions un principe qui nous guidait pour organiser ce travail. L'idée, s'était qu'il ne fallait pas mêler l'ethnographie et la psychanalyse. C'était deux choses qui devaient se poursuivre parallèlement de manière indépendante. Mais les deux groupes se posaient des questions l'Un à l'autre » (Entretien avec les Ortigues in Mouchenik, 2002, p. 204). De plus, les travaux menés par les penseurs de l'ethnopsychiatrie, principalement Georges Devereux, mais aussi Roger Bastide, trouvèrent échos dans ceux de Fann : « "l'École de Dakar" rejoint Devereux dans son souci de bâtir des "textbooks de psychiatrie indigène" et des ethnotextes, matière sans laquelle l'ethnopsychiatrie est inexistante » (Couloubaly, 1997, p. 88). Cependant, s'il fut une source intellectuelle qui influença l'expérience intellectuelle de Dakar, ce fut bien celle de Marcel Mauss.

3.1.5 - *L'Homme africain ou l'homme total*

Certes, les recherches de Fann analysèrent souvent l'Homme africain par l'entremise de ses parcelles, en étudiant ses techniques d'élevage, ses techniques corporelles (Le Guerinél, 1971), grâce à ses pathologies, ses souffrances. Par contre, ces recherches ne furent pas

¹⁰² Le couple Ortigues semble avoir largement étayé l'importance de la complémentarité dans le travail psychologico-anthropologique : « ces auteurs soulignent bien la nécessité de ne pas confondre la position de l'ethnologue demandeur d'informations au sein du groupe qu'il étudie, et celle du psychanalyste en position d'écoute d'une demande d'un sujet souffrant qui s'adresse à lui – cette demande à lui adressée étant essentielle, en ce qu'elle est au principe même de la constitution d'une situation analytique. Si ces positions ne peuvent être confondues ni soutenues dans le même temps par une même personne dans la conjoncture clinique, le matériel qui s'y présente n'en doit pas moins être éclairé par les connaissances ethnologiques » (Collignon, 2000b, p. 287). Cependant, bien que les Ortigues partageassent les réflexions de Devereux, il semblerait que ceux-ci ne le connurent pas. Comme nous le révéla l'entretien de la revue *L'Autre*, alors que l'intervieweuse leur demanda : « Je relisais à nouveau votre introduction d'Œdipe africain, il y a bien cette séparation, cette prudence entre recherche, information, anthropologie et clinique de l'écoute. Finalement quand Devereux parle du complémentarisme on retrouve aussi cette façon qu'il a de séparer les deux champs. » Ceux-ci répondirent :

M.-C. Ortigues : Je ne connaissais pas Devereux

E. O. : Non, on ne connaissait pas Devereux. Il nous a téléphoné après, mais on ne le connaissait pas à ce moment-là. » (Mouchenik, 2002, p. 205)

pour autant parcellaires. Solidaires l'une à l'autre, elles tentèrent de saisir l'Homme africain dans sa totalité, dans son être complet/concret. À certains égards la clinique psychiatrique de Fann s'illustra donc tel le décor d'un théâtre plus large, celui d'une réflexion générale sur le personnage africain, voire sur le *nit* sénégalais :

« La clinique psychiatrique nous a permis de mieux approcher des problèmes généraux. Une collaboration étroite avec la psychologie sociale [ou la sociologie] a élargi l'horizon du psychiatre, par la prise de conscience des processus qui intègrent l'individu et organisent sa personnalité à partir de la famille et des groupes porteurs de modèles qu'ils transmettent » (Collomb & Collignon, 1974. p. 107)

L'équipe de Dakar, par le détour de l'hôpital psychiatrique, chercha donc, tout au long de son développement, à penser la notion de personne en termes sénégalais¹⁰³. Par le fait même, l'on reprit (retravailla) la réflexion critique de Mauss sur la notion de personne telle que comprise en contexte européen :

« Peut-être serait-il temps également d'abandonner une série de prénotions non critiquées et de se départir de cette forme de naïveté ethnocentrique de l'Occidental se transportant dans son champ d'étude avec la conviction que dans l'évolution de la pensée occidentale, le moi et la personne sont devenus des idées claires et distinctes. » (Idem, p. 109)

Selon Collomb, la personne africaine était fondée et *fondue dans une pâte collective*. La notion de personne concrète et idéale devait donc être comprise à l'aune du groupe. Ce qui orienta évidemment la transformation concrète des structures thérapeutiques de l'Hôpital Fann.

La communauté thérapeutique

Ainsi, avec l'incorporation d'une équipe de recherche en son sein, et grâce au développement d'une riche littérature pluridisciplinaire travaillant sur la notion de personne, l'hôpital psychiatrique dakarois fut d'autant plus transformé et ses pratiques diversifiées. Au souhait de Collomb de *sortir de l'hôpital*, répondit la chimiothérapie grâce

¹⁰³ « Au début des années soixante, pour mieux évaluer les besoins, rompre avec une logique de gardiennage et tenter de réduire l'étendue des ignorances notamment sur les modalités de construction de la personne et de son insertion dans le groupe, ainsi que sur les conceptions de la maladie et les techniques de traitement propres au milieu auxquelles le patient a eu très généralement recours avant son hospitalisation, le Dr Henri Collomb va solliciter la collaboration d'anthropologues et de psychologues pour former une équipe de travail associée aux cliniciens qui se consacre à la recherche et constitue le cadre d'une formation de psychiatres africains » (Collignon R. . 2000b, p. 285)

à la naissance des premiers neuroleptiques¹⁰⁴, lesquelles permirent de libérer les patients de l'institution psychiatrique. Cependant, ce qui semble avoir le mieux répondu à son souhait, ne fut pas la sortie littérale des patients hors de l'établissement, mais la sortie du psychiatre dans la culture autochtone, promulguant conséquemment l'entrée de celle-ci dans la clinique¹⁰⁵. Ainsi, « la prise en charge de l'aliénation mentale au Sénégal se situa à quatre niveaux : celui des traitements biologiques, celui du lieu thérapeutique, celui des psychothérapies et enfin celui des sociothérapies » (Sarr et al, 1997, p. 225). Sociothérapies indigènes (rituels thérapeutiques traditionnels) introduites dans le service psychiatrique grâce à la participation de praticiens traditionnels, mais constituées surtout autour de la notion de communauté thérapeutique. Inspiré par le psychiatre Thomas Adeoye Lambo¹⁰⁶, son homologue nigérian, et sans doute aussi, par certaines thèses européennes proposant des alternatives en psychiatrie¹⁰⁷, le professeur Collomb imagina une instance psychiatrique organisée à l'image d'une communauté (thérapeutique), d'un village (psychiatrique). Il désira concevoir un lieu digne du personnage sénégalais tel qu'il le comprit : traditionnel et non-individuel :

« Le désir de modifier l'hôpital classique à abouti. au centre hospitalier de Fann-Dakar. à une série de transformations dont les plus importantes ont été : 1° l'introduction d'un accompagnant, parent du malade, qui reste avec lui pendant toute la durée de l'hospitalisation; 2° la promotion d'une vie communautaire par l'organisation de réunions¹⁰⁸ dans lesquelles chacun, oubliant son statut, devient seulement membre du groupe; 3° par des repas préparés et consommés ensemble, par des fêtes, des séances de thé, des occupations diverses, toujours contrées sur des activités élémentaires et fondamentales; 4° la modification de l'architecture hospitalière par la construction de cases traditionnelles.

¹⁰⁴ La première chimiothérapie psychique n'est apparue qu'en 1952 avec la naissance du premier neuroleptique, dénommé chlorpromazine (« Neuroleptiques vingt ans après », 1975)

¹⁰⁵ Collomb eut pour souhait que « des nouvelles structures, quand elles apparaîtront, devront être nourries par la nature et la qualité du génie indigène, par tout l'héritage du respect de soi-même et de confiance dans l'innovation qui a porté ces peuples à travers les siècles de changement et d'expansion culturelle » (Collomb & Collignon, 1974, p. 108)

¹⁰⁶ Le Professeur Thomas Adeoye Lambo organisa en 1961 la première conférence panafricaine pour partager ses recherches en psychiatrie, lors de la « First Pan African Psychiatric Conference » à Abeokuta (Nigéria). En 1968, ce fut au tour du Professeur Henri Collomb d'organiser à Dakar le « deuxième Colloque Pan Africain de Psychiatrie ».

¹⁰⁷ On ne peut certes exclure le développement en Europe et aux États-Unis d'une pensée antipsychiatrique promulguée d'abord grâce à Michel Foucault et la publication en 1961 de sa thèse doctorale intitulée *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), reprise par le courant de l'antipsychiatrie des années 1960.

¹⁰⁸ Soulignons l'introduction dans la clinique du penc qui demeure actif jusqu'à nos jours. Il s'agit d'un groupe de parole ayant pour but d'échanger et de débattre des enjeux hospitaliers touchant les patients et leurs proches.

l'abolition des séparations nettes entre le dedans et le dehors, libre circulation dans les deux sens pour tous.» (Collomb & Collignon, 1974, p. 108)

C'est donc en prenant en compte la notion de personne, particulière au Sénégal, qu'Henri Collomb effectua les transformations de l'établissement psychiatrique de Fann. Il fut grandement avisé que « l'isolement est beaucoup plus néfaste pour le malade africain. Isolé, coupé des autres, il cesse d'exister. La thérapeutique passe par les autres, vient des autres. Le thérapeute opère dans le groupe, à travers les représentations collectives. Le malade supporte d'ailleurs beaucoup mieux les réunions collectives que les face-à-face ou le divan¹⁰⁹ » (Collomb, 1965a, p. 42).

Critiques sur l'indifférenciation du personnage africain

En somme, Collomb affirma non seulement que le personnage sénégalais ne se trouvait pas dans l'individu, mais qui plus est, il parut à certains égards amalgamer l'idéal et le réel. Comme Leenhardt¹¹⁰, il semble avoir confondu la personne comme idéalité symbolique et la personne comme individualité concrète. Ou encore, à la manière de Durkheim, il fit disparaître la personne pour la déplacer dans un magma collectif. De plus, reprenant la typologie maussienne de personne-personnage, Collomb écrivit que l'Africain avait d'autant moins de personne qu'il avait de personnage :

« On pourrait concevoir une structure de la personnalité en termes de personne et de personnages. La personne, c'est ce qui n'est pas adhérent aux autres, ce qui est individuel,

¹⁰⁹ « Quand un membre du groupe social est malade, c'est tout le groupe qui est malade. Donc s'il y a un malade dans un groupe on dit : ce n'est pas lui seul, c'est tout le monde. Donc vous voyez puisque l'ensemble du groupe va se sentir responsable pour la maladie, ils vont tous se lever pour aider le malade. Ce n'est généralement pas la même chose en Europe » (Thiam, 2009). Cette citation provient d'une entrevue réalisée avec le Docteur Hamadou Habib Thiam à la clinique Moussa Diop de l'hôpital de Fann en juin 2009.

¹¹⁰ Collomb s'inspira d'ailleurs directement de Leenhardt dans son texte sur *l'assistance psychiatrique en Afrique* : « "L'homme lui-même, écrit Leenhardt, pour décrire le comportement mythique de Do Kamo (l'homme mélanésien), ne se connaît que par la relation qu'il entretient avec les autres. Il n'existe que dans la mesure où il exerce son rôle dans le jeu des relations. Il ne se situe que par rapport à celles-ci". Et Leenhardt propose un schéma de la personnalité qui est un espace, autour duquel rayonnent des traits figurant les relations de l'intéressé avec son père, son oncle, sa femme, son clan, ses ancêtres. "Le lieu vide c'est lui, et c'est lui qui a un nom". "En dehors du tissu social qui le définit, un homme réduit à lui-même est un homme anéanti" écrit Gusdorf pour définir cette conscience personnelle immergée dans la masse communautaire, conscience extrinsèque et non intrinsèque." L'identité est conférée du dehors comme une marque préfabriquée qui fournit en quelque sorte le chiffre de son comportement" » (Collomb, 1965a, p. 40)

central (dans le schéma de Leenhardt): les personnages, ce qui est périphérique. adhèrent aux autres et projeté sur les espèces de n'importe quelle réalité extérieure (animale ou végétale). À la personnalité isolationniste et granulaire occidentale, faite surtout de la personne, s'oppose la personnalité diffuse et diffusée dans l'indivision de soi et d'autrui, faite surtout de personnages, qui caractérise l'Africain dans les cultures traditionnelles. » (Collomb H. . 1965a, p. 41)

L'affirmation de Collomb d'une indifférenciation de l'indigène sénégalais, qu'*en Afrique, il n'y a que des groupes*, ne plut pas à un certain nombre de chercheurs de Fann, dont notamment les Ortigues qui affirmèrent qu'« il [Henri Collomb] avait une vision populiste de l'Afrique. Son idée était que seule la collectivité existe en Afrique, les individus ne comptent pas, c'est faux parce que les individus ont leur place » (Mouchenik, 2002, p. 206). Ces derniers tentèrent donc d'exposer l'importance de considérer la personne concrète, individualité sociale et solidaire, mais non moins différenciée que fut le personnage sénégalais.

3.2- LE NIT ET SON RAB : LE PERSONNAGE DE LA CULTURE SÉNÉGALAISE

3.2.1- L'Oedipe africain

Le nit : personnage non individuel, mais individué

Marie-Cécile Ortigues et son mari Edmond Ortigues passèrent quatre années au sein de l'équipe de recherches de Fann (1962-1966). Lors de leur séjour, ils furent particulièrement désireux de démonter un préjugé entretenu par l'époque coloniale, lequel fut pour le moins repris par le docteur Collomb, à savoir l'inexistence de l'individualité au profit de la dynamique groupale. Ainsi, les Ortigues voulurent rappeler la différenciation du personnage africain d'avec sa fratrie, son clan ou son ethnie. Certes, à l'instar de l'analyse dumontienne de l'individualité indienne, les Ortigues purent affirmer que le personnage africain n'était pas l'expression d'une idéalité symbolique définie par le primat de l'indivisibilité. l'intériorité :

« Par ailleurs, j'ai réalisé que le sentiment d'appartenance à un lignage. à son lignage était au cœur de la vie de chaque individu. C'est dans son lignage et par rapport à lui que chacun trouve sa place dans sa famille et dans la société. Dans les rites de politesse quotidiens. la répétition du nom lignager. parfois comme une sorte de mélodie. ravive en chacun la fierté

d'appartenir à son lignage, et est un incessant hommage aux ancêtres de qui ce nom émane
» (M.-C. Ortigues, 2000. p. 305)

Néanmoins, comme cela fut démontré tout au long de ce travail, l'idéalité symbolique non-individuelle ne signifie en rien une personne non-individuée, ne signifie pas l'absence d'une personne concrète, mais simplement une autre manière d'être soi-même avec les autres.

Dans leurs recherches, leur prémisse fut d'abord celle d'une universalité de la personne, au sens de personne concrète, mais aussi au sens de personne idéale, laquelle cependant doit être historicisée et comprise selon les différentes cultures :

« The Ortigues were convinced of the fundamental universality of humanity, yet they also recognized a historical dimension to selfhood. This history, one that enjoined the progression from a relational to an autonomous self in a sense forced the Senegalese to fit into an historical progression developed in and by the West. The root tension and point of innovation in the Ortigues work lies here, in a theory of self and culture that is both universal *and* wrapped up in historical trends and culturally specificity. » (Bullard, 2005. p. 178)

Conséquemment, le couple formé à l'histoire et la psychanalyse désira comprendre le personnage sénégalais et son historicité grâce aux voix d'individualités singulières. Les Ortigues voulurent introduire la psychanalyse pour entendre la singularité du vécu grâce aux témoignages individuels. Qui plus est, ceux-ci eurent pour projet de développer une psychanalyse clinique adaptée, culturellement sensible, au contexte sénégalais, et plus largement, africain. Une psychanalyse capable de prendre en compte la spécificité de la pathologie africaine, de son rapport à la modernité et à l'universalité de la condition humaine. Ce qu'ils élaborèrent dans leur ouvrage phare intitulé *l'Œdipe africain* (1966).

Un ouvrage de référence universel en psychanalyse africaine

L'Œdipe africain, dans lequel les Ortigues analysèrent de nombreux cas cliniques¹¹¹ issus de leurs consultations psychanalytiques, s'illustra sans doute comme l'un des ouvrages

¹¹¹ L'on peut constater que l'échantillon utilisé dans *l'Œdipe africain* fut constitué de 178 cas, tous des garçons, alors que les consultations eurent préalablement généré 260 dossiers (192 garçons et 68 filles) (Bullard, 2005). Notons d'autre part que l'ensemble des consultations furent réalisées avec des membres des ethnies Sérér, Lébou et Wolof (toutes présentes dans la région dakaroise).

fondamentaux¹¹² dans la pratique interculturelle, et particulièrement, dans la dimension éthique de celle-ci à l'égard du transfert thérapeutique (Gressot, 1955). Les auteurs se questionnèrent quant à la validité et à la possibilité de pratiquer la psychanalyse en période postcoloniale. Ils se demandèrent si l'identification était possible entre eux et leurs patients : cela puisqu'ils se savaient extérieurs à leur culture, du moins, s'ils n'en furent plus conscients leurs patients n'hésitèrent pas à leur rappeler¹¹³. Les deux africanistes voulurent donc métisser leur pratique psychanalytique en y intégrant des variations locales. En gardant par ailleurs à l'esprit la nécessité de conserver intacte une part d'universalité des théories psychanalytiques. Conséquemment, dans leur ouvrage original, ils s'inspirèrent grandement de la psychanalyse lacanienne et particulièrement de son tryptique du symbolique, du réel et de l'imaginaire. Cependant, dans l'édition de 1984 (la troisième édition [après 1966, 1973]), la théorie lacanienne utilisée pour décrire le rapport entre la personne et la culture fut remplacée par un nouveau chapitre (chapitre VI) intitulé *l'individualité humaine*. Individualité promulguée universelle, propre à tous les hommes, naissante suite à la résolution du complexe d'Œdipe. Ainsi, ce fut finalement la reprise du mythe freudien qui permit à leur psychanalyse africaine de demeurer dans le champ de l'universalité psychanalytique. Psychanalyse intégrant pourtant de surcroît la différence africaine : formulant l'existence de *l'Œdipe africain*.

L'Œdipe africain à la source du personnage

¹¹² Le livre s'avéra fort important dans les années 1960 (et probablement jusqu'à nos jours) Cependant, dans le contexte actuel du Sénégal, il ne s'agit plus d'un livre phare, tout comme les traitements psychanalytiques d'ailleurs : « Doctor Momar Gueye, the current director of the Fann psychiatric hospital in Dakar, explains the absence of a psychoanalytic presence in contemporary Senegal by pointing out that psychoanalytic training is extremely lengthy and expensive, as is psychoanalytic treatment. Gueye also points out that Senegalese traditional healers offer therapies analogous to psychoanalysis. The Lebou tradition of *ndöp* is the most famous of these, but similar methods localized at the village level exist throughout the country. Gueye emphasizes that at the Fann Hospital they remain doctors, not philosophers; '*organicité*' is the basis of their understanding of disease (M. Gueye, personal communication, May 28, 2004). Hence, although Gueye admires and finds inspiration in the Ortigues' book, he does not require that his students read it. The realities of mental health care in Senegal limit the practical impact of the Ortigues' book: on the one hand, funding for psychoanalytic training and treatment is simply unavailable and, on the other hand, local traditions provide analogous therapeutic care » (Bullard, 2005, p. 193).

¹¹³ Le transfert de leur patient semblait être grandement orienté vers la couleur de leur peau (symbole de la colonisation). Tel qu'ils l'écrivirent dans leur ouvrage: au regard des sénégalais « nous sommes des marabouts, nous sommes des docteurs, mais nous sommes, par-dessus tout, des Blancs » (Ortigues & Ortigues, 1984, p. 37).

Évidemment, les Ortigues comme l'ensemble des anthropologues et du milieu psychanalytique européen pensèrent révolue l'idée d'un complexe d'Œdipe repérable dans toutes les cultures, comme point de jonction constitutif de toute individualité humaine. Le couple avoua d'ailleurs qu'« au début de notre séjour au Sénégal et avant d'y entreprendre un travail clinique, nous avions tendance à penser comme tout le monde que le complexe d'Œdipe n'existait probablement pas en Afrique » (Ortigues & Ortigues, 1984, p. 9). Les affirmations malinowskiennes avaient ainsi fait leur chemin. Parce que les cultures eurent différents modes de socialisation, parce que chez le petit homme l'amour et l'interdit d'inceste ne furent pas toujours dirigés vers la mère, ou la haine et l'identification vers le père, le complexe d'Œdipe ne put s'affirmer universel. Le contexte sénégalais sembla d'ailleurs témoigner de son inapplicabilité, alors que le père géniteur fut largement absent de la littérature anthropologique et psychologique lorsque l'on faisait mention de l'unité familiale. Rares furent les textes abordant l'homme sénégalais comme père de famille. On parla plutôt de lui comme du politicien, du marabout, mais très rarement comme l'incarnation du troisième terme de la triangulation œdipienne. Or il en fut tout autrement des recherches sur la femme sénégalaise : *une femme [qui] ne doit pas rester trop longtemps debout*¹¹⁴. On parla abondamment du rapport entre la mère et l'enfant, leur corps-à-corps¹¹⁵, leur relation pratiquement fusionnelle, leur accord somatique. Ou encore, de l'étape du sevrage et du passage de la garde de l'enfant par la mère à la garde par la collectivité entière, par la prise en charge de l'enfant par le groupe social (surtout les aînés) (Le Guernel, 1971; Ezémbé, 2003).

Pourtant, au fil des séances analytiques menées par les Ortigues, l'évocation du père démontra pour le moins la présence de la triade œdipienne. D'ailleurs, les auteurs notèrent que : « les observations cliniques à Dakar nous ont montré que la question du père se présentait en milieu africain avec la même constance qu'en Europe, et chez les Serer matrilineaires aussi bien que chez les Wolofs patrilineaires. La référence constante au père

¹¹⁴ Proverbe wolof liant maternité et féminité : « La femme dans la plupart des cultures africaines, ne trouve son statut social d'adulte que dans et par la maternité » (Le Guernel, 1971, p. 15).

¹¹⁵ En Afrique. l'on privilégierait davantage le contact corporel au regard... Et « même plus tard, le contact avec le corps est plus désarmé que le regard » (idem, p. 17).

était un test décisif, un fait indéniable » (Ortigue & Ortigue, 1984 , p. 9). Et d'ajouter que « dans tous les cas observés, même lorsqu'il s'agissait d'enfants élevés par leurs oncles maternels et même si l'enfant n'avait pas connu son père, dans tous les cas, la référence au père s'imposait d'une manière explicite, centrale, incontestable » (*ibid.*, 1966, p. 57). Ces observations s'affirmèrent donc comme un démenti à l'égard des critiques voulant faire de l'Œdipe un paradigme limité au contexte européen, voire viennois. Qui plus est, avant de vilipender la « confusion célèbre de Malinowski », les auteurs allèrent jusqu'à souligner que « le complexe d'Oedipe se manifeste plus clairement dans les sociétés archaïques que dans la nôtre » (*ibid.*, p. 277). Certes, l'on reconnut l'existence de l'Œdipe chez le personnage africain et sans doute de par le monde¹¹⁶, par contre, les Ortigue se gardèrent bien d'assimiler l'Œdipe africain à l'Œdipe européen.

L'universalité de l'Œdipe et la spécificité africaine

Bien que les Ortigue aient pu entendre un certain nombre de fantasmes d'affrontement avec le père, semblables à ceux entendus en Europe, ceux-ci décelèrent un dénouement œdipien (et une évolution des fantasmes œdipiens) pour le moins différent de celui de la métropole. Selon eux, l'issue (la résolution) du complexe d'Œdipe s'opérerait de manière *négative*.

Ainsi, au contraire de l'enfant européen désirant tuer son père pour posséder sa mère (pour posséder le phallus paternel recueillant l'amour de la mère), l'enfant africain rencontrerait un père déjà-mort. Mort au sens de vidé de son pouvoir phallique, détenu plutôt par

¹¹⁶ L'Œdipe apparut d'autant plus universel car seul moment capable de faire naître l'ordre symbolique. Ainsi, le stade du miroir lacanien à la base du processus d'individuation du nouveau-né, marque d'ailleurs la naissance du sujet distinct de sa mère, et ce, bien qu'il soit perçu dans le miroir de son regard (Nasio, 2001). Dans un séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss portant sur l'identité, l'on peut lire au sujet du stade du miroir: « C'est en effet dans la théorie lacanienne du stade du miroir et dans la fonction déterminante d'un clivage ou refente du sujet, avant toute rencontre avec le contexte social, c'est-à-dire, comme un programme virtuel de l'Œdipe, que se joue l'avenir du symbolique comme écart différentiel forant d'avance de l'intérieur toute détermination du propre. Ici se trouve mise en question d'emblée la possibilité de poser le sujet comme plénitude et présence à soi. ainsi que le fera le Cogito cartésien (Je pense, donc je suis), et la conscience sartrienne. » (Lévi-Strauss, 1999, 21) À la manière des structuralistes. l'on pourrait dire que c'est dans l'écart différentiel que l'Autre peut exister et donc qu'il donne naissance à la possibilité que j'existe comme sujet différencié.

l'«ancêtre garant de la coutume et de la loi commune¹¹⁷» (*ibid.*, p. 304). Le père apparaîtrait donc davantage comme l'intermédiaire des ancêtres que le détenteur de l'autorité phallique. Ce serait plutôt *l'ancêtre inégalable*, objet inégalé par le père et inégalable par l'enfant Œdipe, qui posséderait *le phallus collectif*. L'ancêtre étant, par sa nature, une *présence absente*, il serait d'autant plus inégalable pour l'enfant qu'il l'aurait été préalablement pour son père, car : « le père géniteur d'Ego n'a pas eu à prendre la place de l'ancêtre législateur, car cette place doit rester vide comme signifie l'autel des ancêtres. La société, en présentant la loi des pères, neutralise en quelque sorte la série diachronique des générations. En effet, les fantasmes du jeune Œdipe se tournent vers ses collatéraux. » (*idem*). La rivalité oedipienne orientée en Europe vers le père, subirait chez l'Africain, un déplacement objectal (cela étant donné l'impossibilité dans le contexte de la diriger vers le père). Ce serait conséquemment les oncles et les cousins vers qui s'orienterait la rivalité, mais comme il est inconcevable de dépasser ceux-ci : « la solution consisterait à s'intégrer dans une classe d'âge qui est censée être la répétition immuable de toutes les autres avant elle. Pour Ego se répèterait un drame qui s'est toujours passé, qui a été vécu à la génération précédente, celle de son père, de sa mère et de son oncle, et qui bien avant était déjà comme là un destin dont on hérite en même temps que des génies ancestraux¹¹⁸ » (*idem*). En opérant ce changement objectal, l'Œdipe africain ne développerait donc pas la même ambivalence affective que son homologue européen.

¹¹⁷ Symbolisé par le baobab, ou l'« *arbre à palabres* » (Ortígues & Ortígues, 1984, p. 70)

¹¹⁸ En résumé : « La résolution du complexe d'Œdipe débouche sur la solidarité de fratrie. La rivalité avec le père est déplacée sur la fratrie, le fantasme de la mort du père tendant à se reporter sur l'ancêtre. c'est-à-dire un père déjà mort, inattaquable, inégalable. La figure paternelle tend à se résorber dans celle de sa classe d'âge. Les positions agressives s'inversent en réactions persécutives (Rab), d'où le besoin chez l'Africain de toujours se protéger des intentions menaçantes imaginaires proches du réel. La rivalité de la fratrie est surcompensée par une très forte solidarité, le souhait de dépasser ses "frères" ne pouvant pas s'exprimer directement. L'agressivité est peu investie dans des tâches de réalisation mais puissamment investie dans la parole. » (Sarr, Seck, & Ba, 1997, p. 222) Ainsi, « la référence constante et particulièrement éminente au nom des Ancêtres comme « lieu géométrique de toutes les places occupables dans la Société », ainsi que la donnée éducative socio-culturelle selon laquelle le père géniteur n'a ni à prendre la place de l'Ancêtre législateur ni, par conséquent, à jouer le rôle qu'on lui connaît ailleurs dans la structure des processus d'identification fait de l'Œdipe la matrice générale fondamentale du développement de la personnalité [de la personne]. » (Sow I., 1977, p. 28)

Plutôt donc que de ressentir de l'ambivalence affective oscillant entre l'amour du père et la culpabilité née de sa mise à mort¹¹⁹, le personnage africain, non moins clivé que l'européen, ne rencontrerait cependant pas le sentiment de culpabilité. En fait, « la culpabilité n'apparaîtrait pas comme telle, [...] elle apparaîtrait sous la forme d'une angoisse d'abandon de l'individu par le groupe ou celle d'une scission de l'objet : le bon objet protecteur et le mauvais objet persécuteur. Le groupe des camarades serait à la fois le plus aimé et le plus persécuteur » (*ibid.*, p. 303). La classe d'âge, objet de dévotion de la part du personnage sénégalais, se retrouverait tout autant clivée comme objet d'amour... mais aussi, comme objet de méfiance. Méfiance ou menace d'être abandonné du groupe, d'être persécuté par lui. Le clivage d'objet de l'Œdipe africain se trouverait donc entre l'amour et la persécution, ce qui démontrerait pourquoi « chez l'Africain, la maladie vient de l'extérieur¹²⁰ et les idées de persécution prennent la place de la culpabilité » (Hanck et al, 1981, p. 73).

3.2.2- La personne et le rab

Les interprétations persécutives

La persécution, corollaire au mécanisme de défense de la projection, fut étudiée fort souvent en Afrique¹²¹. Certes, ce fut l'un des mérites de l'École de Dakar que d'avoir

¹¹⁹ Moment central dans la mise en scène de l'Œdipe, moment homologue au mythe de la horde freudien.

¹²⁰ « Un trait commun à ces figures de l'interprétation consiste, schématiquement, en un caractère exogène de la causalité : la situation qui enclenche le trouble est le fait d'agents extérieurs à la victime du mal, qui peuvent être humains ou non, observables ou non, subjectivés et doués d'intentionnalité ou impersonnels » (Sindzingre, 1984, p. 96)

¹²¹ Tel que me l'exprima le professeur-psychiatre Habib Thiam au sujet du mécanisme de projection chez les Sénégalais : « C'est parce qu'en Afrique, généralement, dans les représentations de la maladie ou d'un malheur quelconque, tout ce qui arrive est dû aux autres. Il y a un mécanisme de projection. Alors qu'en Europe, fondamentalement le mécanisme privilégié c'est l'introjection. Tout ce qui arrive au patient c'est lui l'origine, c'est lui qui est responsable, donc il se renvoie à lui-même la faute. Il y a suicide très souvent. Ici il y a des suicides au Sénégal, bien sûr, mais toute proportion gardée, c'est beaucoup plus rare qu'en Europe. Toute proportion gardée. Ici en Afrique, quand il y a quelque chose qui arrive à quelqu'un, on pense à un individu, à un être humain qui lui a fait ça, qui lui veut du mal, c'est ce qu'on appelle le mécanisme de projection, c'est comme ça que ça fonctionne, même en dehors de la maladie mentale. Même pour un paludisme, même pour une fracture. Je marche dans la rue j'ai une fracture, oh.. C'est quelqu'un qui m'a fait ça. Ce n'est pas parce que j'ai heurté une pierre que je me suis fracturé la cheville. Sinon la terminologie en Europe et ici c'est la même chose. Ce sont seulement les tableaux cliniques qui changent, souvent. » (Thiam, 2009)

montré la généralité de l'interprétation persécutive dans les troubles mentaux au Sénégal (Collomb, 1965; Ortigues & Ortigues, 1966), à découvrir que :

« La persécution colore toute la psychiatrie africaine. Vécue sur un mode délirant, interprétatif ou culturel, elle est explication à tout ce qui trouble l'ordre, désorganise les relations, atteint l'individu dans son être physique, mental ou spirituel. Elle est éprouvée par l'individu malade, proposée par sa famille ou son entourage, mise en forme par le guérisseur ou le marabout » (Diop, Martino, & Collomb, 1964, in Fassin, 1992, p. 138)

Les Ortigues (1966) présentèrent les trois figures persécutives qui sévissent au Sénégal¹²², soit la possession par les *rabs*, le maraboutage et enfin, la sorcellerie. Puis, grâce au travail ethnographique réalisé par Andras Zempléni¹²³, lequel travailla de concert avec le tandem, l'on put expliciter ces trois figures persécutives en utilisant les quatre niveaux d'interprétation des troubles mentaux chez les Lebous et les Wolofs de la région dakaroise.

D'abord, Zempléni (1966) identifia *l'interprétation par la sorcellerie-anthropophagie* (représentant par excellence du *bot bu aay*, le mauvais œil ou de *Lamiñ bu bon*, la mauvaise langue) comme première catégorie étiologique de la folie¹²⁴. Folie causée par la dévoration du *fir*¹²⁵ (énergie vitale), ce dernier étant localisé dans le cœur et le foie du personnage sénégalais. Dans un second temps, le chercheur lia *l'interprétation par le ligéëy (travail) ou maraboutage* à une seconde catégorie étiologique des troubles mentaux. Finalement, la figure persécutive représentée par la possession fut élargie pour inclure *l'interprétation par les jinne et les seytanne* (génies musulmans), et *l'interprétation par l'action des esprits ancestraux* : les rabs et les tuurs. Il apparut d'ailleurs essentiel d'avoir

¹²² Voir annexe la figure (D) démontrant la similarité des figures de la persécution dans quatre ethnies sénégalaise (Fassin, 1992, p. 136).

¹²³ Zempléni à l'instar du couple Ortigues chercha à trouver « comment intégrer dans l'expérience clinique ces représentations collectives et ces procédures thérapeutiques qui permettent à la tradition de mettre en forme et de manipuler les phénomènes de pathologie mentale ». Qui plus est, il désira décrire avec le plus d'acuité possible les rituels des ethnies wolof et lébou qui sont utilisés pour dialoguer avec le rab.

¹²⁴ « Les Wolofs et les Lebous ne possèdent pas de nosographie. Leurs signes psychopathologiques se réfèrent, à quelques exceptions près, à ces unités complexes de représentations que sont les catégories d'interprétation, non à des syndromes au sens occidental » (Zempléni, 1966)

¹²⁵ Le fit n'apparut pour Zempléni qu'une seule partie du (corps) du nit. Au fit s'ajouta « le xel (intelligence), le roo (souffle qui quitte le corps au moment de la mort), le sago (capacité de discernement, raison) le takandeer (l'ombre du corps humain) et un certain nombre de traits du jiko (caractère), tels que le fayda, le jom, le gecce, le rus, le yörmande, ... » (*ibid.*, p. 310)

une certaine connaissance de ces génies ancestraux pour mieux saisir la pathologie mentale au Sénégal, tout comme le personnage lui-même.

Le rab et le tuur ou le double

La frontière entre les esprits ancestraux que sont les rabs et les tuurs apparaît à plusieurs égards *mouvante*. De plus, ceux-ci sont souvent assimilés aux génies islamiques (les jinne et les seytanne) comme résultante du syncrétisme religieux sénégalais. Cependant, nous retiendrons que le rab, contrairement au tuur, est un génie qui n'a pas été nommé, dont on ne connaît pas nécessairement le nom, ou la filiation. Le rab demande conséquemment à être fixé, à se poser en un lieu, mais surtout à être reconnu et, en ce sens, réintroduit dans un système d'échange et d'alliance¹²⁶. La différence entre le rab et le tuur « réside donc dans le degré de notoriété et d'ancienneté de l'alliance » (Zempléni, 1966, p. 302). Ainsi, chez les Lébous et les Wolofs du Sénégal, chaque personne naissante possède un double¹²⁷, *un rab*¹²⁸ (qui signifie animal en wolof), qui désire consolider l'alliance qu'il forgea avec l'ancêtre. Il est le double de l'ancêtre, en quelque sorte sa réincarnation, et possède ses qualités et ses caractéristiques propres :

« Tous les traits et écarts différentiels présents dans la société humaine se retrouvent ou peuvent se retrouver dans le monde des rabs. Les rabs ont donc un nom, un sexe, une race, une religion, une personnalité, des traits de caractère. Ils peuvent appartenir à une caste, exercer une activité (chasseurs, pêcheurs, éleveurs, etc.), occuper un rang, etc. » (*idem*).

Ce *rab*, doublet de l'ancêtre, et par le fait même, double du personnage sénégalais¹²⁹, voulant devenir *un tuur*, en recevant un culte (par la création d'un autel domestique,

¹²⁶ Dans la troisième section portant sur le Ndoep, nous verrons ce que cette alliance signifie et comment elle peut être reconduite entre le rab et la personne.

¹²⁷ Notons que la notion de double a longtemps faite partie (et sans doute jusqu'à nos jours) de la mythologie occidentale. Nous n'avons qu'à penser au loup-garou; être dédoublé de la personne qui se transforme la nuit venue. Ou encore aux diverses théories ésotériques sur les anges-gardiens (Benedict, 1964). Dans la tradition allemande, le double est l'un des thèmes favoris des littératures romantique et fantastique. On surnomme les doubles les Doppelgänger.

¹²⁸ À certains égards, le rab peut être comparé à d'autres génies présents dans d'autres cultures, que l'on pense aux loa en Haïti, aux orishas à Cuba, aux zar en Éthiopie, aux mlouk au Maroc, etc.

¹²⁹ Voici comment le pédopsychiatre Ibrahima Bâ m'expliqua ce qu'est le double au Sénégal : « La personne a son double, car ici dans la conception traditionnelle chaque individu a un double qu'il ne voit pas. Par exemple à côté de moi il y a un autre Idrissa Bâ que je ne vois pas, avec qui je suis en étroite interaction.

notamment) et en réintégrant un système de filiation, apparaît tel l'objet clivé de l'Œdipe africain (aimé et menaçant, persécuteur). D'une part, le rab aime les hommes et désire vivre auprès d'eux, mais d'autre part, il peut s'en prendre à eux dans la mesure où ceux-ci ne respectent par leurs devoirs à son égard (sacrifices, offrandes, rituels auprès d'autels ou xamb, respect des interdits). La relation entre le personnage et son rab est donc pour le moins ambiguë. Si d'une part, le rab permet en quelque sorte de fonder le personnage en le liant aux ancêtres, il peut aussi lui faire du tort ; en faisant naître chez lui des *incertitudes*, des *hésitations*, en l'investissant totalement, donc en *le possédant*. Ce rab que l'on apprend à apprivoiser dès l'enfance peut faire naître de nombreuses caractéristiques *négatives* chez la personne (agressivité, apathie, aphasie, regard éparé et vide, etc.). On lui doit donc respect et dévotion, sinon, la personne pourrait subir ses foudres (être prise par un rab) : l'obligeant à des paroles et à des actes involontaires, la poussant à l'injure, au vol, etc. Elle pourrait développer l'une des *pathologies du rab*, et leurs symptômes tels que *les troubles de la parole, de la locomotion, des fonctions alimentaires, des relations sociales ou des troubles somatiques* (*ibid.*, pp. 310-311). De plus, ce pourrait être la progéniture de la famille qui paye, en quelque sorte, pour les errements passés de ses membres, cette dernière « manifestant des difficultés de communication, certaines anomalies de comportement et certaines particularités physiques, [...] ; des désordres de la conduite et de la communication, pour les Wolofs et les Lébous, ne pouvant pas s'expliquer par le jeu et les conflits des positions interindividuelles, où l'individu est agi plutôt qu'il n'agit. » (Zempleni & Rabain, 1965, p. 338)

3.2.3- *Les pathologies du rab*

L'enfant possédé par le rab, *agi* par ce dernier, pourrait être un *nit ku bon*¹³⁰, étant « ni l'enfant diabolique ni l'enfant divin, mais quelque chose d'intermédiaire, un enfant dont on se demande jusqu'à quel point il est humain. Il est "entouré d'un halo d'appréhension et

Quand je commets une bêtise c'est lui qui me dit que j'ai fait une faute. Il va me le manifester si par exemple je transgresse les lois sociales. Il va me rappeler à l'ordre avec la maladie.» (Bâ, 2009)

¹³⁰ Pour davantage de détails, consulter la monographie fort détaillée sur l'enfant nit ku bon : (Zempleni & Rabain, L'enfant nit ku bon. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et Lébou du Sénégal, 1965)

d'espoir", ... » (Ellenberger, 1968, p. 478) Bien sûr, tel qu'il fut exprimé plus tôt, les Wolofs et les Lébois, étudiés par l'École de Faun, ne possédèrent pas de registre nosologique liant les symptômes aux pathologies (à l'image du modèle kraepelinien). L'on ne pourrait en conséquence lier directement le *nit ku bon* à une symptomatologie lui étant spécifique. Cependant, rappelons que l'étiologie des maladies est nécessairement en lien avec l'une des quatre figures persécutives. Ainsi, pour circonscrire le trouble (*persécutif* en l'occurrence), il prévaut de s'interroger avant tout sur son origine et sa signification¹³¹ qui « est le moment essentiel de toute cure traditionnelle répondant à la question : qu'est-ce que cela signifie pour le patient, pour sa famille, pour la collectivité ? » (Sow I. , 1977, p. 47). Ce serait donc erroné de proposer des symptômes spécifiques à chaque pathologie, ou des syndromes causés par le rab. Cependant, tel que le décrit Zemléni (1966), il n'existerait pas moins une table de codification du *syndrome menant l'investissement de la personne par le rab*. Autrement dit, il existerait néanmoins un « "tableau codifié", [...] : un modèle d'expression psychosomatique que les représentations proposent à l'individu. Les syndromes concrètement observables sont alors les produits d'une interaction dialectique entre le modèle et le désordre particulier » (*ibid.*, p. 315). À la manière du modèle devereusien de l'anti-conduite de la personnalité ethnique qui offre à être normal dans l'anormalité socialement reconnue, l'ethnologue affirma que les pathologies, bien que mal délimitées par les symptômes, constituent néanmoins des catégories (symboliques) de référence offertes aux personnes en cas de crise (de possession ou idiosyncratique). L'une de ces crises¹³², *la forme privilégiée de la psychopathologie africaine*, représentant à l'époque de Collomb (1965) de 30 à 40% des états psychotiques, fut dénommée *La bouffée délirante*¹³³.

¹³¹ Contrairement à un système médical qui traiterait en fonction de la conséquence d'une maladie (le système biomédical occidental, par exemple), le système africain traite en fonction de la cause : « Le diagnostic traditionnel est ainsi, toujours et avant tout, un diagnostic d'emblée synthétique qui énonce la cause, qui donne en même temps la signification et qui englobe, ensuite, tous les différents « signes » comme conséquence. Il ne s'agit jamais d'une énumération de type clinique, suivie d'une classification diagnostique des « signes ». Ici, l'approche se situe très strictement à l'inverse de la démarche analytique clinique habituelle. » (Sow I. , 1977, p. 256)

¹³² Synonyme ici du désordre ou de la pathologie

¹³³ *Culture bound syndrome* africain par excellence

La crise du personnage

La bouffée délirante nous permet de comprendre comment le trouble est *fonction* du personnage. Ainsi, tel que l'écrivit le docteur H.-F. Ellenberger suite à un court séjour parmi les membres de l'École de Dakar : « la bouffée délirante exprime une crise du "personnage" (dans le sens attribué à ce terme par Janet), c'est-à-dire de la partie superficielle de la personnalité sociale; or, ce "personnage" est fondé sur l'organisation psycho-sociale, laquelle en Afrique est du type "à détermination sociale" » (1968, p. 472). La bouffée délirante, qui est comme un éclair de folie, comme un moment psychotique passé, est une pathologie du *rab* sanctifiée par les membres de la société, décrite par la mythologie¹³⁴ et comprise par les chercheurs de Fann comme l'expression de la *topique africaine* fondée dans ses relations, et principalement, dans ses filiations avec les ancêtres.

3.2.4 - La topique africaine

Ibrahima Sow, psychiatre d'origine africaine, ayant collaboré à certains moments à l'École de Dakar, proposa dès son premier ouvrage intitulé *Psychiatrie dynamique africaine* (1977), la formulation d'une structure différentielle de la *personne-personnalité*¹³⁵ africaine. Quelque peu dubitatif à l'égard de l'Œdipe africain¹³⁶, Sow désira plutôt penser

¹³⁴ « C'est une fonction essentielle du mythe que de permettre la résolution, au niveau collectif, des problématiques personnelles, lorsqu'elles demeurent dans certaines limites, voire dans une certaine généralité. Si la problématique devient plus originale, si elle se pose selon les contradictions propres à l'histoire précise du sujet, la reprise mythique peut être insuffisante, et l'angoisse envahit le champ d'existence au point que l'imagination privée déborde l'imaginaire proposé par la culture. Cette facilité de migrer ou de s'élargir dans l'espace mythique rendrait compte, selon Collomb, de la fréquence des bouffées délirantes en Afrique. L'univers mythique, au sens compensateur, intervient donc encore pour rendre compte d'une priorité de la bouffée délirante en Afrique par rapport à l'Europe » (Boustra, Martino, Monfouga-Nicolas, & Simon, 1972, p. 82)

¹³⁵ Dans son premier ouvrage (1977), Sow utilisa le terme *personne-personnalité* pour recouvrir ce que Mauss entend par l'idéalité symbolique de la personne. Cependant, dans ses écrits plus contemporains, comme son texte intitulé *Sur la notion de folie* (1997), l'on peut comprendre que cette *personne-personnalité* est dorénavant définie par le terme *identité*.

¹³⁶ Selon Sow, cette structure n'est pas à chercher dans le prolongement de la structure œdipienne occidentale : « Le premier ouvrage de Sow se propose de détruire un mythe, celui d'un sujet psychanalytique qui prétendrait sonder la Nature Humaine à partir de positions non plus scientifiques mais idéologiques. En effet, la sacralisation du freudisme bâtie sur la prétendue universalité des fameux stades de l'Œdipe s'apparenterait à une métaculture, idéalisation des seuls modèles de l'Occident. Une psychiatrie dynamique africaine serait au contraire celle qui s'attacherait d'abord à ausculter la *personne-personnalité* de l'Africain qui ne se résumerait par (première conclusion importante) au niveau superficiel des statuts et des rôles

une structure de la personne directement extraite du savoir indigène. Celui-ci s'acharna à démontrer que pour guérir psychiquement *l'Homme africain*, et pour comprendre sa maladie, l'on doit nécessairement s'intéresser à la structure anthropologico-historique¹³⁷ qui fonde sa personne (passer par la personne pour comprendre le trouble). Il tenta de démontrer qu'à l'exemple de *la bouffée délirante*, la maladie est fonction de la personne, au sens où la maladie a comme condition de possibilité *la structure de l'identité* (l'idéalité symbolique) propre à *l'Homme africain* :

« La psychiatrie, lieu d'objectivation de la maladie mentale qu'elle problématise comme thème, renvoie à la situation de l'homme dont l'existence est vécue en échec là où précisément se joue son identité. Cette problématique de l'identité de l'homme, mise en jeu dans la psychiatrie, fonde la nécessité de penser l'homme dans son existence et de penser en même temps la psychiatrie dont elle articule le projet. "Le problème de la folie est inséparable de la question posée par l'homme sur son identité". La relation de la folie et de l'identité est essentielle » (Sow I. , 1997, p. 153)

Pour penser le désordre psychique, Sow crut nécessaire de définir une topique africaine¹³⁸. Topique entendue au sens de personne, conçue à la manière des Tallensi de Fortes, comme inscription dans le temps et l'espace, donc toujours représentée à la fois dans une horizontalité synchronique et une verticalité diachronique (Sow, 1977). En plus de ces deux pôles fondant la *personne relationnelle*, Sow ajouta le pôle ontogénique, à savoir la personne comme individualité consciente et concrète, comme corps différencié, personne conséquemment inassimilable au Kamo de Maurice Leenhardt. Sow présenta donc la constitution tripolaire d'*Ego* comme suit :

sociaux mais qui, au niveau anthropologique comme au niveau psychologique, répondrait d'une grande originalité de structure » (Couloubaly, 1997, p. 96). Ainsi, contrairement à ce que les Ortigues pensèrent, l'Œdipe selon Sow, « ne saurait être considéré comme le prétendu point de départ de toute recherche possible en science humaines permettant de se dire ensuite : allons voir ce qu'est l'Œdipe hindou, japonais, chinois, africain... en référence, absolue, à l'Œdipe du complexe freudien. » (Sow I. , 1977, p. 253).

¹³⁷ Alors que l'Œdipe serait par définition Européen, Sow proposa plutôt de chercher, en Afrique même, le mythe fondateur de l'individuation (un mythe triangulaire, mais sans l'Œdipe) : « selon nous, les principes de la psychologie générale et la psychopathologie africaine ne se constituent pas, absolument, à partir des mises en thèmes puis de la formalisation de l'Œdipe « réduit », caractéristique de la conscience malheureuse occidentale. Dans les termes même de la psychologie et de la psychopathologie dynamiques où nous nous situons, c'est à partir des réalités concrètes, articulées à l'aide des symboles fondamentaux de l'anthropologie africaine, qu'il convient d'élaborer des modèles et de reconstituer les principes. Car, selon nous, il ne saurait jamais y avoir une interprétation cohérente et fondée de faits humains psychologiques ou psychopathologiques concrets, en dehors des cadres mêmes qui les produisent. Autrement, ce serait aliéner la vie concrète à l'esprit de système : il n'y a pas pire aliénation » (*ibid.*, 254).

¹³⁸ La topique africaine décrite par Sow (1977) apparaît graphiquement en annexe (E).

« Ego [ou le personnage] est conçu comme une totalité ordonnée : et constitué par une triple relation polaire qui le situe :

- *Verticalement* : dimension phylogénétique : par rapport à l'Être Ancestral – pôle majeur-. Sur " Lui " repose tout le reste.

- *Horizontalement* : dimension socioculturelle : par rapport au système des alliances et à la communauté élargie.

- *Ontogénétiquement* : dimension de l'Existant par rapport à son individualité étroitement liée à son lignage et à la famille restreinte

Ces trois dimensions polaires fondamentales (verticale, horizontale et ontogénétique) permettent de situer, avec précision, la place d'Ego, respectivement dans son être, dans son identité et dans son existence. L'être, l'identité et l'existence définissent la consistance des éléments constitutifs de la personne-personnalité¹³⁹..»

(Sow, 1977, pp. 29-30)

Ainsi, le psychiatre africain mit beaucoup d'accent sur l'intérêt de la triangulation (non oedipienne) dans la constitution de la personne. Il reconnut aussi l'importance de l'interprétation persécutrice pour la personne africaine¹⁴⁰. Interprétation persécutrice activée lorsque l'on se trouve en rupture avec l'un des pôles, alors que le trouble mental apparaît suite à la fin de l'alliance.

¹³⁹ Plus clairement explicité par I. Sow : « L'individualité est une totalité constituée par trois axes partant eux-mêmes de trois pôles culturels fondamentaux : l'Ancêtre, la famille, la communauté. Ces trois pôles définissent les éléments stables de la culture traditionnelle. La totalité individuelle est ainsi, très précisément, située et intégrée (en fonction de sa position socioculturelle dans les séries concrètes : série des âges, série des sexes, etc.), dans une Totalité Ordonnée plus vaste dont le sommet et le repère absolus sont constitués par l'Ancêtre et son Verbe. Dans son intimité, l'individualité est constituée par des éléments qui entretiennent des relations étroites avec les pôles culturels fondamentaux, ci-dessus évoqués. Ainsi, nous avons vu que le principe le plus interne de l'individualité était en relation directe avec l'Ancêtre, que le principe vital, lui, est lié étroitement à la famille, tandis que le corps et le principe de la vie végétative nous ont semblé être les plus proches de la vie communautaire élargie. Ceci, bien entendu, n'exclut pas l'existence des relations, définies ou définissables, qui donne, en même temps, l'ensemble des réseaux de relations actuelles de l'individualité et permet de saisir la continuité de structure existant entre conflit relationnel d'une part et troubles de la personnalité d'autre part. » (Sow, 1977, p. 255)

¹⁴⁰ Tel que Sow l'écrit : « Ainsi se trouve fondée la structure persécutrice de l'individualité qui, dans le contexte africain traditionnel, constitue un excellent garant pour la cohésion du Moi, dans la mesure où les pôles relationnels fondamentaux, parce que non intériorisés, - et non intégrés dans l'intimité de l'individualité -, sont posés et vécus comme réalités « objectives », extérieures et indépendantes par rapport à sa consistance. Par conséquent, le diagnostic de trouble mental, en milieu traditionnel africain, est toujours un diagnostic de structure relationnelle dynamique c'est-à-dire qu'il cherche à mettre en évidence et à préciser la nature, le niveau et le sens du conflit entre « le dehors » (pôle relationnel) et « le dedans » (principe interne, vital, vie végétative, corps). En un tel contexte sémantique, même si les manifestations cliniques observables (symptômes) sont de nature organique, lesdits symptômes, selon la pensée traditionnelle, ne peuvent être qu'un résultat et non point une cause efficiente, parce que, ce qui est recherché comme essentiel, dans toute affection, c'est bien sa signification elle-même. » (*ibid.*, pp. 255-256)

Le trouble mental ou la rupture de l'alliance

Selon I. Sow, dans la pensée traditionnelle africaine, le trouble mental serait d'abord causé par la rupture d'un lien polaire. Ce serait dès lors une altérité agressive issue de l'un des pôles (particulièrement le pôle de l'ancêtre) qui violenterait la personne en lui causant du mal (malheur ou trouble mental). Autrement dit, « le trouble mental, c'est Ego "violenté" par la rupture, provoquée par une altérité agressive, de l'un ou l'autre de ses liens, issus des pôles fondamentaux constituants » (*ibid.*, 257). Le trouble mental signalerait donc une crise des alliances, lesquelles constituées des liens polaires, ne seraient plus maintenues suite à la fin de l'échange, la fin de la relation :

« Si chaque type de trouble mental se diagnostique en fonction de sa cause – il est conflit de relation – et acquiert sa consistance nosologique par sa signification particulière, on comprend que la thérapeutique traditionnelle s'attache plus particulièrement au problème de la signification : il s'agit de rétablir le lien rompu avec le pôle et de restaurer l'individualité comme totalité renouvelée. Bref, l'acte thérapeutique consiste à rétablir l'identité du sujet dans ses paramètres et dans l'ensemble ordonné des configurations globales et particulières de la culture. On voit ainsi que la notion de trouble mental est dominée par la notion de conflit relationnel. » (*ibid.*, pp. 254-255)

Le traitement thérapeutique devant soigner le malade mental visera donc à rétablir ses pôles, ses relations. Notamment, le pôle vertical représentant l'ancêtre, pôle sur lequel *repose tout le reste*, pôle dont la thérapie aura pour but de réaffirmer sa nécessité, laquelle sanctifiera et reconnaîtra son représentant, le rab, que l'on tentera d'apaiser, de nommer et de fixer grâce au rituel thérapeutique du ndoep¹⁴¹.

3.3- LE NIT ET LE NDOEP : LE NIT POSSÉDÉ PAR LE DOUBLE DE L'ANCÊTRE

3.3.1- Le culte du rab

Historique et fonction

Chez les Lébois et les Wolofs du Sénégal, l'on organise plusieurs rituels, notamment, le ndoep. Celui-ci est sans doute le plus couramment pratiqué, et fut l'un des plus étudiés par l'équipe du professeur Collomb (Zempleni, 1966, 1967; Ortigues, 1966). Il fut cependant

¹⁴¹ Notons cependant que le ndoep ne s'adresse pas exclusivement aux malades mentaux, voire il ne peut généralement traiter que ceux dont « les conduites gardent un caractère signifiant et différencié » (Zempleni, 1966, p. 315).

identifié pour la première fois par Georges Balandier¹⁴², alors qu'il effectuait son premier travail de terrain dans la région de la presqu'île du Cap Vert¹⁴³ vers 1946. Toutes les études confirmèrent néanmoins la même chose à l'égard du ndoep : il s'agit d'un rite dionysiaque participant de la dramaturgie sociale traditionnelle pour identifier les rabs.

À l'instar d'autres rites d'initiation et de possession¹⁴⁴, le ndoep aurait pour fonction de rendre un culte au rab en l'identifiant et en le fixant à l'extérieur du possédé¹⁴⁵. Il aurait d'autant plus pour fonction de rendre au possédé sa santé et sa vitalité en restaurant son personnage, en reconstruisant, comme l'exprima Sow, le lien marqué par la rupture, particulièrement celui l'unissant à l'ancêtre :

« Dans la cérémonie rituelle et thérapeutique du ndoep, l'identité¹⁴⁶ de la malade est restructurée dans la triple articulation de la verticalité (rapport avec la loi ancestrale, aux Morts, aux génies fondateurs) de l'horizontalité (rapport avec la communauté sociale des vivants) et de l'individualité (rapport avec soi-même). Cette *tripolation* structurale figurant les ancêtres, la société et l'individu constitue, dans l'unité de leur accord, le lieu par lequel "s'instaure et se restaure", à même dans l'instance d'un corps, l'identité » (Sow I. , 1997, p. 154)

Bref, le ndoep, qui est la cérémonie la plus importante du culte des rab et qui constitue une pratique d'origine religieuse, s'avère aussi posséder une vocation thérapeutique essentielle. La cérémonie du ndoep est d'ailleurs d'une complexité et d'une richesse difficilement exprimable. Le culte se divise en plusieurs étapes succinctes.

Les étapes du ndoep

¹⁴² « Ce n'est qu'en 1946 que la première description détaillée du culte des rabs est donnée par Balandier et Mercier. Ils remarquent le clivage entre "la vie religieuse musulmane dont les hommes sont les tenants" et "la vie religieuse traditionnelle qui est le propre des femmes". Ils notent que cette dernière "fait appel à un ensemble confus de génies" qui "résident invisibles en brousse ou dans les autels (hamb)" » (ibid., p.300)

¹⁴³ Alors qu'il étudiait l'évolution des pratiques de pêches Lébou (1952).

¹⁴⁴ Plusieurs de ces rituels sont synchrétiques à la manière du vaudou haïtien et béninois ou du candomblé brésilien. D'autre sont semblables au bori haoussa, au zar éthiopien, à la derdeba de la confrérie des gnaouas marocains. Voir annexe (F) pour une perspective sur les divers systèmes thérapeutiques (Kirmayer, *The cultural diversity of healing: meaning, metaphor and mechanism*. 2004a, p. 35).

¹⁴⁵ Le Ndoep est donc un rite permettant ce que Young (1976) appela l'*externalizing* (engageant la communauté, orienté vers l'extérieur), opposé à l'*internalizing* où des agents doivent être neutralisés à l'intérieur, ou dans le cas où l'on doit ajouter ce qu'il manque (vitamins, blood, vital energy, bocage, dosas, ying yang) (Kirmayer. 2004b, p. 35).

¹⁴⁶ L'identité peut être assimilée au personnage

La cérémonie du ndoep, tel que nous l'enseigna l'École de Dakar, et particulièrement la monographie de Zempléni réalisée à son sujet, posséderait environ sept étapes¹⁴⁷ :

- 1- Consultation et le diagnostic (Gisaane, seet, suur)
- 2- Le commencement, l'invitation des esprits et le maternage de la malade (le saj)
- 3- La nomination du rab (les natt et le waccê)
- 4- L'ensevelissement symbolique (Bukotu)
- 5- Le sacrifice (le rey)
- 6- La construction de l'autel domestique, l'acte de fondation (le samp)
- 7- Les séances publiques de danse et de possession rituelle

En premier lieu, il doit y avoir consultation entre la famille, le malade et l'officiant du culte des rabs, à savoir le ndopkat. À la suite de cette consultation, un diagnostic est établi (en lien avec les différentes figures persécutives au Sénégal), la nécessité de tenir une cérémonie sera alors soulignée ou démentie. Si le ndopkat juge que le malade est bel et bien possédé d'un rab, celui-ci demandera à la famille son consentement pour passer à la seconde étape. Dès lors, le ndopkat effectuera de nombreux maniements thérapeutiques à savoir le maternage du malade, l'appel des esprits, etc. (le saj). Cette étape sera essentielle et surtout pleine de tumultes, car ce que cherchera le ndopkat sera avant tout la connaissance du nom du rab (les natt et le waccê). C'est donc grâce à « des chants, des battements de tam-tam, des sonneries de clochettes agitées aux oreilles du patient, qu'on conduira celui-ci à un état voisin de l'épuisement; il crie, il hurle, il tremble, est tout en sueur; on le secoue, on le frappe au besoin jusqu'à en extraire le nom de la mystérieuse puissance qui l'habite » (Ortigue & Ortigue, 1966, p. 160). L'on voudra pouvoir nommer le rab (ce qui sera normalement fait par le possédé). Cette nomination aura pour effet de tuer (symboliquement) le possédé, de l'ensevelir sous des couvertures. À la suite de cette mort symbolique du possédé, le rab passera de ce dernier à un animal sacrifié pour l'occasion (généralement une chèvre ou un bœuf sera sacrifié lors du rey). Alors que l'on

¹⁴⁷ Certes, il existe des variations aux échelles locale et nationale. Vous trouverez en annexe (G) la description d'un ndoep effectué en 8 étapes et comportant de légères différences dans chacune d'elles. Bien que j'aie assisté à l'une de ces cérémonies et que j'ai pu en visionner de nombreuses sur vidéos, je me contenterai d'élaborer simplement à partir des données recueillies par l'École de Fann.

chantera les bak¹⁴⁸ s'adressant au rab possesseur, l'animal sera vidé de son sang qui se retrouvera sur le ressuscité, lequel ne pourra se laver que le lendemain. L'enlèvement des couvertures et la douche sanguine signaleront alors que l'initié n'est plus possédé par le rab (butoku), que le lien avec les ancêtres est rétabli, qu'il y a refondation de l'alliance, réinscription du pacte. Sera subséquemment construit le samp, petit autel domestique dans lequel se fixera le rab, après que ce dernier eut désinvesti l'animal sacrifié :

« C'est là que le sujet se délivre définitivement de cette relation captivante qui l'unissait dans une intimité fantasmatique et douloureuse au produit de son imaginaire. L'être ambivalent autour duquel il a organisé son expérience est transmuté en un élément du système symbolique collectif. En se faisant connaître par la bouche de sa partenaire en transe, le rab prend place dans le système des tuur. Sa relation avec la personne sera désormais médiatisée par les institutions et les règles qui régissent le culte. Du coup, l'individu est symboliquement réintégré dans sa famille. L'esprit ancestral une fois nommé, se soumettre à sa volonté c'est reconnaître sa place dans la totalité familiale, c'est resserrer les liens avec la grande communauté des morts et des vivants » (Zempleni, 1966, pp. 437-438)

Dans les jours qui suivront, des cérémonies de danses collectives auront lieu. Elles serviront à souligner la fin du désordre, la fixation et la nomination du rab, et surtout, le retour de l'alliance¹⁴⁹, la possibilité de réinsertion sociale de la personne autrefois possédée.

C'est ce qu'aura visé l'officiant du culte, le ndopkat : réintroduire le lien avec les ancêtres, réaffirmant la solidité de la triangulation. Tout au long du ndoep, à la manière du psychanalyste freudien, celui-ci aura écouté le possédé au-delà de ses dires. Par-delà la souffrance du patient, le ndopkat aura pu se souvenir de ce qui importait le plus; la nécessité de réintégrer la personne dans le personnage le liant aux autres : ainsi « pour lui [le ndopkat], la vérité de la maladie n'est pas détenue par l'individu. Toute sa démarche

¹⁴⁸ « Bak : Le chant-indicatif ou chant-devise fait partie des attributs du rab et du tuur. C'est à l'aide du bak, courte phrase plus ou moins explicite, que les esprits sont appelés à tour de rôle pendant le ndöp et le Samp :
- *Maam Ngesu Mbul wali na ragal bu kó dëgg daw*. Mam Ngesu (du village) de Mboul (y) a assisté, le peureux qui l'entend s'enfuit.

- *Mbot mbotaan mi ci guy gi loo koy doye? Lek*.

Le mbot mbotaan (fleur) qui est sur le baobab, qu'allez-vous en faire? Manger.

- *Loolu ñorul baaxul loo koy doye? Lek*.

Il n'est pas mûr, il n'est pas bon, qu'allez-vous faire? Manger. » (Zempleni, 1966, p. 304)

¹⁴⁹ Bien sûr, « L'effet (le succès) du rite qui instaure et restaure l'échange symbolique – par accès au nom du rab – n'est pas le même d'une possession à l'autre. » (Zempleni, 1974, p. 38)

visé à réduire l'expérience singulière du malade à une expérience collectivement formulable. Il n'écoute pas la parole du patient, mais celle des ancêtres qui se font entendre à travers son corps et son discours » (idem, p. 436).

Le lieu de travail du praticien du ndoep s'avère donc être avant tout celui du symbolique. Car bien que maniant des objets techniques, le ndopkat sait que ceux-ci doivent, et peuvent parler par-delà les limites de leur matérialité, que finalement « l'action thérapeutique du ndoep est d'ordre symbolique. Agents, procédures, représentations, traitements pharmacologiques, techniques du corps s'y articulent dans une totalité signifiante » (idem, p. 435)

3.3.2- La guérison symbolique du rab

L'utilisation de la dimension symbolique dans le rituel du ndoep est certes patente. Sur ce point, les chercheurs de Fann s'accordèrent grandement avec les théories de la socio-anthropologie française¹⁵⁰. Nulle surprise donc que Zempléni utilise Lévi-Strauss pour expliquer l'efficacité thérapeutique, voire l'efficacité symbolique du ndoep (1967), ou encore qu'il s'en inspire grandement pour écrire son article intitulé *L'efficacité magique* (1987) ayant pour but d'expliciter l'ensemble des mécanismes symbolico-thérapeutiques sénégalais.

L'efficacité symbolique vue par Claude Lévi-Strauss

En 1949, dans deux articles aujourd'hui célèbres, « Le sorcier et sa magie » et « *L'efficacité symbolique* » (publiés dans *Anthropologie structurale I*, 1974), Claude Lévi-Strauss nous montra le rôle déterminant que peut avoir le rituel dans la guérison psychique. Ainsi, dans *L'Efficacité symbolique* (1974), Lévi-Strauss nous présenta un accouchement, qui eut lieu chez les Cuna du Panama, lors duquel la parturiente fut prisonnière de douleurs

¹⁵⁰ Peu de travaux semblent avoir été intégralement consacrés à l'efficacité symbolique chez les auteurs de l'École de Fann. C'est du côté anglo-saxon, il me semble, que l'efficacité symbolique semble avoir été le plus abordée. Voir notamment des écrits du département de Transcultural psychiatry de l'Université McGill (Laderman & Roseman, 1996; Kirmayer, 2004a), ou encore le texte de Thomas Fuchs (2004) intitulé *Neurobiology and psychotherapy: an emerging dialogue*, faisant le pont entre la neurobiologie et la psychothérapie grâce au modèle de la plasticité cérébrale.

intolérables. Afin d'apaiser ses douleurs, le chaman opta donc pour la récitation d'un mythe, lequel, permit au bout d'un moment, d'apaiser les douleurs de la femme. Certes, la lecture du mythe peut nous montrer son caractère pour le moins banal. Pourtant, mis en contexte, il contient une prescription donnant sens aux douleurs et liant l'individu au reste du groupe. Le mythe n'a pas pour ainsi dire à être *vrai*, car « que la mythologie du chaman ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance : la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit. » (Lévi-Strauss, 1974, p. 226). La vérité du mythe se trouve dans l'efficacité symbolique qu'il contient, donc dans la ligature qu'il exerce entre le signifiant, la douleur brute de la parturiente, et son adhésion au signifié culturel du mythe. Ce signifié culturel naît de l'ordre de la croyance commune, ou pour utiliser un autre vocable : du transfert chez Róheim, ou encore de la suggestion chez Freud. L'efficacité symbolique résulte conséquemment d'alliances thérapeutiques, d'alliances entre les dispositifs : entre le thérapeute (le chaman, ou le ndopkat dans le cas sénégalais), le sujet et la communauté des croyants, mais encore entre ceux-ci et *les objets* (l'objet physique : fétiche, pierres précieuses, bâton sacré, l'animal sacrifié, et l'objet théorique : l'inconscient pour la psychanalyse, le *haù* pour les Polynésiens, le rab pour les Sénégalais) et le reste de la culture.

Grâce à *l'efficacité symbolique*, Lévi-Strauss s'affirma donc une fois de plus, comme successeur de l'œuvre maussienne, en ce sens qu'il reconnut que l'utilisation du matériel symbolique par le shaman (le marabout ou le ndopkat) est d'abord un phénomène d'adhésion collective suggérant une analyse sociologique. Ainsi, la magie dont fait preuve le shaman relève avant tout d'un « ordonnancement social dont la logique ne doit rien à la superstition et encore moins à une prédisposition psychologique de la part des membres de la société ». Le pouvoir du ndopkat est donc surtout symbolique et est parlé par « le mythe qui est le référent incontournable de la réalité culturelle africaine. car son discours est total et clos et organise concrètement l'univers ethnique par le relais des religions où les rites et cultes se déroulent selon la triple dimension de la technique. de la morale et de la magie » (Couloubaly, 1997, p. 95). Le traitement du rab dans le cadre du rituel du ndoep s'avère donc être un exemple pour le moins saillant d'un moment où une culture met en œuvre

toutes ses institutions symboliques pour permettre la guérison d'une personne jugée malade, mais surtout, pour lui permettre de se reformuler, de « recomposer sa structure propre, jusqu'à révéler la totalité des rapports qui la constituent » (Mauss, 1950, p. 110).

3.3.3- Le ndoep comme fait social total

Le mythe et la loi dans le ndoep

Le ndoep met en jeu la personne dans la totalité de ses intrications, dans sa constitution triangulaire même, mais c'est aussi toute la société qu'il met en jeu. Si le rab représente, pour la personne, le pôle de l'ancêtre, il rappelle aussi les fondements mythiques de la société. Ainsi :

« Si l'on veut saisir l'état d'esprit des Wolofs et des Lébous lorsqu'ils parlent de personne et de *rab*, il convient de se reporter aux mythes d'origine des *rabs*. Ceux-ci sont des mythes gémellaires. En voici le plus courant : l'aïeule a mis au monde un enfant de sexe mâle ou femelle. Le placenta s'est transformé en serpent. Celui-ci s'est introduit dans le creux d'un arbre ou s'est caché dans un grenier. Une calamité s'est abattue sur le village, et le serpent a offert eau, fécondité, bonheur, chance... en contrepartie de la nourriture rituelle. Les hommes ont accepté le pacte et le *rab* s'est attaché au lieu. Ce type de mythe présente le rab comme un doublet de l'enfant de l'ancêtre. Et, quoique peu vérifiable pour des généalogies précises, on admet que les descendants de l'aïeule seront "suivis" (*top*) par les descendants du *rab* primordial. Il y aurait donc, en théorie, deux généalogies parallèles. En fait, comme le dit justement le docteur M. Diop, le *rab* est, à la limite, une zone invisible, toujours actualisable de la personne : la séparation entre *nit* (personne) et *rab* n'a pas pu être aussi radicale que le veut le mythe; la personne contient les deux germes et il reste concevable que chacun d'eux s'éclore » (Zempleni & Rabain, 1965, p. 340)

Le ndoep par la mythologie qu'il rappelle, réaffirme aussi la loi morale, celle de l'ancêtre, une loi qui s'emploie à assigner à la personne malade, mais aussi aux membres de la communauté leur soumission à l'égard de la coutume. Ainsi, « il nous faut donc admettre que la fonction essentielle du rituel du ndeop, pour restituer à l'individu son identité perturbée par la maladie mentale, doit intégrer l'individu symboliquement dans la famille en l'amenant à accepter et à "reconnaître sa place dans la totalité familiale, à resserrer ses liens avec la grande communauté des morts et des vivants" » (Sow I. , 1997, p. 156).

La thérapie et la religion dans le ndoep

De plus, si le ndoep, possède bien une capacité thérapeutique grâce à l'efficacité symbolique, il n'est pas moins une expérience d'ordre religieuse. Tel que le nota Didier Fassin à cet égard :

« dans les sociétés africaines, de même que les frontières de la maladie sont souvent imprécises – ou plutôt : que les représentations et les pratiques qu'elle met en jeu ne présentent pas de solution de continuité avec celles des autres domaines d'activité –, de même la médecine comme institution sociale, c'est-à-dire objet de représentations et de pratiques, n'est pas dissociable des autres institutions. » (Fassin, 1992, p. 23)

Autrement dit, « séparer l'expérience religieuse et l'expérience thérapeutique, c'est arracher l'une et l'autre au sol où elles se nourrissent » (Zempleni, 1966, p. 435). Le religieux et le thérapeutique, à l'instar du moral et du mythique, sont simplement des plans différents pour percevoir le même phénomène. Celui où à la suite de la nomination du rab et à la fixation de ce dernier au samp¹⁵¹ (à l'autel), l'on :

« Inaugure en effet un circuit d'échange tendu et individualisé entre personne et rab. Les offrandes régulières, les sacrifices de volaille permettent à la propriétaire de venir à bout de ses inquiétudes et de ses indispositions quotidiennes. Ce sont les samp qui rendent possible cette auto-régulation psychosomatique dont on devine l'intérêt pour l'hygiène mentale. Le rab est maintenant domestiqué, fixé, reconnu, comblé de viande, de lait, de nak, de garap. Entre lui et l'initiée se tisse tout le canevas médiateur de la famille, des ndopkat et des institutions. Il n'est plus le compagnon ténébreux des fantasmes de la malade, mais symbole collectif serein, ancêtre voilé » (Zempleni, 1966, p. 439)

Le ndoep : fait social total

Ainsi, le ndoep nous fait passer *du concret figuré au concret pensé*, du *fait social total* au don. Il offre à voir des totalités, l'une de la personne, et l'autre, de la société, qui se dévoilent l'une dans l'autre, se conjuguent l'une grâce à l'autre, qui se présentent constituées par la corrélation de leurs multitudes épaisseurs. Confirmant d'autant plus les dires de Karsenti que: « si la totalité est une totalité feuilletée, c'est parce que la synthèse

¹⁵¹ « Le samp opère une double transformation : il agit à la fois sur l'être surnaturel et sur l'homme. En donnant un nom à l'être surnaturel, l'homme rend la puissance surnaturelle apte à recevoir un culte; en choisissant de posséder qui elle veut pour en extraire son propre nom, la puissance surnaturelle fait participer l'individu à l'acte qui fonde la vie religieuse de tout le groupe. C'est en somme l'acte fondateur de la religion, l'instauration du culte, qui se renouvelle dans l'élection d'un individu, de tout individu possédé par l'esprit » (Ortignes & Ortignes, 1966, p. 158)

qui la constitue n'abolit pas la différenciation des plans¹⁵² » (Karsenti, 1997, p. 276). À la manière d'un cérémonial Kwakiutl, présenté dans le texte sur la notion de personne de Mauss en 1938, le ndoep semble véritablement être *le concret pensé du fait social total* :

«Toujours est-il que tous ces Indiens, les Kwakiutl en particulier, ont installé chez eux tout un système social et religieux, où, dans un immense échange de droits, de prestations, de biens, de danses, de cérémonies, de privilèges, de rangs, se satisfont les personnes en même temps que les groupes sociaux. On y voit très nettement comment, à partir des classes et des clans, s'agencent les « personnes humaines », et à partir de ceux-ci comment s'agencent les gestes des acteurs dans un drame. Ici, tous les acteurs sont théoriquement tous les hommes libres. Mais cette fois, le drame est plus qu'esthétique. Il est religieux et il est en même temps cosmique, mythologique, social et personnel. » (Mauss, 1938, p. 341)

Le ndoep permet de recouvrer l'échange, en réinvestissant l'alliance, et conséquemment en contractant la dette et le don à nouveau. Il opère symboliquement, à la manière d'une réingénierie, en réinstallant la stabilité et l'ordre de la personne et du groupe. Il s'inscrit d'autant plus comme fondateur de *l'Homme africain sénégalais*, tant étudié par l'Équipe de Fann, en lui permettant d'avoir une personne, de porter le masque capable de le révéler aux autres et de le lier aux ancêtres¹⁵³. Masque donné, reçu et à rendre, s'affirmant comme moment d'un cycle, s'inscrivant dans le lieu d'une individualité divisible, fondant le personnage, acteur d'un théâtre social qui le recoupe et qu'il actualise :

« Moment dans le cycle des générations, mais un cycle n'est pas un simple cercle où se succéderaient des unités sociales qui existeraient par elles-mêmes. Les générations sont concrètement reliées les unes aux autres par des échanges qui les entrecroisent en les « tissant » dans le temps du don et de la dette, dans la mesure où toutes ces prestations sont réalisées entre des partenaires représentant des générations disparues et pourtant toujours présentes. Et il n'est donc pas possible de comprendre le contenu notionnel de la personne archaïque sans référer celle-ci, non seulement à l'organisation de la *parenté*, mais aussi à toute la vie des *échanges* où elle est actualisée » (Michon, 1999, p. 476).

¹⁵² « Au plan du fait social total interfèrent toutes les instances du social : or cela ne signifie précisément pas que ces instances se fondent les unes dans les autres et deviennent indistinctes » (Karsenti, 1997, p. 276).

¹⁵³ À mon avis, il est possible d'assimiler le rituel (de possession) du ndoep à celui d'un culte des masques, car le masque, c'est finalement la représentation de l'institution symbolique du personnage. Certains, pourraient cependant penser différemment du point de vue adopté dans cette thèse : « La société des possédés se distingue de la société des Masques et le Masque peut parler au nom d'un esprit, mais, à notre connaissance, il n'en est pas possédé, il représente plus directement l'autorité de la coutume et de la discipline collective. L'initiation à la société des Masques intéresse directement la société globale, elle introduit le jeune garçon dans les classes d'hommes adultes: l'initiation par les rites de possession a une fonction culturelle plus spéciale, elle consacre l'individu au culte d'un Génie » (Ortigue & Ortigues, 1966, pp. 155-156)

CONCLUSION

« Il faudrait donc, mettre en évidence – en Occident même -, la liaison structurale déterminée existante entre l'archéologie du sujet concret individuel occidental et l'horizon anthropologique (culture et histoire) à partir duquel et dans le cadre duquel s'inscrit cette archéologie elle-même. Mais le préjugé « psychologue » pur – individualiste – dans la conception du sujet, qui est probablement l'un des héritages culturels majeurs de l'Occident, inhibe une telle orientation de la recherche psychanalytique chez de nombreux auteurs. Freud, dans la plus pure tradition, a bien individualisé, au plan psychologique, le sujet, mais en une perspective limitée somme toute au simple psychisme individuel: peut-être conviendrait-il de la personnaliser? » (Sow, 1977, p. 26)

L'homme un problème épistémologique

L'anthropologie psychologique de la fin du XIX^e siècle au début de la décolonisation (1960), élaborée dans les asiles psychiatriques africains, mais aussi dans le cadre des réflexions de l'École de sociologie française, construit, au travers de son spectre scientifique, un discours abstrait sur l'Homme. Discours souvent militant, dépossédé de décentrement¹⁵⁴, ne laissant de place à la différence que dans la dénegation de son originalité. Discours s'avérant néanmoins fondateur d'un homme compris dans la multitude de ses entrelacements, intégrant et intégré par son milieu, un homme concret, identifié sous l'impulsion de Marcel Mauss (1938) à la personne.

¹⁵⁴ Discutant d'une série de contresens que fait Mannoni à propos d'éléments qui vont lui permettre d'argumenter sa théorie, Maurice Bloch conclut : « Il est amusant de constater que si l'auteur de *Psychologie de la colonisation* peut en toute impunité énoncer des hypothèses aussi mal fondées que les siennes, il le doit au contexte colonial au sein duquel il est immergé et qu'il prend pour objet d'étude. Tout se passe en effet comme si, menant des recherches dans un pays étranger dont il ignore pour l'essentiel les us et les coutumes, Mannoni estimait pouvoir accéder aux ressorts profonds des comportements individuels sans se donner la peine de comprendre le cadre collectif dans lequel ces comportements prennent place, sans éprouver le besoin d'apprendre les significations publiques, nullement cachées, que les hommes de ce pays attachent à leurs gestes et à leurs conduites. Au bout du compte, Mannoni dissimule sa méconnaissance des motifs que se donnent les Malgaches pour agir comme ils le font en allant puiser des explications toutes trouvées dans une tradition intellectuelle qui est, quant à elle, le produit hautement spécialisé de sa propre culture » (1997, p. 118).

« *Maa ka maaya ka ca a yere kono*¹⁵⁵ »

Qu'est-ce qu'être une personne ? Les primitifs sont-ils des personnes ? Les personnes sont-elles des individus ? Les personnes existent-elles par essence ou alors sont-elles des institutions symboliques ? Voilà toutes des questions, se répondant l'une à l'autre, qui formèrent le nœud de la présente thèse. Des questions issues du développement d'une science anthropologico-psychologique, abordées dans le cadre de cultures réelles, et trouvant vraisemblablement toute leur raison d'être dans l'hôpital psychiatrique indigène, notamment, chez les Lébous et les Wolofs de la région dakaroise.

L'expérience de l'hôpital Fann à Dakar

Le projet de Collomb de développer une psychiatrie libérée de ses affiliations coloniales et dégagée de ses volontés médicales totalitaires s'avéra être une tâche de longue haleine, puisque par-delà sa volonté de soigner, l'équipe de Fann dut *appréhender l'Homme africain* dans ce qu'il fut pour sa culture et pour lui-même. Les membres de l'équipe de Collomb durent saisir la notion de personne telle qu'elle fut comprise en contexte sénégalais, cela, en vue de comprendre la maladie, car :

« Toute psychothérapie est impossible tant qu'elle n'aura pas saisi la structure fondamentale de l'être-là africain dans sa spécificité, [...]. C'est à partir de cette structure fondamentale qui détermine son être-au-monde que l'on peut saisir les différentes formes de la maladie : "rab, maraboutage, demm", formes qui affectent respectivement les relations de filiation constituant la dimension de la verticalité, les relations des alliances, des rivalités, ... » (Sow I., Sur la notion de folie, 1997, p. 148)

L'aventure de Fann fut certes l'une des expressions les plus claires du rapport entre la notion de personne et la culture, entre pathologie et ancestralité. Elle s'illustra, notamment grâce au travail des Ortigues, tel un effort de prise en compte des effets du transfert sur le patient. Pourtant, et c'est là où une seconde thèse serait nécessaire, l'École de Fann sembla à plusieurs égards amenuiser l'influence de son propre *contre-transfert culturel*¹⁵⁶. Ainsi, à l'instar de la richesse des matériaux ethnologiques et psychiatriques qu'elle produisit,

¹⁵⁵ Expression en langue Bambara signifiant : « les personnes de la personne sont multiples dans la personne » (Hampaté Bâ, 1973, p. 182).

¹⁵⁶ Terme de Georges Devereux provient de son ouvrage intitulé *De l'angoisse de la méthode dans les sciences du comportement*. (1980).

l'École de Dakar ne fut pas pour le moins délivrée d'un préjugé entretenu auparavant par l'École française durkheimienne :

« L'ethnopsychiatrie africaine se fondant sur les travaux de l'École d'ethnologie française semble avoir commis les mêmes erreurs que celle-ci. La lecture monographique des cultures africaines, close et parcellaire, a négligé de référer l'histoire et à la sociologie, seules instances où religions, mythes et institutions sont ramenées à leurs véritables conditions d'existence, de production et de reproduction. D'où cette certitude illusoire de sécurité de pureté des cultures africaines pourtant soumises à des changements incessants et complexes » (Couloubaly, *Réflexions critiques sur l'ethnopsychiatrie*, 1997, p. 85)

Historicisation et mouvance du personnage africain

Bien que l'équipe de Fann voulût dépasser un discours qui substantifierait le personnage africain, qui le décrirait dans ses qualités propres plutôt que dans ses structures (comme a pu le faire Carothers en décrivant l'Africain conventionnel¹⁵⁷), n'en demeure pas moins qu'elle accola à l'Africain une image traditionnaliste, pacifiste, voire invariablement soumise au groupe :

« Dans les cultures traditionnelles, l'affrontement, l'opposition, le dépassement sont toujours dévalorisés depuis la naissance jusqu'à la mort. Dans la mesure où l'individu s'éprouve appartenant au groupe et à la lignée, il ne peut entrer en conflit ouvert avec les autres. Tous les modèles culturels et la pression sociale renforcent cette attitude. Les déviations, qu'il s'agisse de toxicomanies ou de délits n'ont pas la signification de conduites de séparation ou d'opposition avec l'autorité » (Ayats, Collomb, & Lagier, 1970, p. 23).

Le changement apparut pour le groupe de Collomb non pas inhérent à toute culture, mais comme un danger vécu sous le signe de la déculturation. En décrivant et en s'intéressant aux pratiques traditionnelles, donc à certains cas particuliers¹⁵⁸ de la psychiatrie

¹⁵⁷ « L'Africain est conventionnel, il dépend fortement des stimulations physiques et émotionnelles, il manque de spontanéité, de prévoyance, de ténacité, de jugement et d'humilité ; il est inapte à l'abstraction saine et à la logique, enclin à la fantaisie et à l'invention, et, en général, instable, impulsif : on ne peut compter sur lui, il n'a pas le sens des responsabilités, et il vit dans le présent sans réfléchir ni avoir d'ambitions, et sans se préoccuper du droit des gens qui vivent en dehors de son propre cercle. En contrepartie de ces défauts, on a aussi dit qu'il était gai, stoïque, sûr de lui, sociable, loyal, intuitif dans ses émotions et éloquent, sans rancune et doué d'une excellente mémoire, d'un vocabulaire étendu, et ayant des aptitudes pour la musique et la danse » (Carothers, 1953, p. 95).

¹⁵⁸ « Ainsi, si les tensions et les conflits sont générateurs de la maladie mentale, il faut, contre l'ethnopsychiatrie, affirmer que : premièrement celle-ci est loin d'être seulement manifeste au niveau d'un prétendu passage des traditions à la modernité ; qu'en second lieu, s'il était possible de rédiger une histoire de la folie dans l'Afrique traditionnelle, on rencontrerait peut-être une fois sur dix un fou qui jouisse du statut prétendu être général au malade mental de l'Afrique des coutumes. En effet, il est permis de croire que par rapport à la nature des conflits que nous venons d'évoquer plus haut, la possession par les esprits ou les

sénégalaise, l'on s'opposa à une anthropologie dynamique (Balandier, 1974), l'on cultiva le clivage entre modernité et tradition. C'est ce qui fait que le personnage africain décrit dans cette thèse grâce au matériau de l'École de Fann, celui qui depuis sa naissance éprouve le sentiment d'appartenance au groupe et à la lignée, n'est plus, dans bien des cas, celui que l'on retrouve à Dakar. En effet, avec les changements sociaux qui se sont produits au Sénégal depuis les cinquante dernières années, à la suite de l'introduction de l'école occidentale, le développement de la technologie et la nouvelle distribution de l'autorité, un nouveau schéma social semble s'être imposé. Bouleversant les valeurs traditionnelles de référence et remettant aussi en question la dimension familiale¹⁵⁹. Ainsi, celle-ci tend de plus en plus vers un schéma triangulaire Père-mère-enfant, et ce, particulièrement dans les centres urbains. « La personne se sent aussi moins investi par la collectivité. Sa tension est organisée par l'esprit de compétition et le désir de réussir ». C'est ce qu'Henri Collomb nota, il y a déjà plus de 30 ans, lorsqu'il parla de rupture; « rupture de continuum horizontal qui liait l'individu à tous les membres de la famille élargie et rupture de continuum vertical qui l'attachait aux générations, aux ancêtres et aux dieux » (Collomb, 1974). D'ailleurs, Collomb remarqua que la personne africaine changeait, sans pourtant considérer qu'il soit nécessaire de prendre en compte ces changements dans la conceptualisation de la maladie. Au contraire, c'est contre ces changements que dut travailler la psychiatrie africaine, en réinstallant la personne traditionnelle comme personnage africain, comme idéalité symbolique sénégalais.

Le travail d'actualisation du personnage sénégalais n'a donc pas eu lieu sous l'égide de Fann. Cependant, la notion de personne, aujourd'hui très débattue en sociologie¹⁶⁰, est

djinns, était un cas sinon rare. en tous les cas peu représentatif de l'ensemble des fous. malades de leurs sociétés concrètes » (Couloubaly, 1997, p. 104).

¹⁵⁹ « Aujourd'hui, ce qui a changé c'est le contenu de la thématique persécutive : le persécuteur c'est de moins en moins les rab. ou le marabout ou le sorcier anthropophage, mais le père trop autoritaire ou absent, le chef de service, le collègue de travail, la belle-mère rejetante, la co-épouse, le mari trop âgé, absent ou défaillant, la mère rejetante ou despotique,... » (Mbodji, 1997, p. 287)

¹⁶⁰ Dans leur texte d'introduction à un numéro des cahiers internationaux de sociologie intitulé *À la rencontre de la personne*, Anne Raulin et Dorothé Dussy (Introduction. À la rencontre de la personne, 2008) dressent un portrait fort intéressant de la représentation de la personne à l'époque contemporaine : « De nos jours, François Laplantine (2007) reprend le terme de sujet pour penser l'*être en soi* comme l'*être ensemble*, tout en énonçant une défense de la subjectivité. Maurice Godelier (2007) quant à lui, parle de Moi social, ou intime.

renégociée au-delà de ses frontières territoriales, au-delà de l'Afrique. Elle est actualisée, notamment dans les sociétés occidentales multiculturelles¹⁶¹.

La notion dans le contexte cosmopolitique moderne

Dans nos sociétés à l'idéalité individualiste, l'on s'est habitué à ce que « ce ne sont pas des cultures qui entrent en contact mais des individus ». Dans notre système de gestion des différences, l'on se rappelle souvent le risque d'essentialisation de la culture comme outil d'infériorisation, de contrôle (Mahone & Vaughan, 2008). Nulle surprise donc que certains chercheurs désirant penser de manière différentielle la notion de personne, traitement psychiatrique adapté à l'altérité culturelle, tel Tobie Nathan¹⁶², voient leurs discours vilipendés et décriés comme s'ils s'agissaient d'affirmations racistes¹⁶³ :

de Moi cognitif, en relation dynamique les uns avec les autres, mais aussi de « sujet social ». La philosophie du sujet est elle-même revisitée par les philosophes. Le sujet perd en réflexivité et en transparence ce qu'il gagne en agence, en capacité à « s'approprier une part » « en première personne » de la « puissance normative » des institutions, comme le reformule Vincent Descombes (2004). Le champ de l'anthropologie de la personne recoupe en partie celui de la sociologie de l'individu, qui s'est largement développé depuis les années 1990. Danilo Martuccelli (2002) a balisé les grandes étapes de ce retour et repéré la grammaire sociologique de sa condition moderne. De multiples généalogies de la notion ont été établies (entre autres par Charles Taylor, 1989). Les tensions entre les modes d'individualisation, de plus en plus diversifiés, et les modes de socialisation, toujours nécessaires, sont aujourd'hui au cœur de la réflexion. François de Singly (2003) définit le deuxième temps de la modernité par la sortie hors de la sphère privée des particularismes individuels, démodant ainsi l'individu public abstrait. Jean-Claude Kaufmann (2004) fait progresser la réflexion d'Elias sur la question des émotions, soulignant l'apport de l'« énergie émotionnelle » dans la construction identitaire la plus contemporaine.»

¹⁶¹ « Les thèses et les mémoires de plus en plus nombreux s'effectuant sur les diverses ethnies du Sénégal, enrichissent la discipline sociologique de renseignements utiles, en même temps qu'ils attestent de l'absence regrettable d'une "école psychologique sénégalaise" réactualisée » (Couloubaly, 1997, p. 109). Cette réactualisation a lieu hors de l'Afrique, notamment en France et au Canada.

¹⁶² Extrait de la critique de Didier Fassin adressée à Tobie Nathan : « Projetant son expérience de l'individu au niveau du collectif, Nathan élabore dans les années 1990, sur la base de sa pratique clinique, un véritable programme de gestion de l'immigration, qu'il énonce dans un livre à valeur de manifeste : *L'influence qui guérit* (1994). Puisqu'il faut, écrit-il, "tout faire pour agir en Soninké avec un patient soninké, en Bambara avec un bambara, en Kabyle avec un kabyle" (*ibid.*, p. 24), de la même manière, les institutions françaises doivent "favoriser les ghettos afin de ne jamais contraindre une famille à abandonner son système culturel" (*ibid.*, p. 216). Le principe fondamental est que l'essence de l'être ethnique, c'est sa culture subsumée dans sa personnalité : "Une culture est constituée par l'ensemble de tous les individus culturellement semblables ayant en commun des caractères qui les distinguent des autres êtres humains, eux aussi membres d'une culture et capables d'engendrer des individus culturellement semblables" (*ibid.*, p. 183). Ainsi définie, la culture est clôture héréditaire. Ce qui est transmis inéluctablement, c'est la personnalité de chaque membre du groupe, puisqu'il existe "dans chaque individu deux systèmes redondants, ayant une structure homologue : l'un d'origine interne – l'appareil psychique – l'autre d'origine externe : la culture", les deux définissant ensemble une immuable identité ethnique, puisque, quelle que soit son histoire, "un Dogon reste un Dogon et

«On appellera politiques de l'ethnopsychiatrie les configurations reliant les pratiques discursives qui énoncent la vérité de la personnalité de l'Autre, dans son irréductible différence, et les modalités opératoires par lesquelles sont traitées ses déviations de nature supposée psychopathologique, non seulement dans le colloque singulier de la thérapie, mais aussi dans l'administration quotidienne des populations » (Fassin, 2000).

Pourtant, à l'instar de cette volonté de culturaliser les problématiques psychiatriques, existe d'autant plus une neurobiologisation de la psyché¹⁶⁴, promulguant une universalité sans frontière déprise de quelconque discours sociologique, libérée d'une notion de personne, de l'homme total. Ainsi, s'il est vrai que « le caractère clanique et communautaire de la personnalité africaine, sur lequel les auteurs ont tellement insisté qu'ils ont fini par évacuer la dimension idiosyncratique » (Bibeau G. , 1981), put avoir pour effet de réduire la personne à sa culture, la neurobiologisation s'affirme pour le moins comme un autre péril qui guette la personne, surtout lorsqu'elle sera réduite à ses connexions neuronales. Mais pour l'instant, alors que l'essentialisation culturelle est risquée, que l'universalisation l'est tout autant, comment saisir l'altérité culturelle qui appelle à l'aide ?

La personne entre culture reçue et culture vécue (Mbodji, 1997)

Bien que la notion de personne soit nécessaire à saisir dans la perspective d'une thérapie interculturelle (Kirmayer, 1989), je crois que la personne, c'est le sujet concret devant soi. C'est un sujet en souffrance, d'origine culturelle étrangère, que rencontre généralement le psychiatre transculturel. Une personne que l'on doit comprendre, faite d'un entrelacement de relations. Une personne qui devrait trouver dans notre regard clinique sa place entre l'anthropologie et la psychologie. Une place que nous lui faisons bien à elle, en pleine

un Bozo un Bozo" (*ibid.* p. 219). Le danger absolu, dans ces conditions, c'est le métissage culturel, à l'origine des désordres psychiques que l'ethnopsychanalyste est amenée à traiter dans sa consultation » (Fassin, 2000).

¹⁶³ «Ainsi est-ce au prix d'un court-circuit intellectuel radical qui suppose l'Autre déjà connu, c'est-à-dire réduit à quelques schèmes psychocognitifs immuables et à quelques traits culturels génériques, et par conséquent non digne d'être mieux connu, qu'opère la séduction de l'ethnopsychiatrie» (*idem*).

¹⁶⁴ « In contrast, a reductionist biological concept of mental life may gradually lead to a self-alienation: in the wake of a popularized neurobiology, we are beginning to regard ourselves not as persons having wishes, motives or reasons, but as agents of our genes, hormones and neurones. The use of 'brain language' is increasingly permeating our self-conception. Consequently, our problems and sufferings are no longer considered existential tasks that we have to face, but results of malfunctioning neuronal circuits and hormone metabolism. Thus a recent article in *Nature* already envisages a 'commitment pill' for men with attachment deficiencies. The President's Council on Bioethics has outlined the perils of a medicalized society, using chemical means for erasing unpleasant memories, tempering restless children, brightening moods and altering basic emotional dispositions. » (Fuchs, 2004, p. 483)

conscience du contre-transfert culturel en jeu dans notre relation. Et surtout une place où l'on reconnaît les similarités que nous avons en partage¹⁶⁵, et les différences à apprivoiser. Une place qui pose « le défi de ne pas faire l'économie d'une démarche de décentration en posant au départ un à-priori d'universalité ou en se posant soi-même comme paradigme de référence. Il s'agit de parvenir à réintroduire une dimension d'universalité lorsqu'on a d'abord donné la parole à la réalisation historique spécifique de l'être humain dans une culture ou dans un individu, et cela sans perdre les acquis de cette écoute plus spécifique » (Bibeau 1987, 13).

¹⁶⁵ À ce propos, Devereux écrit : « Au fur et à mesure qu'on s'implique dans le combat que le patient mène pour se réaliser, plus va s'estomper l'intérêt focalisé sur les différences: nous prenons inévitablement conscience de la qualité humaine universelle de ce combat, le trait le plus fondamental de la personnalité est son appartenance à la condition humaine » (Devereux. 1996, p. 65)

ANNEXE (A)

TEXTE 1 : LA REPRÉSENTATION DU CORPS DE LA PERSONNE. *Tiré du texte de L.V. Thomas présenté lors de la conférence du CNRS sur la notion de personne en Afrique noire, ce passage résume des exemples de la pluralité des éléments constitutifs de la personne (Thomas, 1977, pp. 388-389).*

« La personne *yoruba* (Nigéria), par exemple, comporte des composantes matérielles, des composantes immatérielles périssables, des composantes immatérielles impérissables. – Parmi les composantes matérielles citons le corps (*ara*) = partie intégrante du moi, il est cependant fait d'argile et devient poussière après la mort; l'*ojili*, c'est-à-dire l'ombre qui accompagne le corps et ne périt qu'après l'inhumation du cadavre : agir sur l'*ojili*, c'est viser la personne dans son unité; l'*ikpin-ijeun* ou « distributeur de nourriture » = il faut y voir l'intérieur du corps et pas seulement, comme on l'a cru, les intestins. – Les composantes immatérielles périssables se réduisent à l'*iye* ou esprit qui se localise dans la tête (derrière le front) et que l'homme perd dans la folie; on le distingue parfois de l'*ero* ou intelligence, réflexion. – Les composantes immatérielles et impérissables se ramènent à trois. L'*okan* ou cœur, siège par excellence de la personne comme valeur; c'est l'instance la plus représentative de la personne dans sa totalité bien qu'il puisse le moi durant le sommeil; jadis le nouveau roi devait consommer le cœur réduit en poudre de son prédécesseur afin de l'incorporer l'essence de son être. C'est l'*okan* qui assistera au jugement dernier et sera châtié ou récompensé selon ses œuvres. Puis l'*emin*, ou souffle vital, c'est le « spiritual soul » qui abandonne le corps dès que s'arrête la respiration : sa destinée est de rejoindre l'Être suprême à qui il appartient. Enfin l'*eri* (tête), voire *olori* (seigneur de la tête) ou partie impérissable qui se réincarne dans le nouveau-né que l'ancêtre « appelle à exister ». Pour donner une idée du caractère général de ces croyances, rappelons brièvement quelques données topiques : les Fan (Gabon) admettent sept types d'âmes : l'*eba* ou principe vital, créateur; le *nlem*, conscience, cœur, volonté; l'*edzii* ou nom; le *ki* ou le *ndlen*, force et signe de l'individu; le *ngzel*, puissance active de l'âme substance; le *nissim* à la fois ombre et âme, le *khûn*, âme désincarnée. »

ANNEXE (B)

TABLEAU 1: CULTURAL CONFIGURATIONS OF THE SELF. *Notions de personne développées dans le cadre du texte intitulé Psychotherapy and the cultural concept of the person par le Professeur Kirmayer du département de Transcultural Psychiatry de l'Université McGill, Montréal (1989 : 244).*

TABLE 1
Cultural configurations of the self

	<i>Self Defined By</i>	<i>Dominant Values</i>	<i>Locus of Agency</i>	<i>Mode of Narration of Self</i>	<i>Healing System</i>
<i>Egocentric</i>	personal history accomplishments	individualism autonomy achievement materialism monotheism	individual	univocal monological	psychotherapy
<i>Sociocentric</i>	family clan lineage community	collectivism interdependence cooperation honor filial piety familism	group	polyvocal dialogical	collective ritual family therapy
<i>Ecocentric</i>	environment ecology	balance harmony exchange animism	animals natural elements	univocal mythological	shamanism
<i>Cosmocentric</i>	ancestors	cosmic order holism polytheism	gods and spirits	polyvocal mythological	possession divination

ANNEXE (C)

TEXTE 2 : LES 75 DÉNOMINATIONS DU FOU CHEZ LES WOLOFS ET LES LÉBOUS. *Dans son texte intitulé différentes dénominations et caractérisations du fou, d'Almeida nous présente la riche nomenclature utilisée par les Wolofs et les Lébous pour aborder la folie et son fou (1997, pp.188-193).*

- 1 – **am xar la** : Littéralement «C'est un mouton»; il est aussi bête qu'un mouton
- 2 – **bopp bu feesul** : «une tête qui n'est pas pleine». vide à la fois de convenances sociales et des facultés intellectuelles et mentales
- 3 – **bopp bu turne** : « une tête qui est retournée»; individu qui a l'esprit à l'envers, qui a toujours une position contraire à celle des autres (d'après le français «tourné»)
- 4 – **bopp bu walbatiku** : «une tête qui s'est retournée» ; expression plus idiomatique que la précédente et plus couramment employée.
- 5 – **boroom yoor gu wayul** : « [individu] qui n'a pas le cerveau «coagulé», c'est-à-dire complet et bien formé » ; individu dont le comportement et les habitudes sont franchement désorganisés, qui agit sans discernement, fait des idioties, se comporte comme un enfant ; il a, dit-on, commis une faute envers les ancêtres ; s'il est quelque peu brutal, il n'est pas agressif.
- 6 – **daakal** : individu qui a une démarche d'alcoolique, titubante, ou qui marche sur la pointe des pieds
- 7 – **daanu rab**: se dit d'un individu en crise de possession (œuvre des *rab*), qui tombe «daanu»
- 8 – **ku dépaar** : qui prend le départ pour un voyage dans la folie (d'après le français «départ»).
- 9 – **dese** : (resté) un débile ; dans l'évolution et l'accomplissement de sa personne, il est «resté» quelque chose dont l'individu n'a pas pu bénéficier et qui, au plan mental, constitue un handicap
- 10 – **dof** : fou, terme générique qui désigne le fou, l'aliéné, le débile, l'extravagant, l'insensé...
- 11 – **dof bu dopperal** : «vrai» fou, plus fou que tous, violent, agressif.
- 12 – **dof bu tex** : «un fou qui est sourd» sourd à tout, violent.
- 13 – **dofu fankalank** : fou agressif, en état de folie furieuse, qui portes armes et bâtons, et est prêt à battre toute personne qu'il rencontre.
- 14 – **doyadi** : (*doy* : suffisant, accompli ; *adi* : suffixe privatif) individu diminué, «incomplet», pas tout à fait réalisé ou accompli, inachevé ; un arriéré mental.
- 15 – **gaddu dallam** : [fou qui marche], ses chaussures à la main.
- 16 – **gëlëm** : individu désorienté, qui a perdu le sens de l'orientation, dont l'esprit est voilé au point de lui faire perdre la notion de repères.
- 17 – **jaafur** : individu en période de transe marquée par l'auto-reconnaissance et l'auto-accusation d'activités anthropophagiques.
- 18 – **jannaxe** : «mélangé, pêle-mêle», individu étourdi, troublé.
- 19 – **jaxasoo** : «mélangé», individu aux gestes désordonnés, agité.
- 20 – **joble** : terme générique qui désigne le fou.
- 21 – **jommi** : individu en état de sidération, de stupeur : en état d'un individu qui a vu des esprits surnaturels : seytanne, jinne...
- 22 – **joosis** : expression générique qui, dans le milieu des «toxicos», désigne le fou.
- 23 – **kannasu** : fou

- 24 – **karayiis** : expression populaire (probablement d'origine anglaise «crazy») qui désigne l'individu désorienté, qui a perdu toute attache et qui erre.
- 25 – **katakayna** : fou agité, logorrhéique et agressif
- 26 – **kerembelle** : originellement, ce terme désigne le strabisme ; ici, cette expression fait allusion à un esprit «de travers».
- 27 – **kii du nit njaay** : ne jouit pas de toutes ses facultés, commet des actes contraires à la bonne conduite sociale, déränge les habitudes de penser et d'agir ; on donne à la personne (*nit*) le nom de *Njaay*, c'est-à-dire une personne complète, vertueuse et intègre. Cette expression signifie littéralement que l'individu n'est pas un *Njaay*.
- 28 – **ku wéradi** : (*wér* : être en bonne santé, *adi* : privatif) individu maladif, somatique ou mental.
- 29 – **ku wérul** : qui ne jouit pas de la plénitude de sa santé physique ou psychique.
- 30 – **kuy say** : qui fait des crises d'épilepsie.
- 31 – **Manke ay wiis** : expression populaire qui désigne un individu «à qui il manque des vis» ; individu dont les différents contenus de la tête ne sont pas tout à fait en place, fixés».
- 32 – **mattam dafa des all** : «son fagot de bois est resté en brousse» ; il s'agit d'un individu mentalement diminué, voire débile ; cette expression fait allusion au rite du premier portage de l'enfant : la mère de l'enfant et une jeune fille habitait toutes les deux la même concession, font ensemble le tour de la maison, la jeune fille portant l'enfant au dos : chemin faisant, elles doivent ramasser tous les morceaux de bois qu'elles trouvent : si la jeune fille en ramasse plus que la mère, la mère risque d'être diminuée sur le plan mental.
- 33 – **mbëlfërën** : Faire penser généralement à un épileptique : il s'agit de «crises» qui ressemblent à des crises d'épilepsie, et qui s'observent chez l'individu qui fouille dans les poubelles, «habitées par» des esprits (*rab*) qui l'y attirent : il a des convulsions, perd connaissance ; lui faire respirer un morceau de tissu propre suffit à le faire revenir à lui.
- 34 – **mbëmbësaan** : épilepsie dans laquelle, au sortir de la crise, l'individu ne peut plus exécuter de gestes (mouvements) ni émettre de sons ; tout se passe comme s'il était en «léthargie», les yeux ouverts.
- 35 – **meret mu yéeg** : désigne «la folie» d'une femme qui, après un accouchement, voit son «mauvais sang» lui monter à la «tête» ; il s'ensuit des troubles du comportement : agitation physique et verbale, déambulation, agressivité...
- 36 – **mëtadi** : («*mët*») : complet, («*adi*») : privatif) incomplet, ne disposant pas de toutes ses facultés : à qui il manque «quelque chose», qui est mentalement diminué.
- 37 – **naax** : «raconter n'importe quoi», se dit dans le cas de délire ou de sénilité.
- 38 – **nagu buur** : «vache de roi» : le sauvage, celui qui ne connaît rien, le nouvel arrivant, le simple d'esprit ; qui agit comme une bête, sans discernement, ou comme un roi à qui tout appartient et à qui tout est permis.
- 39 – **nàkk bopp** : «manquer de tête, n'avoir pas de tête», qui n'est pas intelligent, est plutôt naïf, voire niais, et à qui l'on joue des tours.
- 40 – **na muy xoolé** : (litt. «d'après son regard») fou calme dans ses comportements toujours «ailleurs», dont seul le regard exprime la «folie» et l'agressivité : ses yeux sont sans cesse en mouvement.
- 41 – **nataxoon** : fou totalement confus, désorienté et délirant.

- 42 – **naxanuun** : qui n'a aucun savoir-vivre, aucune retenue.
- 43 – **ndikkal** : individu (plus généralement une femme) possédé par les esprits (rabs) et qui, de temps en temps, devient irritable, nerveux, instable, changeant aisément d'humeur lunatique.
- 44 – **ngaaka** : ignorant, peu intelligent, un peu débile.
- 45 – **nit ku bon** : «personne qui est mauvaise», c'est-à-dire sous le contrôle d'un esprit ancestral : individu (enfant) qui fait des «crises», a souvent des réactions agressives, brutales et violentes, avec par ailleurs, un isolement et une grande émotivité.
- 46 – **nit ku rabe** : individu qui ne fait montre d'aucune modération, dont le comportement dépasse toute mesure
- 47 – **nitoodi** : (*nit* : personne, *oodi* : inversif) personne qui n'en est pas tout à fait une du fait qu'elle est «inversée», qu'elle fait tout de travers : son comportement est généralement «inverse» des comportements socialement admis.
- 48 – **paagal** : le fou, celui qui est parti dans la nature, sans but, qui a rompu les amarres.
- 49 – **parti** : terme populaire, très utilisé dans le milieu des «toxicos», qui désigne celui qui est «parti» dans la folie (d'après le français «parti»).
- 50 – **perkité** : terme populaire pour désigner l'individu, qui n'a plus d'attaches familiales et sociales et que la folie a rencontré, «percuté».
- 51 – **pétêx** : individu enfoui dans les ténèbres, dont l'esprit est assombri.
- 52 – **raatukaan** : excité, qui en fait toujours trop, agit sans retenue, «anormal».
- 53 – **ràkkaaju** : surexcité, particulièrement agité.
- 54 – **ratakoon** : fou, qui a l'esprit «mêlé», dont les comportements sont incohérents, totalement confus.
- 55 – **rêcc** : littéralement «échapper» ; expression traditionnelle pour «dépaar», «parti»... ; désigne l'individu qui a échappé aux normes et conventions sociales et morales.
- 56 – **saañu** : («se boucher») qui a perdu le bon sens, qui est «bouché», hermétique à tout
- 57 – **sâñatiku** : individu particulièrement surexcité, toujours en activité.
- 58 – **saykat** : individu qui fait des crises d'épilepsie, assimilées à des «crises» de folie, telles que les crises de possession des *rab*.
- 59 – **seer** : individu différent des autres, par sa gaucherie, sa maladresse, son manque d'habileté et de finesse : se dit du nouveau venu qui n'est pas au fait des bonnes manières.
- 60 – **téppatiku** : individu qui non seulement ne répond plus aux normes morales et aux conventions morales mais qui, de surcroît, est violent, agressif.
- 61 – **téju** : («se fermer») qui est «fermé», imperméable à tout.
- 62 – **tépparle** : l'agité, variante de «téppatiku»
- 63 – **têrxîis** : individu qui «glisse», dévie du bon sens, des bons usages.
- 64 – **timbax** : individu qui se mêle de tout, intervient de manière intempestive, qui n'a ni retenue ni discernement.
- 65 – **xaps** : terme utilisé dans certains milieux (plus particulièrement chez les («toxicos»)), probablement d'origine arabe et qui signifie «qui est mauvais» ; il désigne une personne qui ne connaît rien, ne comprend rien à rien, qui n'est pas «bien», qui est «idiote».
- 66 – **xel mu neexul** : («esprit qui n'est pas bon») individu qui n'a pas l'esprit sain, vif : qui a des difficultés d'assimilation.

67 – xërëble : individu dont les comportements sont sans dessus dessous, qui fait, dit, pense... tout de travers, et qui de surcroît, est agité.

68 – xotti : («déchirer») qui a déchiré son tissu de relations sociales, familiales... et qui est parti pour un voyage dans la folie.

69 – xutumba : un fou intégré et accepté mais qui, parfois, commet des «impairs», trahissant la désarticulation entre son corps et son esprit, entre ce qu'il fait et ce qu'il dit : l'individu a perdu le contrôle de leur interaction.

70 – yaram wu naqari : littéralement, «corps qui n'est pas bon» ; désigne aussi bien un malade somatique qu'un malade mental.

71 – yembadi : (*yemb* : complet ; *adi* : suffixe privatif) individu incomplet, à qui il manque le savoir-vivre, la mesure... ; expression qui s'emploie généralement pour un enfant impoli, déséquilibré, qui a été mal éduqué.

72 – yëngu : possédé par les esprits (*rab*), l'individu en est secoué, agité; on dit aussi que cette agitation augure d'une entrée dans la folie ou une rechute.

73 – yen dállam : (fou au point de) «porter ses chaussures sur la tête».

74 – yenu sagar : (fou au point de) «porter des chiffons sur la tête».

75 – yéy sagar : (fou au point de) «manger des chiffons».

ANNEXE (D)

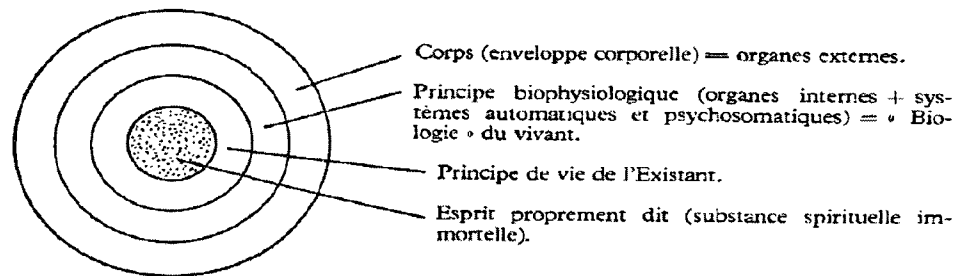
TABEAU 2 : FIGURES DE LA PERSÉCUTION AU SÉNÉGAL. *Dans ce tableau réalisé par Didier Fassin dans le cadre de son ouvrage intitulé Pouvoir et maladie en Afrique, celui-ci analyse les 4 catégories étiologiques (les figures persécutives) en rapport à quatre ethnies sénégalaises (1992, p. 136).*

Les figures de la persécution dans quatre ethnies

<i>Catégories étiologiques</i>	<i>Ethnie</i>			
	<i>Wolof</i>	<i>Haalpulaaren</i>	<i>Soninké</i>	<i>Diola</i>
Génies préislamiques	<i>rab</i> (domestique)	génies (fleuve)	<i>bisira</i> (fleuve)	<i>akaalena</i> (brousse)
Génies islamiques	<i>jinné</i> <i>seytaané</i>	<i>jinneeji</i> <i>seytaaneji</i>	<i>jinné</i> <i>seytaané</i>	<i>ginay</i> <i>seetanay</i>
Sorcellerie-anthropophage	<i>dëm</i>	<i>sukuñaabe</i>	<i>suxuña</i>	<i>ayaalaw</i>
Magie interpersonnelle	<i>ligeey</i>	<i>ligee</i>	<i>korté</i>	<i>brok</i>

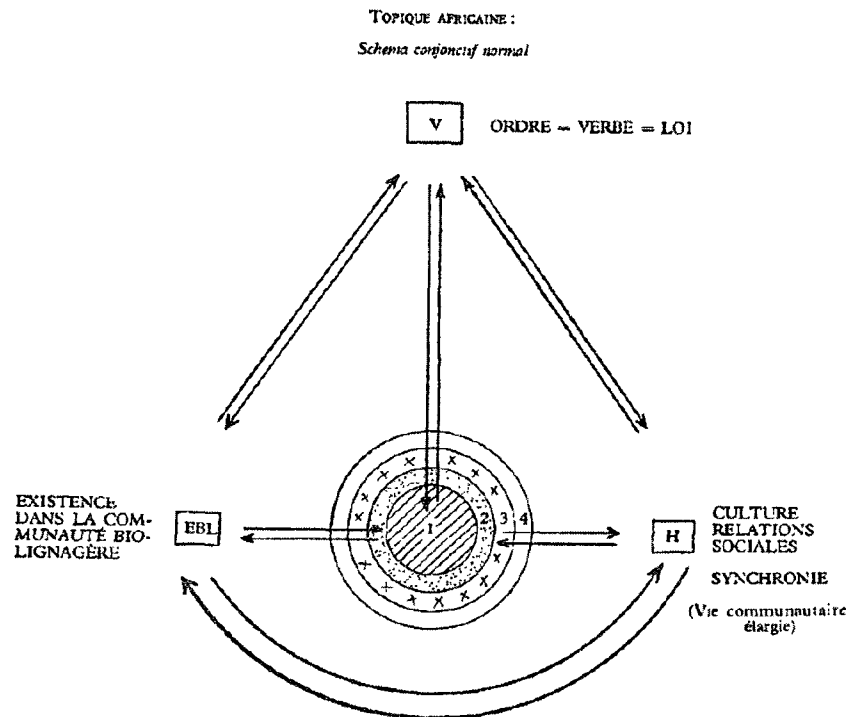
ANNEXE (E)

FIGURE 1 : LES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA PERSONNE. *Représentation de la personne selon la pensée traditionnelle africaine telle que présentée dans l'ouvrage d'Ibrahima Sow intitulé Psychiatrie dynamique africaine (1977, p. 86).*



LES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA PERSONNE

FIGURE 2 : LA TOPIQUE AFRICAINE. *Représentation de la personne représentée dans sa dynamique tripolaire (reprenant la figure 1 en son centre) dans l'ouvrage d'Ibrahima Sow intitulé Psychiatrie dynamique africaine (Sow, 1977, p. 88).*



ANNEXE (F)

TABLEAU 3: SOME COMMON SYSTEM OF HEALING. *Présentation de diverses thérapeutiques utilisées de par le monde (possession cults = ndoep), tel qu'illustré dans le texte de L. J.Kirmayer intitulé The cultural diversity of healing: meaning, metaphor and mechanism (2004, p. 35).*

Table 1 Some common systems of healing

	Region	Theory of affliction	Healing practices
Ayurveda ¹²	Indian subcontinent	Imbalance of elements or humours (<i>dusas</i>)	Diet, purification, medicines
Chiropractic ⁵³	Europe and North America	Misalignment of spinal column	Physical manipulations
Christian healing ⁵⁴	Americas	Moral error, sin; demonic possession	Prayer, restitution; demonic exorcism
Divination ⁵⁵		Offending spirits or ancestors	Offering or propitiation
Homeopathy ⁵³	Widespread (orig Northern Europe)	Life force out of balance	Administration of homeopathic remedies
Islamic medicine ⁵⁶	Widespread (orig Middle East)	Disturbance of heart as centre of spiritual, emotional and physical experience	Recitation of Quran
Naturopathy ⁵⁷	Europe and North America	Weakened state of body	Strengthen body through diet, cleansing, 'natural' remedies
'New Age' (e.g. aromatherapy, crystal healing, light therapy, polarity therapy, Reiki)	Europe and North America	Energy imbalance	Use of materials and manipulations to 'rebalance' energy
Possession Cults (e.g. Candomble, Zarí) ⁷	Widespread (Africa, Asia, South America)	Offending spirits or ancestors	Possession by spirit allows propitiation
Psychotherapies	Widespread (orig. Europe)	Psychological conflict or maladaptive learning (behavioural, cognitive)	Corrective relationship, re-learning (through exposure, and cognitive or behaviour modification), insight
Shamanism ⁸	Hunter-gatherer peoples	Offending spirits, magical attack, accident	Shamanic healer travels to spirit world and with aid of spirit helper (usually an animal), redresses wrong
Traditional Chinese Medicine ^{55,7}	East Asia	Imbalance in energy (<i>chi's</i> , yin/yang) or in five phases (air, earth, wind, fire, water)	Herbal and other medicines, diet, moxibustion, acupuncture
Unani medicine ⁵⁸	Indian subcontinent, Middle East	Imbalance in humours or life force	Herbal or mineral medicines

ANNEXE (G)

TABLEAU 4. LES 8 ÉTAPES DU NDOEP. *Les informations suivantes sur le Ndöp sont disponibles sur le site : [http://www.sipsenegal.org/yoff/Culture.htm] site visité le mardi 21 avril 2009, la culture lebou de la commune de Yoff, Dakar, Sénégal.*

1 - Le Seet	- Phase de divination Pendant cette période la famille se rend chez le guérisseur et ce dernier va essayer de découvrir la maladie par une technique, par les cauris ou par les racines. Il entre en communion avec les esprits par un procédé divinatoire pour être sûr qu'il s'agit du monde invincible (des esprits culturels).
2 - Le Ngomar	- On fait le taagu (autorisation par les chansons) - La mixture de mil et de plantes est soufflée sur le malade qui est massé vers le bas - Se termine par des danses. Le malade est mis au milieu d'une chambre. on lui enlève tous ses vêtements, il ne lui reste qu'un pagne et on commence à faire le " Taagu " c'est à dire la demande d'autorisation par des chansons. Le guérisseur absorbe la mixture de mil et les plantes et le souffle sur le corps de la malade. la malade sursaute en poussant des cris et là le guérisseur commence à masser le corps de la malade de haut en bas, par cette pratique on fait descendre l'esprit pour l'identifier. Cette phase se termine par des danses.
3 - Le Natt	- C'est la mesure avec le mil, transformé en boulettes, qui sont mangées par les membres de la famille Le " natt " qu'on fait à l'aide du mil, on mesure toutes les parties du corps et ce mil est transformé en boulette que va manger tous les membres de la famille. Chaque partie mesurée représente un " Rab ". Et symboliquement tous ceux qui vont manger ces boulettes partagent par la même occasion la maladie.
4 - La descente	On met un récipient à côté des pieds de la malade et ce récipient va recevoir tout ce qui descend et va servir d'autel à cette personne.
5 - La nomination	-Peut se manifester éventuellement pendant le ngomar C'est à ce moment que la personne va donner le nom de son être culturel. Elle hurle, tremble, tombe en transe et enfin donne le nom de son rab et ses chansons. Cette phase de nomination peut se manifester lors du " Ngomar ".
6 - Le Bëkëtu	- Phase de transfert sur l'animal Pendant cette phase, l'animal est ligoté et couché sur une natte, à côté de la personne malade et ils sont entièrement couverts de linceul blanc et de pagnes tissés. On utilise un van et des poulets pour les caresser et symboliquement la maladie est transférée vers l'animal. Cette étape est celle de la mort et de la renaissance de la malade. Il y a une série de chants et au huitième chant la malade jaillit du sol c'est donc la renaissance.
7 - Le sacrifice	- Mort de l'animal et construction de l'autel (Xamb) La malade enjambe sept fois l'animal, elle s'assoie sur le flan de l'animal et souffle dans la bouche de celui-ci tous ses vœux. On immole l'animal et le sang enduit sur le corps de la malade qui ne se lavera que le lendemain avec l'eau de son autel et donc symboliquement la mort de l'animal correspond avec la disparition de la maladie.
8 - Séance publique	- Accompagnement du patient, danses et transes La séance publique qui complète la cérémonie. Lors de cette étape le public accompagne la malade dans sa maladie et la partage avec elle. Et là plusieurs personnes peuvent tomber en transe.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES CITÉS

- 741e séance - 6 mars 1902. (1902). *Bulletins de la société d'anthropologie de Paris, V^e Série, Tome 3*, pp. 168-179.
- Adeofe. L. (2004). Personal identity in African metaphysics. Dans L. Brown, *African philosophy: New and traditional perspectives* (pp. 69-83). New York: Oxford University Press.
- Allen, N. J. (1985). The category of the person: a reading of Mauss's last essay. Dans M. Carrithers, S. Collins. & S. Lukes. *The category of the person: Anthropology, philosophy, history* (pp. 26-45). New York: Cambridge University Press.
- American Psychiatric Association. (1994). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-IV*. Washington, DC: APA.
- Aristote (pseudo-). (1988). *L'homme de génie et la mélancolie, traduction et présentation par J. Pigeaud*. Paris: Rivages Poches. (Édition originale inconnue)
- Arnault. R. (2006). *La folie apprivoisée. L'approche unique du Professeur Collomb pour traiter la folie*. Paris: De Vecchi.
- Ayats. H., Collomb, H., & Lagier, P. (1970). La réaction sociale contre le crime au Sénégal. *Revue pratique de psychologie, vie sociale et d'hygiène mentale*, 2, pp. 333-350.
- Bâ, I. (2009, juin 7). La pédopsychiatrie et les enfants oracles . (P. Foucault. Intervieweur)
- Balandier, G. (1951). La situation coloniale: approche théorique . *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, pp. 44-79.
- Balandier. G. (1952). *Particularismes et évolution. Les pêcheurs Lebou du Sénégal*. Saint-Louis: Éditions IFAN-Sénégal. Collection Études sénégalaises.
- Balandier, G. (1974). *Les Anthro-po-logiques*. Paris: PUF.
- Banquis, I., Le Breton, D., & Méchin, C. (1997). *Usages culturels du corps*. Paris: L'Harmattan.
- Bastide, R. (1960). *Les religions africaines au Brésil. Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*. Paris: PUF.
- Bastide, R. (1965). *Sociologie des maladies mentales*. Paris: Flammarion.
- Bastide, R. (1972a). *Le rêve, La transe et la folie*. Paris: Flammarion.
- Bastide, R. (1972b). *Sociologie et psychanalyse*. Paris: PUF.
- Bastide, R. (1999). *La psychiatrie sociale*. Paris: Bastidiana.
- Benedict, R. (1950). *Échantillons de civilisation*. Paris: Gallimard. (Première édition en 1934).
- Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. New York: Houghton Mifflin company.
- Benedict, R. (1946). *The chrysanthemum and the sword; patterns of Japanese culture*. Boston: Houghton Mifflin company.

- Benedict, R. (1964). *The concept of the guardian spirit in North America*. New York: Kraus Reprint Corporation.
- Benslama, F. (1996). L'illusion ethnopsychiatrique. *Le monde*.
- Bertrand-Mirkovic, A. (2003). *La notion de personne: Étude visant à clarifier le statut juridique de l'enfant à naître*. Marseille: Presses Universitaires d'Aix-Marseille.
- Besançon, A. (1973). Georges Devereux, Ethnopsychanalyse complémentariste. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 28(5) , pp. 1311-1313.
- Bharati, A. (1985). The self in Hindu thought and action. Dans A. Marsella, G. DeVos, & H. F.L.K., *Culture and self: Asian and western perspectives* (pp. 185-230). New York: Tavistock.
- Bibeau, G. (1981). Préalables à une épidémiologie anthropologique de la dépression. *Psychopathologie africaine*, XVII (1-2-3) , pp. 96-110.
- Bibeau, G. (1987). Repères pour une approche anthropologique en psychiatrie. Dans E. Corin, S. Lamarre, P. Migneault, & M. Tousignant, *Regards anthropologiques en psychiatrie* (pp. 7-13). Montréal: Éditions du GIRAME.
- Bloch, M. (1997). La psychanalyse au secours du colonialisme. A propos d'un ouvrage d'Octave Mannoni. *Terrain*, 28 , pp. 103-108.
- Boas, F. (1938). *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan.
- Boltanski, L. (2004). *La condition foetale: une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Paris: Gallimard.
- Boustra, J., Martino, P., Monfouga-Nicolas, J., & Simon, M. (1972). Réflexions ethnopsychiatriques sur l'organisation temps-espace de la personne. *Psychopathologie africaine*, VIII(1) , pp. 75-89.
- Bouvenet, G. (1955). *Recueil annoté des textes de droit pénal applicables en Afrique*. Paris: Éditions de l'Union Française.
- Buijtenhuijs, R. (1975). Comment vaincre les Mau Mau. Quelques observations sur la recherche contre-insurrectionnelle au Kenya pendant l'état d'urgence. Dans J. Copans, *Anthropologie et impérialisme* (pp. 359-373). Paris: Maspéro.
- Bullard, A. (2005). L'Oedipe Africain, A Retrospective. *Transcultural Psychiatry*, 42 , p. 171.
- Calame-Griaule, G. (1965). *Ethnologie et langage: la parole chez les Dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Carothers, J. (1953). *The African Mind in Health and Disease. A study in Ethnopsychiatry*. Genève: WHO.
- Castoriadis, C. (1978). *Les carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil.
- Cissé, M. (2000). *Dictionnaire Français-Wolof*. Paris: L'asiathèque. Langues et Mondes.
- Collectif. (1975). *Neuroleptiques: vingt ans après*. Paris: Confrontations psychiatriques.
- Collignon, R. (1976). Quelques propositions pour une histoire de la psychiatrie au Sénégal. *Psychopathologie africaine*, 12(2) , pp. 245-273.
- Collignon, R. (1978). 20 ans de travaux à la clinique psychiatrique de Fann-Dakar. *Psychopathologie africaine*, 14(2/3) . pp. 133-342.

- Collignon, R. (2000a). Santé mentale entre psychiatrie contemporaine et pratique traditionnelle (Le cas du Sénégal). *Psychopathologie africaine*, XXX(3) , pp. 283-298.
- Collignon, R. (2000b). Vingt ans de travaux en psychiatrie et santé mentale au Sénégal (1979-1999) . *Psychopathologie africaine*, XXX(1-2) . pp. 3-184.
- Collignon, R. (2002). Pour une prise en compte de l'histoire. *Psychiatrie, Psychanalyse, Culture: Premier congrès Panafricain de santé mentale* (pp. 105-115). Dakar: SPHMD.
- Collignon, R. (2006). La psychiatrie coloniale française en Algérie et au Sénégal. *Tiers-Monde*, tome 47, n°187 , pp. 527-546.
- Collomb, H., Zempléni, A., & Diop, M. (1964). *Le psychiatre en face des thérapeutes traditionnelles*. Dakar: Services de neuropsychiatrie du centre hospitalier de Fann.
- Collomb, H. (1965a). Assistance psychiatrique en Afrique. *Psychopathologie africaine*, 1 , pp. 11-84.
- Collomb, H. (1965b). Bouffées délirantes en psychiatrie africaine. *Psychopathologie africaine*, 1(2) , pp. 167-239.
- Collomb, H., Martino, P., & Ortigues, M. (1966). Étude d'un cas de schizophrénie . *Psychopathologie africaine*, 2(1) , pp. 9-65.
- Collomb, H. (1966). Psychiatrie et cultures (considérations générales). *Psychopathologie africaine*, II(2) , pp. 259-273.
- Collomb, H. (1973). L'avenir de la psychiatrie en Afrique. *Psychopathologie africaine*, 9(3) , pp. 343-370.
- Collomb, H. (1974). Le fou et la société ou la défense sociale contre la folie. *Afrique Médicale* 124(XIII) , pp. 923-930.
- Collomb, H., & Collignon, R. (1974). Les conduites suicidaires en Afrique . *Psychopathologie africaine*, X, 1 , pp. 55-113.
- Couloubaly, P. B. (1997). Réflexions critiques sur l'ethnopsychiatrie. Dans *La folie au Sénégal* (pp. 85-113). Dakar: Association des Chercheurs Sénégalais (ACS).
- Cuche, D. (2008). Roger Bastide, le « fait individuel » et l'école de Chicago. *Cahiers internationaux de sociologie*, 1(124) , pp. 41-59.
- Cusset, F. (2003). *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze et cie et les mutations de la vie*
- d'Almeida, L. (1997). Différentes dénominations et caractérisations du fou. Dans *La folie au Sénégal* (pp. 167-199). Dakar: ACS (Association des Chercheurs Sénégalais).
- Devereux, G. (1970). *Essai d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.
- Devereux, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris: Flammarion.
- Devereux, G. (1980). *De l'angoisse de la méthode dans les sciences du comportement*. Paris: Flammarion.
- Devereux, G. (1996). *Ethnopsychiatrie des indiens mohaves*. Paris: Synthélabo, Les empêcheurs de penser en rond.
- Devereux, G. (1998). *Psychothérapie d'un indien des plaines*. Paris: Fayard.
- Dieterlen, G. (1941). *Les âmes Dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Dieterlen, G. (1973). Colloques internationaux du CNRS. *La notion de personne en Afrique noire*. Paris: Éditions C.N.R.S.

- Dieterlen, G. (1977). L'image du corps et les composantes de la personne chez les dogons. Dans G. Dieterlen, *La notion de personne en Afrique noire* (pp. 205-242). Paris: CNRS.
- Diop, A. (1982). *Santé et colonisation au Sénégal: 1895-1914. [Thèse de doctorat de 3e cycle]*. Paris: Université Paris-Sorbonne.
- Diop, M., Martino, P., & Collomb, H. (1964). Signification et valeur de la persécution dans les cultures africaines. *Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de langue française*. Marseille.
- Diop, M. (1967). La dépression chez le noir africain. *Psychopathologie africaine*, III(2) . pp. 183-194.
- Diop, M.-C. (1997). Quelle approche des « fléaux sociaux » ? Dans *La folie au Sénégal* (pp. 55-83). Dakar: ACS (Association des Chercheurs Sénégalais).
- Drach, M., & Mauzé, M. (2008). Le dédoublement de la représentation: paradoxes de la prise au corps du symbolisme. Dans M. Drach, & B. Toboul, *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre*. (pp. 35-44). Paris: La Découverte.
- Drach, M., & Toboul, B. (2008). *L'anthropologie de Lévi-Strauss. D'une structure l'autre*. Paris: La Découverte.
- Du Bois, C. (1944). *The people of Alor; a social-psychological study of an East Indian Island*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dufresne, M. (1953). *La personnalité de base*. Paris: PUF.
- Dumont, L. (1973). Absence de l'individu dans les institutions de l'Inde. Dans I. Meyerson, *Problèmes de la personne* (pp. 99-106). Paris: Paris-Mouton, La Haye.
- Dumont, L. (1985). *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- Durkheim, E. (1897). Le suicide
- Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris: Librairie Félix Alcan, « Travaux de l'Année Sociologique » .
- Durkheim, E., & Mauss, M. (1903). De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives. Dans *Oeuvres, tome 2: Représentations collectives et diversité des civilisations* (pp. 13-89). Paris: Les éditions de Minuit.
- Durkheim, É. (1991). *De la division du travail social*. Paris: PUF. (Première édition 1893)
- Ellenberger, H.-F. (1968). Impressions psychiatriques d'un séjour à Dakar . *Psychopathologie africaine*, IV(3) . pp. 469-480.
- Evans-Pritchard, E. (1969). *Anthropologie sociale*. Paris: Payot.
- Ezémbé, F. (2003). *L'enfant africain et ses univers in Questions d'enfances, approches psychologiques et culturelles*. Paris: Karthala.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- Fassin, D. (1992). *Pouvoir et maladie en Afrique : Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar* . Paris: PUF.
- Fassin, D. (2000). Les politiques de l'ethnopsychiatrie. La psyché africaine, des colonies africaines aux banlieues parisiennes. *L'Homme*, 153 , pp. 231-250.
- Fermi, P. (2006). *Qu'est devenu la horde ? Totem et Tabou, presque un siècle après ...* Paris: Érés.

- Fodzo, L. (1997). *Psychiatrie en Afrique: L'expérience camerounaise*. Paris: L'Harmattan.
- Fortes, M. (1949). *The web of kinship among the Tallensi*. London: Oxford Press.
- Fortes, M. (1959). *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortes, M., & Y., M. D. (1966). Psychosis and Social Change among the Tallensi of Northern Ghana. *Cahiers d'études Africaines*, vol. VI, 1, pp. 5-40.
- Fortes, M. (1973). On the concept of the person among the Tallensi. Dans G. Dieterlen, *La notion de personne en Afrique noire* (pp. 283-319). Paris: CNRS.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Freeman, D. (1999). *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: A Historical Analysis of her Samoan Research*. Boulder: Westview Press.
- Freud, S. (1971). *L'avenir d'une illusion*. Paris: PUF. (Première édition 1929)
- Freud, S. (1980). *Totem et Tabou*. Paris: Payot. (Première édition 1913)
- Freud, S. (1995). *Le malaise dans la culture*. Paris: Quadrige, PUF. (Première édition 1930)
- Fuchs, T. (2004). Neurobiology and psychotherapy: an emerging dialogue. *Current Opinion in Psychiatry*, 17, pp. 479-485.
- Gallais, P., & Planques, L. (1951). Étude sur les déficiences mentales dans les territoires d'Outre-Mer: perspectives ethnopsychiatriques dans l'Union française. *Médecine tropicale*, 11, pp. 5-32.
- Ghil, M. (2007). Georges Devereux, de la physique quantique à l'ethnopsychiatrie complémentariste. *Le Coq-héron*, 190, pp. 55-64.
- Govindama, Y. (2006). Prémisses d'un débat en cours: ethnopsychiatrie ou ethnopsychanalyse ? *Santé mentale au Québec*, 31(2), pp. 29-41.
- Green, A. (1995). *La causalité psychique. Entre nature et culture*. Paris: Odile Jacob.
- Griaule, M. (1947). Nouvelles recherches sur la notion de personne chez les Dogons. *Journal de psychologie normale et pathologique*, XL(4), pp. 405-431.
- Gressot, M. (1955). Les relations de transfert dans la médecine des cultures primitives. *L'évolution psychiatrique*, 2, pp. 251-270.
- Hallowell, A. I. (1955). *Culture and experience*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Hampaté Bâ, A. (1973). La notion de personne en Afrique noire. Dans G. Dieterlen, *La notion de personne en Afrique noire* (pp. 181-203). Paris: CNRS.
- Hanck, C., Ayuso Gutierrez, J., & Ramos Brieval, J. (1981). Formes chimiques de la dépression et culture. Une étude comparative: Espagne-Sénégal. *Psychopathologie africaine*, XVII (1-2-3), pp. 73-78.
- Henaff, M. (1999). Lévi-Strauss et la question du symbolisme. *Revue du MAUSS* (14), pp. 353-367.
- Herkovits, M. (1948). *Man and his work: the science of cultural anthropology*. New York: A. Knopf.
- Hippocrate. (1844). *Oeuvres d'Hippocrate: Des airs, des eaux et des lieux (traduit du grec)*. Paris: Charpentier Éditeur. (Première édition inconnue)

- Jilek. W. (1995). Emil Kraepelin and comparative sociocultural psychiatry. *European archives for psychiatry and Clinical Neurosciences*, 245 , pp. 231-238.
- Juillerat. B., Galinier, J., & Bidou, P. (1999). Arguments . *L'Homme, Anthropologie psychanalytique*, 39(149) , pp. 7-23.
- Juillerat. B. (2001). *Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*. Lausanne: Payot.
- Kagan, J. (1989). *Unstable ideas: Temperament, cognition and self*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kant, E. (1993). *Essai sur les maladies de la tête*. Paris: Flammarion. (Première édition 1764)
- Kardiner, A. (1945). *The psychological frontiers of society*. New York: Columbia University Press.
- Kardiner, A. (1969). *L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique*. Paris: Gallimard.
- Karsenti. B. (1997). *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: PUF.
- Keller, R. (2001). Madness and colonialism: Psychiatry in the British and French empires, 1800-1962. *Journal of Social History*, 35 , pp. 295-326.
- Kirmayer, L. (1989). Psychotherapy and the cultural concept of the person. *Santé, Culture, Health*, 6(3) . pp. 241-270.
- Kirmayer. L. (2004a). The cultural diversity of healing: meaning, metaphor and mechanism. *British Medical Bulletin*, 69 , pp. 33-48.
- Kirmayer, L. (2004b). On the cultural mediation of pain. Dans K. Shelemay, & S. Coakley. *Pain and Its Transformations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kirmayer, L. (2007). Cultural psychiatry in historical perspective. Dans D. Bhugra, & K. Bhui, *Textbook of Cultural Psychiatry* (pp. 3-19). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kraepelin, E. (1904). Vergleichende psychiatrie. *Zentralblatt für Neurologie und Psychiatrie*, 15 , pp. 433-437.
- Kroeber, A. (1920). Totem and Taboo. an ethnologic psychoanalysis. *American anthropologist*, 22 .
- La Cour Grandmaison, O. (2009). *La République impériale - Politique et racisme d'État*. Paris: Fayard.
- Laderman, C., & Roseman, M. (1996). *The performance of healing*. New York: Routledge.
- Laplantine, F. (1988). *L'ethnopsychiatrie*. Paris: PUF (Coll. Que sais-je ?).
- Lapointe, J., & Perreira Da Rosa, V. (2001). *Culture et psychologie: Une approche anthropologique*. Porto: Université Fernando Pessoa.
- Le Guerinel, N. (1971). Le langage du corps chez l'africain. *Psychopathologie africaine*, VII(1) , pp. 13-56.
- LeBon. G. (1881). *L'homme et les sociétés. Leurs origines et leur histoire* (2 vol.). Paris: J. Rothschild.
- Leenhardt, M. (1985). *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard. (1ère édition : 1947).

- Letourneau, C. (1910). *La psychologie ethnique - Mentalité des races et des peuples*. Paris: Schleicher frères.
- Lévi-Strauss, C. (1950). Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. Dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (p. VIII). LII: PUF.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1958). Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique. Dans Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1974). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1974). L'efficacité symbolique. Dans *Anthropologie structurale I* (pp. 213-234). Paris: Plon.
- Levy-Bruhl, L. (1927). *La mentalité primitive*. Paris: PUF.
- Linton, R. (1936). *The study of Man. An introduction*. New York: Appleton Century.
- Linton, R. (1945). *Cultural background of personality*. New York: Appleton.
- Mahone, S., & Vaughan, M. (2008). *Psychiatry and Empire*. London: Palgrave Macmillan.
- Malinowski, B. (1927). *Sex and Repression in Savage Society*. New York: New American Library.
- Malinowski, B. (1966). *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: Dutton. (Première édition 1922)
- Marriott, M. (1976). Hindu transactions: Diversity without dualism. Dans B. Kapferer, *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of human issues* (pp. 109-142) Philadelphia: Institute for the study of human issues.
- Mauss, M. (1904-1905). « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos ». *L'année sociologique*, p. IX.
- Mauss, M. (1910). Les Haïda et les Tlingit. Dans M. Mauss, *Oeuvres (tome 3), parue en 1968*. Paris: Éditions de minuit.
- Mauss, M. (1925). Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie, paru en 1950*. Paris: PUF.
- Mauss, M. (1926). Parentés à plaisanteries. Dans M. Mauss, *Oeuvres (tome 3), parue en 1968*. Paris: Les éditions de minuit.
- Mauss, M. (1929). L'âme, le Nom et la Personne. Dans M. Mauss, *Oeuvres II: Représentations collectives et diversité des civilisations, 1969* (pp. 131-147). Paris: Éditions de minuit.
- Mauss, M. (1938). « Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle du "moi" ». Dans *Sociologie et anthropologie, paru en 1950*. Paris: PUF.
- Mauss, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- Mauss, M. (1969). *Oeuvres, vol. 3*. Paris: Minuit. Première édition 1901.
- Mbodji, M. (1997). Réflexions sur l'individualité dans la pathologie mentale au Sénégal. Dans *La folie au Sénégal* (pp. 283-304). Dakar: ACS (Association des Chercheurs Sénégalais).

- McCulloch, J. (1995). *Colonial Psychiatry and the African Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mead, G. (1913). The social self. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific methods*, X, pp. 374-380.
- Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for western civilisation*. New York: Morrow.
- Mead, G. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press.
- Mead, M. (1938). *Growing up in New Guinea: a comparative study of primitive education*. New York: Dell.
- Mead, M. (1963). *Childhood in contemporary cultures*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Meyerson, I. (1973). Colloque du centre de recherche de psychologie comparative. *Problèmes de la personne*. Paris-La Haye: Mouton.
- Michon, P. (1999). *Éléments d'une histoire du sujet*. Paris: Kimé.
- Monteil, V. (1980). *L'islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique*. Paris: Seuil.
- Moro, M., De La Noë, Q., & Mouchenik, K. (2004). *Manuel de psychiatrie transculturelle*. Grenoble: La pensée sauvage.
- Mouchenik, Y. (2002). Une expérience africaine: Entretien avec Marie-Cécile et Edmond Ortigues. *L'autre: Cliniques, cultures et sociétés*, 3(2), pp. 201-213.
- Muensterberger, W. (1969). *L'anthropologie psychanalytique depuis Totem et Tabou*. Paris: Payot.
- Murphy, H. (1982). *Comparative psychiatry: the international and intercultural distribution of mental illness*. New York: Springer-Verlag.
- Murray, V., McKee, I., & Miller, P. e. (2005). Dimensional and classes of psychosis in a population cohort: a four class four dimension model of schizophrenia and affective psychoses. *Psychological medicine*, 35, pp. 499-510.
- Nathan, T. (1996). *La parole de la forêt initiale*. Paris: Odile Jacob.
- Nathan, T., Stengers, I., & Andréa, P. (2000a). Une ethnopsychiatrie de la schizophrénie ? *Ethnopsy: Les mondes contemporains de la guérison*, 1, pp. 9-43.
- Nathan, T. (2000b). L'héritage du rebelle. Le rôle de Georges Devereux dans la naissance de l'ethnopsychiatrie clinique en France. Dans *Actualité de la schizophrénie*. Paris: Ethnopsy. Les mondes contemporains de la guérison.
- Ortigues, M.-C., & Ortigues, E. (1966). *Oedipe africain*. Paris: Plon.
- Ortigues, E. (1973). La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie. Dans G. Dieterlen, *La notion de personne en Afrique noire* (pp. 565-571). Paris: CNRS.
- Ortigues, M., & Ortigues, E. (1984). L'individualité humaine. Dans *L'Oedipe africain, troisième édition* (pp. 269-297). Paris: Harmattan.
- Ortigues, M.-C. (2000). L'évolution d'une pratique de psychothérapie. *Psychopathologie africaine*, XXX(3), pp. 299-315.
- Policar, A. (1997). La dérive de l'ethnopsychiatrie. *Libération*.

- Prince, R., & Tchong-Laroche, F. (1987). Culture-bound syndromes and international disease classifications. *Culture, Medecine and Psychiatry*, 11 , pp. 3-19.
- Pulman, B. (2002). *Anthropologie et psychanalyse: Malinowski contre Freud*. Paris: PUF.
- Rainault, J. (1981). Historique de la création du service de neuropsychiatrie de Fann. *Psychopathologie africaine*, XVII , pp. 431-435.
- Rasch. (1898). De l'Amok. *Annales médico-psychologiques*, 8ème série, T.LX . pp. 310-311.
- Raulin, A., & Dussy, D. (2008). Introduction. À la rencontre de la personne. *Cahiers internationaux de sociologie*, 1(124) , pp. 5-19.
- Roheim, G. (1969). *Psychanalyse et anthropologie. Culture - Personnalité - Inconscient*. Paris: Gallimard.
- Roudinesco, E. (1999). Je plaide pour la liberté de ne pas être toujours ramené à mes racines. *Politis*, 577 .
- Saghy, L. (1973). Quelques aspects de la notion de personne. Dans G. Dieterlen. *La notion de personne en Afrique noire* (pp. 573-584). Paris: CNRS.
- Saïd, E. (2004). « Freud et le monde extra-européen ». Paris: Le serpent à plumes.
- Sapir, E. (1962). *Culture, language and personality*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Sarr, D., Seck, M., & Ba, M. (1997). Quarante ans de psychiatrie au Sénégal (1938-1978). Dans *La folie au Sénégal* (pp. 201-227). Dakar: Association des Chercheurs du Sénégal (ACS).
- Sellier, J. (2008). *Atlas des peuples d'Afrique*. Paris: La Découverte.
- Senghor, L. S. (1979). Henri Collomb ou l'Art de mourir aux préjugés. *Psychopathologie africaine*, XV, 2 , pp. 137-139.
- Sibony, D. (1997). Tous malades de l'exil. *Libération* .
- Sindzingre, N. (1984). La nécessité du sens: l'explication de l'infortune chez les Senufo. Dans M. Augé, & C. Herzlich. *Le sens du mal* (pp. 93-122). Paris: Éditions des Archives contemporaines.
- Sow, I. (1977). *Psychiatrie dynamique africaine*. Paris: Payot.
- Sow, I. (1997). Sur la notion de folie. Dans *La folie au Sénégal* (pp. 141-165). Dakar: ACS (Association des chercheurs sénégalais).
- Spiro, M. (1993). Is the western conception of the self « peculiar » within the context of the world cultures. *Ethos*, 21(2) , pp. 107-153.
- Stairs, A. (1992). Self-image, world-image: Speculations on identity from experiences with Inuit. *Ethos*, 21(2) , pp. 116-126.
- Storper-Perez, D. (1974). *La folie colonisée*. Paris: Maspero.
- Strathern, M. (1988). *The Gender and the Gift*. Berkeley-Londres: University of California Press.
- Strauss, M. (2008). Lévi-Strauss lecteur de Freud, Lacan lecteur de Lévi-Strauss. Dans M. Drach, & B. Toboul, *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre*. (pp. 71-82). Paris: La Découverte.
- Szasz, T. (1976). *Le péché second*. Paris: Payot.

- Tanner, A. (2004). The cosmology of nature, cultural divergence, and the metaphysics of community healing. Dans C. J. Poirier, & E. Schwimmer, *Figured worlds: Ontological obstacles in intercultural relations* (pp. 189-222). Toronto: University of Toronto Press.
- Tarot, C. (2008). Problématiques maussiennes de la personne. *Cahiers internationaux de sociologie*, 1(124), pp. 21-39.
- Théry, I. (2007). *La distinction de sexe: Une nouvelle approche de l'égalité*. Paris: Odile Jacob.
- Thiam, M. H. (2009). La définition de la maladie en contexte sénégalais. (P. Foucault, Intervieweur)
- Thomas, L. V. (1977). Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle. Dans G. Dieterlen, *La notion de personne en Afrique noire* (pp. 387-420). Paris: CNRS.
- Tremine, T., Lauzet, J., Tuffet, P., & Angura, P. (1985). DSM-III. L'agnosticisme: une religion ? Dans *DSM-III et la psychiatrie française*. Paris: Masson.
- Van Breno. (1896). Sur l'Amok. *Annales médico-psychologiques*, 8ème série, T. IV, pp. 364-371.
- Van Leent. (1869). Les possessions néerlandaises des Indes Occidentales: les maladies cérébrales qu'on y observe. *Annales médico-psychologiques*, 5ème série, T. I, pp. 494-495.
- Waitz, T. (1860). *Anthropologie der naturvolker*. Leipzig: Friedrich Fliefcher.
- Yap, P. (1952). The latah reaction: its pathodynamics and nosological position. *Journal of Mental Science*, 98(413), pp. 515-564.
- Young, A. (1976). Internalizing and externalizing medical belief systems: An ethiopian example. *Social Sciences and Medecine*, 10, pp. 147-156.
- Zahan, D. (1979). *The Religion, Spirituality, and Thought of traditional Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zempléni, A. (1974). Du symptôme au sacrifice. *L'Homme*, XVI(2), pp. 31-77.
- Zempléni, A., & Rabain, J. (1965). L'enfant nît ku bon. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et Lébou du Sénégal. *Psychopathologie africaine*, 1(3), pp. 329-441.
- Zempléni, A. (1966). La dimension thérapeutique du culte des rab. Ndöp, tuuru et Samps. Rites de possession chez les Lebou et les Wolof. *Psychopathologie africaine*, 2(3), pp. 295-439.
- Zempléni, A. (1967). Sur l'alliance entre la personne et le rab dans le Ndöp. *Psychopathologie africaine*, 3(3), pp. 441-450.
- Zempléni, A. (1987). L'efficacité magique. Dans E. Corin, S. Lamarre, P. Migneault, & M. Tousignant, *Regards anthropologiques en psychiatrie* (pp. 15-24). Montréal: Éditions du GIRAME.

OUVRAGES CONSULTÉS

- Ackerknecht, E. (1971). *Medecine and ethnology, selected essays*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1ère éd. anglaise, 1946.

- Anscombe, R. (1989). The myth of the self. *Psychiatry*, 52 , pp. 209-217.
- Assoun, P.-L., & Zafiroopoulos, M. (2002). *L'anthropologie psychanalytique*. Paris: Economica.
- Augé, M. (s.d.). L'anthropologie de la maladie. *L'Homme* , XXVI (1-2). pp. 81-90.
- Augé, M., & Herzlich, C. (1984). *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris: Éditions des Archives médicales.
- Aw, A. (2003). *La médecine traditionnelle au Sénégal: Contexte institutionnel*. Dakar: Direction de la santé.
- Ba, M., & Sylla, O. (1997). Éléments de réflexion sur les perspectives d'avenir de la psychiatrie au Sénégal. Dans *La folie au Sénégal* (pp. 305-323). Dakar: ACS (Association des Chercheurs Sénégalais).
- Baubet, T., & Moro, M. (2003). *Psychiatrie et migration*. Paris: Masson.
- Beignier, B. (1992). *Le droit de la personnalité*. Paris: PUF.
- Beneduce, R., & Martelli, P. (2005). Politics of Healing and Politics of Culture: Ethnopsychiatry, Identities and Migration. *Transcultural psychiatry*, 42 , p. 367.
- Benoist, J. (1993). *Anthropologie médicale en société créole*. Paris: Presses universitaires de France.
- Benoist, J. (1996). *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*. Paris: Khartala.
- Benoist. (2002). *Petite bibliothèque d'anthropologie médicale: une anthologie*. Paris: Amades.
- Bibeau, G., & Corin, E. (1995). Culturaliser l'épidémiologie psychiatrique: les systèmes de signes, de sens et d'actions en santé mentale. Dans F. Trudel, P. Charest, & Y. Breton. *La construction de l'anthropologie québécoise* (pp. 105-148). Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval.
- Boussat, S. (2005). Psychiatries «transes-culturelles». *Perspectives Psy*, 44(1) , pp. 14-30.
- Breton, D. L. (1990). *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: Presses universitaires de France.
- Breton, D. (2006). Vous nous avez apporté le corps. Dans *Qu'est-ce qu'on corps ?* (pp. 13-23). Paris: Éditions du musée du Quai Branly-Flammarion.
- Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. Paris: Quadrige, PUF.
- Collins, S. (1985). Categories, concepts or predicaments ? Remarks on Mauss's use of philosophical terminology . Dans M. Carrithers, *The category of the person: Anthropology, philosophy, history* (pp. 46-82). New York: Cambridge University Press.
- Collomb, H. (1975). Histoire de la psychiatrie en Afrique noire francophone. *The African journal of psychiatry*, 2 , pp. 87-115.
- Collomb, H. (1959). Problems of African Psychiatry. *Rev. and Newsl. Transc. Res. in Mental Health Probl.*, 6 , pp. 34-36.
- Comaroff, J. (1993). *The diseased heart of Africa: Medicine, Colonialism and the black body*. (S. Lindenbaum, & M. Lock, Éd.) Berkeley: University of California Press.
- Conklin, B., & Morgan, L. (1996). Babies, bodies, and the production of personhood in North America and a native Amazonian Society. *Ethos*, 24(2) , pp. 657-694.

- Copans, J. (1971). Pour une histoire et une sociologie des études africaines. *Cahiers d'études africaines*, XI, 43 , pp. 422-447.
- Corin, E. (1993). Les détours de la raison: repères sémiologiques pour une anthropologie de la folie. *Anthropologie et société* .
- Corin, E., Lamarre, S., Migneault, P., & Tousignant, M. (1987). *Regards anthropologiques en psychiatrie*. Montréal: Éditions du GIRAME.
- de Preneuf, C., Dia, E., & Bagarry, P. (1971). Le psychodrame en Afrique. *Psychopathologie africaine*, VII(2) , pp. 285-290.
- Douglas, M., & Ney, S. (1998). *Missing Persons: A critique of Personhood in the Social Sciences*. Berkeley: University of California Press.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Le Seuil.
- Fermi, P. (2002). Ethnopsychanalyse: Esquisse d'un roman familial. (L. p. sauvage. Éd.) *L'autre: Cliniques, cultures et sociétés* , 3 (n° 2).
- Fourasté, R. (1985). *Introduction à l'ethnopsychiatrie*. Toulouse: Privat.
- Fowler, C. (2004). *The Archaeology of Personhood: An anthropological approach*. New York: Routledge.
- Hampaté Bâ, A. (1973). La notion de personne en Afrique noire. Dans C. i. 544, *La notion de personne en Afrique noire* (pp. 181-203). Paris: CNRS.
- Horton, R. (1967). African Traditional Thought and Western Science. *Africa* (38). pp. 50-71, 155-187.
- Jaffré, Y., & Olivier de Sardan, J.-P. (1999). *La construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest*. Paris: Presses universitaires de France.
- Jahoda, G. (1999). *Images of savages: ancient roots of modern prejudice in Western culture*. London: Routledge.
- Kerharo, J. (1969). Le facteur magico-religieux dans l'exercice de la médecine traditionnelle en milieu sénégalais. *Psychopathologie africaine*, 5(2) , pp. 269-284.
- Lacan, J. (1978). *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- Laplantine, F. (1982). Ethnopsychiatrie et Ethnoscience: Les problèmes posés par l'étude des savoirs étiologiques et des savoir-faire thérapeutiques concernant les maladies mentales. *Confrontations psychiatriques*, 21 , pp. 11-29.
- Leclerc, G. (1972). *Anthropologie et colonialisme*. Paris: Fayard.
- Lévi-Strauss. (1971). *Race et Culture*. Paris: Gallimard.
- Lindenbaum, S. (2008). Actualité de la personne en Mélanésie. *Cahiers internationaux de sociologie*, 1(124) , pp. 83-101.
- Mannoni, O. (1947). *Le Racisme revisité : Madagascar*. Paris: Delanoel.
- Michaux, D. (1972). La démarche thérapeutique du Ndop. Ndop et sevrage. *Psychopathologie africaine*, VIII(1) , pp. 17-57.
- Nathan, T. (2001). *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.

- OMS. (1978). *Promotion et développement de la médecine traditionnelle*. Rapport d'une réunion de l'OMS. Rapport technique 622, Genève.
- Porot. A. (1974). Ethnopsychiatrie (facteurs ethniques); psychopathologie des Indigènes nord-africains; psychopathologie des noirs: primitivisme . Dans A. Porot, *Manuel alphabétique de psychiatrie*. Paris: PUF.
- Riesman. P. (1970). La réalisation de la liberté individuelle chez les Peul. *Psychopathologie africaine*, 6(3) , pp. 263-300.
- Riesman. P. (1990). La personne et le cycle de vie dans la vie sociale et la pensée africaines. *Psychopathologie africaine*, 23(1) , pp. 77-103.
- Sall, M. M. (1989). *Parlons Wolof : langue et culture*. Paris: L'harmattan.
- Schurmans. D. (1971). Significations psychodynamiques et fonctions culturelles des interprétations traditionnelles wolof des maladies mentales. *Psychopathologie africaine*, 7(1) , pp. 57-100.
- Sow, I. (1978). *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique noire*. Paris: Payot.
- Sterlin, C. (2006). L'ethnopsychiatrie au Québec: bilan et perspectives d'un témoin acteur. *Santé mentale au Québec*, 31(2) , pp. 179-192.
- Zempleni, A. (1985). La maladie et ses causes. Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture. *Ethnographie* (n° 96-97), pp. 13-14.

