

# LA CONCEPTION DE L'HOMME CHEZ LES PEUPLES SANS ÉCRITURE

## Reconnaître la "pensée sauvage"<sup>(\*)</sup>

Il existe deux méthodes pour tenter de connaître les concepts que les peuples sans écriture se font de la vie psychique. La première, c'est d'interroger les membres de ces sociétés, plus particulièrement s'il y a une classe sacerdotale, les prêtres ; la seconde, c'est de reconstruire ces conceptions à partir des rites, des comportements, des mythes et des pratiques quotidiennes. C'est cette seconde méthode qui a été utilisée tout d'abord, par exemple avec Lévy-Bruhl. Mais on en voit déjà tous les dangers. Sans doute, dans une certaine mesure, peut-on penser que ceux que l'on appelait encore à l'époque des "primitifs" ne pouvaient arriver à l'autoperception de leurs psychismes ; il fallait alors, car il n'y avait pas d'autres voies, considérer leurs rituels et leurs croyances religieuses comme autant de signes à déchiffrer. Mais un risquait ainsi soit d'insérer ses propres conceptions ethniques dans l'interprétation que l'on donnait de la théorie indigène du psychisme (et c'est ce que l'on a reproché au R. P. Tempels), soit – par peur de tomber dans cet ethnocentrisme – d'exagérer au contraire les différences (et c'est ce que l'on a reproché à Lévy-Bruhl).

Un progrès certain apparaît lorsqu'on découpe, dans l'ensemble des pratiques, la pratique linguistique et que l'on essaie de saisir, à travers le vocabulaire ou les formes grammaticales, sinon une psychologie individuelle, du moins des modèles collectifs du psychisme. Cette seconde approche postule sans doute que la langue d'un peuple reflète son esprit, ce qui est aujourd'hui fortement contesté, mais encore et surtout, si l'on s'en tient au vocabulaire, faut-il traduire les termes indigènes en termes de notre langue à nous : peut-on être sûr, dans ces conditions, que les termes que nous utilisons alors, âme, esprit, mémoire, volonté, correspondent bien, chez les indigènes, à ce que nous, nous désignons par ces mots ? Les formes grammaticales – l'existence ou non du duel par exemple, à côté du singulier et du pluriel –, les variations des temps ou modes des verbes ou leur absence sont bien plus significatives. Il n'en reste pas moins qu'ici encore l'ethnopsychologue prolonge et interprète. Et que toute interprétation est lourde de dangers.

Il vaut donc mieux nous abstraire, autant que faire se peut, et interroger les indigènes eux-mêmes sur leurs conceptions de la vie psychique. Sans doute aurons-nous encore à traduire leur discours et risquons-nous toujours de mal le traduire. Du moins aurons-nous plus de chances de rester près de leur pensée.

Deux révolutions ont eu lieu au cours de ces dernières années en ethnologie. La première, avec Alexander Lévi-Strauss aux États-Unis ou Griaule en France, nous a révélé que les peuples sans écriture sont capables de construire des métaphysiques aussi riches et valables que les Occidentaux ; donc tout aussi capables de bâtir des "psychologies" valables. La seconde, c'est la naissance d'une nouvelle branche de l'ethnologie, l'ethnoscience, qui explore justement les systèmes cognitifs des peuples sans écritures, mais qui hésite entre la construction de modèles de formes de pensée plus ou moins inconscientes et le *text-book* d'une science particulière pour un peuple particulier (ce que Devereux, par exemple, a fait pour la psychiatrie chez les Mohave). C'est dans cette dernière direction que nous nous situons.

### Les civilisations de la préhistoire

Lorsque, au lieu d'aborder les conceptions psychologiques des peuples sans écriture actuels, nous voulons aborder ceux de la préhistoire, les difficultés d'approche se multiplient. Car comment pénétrer dans la pensée d'hommes qui ont disparu depuis des millénaires ? Le présent ne peut en aucune façon nous instruire sur le passé et la preuve en est que l'on a successivement parlé pour les hommes du paléolithique d'une magie de la chasse, d'un totémisme primitif, ou d'un culte des morts et des ancêtres.

Avec le paléolithique supérieur, c'est-à-dire avec les dessins rupestres, grâce à Annette Laming et à Leroi-Gourhan, on a pu enfin trouver une méthode pour entrevoir le monde mythique des paléo-anthropiens, en éliminant tout raisonnement par analogie et toute comparaison aventureuse, à travers une exploration statique des dessins pariétaux et de leur répartition, qui obéit à un ordre, toujours le même. Seulement cette méthode, si elle nous aide bien à saisir enfin la cosmologie des hommes de la préhistoire en faisant des cavernes-sanctuaires des microcosmes de l'univers, ne nous dit rien sur la psychologie des primitifs. Force nous est donc de nous contenter ici de citer les quelques hypothèses, discutables et discutées, qui nous ont été proposées depuis Salomon Reinach et l'abbé Breuil jusqu'à nos jours sur cette "psychologie" archaïque.

---

(\*) Univers de la Psychologie – Champ, histoire et méthodes de la Psychologie, Éd. Lidis, Paris, 1977, pp. 27-37.

## Les croyances du paléolithique

Un certain nombre d'hypothèses ont été émises pour suggérer que les primitifs croyaient à l'"âme" et aux "esprits", mais elles restent très controversées. On a parlé par exemple d'un culte des crânes, parce qu'on a trouvé des crânes séparés du reste du squelette. On a comparé les dessins des petits diabolins sur les ossements de Teyjat aux *ratapas* fécondateurs de la tribu australienne Arunta, qui s'introduisent dans les femmes qui passent près des lieux où ces *ratapas* séjournent, pour leur donner des enfants ; il y aurait donc croyance en l'existence d'un monde d'esprits qui s'incarneraient ou se réincarneraient ; mais aucun fait ne peut le prouver, les idées ne se fossilisant malheureusement pas comme les objets. Certaines dispositions des sépultures (avec de grosses dalles) ou des squelettes dans ces sépultures (le cadavre semble avoir été ligoté ou placé en position fœtale, ou repose la face contre le fond de la fosse) suggèrent la croyance en la survie d'une âme, corporelle ou non (la position fœtale indiquant la conception de la mort comme nouvelle naissance), et la peur des revenants (on retourne le cadavre, on l'emprisonne sous des dalles). Mais tout ce que nous pouvons dire, dans ce cas, c'est que l'inhumation existait, dès l'homme de Neandertal. Une des hypothèses les plus ingénieuses qui ait été proposée, à propos de certains dessins pectiformes (formés de traits et évoquant un panier ou une prison), c'est qu'ils représentaient soit des "*pièges à âmes*" comme il en existe chez certains peuples contemporains, pour empêcher les mauvais esprits de venir tourmenter les vivants, soit des "repositoires" où seraient censées être mises en lieu sûr les "âmes" des individus. Pièges ou repositoires, rien ne peut départager les interprétations aventureuses que l'on fait de ces dessins : ils peuvent être aussi bien la représentation de véritables pièges à prendre les animaux sauvages que des représentations symboliques dont on n'a pas la clef.

Il est certain que, avant même l'arrivée de l'*Homo sapiens*, nos ancêtres avaient des croyances religieuses, mais ces croyances tournaient-elles autour de la conquête de la nourriture journalière, se situant donc plutôt du côté de la magie, ou prélevaient-elles à un *culte des ancêtres*, postulant alors l'idée d'une survie, et par conséquent l'existence d'un principe plus ou moins spirituel chez l'homme ?... rien ne nous permet de le savoir exactement, sauf dans un cas unique, celui de l'usage de l'ocre dès le néandertalien, saupoudrant la fosse mortuaire ou le crâne, parce que cet usage ne peut s'expliquer par un besoin utilitaire. L'ocre rouge, signe du sang et de la vie, paraît bien témoigner, à notre avis, de l'existence d'un rituel pour permettre aux morts de continuer dans la tombe une existence surnaturelle. Son utilisation, attestée seulement dans quelques cas avant l'*Homo sapiens*, va s'étendre ensuite, depuis la Grande-Bretagne jusqu'en Russie. Leroi-Gourhan en signale dix-sept cas sur vingt-sept bien observés (dont six cas où le corps été déposé en flexion forcée et sept cas en chien de fusil). En Ligurie, un squelette a été découvert accompagné de quatre "bâtons de commandement", comme une offrande de vie. Nous ajouterons à cette première preuve, à peu près unique, que le primitif distinguait un esprit (fût-il matériel) du corps, un autre fait, curieux : l'équivalence de la blessure et du signe féminin, l'animal dessiné sur les parois de la grotte pouvant porter indifféremment sur son flanc une vulve ou une blessure par lancement de sagaie. De cette observation, Leroi-Gourhan nous dit qu'elle ouvre sans doute l'accès à « une véritable métaphysique de la mort ». Mais on ne peut aller beaucoup plus loin « sans risque de construire un véritable folklore scientifique ».

## Les religions au néolithique

Avec le néolithique, qui apparaît – pour le monde occidental – d'abord dans le Proche-Orient pour gagner de là l'Europe, de nouveaux rapports s'instaurent entre l'homme et la nature. L'homme "prédateur" cède la place à l'homme producteur : agriculture, élevage permettent la vie sédentaire.

Il est évident qu'un pareil changement dans le genre de vie ne pouvait pas ne pas s'accompagner de transformations parallèles dans la vie religieuse (culte des fontaines, particulièrement des sources thermales, des rochers, probablement du soleil...). Mais c'est seulement à travers le culte des morts que nous pouvons atteindre les croyances de type psychologique qui, seules, nous intéressent ici : passage progressif des sépultures individuelles aux sépultures mégalithiques collectives (dolmens à couloir) où les morts sont parfois déposés en position recroquevillée – monuments funéraires du chalcolithique portant l'emblème d'une divinité féminine à collier et sans bouche, symbolique du grand silence de la mort, avec, à côté, les restes d'offrandes d'animaux au cadavre – stylisation de barques sur les dolmens bretons, qui préludent peut-être à la croyance en la barque qui mène les âmes dans le royaume de l'au-delà par-delà l'océan Atlantique – découverte à Jéricho d'un crâne rempli d'argile, avec des coquillages à la place des yeux – enfin les *trépanations rituelles* qui datent de cette époque. Tous ces faits ne peuvent sans doute préciser la nature de l'idée que les hommes du néolithique se faisaient de l'âme, ni l'évolution de ces conceptions au cours du temps, mais suggèrent cependant que ces hommes devaient avoir une conception plus spirituelle de "l'âme" que matérielle ou vitale (la trépanation permettrait à l'esprit de sortir ou de réintégrer le corps) et, par voie de conséquence, la capacité de créer une

mythologie de "l'Enfer", lieu des survies individuelles ; peut-être même déjà le culte des morts était-il lié à la fertilité de la terre et des femmes.

Avec l'apparition des métaux, la préhistoire rejoint l'archéologie et l'histoire ; la psychologie de cette nouvelle ère sera donc traitée plus loin.

### La conception de la personnalité

Nous sommes ici plus amplement documentés à travers toutes les enquêtes des missionnaires, explorateurs, et finalement ethnologues ; autant que faire se peut, nous éliminerons les interprétations de ces chercheurs, trop souvent données en même temps que les descriptions des faits, pour nous en tenir aux paroles des informateurs. Il est impossible de passer en revue toutes les populations, voire toutes les aires culturelles de l'Afrique. Quelques exemples suffiront, à partir desquels nous tenterons ensuite de dégager les tendances générales de la conception que les Africains se font des éléments de la personnalité.

L'aire culturelle africaine

Chez les *Bochimans*, l'élément fondamental est le *now* que l'enfant reçoit à sa naissance et qui, à sa mort, se sépare de son corps ; l'individu peut l'utiliser dans sa vie, mais il ne peut le contrôler, c'est-à-dire que notre personnalité s'impose à nous plus que nous la façonnons ; par le *now*, il est lié au monde environnant, aux forces de la nature, tout comme le *now* constitue son destin (la possibilité d'une grossesse, par exemple, pour une femme, la rencontre éventuelle avec un troupeau d'antilopes pour le chasseur) (Marshall-Thomas).

En *Afrique orientale*, nous trouvons dans des ethnies différentes certaines conceptions cependant similaires : la distinction par exemple, chez les *Lugbara* de l'Ouganda, entre la personne (*ba*) et la chose (*afa*) ; la femme n'est qu'une "chose", elle n'a pas à proprement parler d'âme, elle ne peut devenir ancêtre ; il en est de même de certaines autres catégories, comme les faiseurs de pluie, les lépreux, les jumeaux. En fait, nous dirions que ce sont, plutôt que des "choses", des "non-personnes", des êtres de la nature, d'où leurs caractères marginaux par rapport aux membres responsables de la société, les hommes, et leurs liaisons avec la magie ou la sorcellerie. Mais, si les femmes n'ont pas d'âme (*orinda*), elles ont par contre un esprit (*adro*) ; ce qui fait que nous serions assez disposés à définir l'âme comme la partie sociale de la personnalité, une certaine situation dans une généalogie, un certain nombre de devoirs et de droits ; mais, comme toute socialisation nécessite un temps d'apprentissage, il en résulte que l'âme se crée graduellement (Middleton).

La *psychologie des Bantou* du Congo et du Zaïre nous est bien connue, dans ses perspectives philosophiques, à travers l'œuvre du R. P. Tempels : l'homme est une force vitale (*mntu*) causée, maintenue et développée par l'influence vitale créatrice de Dieu, en relation d'ailleurs avec les autres forces vitales, celles des animaux, des plantes ou de la nature. Les rites, comme ceux de la circoncision pour l'enfant, de l'intronisation pour le chef, n'ont d'autre fonction que de donner aux individus concernés un surcroît de force. Cependant, sous cette psychologie ontologique, il faut bien noter que la personnalité psychique comprend toujours un certain nombre d'éléments, qui peuvent parfois s'identifier (l'ombre et le double par exemple chez les *Yoruba* du Zaïre), parfois s'opposer (ainsi la distinction entre le *buzina*, vie biologique, ombre-corps, et le *magara*, principe spirituel, le premier retournant à la nature après la mort, le second donnant naissance au *muzimu* : existant – d'intelligence – privé de la vie, qui sera par la suite ancêtre, se réincarnant ou, plus exactement, donnant à des nouveau-nés l'énergie vitale qui les constitue comme personnes).

Les *populations de l'Afrique occidentale* ont élaboré des psychologies très complexes qui, si elles sont différentes des nôtres, n'en constituent pas moins des analyses pertinentes et cohérentes de la personnalité humaine.

**LA PLURALITÉ DES ÂMES.** En Côte-d'Ivoire et au Ghana on trouve deux instances ou âmes, d'un côté l'*abusua* qui se transmet à travers le sang, maternel ou paternel (suivant que nous avons affaire à des ethnies matri- ou patrilinéaires, et que Rattray définit comme "âme classique", donc collective, lignagère), plus *le kra*, âme vitale plus ou moins impersonnelle, variant d'ailleurs suivant le jour de la semaine où l'on est né ; d'un autre côté le *ntoro* (transmis dans le lignage paternel pour les sociétés matrilineaires) ou, dans les sociétés lagunaires de Côte-d'Ivoire, le *sunsun*, qui constitue l'essence subtile de l'âme, qui définit donc son individualité (Rattray). Les conceptions des *Yoruba* (Nigeria) sont plus compliquées, mais peut-être cela tient-il à ce qu'il existe des variantes suivant les régions ou suivant les confréries sacerdotales (nous dirions, nous, suivant les diverses et "écoles" de psychologues) ; ainsi à Oyo, on distingue l'*èmi*, le souffle vital, et l'*ojiji*, l'ombre, alors que l'*ojiji* n'est plus mentionnée comme seconde âme à Ifé. En gros, on distingue :

- le corps (*ara*) créé par *Orisanla*, qui disparaît avec la mort ; l'*èmi*, principe d'existence, souffle vital (puisque fait d'air), que *Olodun-maré*, le dieu suprême, introduit dans le corps après qu'*Orisanla* a créé ce dernier, et qui est immortel, puisque de même nature que le souffle divin, dont il n'est qu'une partie ;
- l'*ojiji* ou ombre, qui pour certains l'accompagne – ce que les Fon appellent *Yé* – et qui devient du sable après la mort, au bout de trois jours : au neuvième jour l'*èmi* quitte la tombe avec ce sable pour devenir l'ombre d'un nouveau-né – chez les Fon, *djoto* ;

– l'*ori*, la tête intérieure, principe de l'intelligence, objet d'un culte important, qui consiste à "faire manger la tête" pour la fortifier (*bori*) ; chaque *ori* est modelé dans le ciel, et l'individu qui va naître choisit dans le ciel le sien, à moins que ce ne soit la mère qui va l'enfanter qui le choisisse, ce qui fait que l'*ori* représente aussi, en même temps que l'intelligence, le destin de l'individu – déterminé par un premier acte de volonté libre, contre lequel on ne peut plus aller après (dès lors, pour les Yoruba, l'éducation n'a aucune influence possible, l'élément individuel de la personnalité est en quelque sorte pour eux inné) ; à Ifé on parle même de trois âmes-têtes différentes, l'une située sous le front, en liaison, nous dit Bascom, avec le gardien ancestral le plus vieux, l'autre sur le sommet de la tête, la troisième dans l'occiput, en liaison avec le gardien ancestral le plus jeune ; nous ne savons ce que l'on doit penser de cette liaison de la tête et des esprits gardiens (*eleda*), bien que nous ayons pu observer des survivances fragmentaires de cette croyance chez les Noirs brésiliens ; en tout cas, ce qui est essentiel, c'est que tout individu a deux *ori*, l'un qui réside dans le ciel et qui est symbolisé sur terre par une calebasse rituelle (*igba-ori*), l'autre qui réside dans sa personne, et qui en est le double (*ori-uni*) (Abimbola, Bascom, Elbein et D. dos Santos, Verger).

Cette pluralité des instances ou principes constitutifs de la personnalité (on dit, pour abrégé, cette pluralité des "âmes") se retrouve partout, et de plus en plus compliquée, dans les régions du Niger, de la Haute-Volta, du Tchad.

**L'EXEMPLE DOGON.** On nous permettra de développer plus amplement le système dogon, bien connu par les travaux de Marcel Griaule et de Mmes Calame-Griaule et G. Dieterlen, pour voir à quelle richesse théorique peuvent parvenir ces systèmes de psychologie africains.

À la base, le support : le corps (*godù*) qui est composé de quatre éléments l'eau (le sang), la terre (le squelette), l'air (le souffle vital) et le feu (la chaleur animale), qui sont aussi les éléments constitutifs du cosmos, ce qui fait que des rapports incessants peuvent se tisser entre lui et le monde ; l'homme boit, mange, il respire, il se chauffe au soleil. Ce corps renferme, comme la terre, ses graines, les éléments qui permettent sa subsistance ce sont les huit graines des clavicules, qui sont, bien entendu, des graines symboliques de la nourriture de l'homme, quatre graines masculines dans la clavicule droite (avec, en tête, le petit mil), quatre féminines dans la clavicule gauche (avec, en tête, le sorgho femelle) ; ces graines claviculaires se mettent en place progressivement, mais, durant toute la vie, leur équilibre reste instable, il peut être perturbé par la violation des interdits ; tout un rituel est alors requis pour les rééquilibrer. C'est dire que ces graines sont les principes mêmes de la vie physiologique de l'organisme. Il faut ajouter que les jumeaux, les forgerons, les prêtres de Binon et de Neme reçoivent un certain nombre de graines supplémentaires, qui expliquent leur importance dans la vie religieuse. Comme la terre enfin, dont le corps, on le voit, est le microcosme, l'organisme est irrigué de part en part par le *nyama* que l'on définit comme le fluide vital. Il circule avec le sang, sans se confondre pourtant avec lui, il surnage en lui comme l'huile surnage sur l'eau Mme G. Dieterlen a montré que, pour les Dogon, le *nyama* est composé de parcelles d'origines diverses : le *nyama* de base donné par le géniteur mythique de l'humanité, Nommo, une partie des *nyama* des deux géniteurs, le père et la mère (quatre-vingts parcelles en tout, moitié paternelles, moitié maternelles) ; ces parcelles ne se mélangent point, à tour de rôle certaines d'entre elles veillent sur le bon fonctionnement de l'organisme, tandis que celles qui sont alors en réserve se logent dans les clavicules.

Après ces composantes corporelles mais qui, comme nous le verrons, ont leur place aussi dans l'explication des phénomènes psychiques, il y a les composantes proprement spirituelles, les *kikinu*.

Les Dogon distinguent huit *kikinu*, quatre du corps et quatre du sexe, lesquels se divisent aussi en "principes intelligents" et "principes bêtes", ce qui dénote une double psychologie antithétique, nous dirions aujourd'hui : une psychologie de la raison et une psychologie de l'affectivité. Le tableau suivant résume : 1/ le sexe des *kikinu*, car ils sont soit masculins, soit féminins ; 2/ les "facultés" de l'esprit ou phénomènes psychologiques auxquels ils correspondent ; 3/ leurs lieux de résidence, car ils sont soit dans le corps, soit en dehors de lui, soit en transit entre l'individu et le monde environnant :

<b>Kikinu du corps</b>				
1	masculin intelligent	raison	hommes femmes	tête mare familiale
2	féminin intelligent	affectivité bonne	hommes femmes	mare familiale foie
3	masculin bête	anti-raison (se manifeste dans l'ombre)	hommes femmes	animal totémique sanctuaire totémi- que
4	féminin bête	affectivité mauvaise (se manifeste dans la pénombre)	hommes femmes	sanctuaire totémi- que animal totémique
<b>Kikinu du sexe</b>				
5	masculin intelligent	sexualité procréatrice	hommes femmes	autel de tête autel de corps
6	féminin intelligent	désir amoureux	hommes femmes	autel de corps autel de tête
7	masculin bête	impuissance	dans les organes sexuels	
8	féminin bête	frigidité et règles	dans les organes sexuels	

Ce tableau mérite quelques commentaires. D'abord on s'aperçoit qu'une partie de ces principes réside dans le corps tandis que d'autres constituent, dans la mare, sur les autels du lignage, ou dans les "totems" classiques, ce que Frazer appelait des "âmes extérieures" ; mais cette opposition est utilisée ici pour rendre compte de la diversité des phénomènes psychologiques, car si l'homme garde toujours son *kikinu* masculin intelligent en lui, alors que son *kikinu* féminin intelligent est dans la mare de Nommo, c'est que la raison domine chez lui, tandis que l'inversion de ces deux principes, que nous trouvons chez la femme, exprime le fait que celle-ci soit plus un être d'affectivité que de raison. Mais cette opposition des principes masculin et féminin ne doit pas nous faire oublier ce que Griaule avait bien montré dans *Dieu d'Eau*, l'androgynie ou, si l'on préfère l'ambivalence sexuelle de l'enfant, avant les rituels de l'initiation, en liaison avec la Genèse de la mythologie dogon : les ancêtres primitifs étaient jumeaux, donc homme et femme ; mais, lorsque le désordre s'est répandu dans le monde, les naissances gémellaires ont cessé d'être la règle ; il fallait bien pourtant que quelque chose subsistât des temps originaires : tout enfant qui naît est double, garçon et fille. La circoncision aura pour but d'arracher l'âme féminine du garçon pour en faire un homme ; l'excision, l'âme masculine de la fille pour en faire une femme ; dès lors la reconstitution du couple primordial ne pourra se réaliser que par le double désir du garçon de retrouver sa parcelle féminine, de la fille de retrouver sa parcelle masculine ; le mariage se fonde sur des racines métaphysiques, comme chez Platon. C'est dire que les rituels peuvent entraîner des déplacements des principes constitutifs et, en effet, l'extrême mobilité des *kikinu* qui sont à la fois dedans et dehors, mais qui peuvent sans cesse aller du dedans au dehors et réciproquement, au cours des grandes fêtes collectives, constitue la base de ce que nous pourrions appeler la psychologie sociale des Dogon (le social de la fête se répercutant sur le psychique de l'individu transformé par elle), tout comme, nous l'avons vu, les variations des organes corporels (tête, foie, organes sexuels, on pourrait ajouter la rate) constituent la base de la psychophysiologie dogon. Il faut ajouter à ces remarques que les divers *kikinu* que nous venons de classer sont introduits par Nommo dans l'enfant au cours de sa vie utérine, qu'ils ne sont jamais transmis à ses descendants (alors que, nous l'avons dit, quarante parcelles du *nyama* viennent du père, quarante de la mère), qu'ils définissent donc l'individualité de chacun (tandis que le *nyama* en définirait l'hérédité). Nous verrons ultérieurement, à partir de ces principes de base, comment les Dogon, ou des peuples qui ont des conceptions voisines, Malinke, Bambara, arrivent à mettre en place toute une psychologie savante de l'intelligence, des sentiments ou de la volonté. Psychologie qui est non seulement systématique, mais qui est enseignée dans les écoles initiatiques ; ainsi Zahan distingue six sociétés successives d'initiation qui prennent l'enfant pour le conduire à la sagesse suprême du vieillard et que l'on pourrait définir comme un enseignement élémentaire général (*n'domo*), un enseignement de l'ontologie (*kamo*), un enseignement de la sociologie (*nama*), un enseignement de la psychologie (*kono*), un enseignement d'économie agricole (*tyiwara*). un enseignement de la théologie, enfin, qui clôt le cycle des études (*kore*).

**PLUSIEURS ÂMES, UNE PERSONNALITÉ.** Dégageons quelques idées générales. Et d'abord la *pluralité des "âmes"*. Mais que signifie-t-elle ? On pourrait la comparer aux trois âmes aristotéliennes, dont la plus basse est liée au corps et la plus élevée une ouverture sur le divin, tout comme à l'opposition, dans certaines écoles médicales, d'un principe vital et d'un principe spirituel, la vie ne se confondant point avec la pensée. En effet, les multiples éléments que nous avons séparés ne sont que des substantifications de certaines facultés et de certains domaines biologiques et psychiques (la vie, l'intelligence, l'affectivité), ou bien encore des intégrations au psychique de ce que nous appelons aujourd'hui "l'image du corps" et de ses possibles manifestations extérieures (le reflet, l'ombre, la pénombre, les images du rêve). ce qui fait qu'en définitive la pluralité des âmes n'empêche pas l'unité de la personne humaine ; mais cette unité n'est pas une unité ontologique (comme chez Descartes), elle est une unité structurelle. De cette définition structurelle de la personnalité, un certain nombre de conséquences se dégagent :

1. L'entourage social intervient ; l'envoûtement du sorcier, enlevant une de ces "âmes" pour en faire son esclave, la malédiction du père, affaiblissant le principe vital, les offrandes faites par le prêtre à la tête, améliorant la puissance de la "pensée intérieure", tout cela montre que l'individu peut se défaire, se refaire ou se parfaire à travers l'entourage et la conduite des autres envers lui ; toute une psychologie et une pathologie sociales prennent leurs bases sur ce structuralisme.
2. La mort n'est pas, comme chez nous, une simple séparation du corps et de l'âme, ou un anéantissement total, c'est un phénomène de déstructuration : les éléments unis se dispersent, certains comme le corps retournant à la nature, d'autres devenant esprits ancestraux, d'autres rejoignant le grand flux vital qui parcourt le monde, d'autres enfin sont captés dans des autels familiaux, mis dans des vases sacrés où on peut les interroger.

Ce qui apparaît en second lieu, c'est que la personnalité n'est pas fermée sur elle-même, mais ouverte sur l'extérieur. Dans beaucoup de populations, l'individu choisit son destin dans le monde céleste avant de naître, c'est-à-dire ce qui définira son individualité, ses qualités morales ou intellectuelles ; chez d'autres il y a toute une partie de l'âme qui est faite d'un morceau de Dieu, de la force créatrice divine, qui s'incarne ou se personnifie dans l'enfant qui naît. Bref l'âme est ouverte sur le "céleste". Il y a d'autres principes, soit vitaux (les parcelles du *nyama* par exemple), soit sociaux (symbolisés par le nom que l'on donne à l'enfant qui, avant d'être nommé, n'est que "de l'eau"), qui viennent des ancêtres (ce que les anciens ethnologues désignaient du terme de réincarnation ; mais ce terme est justement critiqué aujourd'hui, car l'enfant n'est jamais confondu avec l'ancêtre dont on lui donne le nom). Ici, l'individu s'ouvre sur le social lignager, il est un chaînon dans une suite qui se continuera après lui.

Enfin, l'individu est ouvert sur le monde extérieur. L'âme du rêve échappe pendant la nuit au corps pour errer dans le monde surnaturel, visiter les morts et les génies. L'âme totémique est à la fois dans le corps et en dehors du corps, dans le totem animal. Nous verrons plus loin que dans certains cas, comme ceux de la possession, certains principes constitutifs de la structure psychique peuvent quitter le corps pour être remplacés par d'autres principes constitutifs, ceux des dieux du polythéisme africain ou ceux des génies de l'eau et de la brousse.

### L'aire culturelle asiatique

Nous serons plus brefs sur l'Asie, car nous la retrouverons dans des chapitres ultérieurs de cet ouvrage ; mais, à côté des grandes civilisations à écriture, il existe d'abord toute une zone de l'Asie qui nous intéresse, c'est l'extrême Nord (et même, dans le Sud, des populations restées "primitives" sont enclavées dans l'Inde, comme les Dravidiens, ou bien dans les montagnes du Laos, du Viêt-nam, comme les Mnong Gar, étudiés par Condominas). Or nous trouvons chez les *proto-Indochinois* le même pluralisme des principes psychiques qu'en Afrique, ou "âmes" (*hêng*), l'âme-quartz dans le front, âme-araignée qui quitte la tête pendant le sommeil, l'âme-buffle élevée par les génies dans le ciel où se trouvent également l'âme bambou-géant, l'âme-pirogue, l'âme-éléphant, l'âme-épervier, l'âme-grenouille... ce qui fait que l'ouverture de notre vie psychique sur le dehors domine la fermeture du psychique dans le corps (*sak*). Les diverses maladies s'expliquent par la perte, ou par la dévoration, de la part des sorciers de l'un ou de l'autre de ces multiples principes, à la fois donc vitaux et psychiques. Le rôle du *chaman* consiste, pour guérir, à redresser par exemple l'âme-quartz dans la tête.

Chez les *Yakoutes* de Sibérie, le pluralisme des âmes s'allie à une conception cosmologique de la vie des choses. Car tout ce qui existe, depuis la pierre jusqu'à l'étoile, a une âme (*itch-tchi*) ; mais les êtres vivants, depuis les mammifères jusqu'aux insectes, ont en plus une seconde âme : le *siir* ; enfin le cheval et l'homme ont une troisième âme, la *kouté*, que Sieroszewski définit comme "une espèce d'ombre" : la *kouté* sort du corps la nuit, ce qui explique les rêves ; après la mort, elle erre quelque temps sur la terre avant d'aller rejoindre le monde des morts. Les Yukaghir et les Tungu croient en l'existence d'au moins deux âmes, l'une qui va

directement dans l'au-delà après le décès de l'individu, tandis que l'autre reste un certain temps auprès de l'habitation avant de monter au ciel ; mais, selon d'autres sources, il y aurait trois âmes, et non deux, l'une siégeant dans la tête (l'intellect), l'autre dans le cœur (affectivité), la dernière enfin assurant le fonctionnement physiologique des organes. Nous retrouvons des conceptions analogues dans les populations sibériennes, le nombre de ces principes biologiques et psychiques s'étageant entre deux et sept "âmes".

C'est sur elles que s'appuie le *chamanisme* ; il ne nous intéresse ici que par ses deux postulats psychiques : le premier, c'est que l'âme du chaman (celle qui lui a été donnée, dans le rituel de l'initiation, par le renouvellement de ses viscères et de sa chair ou par l'introduction de morceaux de quartz qui lui donnent une puissance de réalisation psychologique accrue) est capable de quitter le corps du chaman, qui tombe alors en transe, pour aller soit dans la brousse, soit dans les demeures souterraines, soit dans le ciel, à la recherche d'autres âmes (celles des malades) ou, plus anciennement, de conduire, après la mort d'un individu, l'âme de la personne décédée dans l'au-delà, en suivant un itinéraire déterminé et en triomphant d'un certain nombre d'obstacles rencontrés en route ; le second, c'est que toute maladie consiste dans la perte d'une âme, la guérison dans la découverte du lieu secret où les génies et démons ont caché cette âme pour la réincorporer dans l'organisme, ce qui est une des fonctions du chaman, à côté de son rôle archaïque de psychopompe (conducteur d'âmes), et qu'il peut réaliser grâce aux esprits familiers avec lesquels il a conclu un pacte au cours de son initiation (Eliade).

### L'aire amérindienne

Nous retrouvons à la fois le chamanisme (comme voyage de l'âme) et la pluralité des composantes de la nature humaine chez les Indiens de l'Amérique du Nord. La pluralité, par exemple chez les Montagnais Naskapi : le fantôme, le reflet (appelé âme-métal), l'intellect, le principe d'activité (qui est désigné par l'emploi de son propre nom, ou de sa qualification, ainsi : "grand homme"). Le chamanisme, à la base de la conception amérindienne de la maladie, comme sortie de l'âme, qui est à récupérer, est lié, dans plusieurs populations, à toute une géographie mystique de l'au-delà, parfois graphiquement représentée par les chamans sur des écorces de bouleau. Mais, si les âmes ne meurent point, c'est parce qu'elles préexistent à la naissance ; tout un rituel chez les Pawnee décrit symboliquement le voyage des pères vers les fils sous la conduite de la mère. Mais : quand le père atteint la loge du fils (à naître), le fils dort ; le père ne l'éveille pas, mais il concentre sa pensée sur lui, de façon à susciter chez l'enfant futur le rêve du père qui le désire de façon à ce qu'il sache, quand il passera dans le corps d'une femme, qu'il a été choisi par un tel, et non par un autre. Les ethnographes ont surtout insisté sur l'existence, dans un très grand nombre de populations d'Amérique centrale, d'une "âme extérieure" aux individus et située dans un animal : le *nagalisme*<sup>(1)</sup>. Pour nous borner à un seul exemple, celui des Tzotil mexicains, les divinités ancestrales placent dans l'embryon le *ch'ulel*, qui est l'âme personnelle de l'individu, composé de treize parties (que l'on hérite de l'un ou de l'autre de ses parents, ce qui fait que toute personne peut se distinguer d'une autre grâce à la composition différente de ces parties), indestructible et éternel, qui rejoint à la mort le séjour des divinités ancestrales, où il est utilisé pour de nouvelles naissances ; mais en même temps ils plantent un autre *ch'ulel*, qui constituera l'*alter ego* spirituel de l'homme, dans un animal, jaguar, coyote, ocelot, opossum... indiqué par le chaman par l'entremise du rêve, "âme extérieure" dont le sort est lié à celui de "l'âme intérieure", de telle sorte que, si l'animal est blessé ou tué, l'individu est malade ou meurt ; cela permet aussi une typologie, en ce sens que l'individu a le caractère de son *tonal* : violent, étourdi, intelligent, suivant qu'il est lié au jaguar, au coyote ou à telle autre bête.

**DE L'ÂME NOIRE À L'ÂME INVISIBLE.** Nous retrouvons chez les Indiens de l'Amérique du Sud la même richesse et la même complexité des conceptions psychologiques. Depuis les Apinagé, chez qui les divers aspects de la vie psychique, si souvent distingués, l'âme, l'esprit, le fantôme, le double sont confondus dans un seul concept, *me-galo*, jusqu'aux Carib, qui distinguent au contraire cinq âmes, dont les teintes vont se dégradant à partir du noir, et dont l'une est même totalement invisible (c'est celle qui se rend après la mort dans un autre monde, alors que les autres restent près du cadavre ou se transforment en animaux). Les *Guarani* Apapocua distinguent deux âmes, l'une, qui préexiste à la naissance et qui vient d'un des quatre points cardinaux du ciel, définit "les traits aimables du caractère" ; l'autre, qui est logée dans la nuque, est celle d'un animal et elle définit "notre tempérament". Les *Guarani* Nandeva parlent au contraire de trois âmes, correspondant aux trois ombres que notre corps peut dessiner sur le sol ; l'une, celle de droite (*ayvu*), d'origine divine (elle préexiste à la naissance, elle se manifeste au père au cours d'un rêve, et s'incarne dans le corps de la mère), est responsable

(1) Les descriptions confondent parfois d'ailleurs deux phénomènes sous le même nom de nagalisme. Peut-être faudrait-il distinguer le "tonalisme", c'est-à-dire la croyance en une âme extérieure animale, qui est le double de l'âme humaine, et le "nahualisme", qui est la propriété de certains sorciers de se transformer la nuit en animaux, particulièrement en jaguars pour sucer le sang des enfants et accroître leurs forces en s'appropriant la vie qui est dans le sang.

de nos sentiments nobles comme de notre vie intellectuelle, telle qu'elle se manifeste dans le langage ; celle de gauche est responsable de notre existence biologique comme du notre caractère animal (c'est elle qui fait que l'individu ressemble à un singe par exemple, à un serpent, à un oiseau, etc.) ; celle qui se tient soit devant, soit derrière nous est plus mal connue. Après la mort, la première remonte vers Dieu, la seconde erre dans la nature (E. Schaden).

Au fur et à mesure, aussi bien pour les Indiens d'Amérique du Sud que pour les Indiens d'Amérique du Nord, que les ethnologues passent des connaissances exotériques aux connaissances ésotériques des prêtres, on découvre chez tous les Amérindiens des systèmes conceptuels de la vie psychique qui peuvent être mis en parallèle, pour leur profondeur métaphysique avec certains des systèmes que nous avons relevés chez les Africains.

### L'aire océanienne

En Australie, contrairement à ce qui a été écrit autrefois, on n'ignore pas la nécessité du coït pour que la femme soit enceinte, mais les Australiens croient, comme les Amérindiens, que l'âme de l'enfant existe avant la conception, "l'enfant-esprit" disent-ils, et qu'il pénètre dans le corps de la mère pour la féconder. De là même, dans certaines tribus comme celle des Aranda, la croyance en deux âmes, l'une mortelle qui accède à l'être avec le coït parental, et l'autre immortelle, qui donne à l'enfant sa personnalité. Ces "enfants-esprits", qui viennent s'incarner dans la mère, résident dans des endroits précis, certaines cavernes ou rochers, certains points d'eau, que A. P. Elkin appelle *spirit centres* et qui sont bien connus dans la littérature française sous le nom de "centres totémiques de la conception".

Les conceptions psychologiques des *Mélanésiens* ont fait l'objet d'un ouvrage classique de l'ethnologie française, le *Do Kamo* de Leenhardt, qui a surtout insisté sur la double ouverture de la personne, sur le cosmos et sur l'entourage social : « Serait-ce que la personne, écrit-il, pareille à l'être humain vivant d'échange respiratoire avec l'atmosphère, ne peut être [...] que par l'échange communel » avec le totem, l'ancêtre, le dieu, les montagnes, et qui a mis en lumière le rôle du corps, écorce de l'âme, et du rôle joué dans la société, en tant que vêtement social de la personnalité. Mais ce qui nous intéresse dans ce chapitre, ce n'est pas de faire passer du latent au manifeste la conception que les Mélanésiens peuvent se faire de la personnalité, c'est de les interroger sur leurs croyances réelles ; de ce point de vue, nous retrouvons chez eux le même pluralisme des principes constitutifs, depuis le principe vital qui est responsable, en se mouvant dans les viscères, des états affectifs, jusqu'aux principes spirituels qui ne disparaissent pas avec la mort, qui continuent à exister, soit sous la forme de revenant, si les honneurs funéraires n'ont pas été rendus au cadavre, soit dans l'au-delà sous forme d'ancêtre.

Les *Maori* distinguent trois éléments : le *toiora*, c'est-à-dire l'âme de Dieu qui est dans l'intérieur de l'homme et qui est éternel – le *mauri* qui prend deux formes, l'une personnelle, qui est le principe actif de la vie, l'autre symbolique, l'arbre planté au moment de la naissance de l'enfant et dont le sort est lié au sien – enfin le *wainera*, le double, qui peut parfois être visible et être pris par un sorcier. Les divers éléments peuvent se dissocier temporairement du corps pour entrer en relation avec les éléments externes et donner naissance à toute une série de combinaisons ou de permutations qui rendent possible, comme nous l'avons déjà suggéré pour certaines populations de l'Ouest africain, une analyse structurale de la personnalité.

### Les conceptions psychologiques

Nous n'avons abordé, dans les pages précédentes, que la conception que les peuples sans écriture se faisaient de la personnalité humaine. C'est en effet la base à partir de laquelle on peut, dans un second moment, élaborer une théorie des diverses fonctions psychiques. Les peuples dits "primitifs" ont su élaborer des théories de la perception du monde extérieur, de la mémoire, de l'intelligence, ou de phénomènes particuliers comme le rêve, la possession, la sorcellerie, aussi savantes ou du moins aussi pensées que les nôtres, bien que se situant sur d'autres registres.

Il est bien entendu, puisque ces théories reposent sur le pluralisme des âmes et que ce pluralisme varie d'une ethnie à l'autre, que ces théories varieront suivant le cadre conceptuel dans lequel elles s'intègrent. Nous ne pouvons que donner quelques exemples, ils suffiront cependant pour montrer l'effort de pensée des prétendus "primitifs" pour analyser les mécanismes de la vie psychique. Nous avons déjà vu, par exemple avec les Dogon, que l'on distingue soigneusement les "âmes bêtes" des "âmes intelligentes" et que cette opposition traduit ce que nous, nous appelons l'affectivité et la raison ; nous avons été aussi amenés à dire que les diverses "facultés" psychiques résidaient dans des organes corporels différents. Mais, ce disant, nous ne restions encore que dans le domaine d'une psychologie des "facultés", non d'une psychologie des processus ; c'est cette dernière que nous voudrions maintenant aborder.

**LA PERCEPTION DU MONDE EXTÉRIEUR.** Les *Malinke* ont ébauché une intéressante théorie de la perception du monde extérieur et des rapports de la sensation avec la pensée intérieure qui, à la fois, prend son point de départ dans la sensation et, d'autre part, la transforme selon sa dynamique propre : la lumière, le son, l'odeur, le goût des aliments parviennent au cerveau par l'intermédiaire des sept ouvertures de la tête, et par "le menteur de la nuque", le bulbe rachidien, arrivant au cerveau, le cerveau conserve en lui ces sensations, mais le cerveau est aussi l'organe de la pensée, c'est-à-dire qu'il est traversé constamment par deux courants, la "corde de la pensée" qui part du cerveau pour accéder aux objets perdus par les sept ouvertures de la tête pour revenir déposer dans le cerveau les informations recueillies (passage de la sensation, donc, à la perception) – "la corde de la réflexion" part du cerveau, descend par le bulbe, la moelle épinière et les nerfs, dans le corps, doublant le courant de la vie intérieure, et revient apporter les renseignements au cerveau (passage de la perception sensible à la vie conceptuelle prenant base sur cette perception). Ces deux courants sont alternatifs : « La pensée et la réflexion ne peuvent faire leur travail ensemble : si l'un ne s'arrête pas, l'autre ne peut fonctionner » (Y. Cissé). Les mécanismes psychologiques sont bien saisis et nos distinctions, sensation, perception, conceptualisation, se retrouvent dans cette description.

**LA MÉMOIRE.** Mircea Eliade a comparé la théorie australienne de la mémoire à la théorie platonicienne de l'anamnèse : « L'initiation, écrit-il des Aranda, est parfois l'équivalent de l'anamnèse de type platonicien. Le néophyte découvre et assume sa véritable identité, non pas dans le monde naturel et immédiat dans lequel il évoluait avant son initiation, mais dans un univers spirituel dont la glorieuse épiphanie se situe dans le temps mythique des origines ». Nous avons dit en effet, plus haut, que tout enfant incarne un enfant-esprit d'un des centres totémiques de la conception ; mais l'enfant qui naît n'a pas conscience de son existence antérieure à son incarnation ; c'est dans l'initiation que l'on présente à l'individu son *tjurunga* personnel, qui est son âme personnelle, expression symbolique de ce qu'il était dans son existence antérieure : « Jeune homme, vois cet objet. C'est ton propre corps. C'est l'ancêtre *tjilpa* que tu étais quand, dans ton existence antérieure, tu pérégrinais. Puis tu descendis de la grotte sacrée voisine, pour y reposer ».

À côté de cette théorie philosophique de la mémoire, nous pouvions trouver une autre conception, plus scientifique. Les deux se rencontrent parfois dans une même population sans être confondues. Ainsi les Yoruba distinguent deux mémoires (*iyê*), la mémoire qui accompagne l'*èmi*, qui est liée à la mémoire ancestrale, d'avant la naissance, et la mémoire (les choses vues, qui est au contraire au corps et qui disparaît avec lui ; c'est cette seconde mémoire, non plus métaphysique mais corporelle, qui fournit les images sur lesquelles notre intelligence va travailler pour élaborer le monde des concepts (Elbein et D. dos Santos). Les Mélanésiens ont échafaudé une théorie psychophysiologique de la mémoire verbale que Malinowski nous a rapportée à propos de la magie mélanésienne : les choses apprises par cœur descendent du larynx dans l'estomac où elles séjournent jusqu'à ce qu'elles remontent, lorsque nous les utilisons pour prononcer les paroles magiques. Et nous pourrions retrouver chez bien d'autres peuples des conceptions analogues.

**L'INTELLIGENCE.** Les *Bobo*, curieusement, situent l'intelligence dans la vésicule biliaire, et non dans la tête : ils en font certes un élément du *meleke*, principe spirituel de l'homme et immortel, mais ils notent qu'elle a tout de même une individualité propre, car tous les hommes n'ont ni le même degré, ni la même nature d'intelligence (Le Moal). Il faut bien dire que, chez nous aussi, il est très difficile de définir ce que nous entendons par l'intelligence de l'individu et que les critères qu'on en donne changent suivant les psychologues. Nous avons pour l'Afrique noire une excellente analyse de ce que certaines populations africaines entendent par intelligence, celle des Djerma-Songhaï. On nous permettra de résumer leurs conceptions du *lakhal*. Le *lakhal* apparaît comme un don des dieux, certains individus en ont, d'autres n'en ont pas : « depuis le sang, le premier jour, Dieu a déjà mis tout ce que sera l'homme, s'il aura du *lakhal* ou pas » ; mais tant que l'enfant n'a pas atteint l'âge de sept ans (nous dirions, en termes occidentaux, "l'âge de raison"), ce *lakhal* reste latent, tout ce que l'on peut trouver chez lui, c'est le *ciermey*, qui n'est pas le *lakhal*, mais qui en est le substitut, la malice, la débrouillardise. L'intelligence proprement dite n'apparaît donc qu'à sept ans : « dès qu'on peut se faire comprendre de lui, à partir du moment où on lui demande de compter jusqu'à dix », dès qu'il commence à savoir aussi distinguer sa droite de sa gauche ; c'est donc à partir de sa faculté d'apprendre que l'on discerne l'existence, la force du *lakhal* ou sa non-existence (débilité mentale). Bien entendu, il existe des régimes alimentaires, voire des remèdes, qui permettent de le fortifier. « Celui qui a du *lakhal*, c'est celui qui a de la connaissance ». Cette connaissance, on l'acquiert dans la famille et à l'école. Mais, pour les Africains, il ne s'agit pas seulement des connaissances théoriques (compter jusqu'à dix par exemple), il s'agit aussi des connaissances morales : l'obéissance, le respect aux vieux, les règles de la politesse, la tolérance, la patience, le sens des responsabilités sociales (bref, l'art de mettre en pratique ce qui a été enseigné par les parents ou par les maîtres). Quand on vieillit, et c'est ce qui définit la sénilité, le *lakhal* s'affaiblit, voire disparaît : « Les vieux, disent les Djerma, redeviennent comme les enfants, qui n'ont pas encore de *lakhal* ». L'étude des proverbes ou des expressions toutes faites nous permet parfois d'aller plus loin et de découvrir quelques-uns des mécanismes

de l'activité intellectuelle, par exemple "mon *lakhal* s'est arrêté" signifie qu'on concentre son esprit sur un problème particulier (attention), "mon *lakhal* s'est couché" signifie que l'esprit est en repos, etc. En revanche, il est très difficile de dire si le *lakhal* s'hérite ou non ; certains le prétendent : on a celui de son père ou de sa mère ; quand on se marie, on étudie les parents de la fille pour savoir si celle-ci fera ou non une bonne épouse ; difficile également de déterminer s'il existe un organe du corps qui en soit le centre, certains pensent que c'est le cœur (« la pensée vient du cœur. C'est Dieu qui l'y met. Elle va ensuite à la tête ») et d'autres, le cerveau (car le fou, celui qui a perdu son *lakhal*, a le cerveau dérangé) (Bisillat, Laya, Pierre et Pidoux).

**LE CARACTÈRE.** Quant au caractère, et nous terminerons par là, nous avons vu que les Amérindiens savaient distinguer le tempérament (l'âme animale de l'homme) du caractère moral (son âme céleste). Certaines populations africaines vont plus loin, vers une typologie, par exemple les Bambara enseignent dans leurs sociétés d'initiation qu'il y a deux cent soixante-dix éléments du caractère (*tere*) qui se combinent de façon variable suivant les individus, chacun résidant dans une partie du corps, la tête, les reins, les hanches..., et les uns prédominant chez certains, alors que d'autres prédominent dans d'autres personnes, ce qui permet de les distinguer (Dieterlen). Les Peuls ont une classification plus simple ; ils distinguent neuf catégories de personnes, en relation avec les neuf os du crâne, les neuf ouvertures du corps, les neuf membres fondamentaux, chaque catégorie se subdivisant elle-même en trois parties de trois fractions chacune, la plus élevée étant celle des sages, la plus basse celle des êtres asociaux, et l'intermédiaire celle des personnes normales ou ordinaires (*Hampate Ba*). Mais la définition du caractère d'une personne est peut-être un des domaines de la psychologie où l'on peut trouver le plus grand nombre de conceptions différentes.

**LE RÊVE, LA TRANSE, LA MAGIE.** Ce n'est que récemment que les ethnologues se sont intéressés aux conceptions psychologiques des phénomènes normaux au sein des populations sans écriture. En revanche, depuis longtemps déjà, ils s'étaient penchés sur les explications que donnaient ces mêmes populations de phénomènes psychiques considérés comme plus marginaux : le rêve, la transe et la sorcellerie.

Nous avons indiqué à plusieurs reprises que certains des principes spirituels de l'homme peuvent quitter son corps pendant qu'il dort et que ce sont les aventures nocturnes de ce "double" qui constituent le rêve. Mais, à partir de cette affirmation – que l'on retrouve absolument chez tous les peuples sans écriture –, diverses conceptions peuvent se faire jour. Par exemple, là où le temps mythique est considéré comme le temps du rêve, il peut y avoir permutation entre les images oniriques et les images mythiques, le rêve créant du mythe, se condensant en réalité, enrichissant la culture en son dynamisme créateur, par exemple en Océanie (Fischer et Bastide). Par contre, d'autres ethnies s'attachent davantage à l'aspect fantaisiste et inattendu de l'imaginaire onirique, par exemple dans l'Afrique de l'Ouest, ce qui fait dire à Mary Kingsley que l'âme du rêve est "un nigaud, un étourdi", d'autant plus nigaud et étourdi qu'il se laisse prendre aisément, tandis qu'il s'amuse à vagabonder, par le sorcier qui le mange. D'autres peuples, enfin, sont plus soucieux de l'aspect subjectif que de l'aspect objectif du rêve, préfigurant ainsi quelques-unes des thèses qui seront reprises beaucoup plus tard par la psychanalyse freudienne : le rêve est la réalisation des désirs cachés de l'homme et il est, en conséquence, considéré comme une activité cathartique, prophylactique, donnant lieu, de la part des prêtres, comme dans notre psychanalyse, à un déchiffrement de son contenu symbolique ; ainsi chez les Iroquois (Wallace).

On sait l'importance des *cultes de possession* chez les peuples sans écriture, que ces cultes soient utilisés en vue de soigner les malades, en vue de prophétiser l'avenir ou, d'une façon plus générale, pour communiquer avec le monde des génies ou des dieux. Mais les peuples sans écriture ne se sont pas contentés d'instituer ces cultes, ils ont réfléchi aussi sur le processus psychologique explicatif de la transe qui les définit. Or c'est le même principe qui rend compte du rêve comme de la transe, c'est-à-dire la mobilité des constituants de la personnalité. Le génie ou le dieu qui vient s'incarner dans l'individu prend la place d'un de ces constituants, provisoirement expulsé, d'où le caractère inconscient de la crise de possession (par perte d'un des constituants du moi) et le changement de personnalité (par introduction, là où se trouvait ce constituant, d'un nouveau principe spirituel). Ainsi les Songhai disent que le *lakhal* de l'individu l'a quitté pour être remplacé par le *lakhal* d'un génie des eaux ou de la brousse. Ainsi les Afro-Haïtiens disent que le *loa* (dieu des Fon) entre dans la tête de l'initié en changeant le "gros bon ange", une de nos deux âmes, pour ne plus laisser subsister dans le corps tout le temps de la crise que le "petit bon ange" (A. Métraux).

C'est, en revanche, un autre trait de la psychologie des peuples sans écriture, celui du pluralisme des âmes, qui rend compte de la sorcellerie, ou du moins d'une des deux sorcelleries possibles, car nous devons distinguer, avec les auteurs anglo-saxons (nous ne disposons malheureusement pas de termes français pour signifier cette opposition), le concept de *Witchcraft* et celui de *Sorcery*. La *witchcraft* est un pouvoir qui est intrinsèque à la personne qui est représenté par une substance particulière ; c'est donc un nouveau principe constitutif de la personnalité, à côté des autres, de l'âme corporelle ou de l'âme spirituelle, que tout individu ne possède pas forcément, mais seulement le sorcier. La *sorcery* est autre chose, c'est un ensemble de techniques,

comme celles de l'envoûtement, que l'on apprend en se faisant initié, par exemple, dans une confrérie de sorciers ; nous pourrions dire que la *sorcery* est de l'ordre du culturel, la *witchcraft* de l'ordre de l'ontologique (Evans-Pritchard pour l'Afrique, Kluckhohn pour l'Amérique). La *witchcraft* se transmet d'une génération à une autre, soit du père au fils soit de la mère à la fille, soit uniquement de la mère à la fille (tandis que le pouvoir de défense se transmettrait en ligne paternelle, du père au fils ou du grand-père au petit-fils, en Côte-d'Ivoire, selon Augé), soit par contagion à l'intérieur de la famille (ainsi l'*evu* qui réside dans les entrailles et que l'on peut, en disséquant le cadavre après la mort, y découvrir – chez les Fang du Gabon, selon R. Bureau).

On notera tout d'abord que la *sorcery*, puisque culturelle, est toujours consciente, alors que le sorcier peut ignorer l'existence d'une puissance de mal en lui, et ainsi faire le mal involontairement ; ensuite que les Blancs ont cette substance magique en eux, comme les Noirs, ce qui explique leur supériorité en matière scientifique et technique ; seulement les Blancs en font un bon usage alors que les Noirs ne s'en servent que pour le mal, "en diable". Un prédicateur harriste<sup>(2)</sup> s'écrie : « Les Blancs, avec leur esprit diabolique, font tout et fabriquent tout. Vous, Africains, vous ne fabriquez rien, car vous refusez le bon usage de l'esprit diabolique ». On trouve des idées analogues dans le *Bwiti fang* – dans certaines populations amérindiennes – en Nouvelle-Guinée (où cette substance magique s'appelle *gwumu, ne*), etc.

### Les diverses branches de ces psychologies

**UNE PSYCHOPHYSIOLOGIE.** De tout cet ensemble de données, il apparaît que la psychologie des peuples sans écriture est essentiellement une psychophysiologie, la distinction entre des principes vitaux et des principes spirituels ne se manifestant jamais comme une coupure de type, si l'on veut, cartésien ; les mécanismes de la vie psychique nous sont apparus au contraire comme mettant en jeu à la fois le corps et l'esprit. Mais la psychophysiologie ne constitue qu'un des aspects, ou qu'une des branches de la psychologie des "primitifs" qui, à côté d'une *psychologie de type expérimental*, ont inventé ce que l'on pourrait appeler des tests, en vue de mesurer certaines fonctions de l'âme. Y. Cissé a décrit deux des tests utilisés du Sénégal jusqu'au Dahomey et peut-être au Cameroun et destinés à révéler "l'essence de la personne" le *bañangoho*, représentation graphique des diverses composantes de la personne (l'interprétation du dessin fait par l'enfant tient compte de la rapidité de son exécution, de la régularité des lignes tracées, de l'élocution du texte récité pendant qu'il dessine), et le *sumañgoho*, qui est à la fois un test de mémoire et de réflexion : il s'agit d'un jeu, avec douze sillons, neuf carrés, douze trous marqués chacun d'un bâtonnet et d'un petit caillou ; le sujet doit tourner le dos au dessin et répondre aux deux cent soixante-quatre questions que lui pose un de ses compagnons qui désigne ces diverses figures et trous dans un ordre déterminé. On pourrait trouver des tests analogues, quoique moins précis, dans l'apprentissage donné à l'intérieur des sociétés initiatiques, de l'Océanie et de l'Amérique à l'Afrique.

**UNE PSYCHOSOCIOLOGIE.** Le lecteur pourra s'étonner que, dans notre précédente définition de la personnalité, nous n'ayons pas cité *le nom* comme en étant un des principes constitutifs, à côté de la vie ou du double, alors que l'ancienne ethnologie le considérait non pas comme un signe d'appellation, mais comme une réalité douée de force. C'est que nous avons alors volontairement laissé de côté la psychologie sociale des peuples sans écriture, dont il nous faut dire un mot maintenant. Malheureusement les théories qui font du nom un élément de la personnalité et qui se rattachent toutes à Mauss et surtout à Lévy-Bruhl ne sont pas claires, car elles mêlent l'interprétation de l'ethnographe aux données d'observation. Il est parfaitement exact que l'enfant qui n'a pas de nom n'existe pas encore, nous l'avons dit ailleurs et on aurait pu multiplier les exemples ; mais est-ce le nom qui donne, par lui-même, la personnalité à l'enfant, ou les rites qui accompagnent la dénomination et qui introduisent dans le nouveau-né des forces supplémentaires de vie et de puissance psychique ? Il apparaît nettement qu'à côté des noms qui pourraient bien être des éléments constitutifs de la personnalité psychique il en existe d'autres qui n'ont qu'une valeur sociale, comme les devises, les noms de louange, ces *blasons oraux* comme on les a parfois appelés, et même que, dans certaines ethnies, comme les Kwakiult, étudiés par Boas, tous les noms et toutes les devises peuvent être échangés au cours des potlachs de défi ; le potlatch « [...] qui à lui seul procure un nom, soit un nom du père [...], soit un nom d'un autre clan » représente alors un mode d'acquisition sociologique du nom, qui n'a plus rien à voir avec les rituels religieux d'appellation, qui est, au contraire, suivant l'expression de Davy, une espèce de "promotion au choix" pour ceux qui, étant les plus riches, triomphent dans le potlatch et s'emparent des noms des vaincus (Lévy-Bruhl, Larock, Davy, Leenhardt, Houis).

Quoi qu'il en soit de cette question du nom, sur laquelle on peut discuter, le fait est que les peuples sans écriture ont élaboré toute une psychologie sociale à côté de leur psychophysiologie. Car la personne humaine est

(2) Le harrisme est une religion africaine instituée par Harris au Ghana et en Côte-d'Ivoire et qui s'est divisée par la suite en multiples sectes prophétiques.

soumise à toutes les influences de l'entourage social et ses qualités psychiques dépendent de la situation qu'elle occupe (et du rôle qu'elle joue) à l'intérieur d'un système de parenté déterminé ou d'une structure sociale.

**UNE PSYCHOPATHOLOGIE.** Enfin et surtout, les populations sans écriture ont mis au point toute une psychologie pathologique, dont le moins que l'on puisse dire, c'est que bien souvent elle a préfiguré les conquêtes de la psychiatrie occidentale, par exemple en découvrant toute une pharmacopée à partir des plantes agissant sur l'esprit qui a été réemployée, depuis, par nos psychiatres ou bien encore quand, pour les maladies psychosomatiques, le "féticheur" agit sur l'esprit par la confession des péchés en vue de soigner le corps, enfin et surtout quand, pour guérir les malades mentaux, on reconstitue d'abord la concorde dans la famille du malade, postulant ainsi l'importance des facteurs sociaux de la folie (voir la collection de la revue *Psychopathologie africaine*).

Toutes les recherches menées, et cela dans les diverses parties du monde, montrent que les conceptions psychiatriques des peuples sans écriture constituent des systèmes sans doute très différents des nôtres, car en conformité avec leurs particularités culturelles, mais cohérents et permettant à la fois une recherche des causes et une classification plus ou moins riche en catégories pathologiques. En gros, on distingue toujours, suivant le système bipolaire qui vaut pour toutes les classifications primitives, les maladies d'origine endogène (qui sont dues à des troubles de l'activité instinctive) et les maladies d'origine exogène (qui sont dues à des troubles provoqués par des agents extérieurs, comme les sorciers) ; chacune de ces catégories à son tour se subdivise en sous-catégories, par exemple, pour les maladies endogènes, celles qui sont provoquées par un excès et celles qui sont provoquées par un manque (instincts inhibés) ou, pour les maladies exogènes, celles qui sont provoquées par des esprits et celles qui sont provoquées par les sorciers (dans le premier cas, la guérison consistera à transformer l'esprit persécuteur en esprit gardien – dans le second, la cure prendra la forme d'un exorcisme). Le prêtre, le chaman ou l'homme-médecin porte donc un diagnostic et ce diagnostic, il le porte à travers une observation et une analyse des symptômes que présente le malade mental. Ce qui lui est possible, car ces symptômes sont orientés par la culture environnante ; il y a, suivant l'expression de Linton, des manières correctes d'être fou ou, comme les études de Devereux le font bien ressortir, les mythes des "dieux fous" offrent des modèles du comportement attendu par le milieu social de ceux qui présentent des troubles de l'esprit.

### **Parentés avec le folklore européen**

Ces conceptions psychologiques qui se présentent sous la forme de systèmes cohérents se retrouvent en Europe, dans les sociétés paysannes, mais alors que, probablement, dans les anciennes civilisations celtique, gallo-romaine, germanique ou slave, elles étaient également systématisées, œuvre de confréries sacerdotales, comme celles des druides, elles ne se conservent plus aujourd'hui que comme "superstitions". Il faut entendre par ce mot un trait culturel qui s'est détaché de son contexte signifiant et qui ne vit plus désormais qu'isolé ou hors système.

Le pluralisme des âmes ou des principes constitutifs de la personnalité est encore visible, par exemple, dans certaines croyances en l'existence de deux âmes, une première qui, après la mort, monte au ciel ou descend aux enfers (si elle va au purgatoire, elle reste en communication avec les vivants par l'intermédiaire d'individus qui sont en rapport avec les rêves, pouvant faire connaître les désirs des défunts) et une seconde âme qui, par exemple dans le Languedoc, s'incarne en un papillon de nuit. L'idée de l'*âme-reflet* a donné naissance à toute une série de croyances qui vont depuis le rituel consistant à retourner ou à couvrir toutes les glaces de la maison après un décès, parfois à bannir tout récipient contenant de l'eau, pour que ces surfaces réfléchissantes ne gardent pas l'image du mort, jusqu'à la croyance que toute glace brisée où l'on s'est regardé "porte malheur", c'est un signe de mort, l'âme-reflet s'étant brisée avec le miroir. Certaines coutumes paysannes, comme celle de laisser les miettes du repas de Noël sur la table pour que les morts puissent les manger, ou bien encore certaines légendes de revenants, qui viennent faire peur, la nuit, aux vivants, semblent indiquer qu'à côté de l'âme spirituelle qui s'échappe (ce départ se produit sous la forme d'une étoile filante), il y a une âme corporelle, ou un double, qui subsiste près des tombes ou des habitations (bien que le catholicisme se soit souvent ici syncrétisé avec la croyance en un double plus ou moins corporel : le revenant est alors défini comme un mort du purgatoire qui obtient, à certaines dates, la permission de Dieu de redescendre parmi les vivants et de leur rappeler leurs devoirs expiatoires). Un autre aspect de ce pluralisme des âmes, bien nécessitant une analyse historique pour qu'on le mette au jour, est celui de la coiffe porteuse de chance, qui immuniserait l'individu contre certains dangers, ou serait liée à l'existence de dons : don de clairvoyance, don de guérison, chez les enfants nés coiffés ; c'est le dernier avatar de la croyance, que l'on trouve chez les anciens Germains, en l'existence d'une des âmes de l'enfant, celle qui représente son destin ou son esprit gardien, dans la membrane amniotique et qui, dans les populations nordiques, peut d'ailleurs subsister aussi en dehors du corps, sous une forme animale, le *fylgia* (Belmont), Seulement, comme on le voit, il n'y a plus une théorie

structurelle de l'âme comme celles que nous avons exposées à propos de l'Afrique ; les divers éléments de cette structure subsistent isolés, cristallisant autour d'eux certaines "superstitions" ou certaines pratiques coutumières.

Les folkloristes ont particulièrement insisté sur les représentations de l'au-delà ; on peut les relier, à travers l'Europe barbare, aux représentations, auxquelles nous avons fait allusion, de notre néolithique. Ainsi les dépôts d'argent ou d'objets dans la bière pour le grand voyage d'après la mort. Ainsi l'existence des animaux psychopompes, suivant les régions : le cerf (pays slaves), le cheval (la déesse Épona en Gaule), l'ours (au pays de Galles), etc., à moins que, comme en Bretagne, ce soit un navire-oiseau qui conduise les âmes au pays des ancêtres. Ce séjour des morts est souvent analogue à celui des vivants ; mais il est nécessaire, pour y arriver, d'être un homme complet ; si un individu meurt avant d'avoir pu se marier, il est nécessaire de célébrer pour lui, immédiatement après son décès, des épousailles posthumes qui lui ouvriront les portes de l'au-delà (Eliade) ; si c'est un enfant non baptisé (c'est-à-dire qui est encore "de l'eau"), il restera éternellement dans les limbes. Bien des pratiques paysannes, au moment du décès, n'ont d'autre fonction que d'empêcher l'âme de rester sur la terre, où elle deviendrait un fantôme menaçant ; ainsi le mort est toujours placé les pieds du côté de la porte, c'est-à-dire en position pour prendre le chemin du dernier départ (on naît la tête en avant et l'on sort de la vie les pieds en avant).

Les contes témoignent d'anciennes conceptions psychologiques que nous avons évoquées dans les paragraphes précédents. Ainsi l'existence de l'âme *extérieure*, chère à Frazer ; le géant a caché son âme (cœur) dans une boîte, cette boîte dans une grotte, de façon à ne pas mourir ; ce n'est que lorsque le héros aura découvert cette âme qu'en la détruisant, il fera automatiquement mourir le géant. Dans les pays anglo-saxons, on plante un arbre au moment de la naissance de l'enfant et on considère que la vie de l'enfant est liée au sort de cet arbre. Le *hamingja* des populations nordiques nous rapproche de certaines formes du *nagalisme* : ce concept définissant la possibilité pour l'âme de revêtir une forme animale qui vagabonde dans les champs tandis que le corps endormi reste inerte sur sa couche.

Il y aurait toute une sociologie à écrire pour expliquer pourquoi telle conception psychologique s'est conservée tandis que d'autres ont disparu. Il est évident par exemple que le fait que la médecine scientifique ait été une technique urbaine et que les masses paysannes en ont été longtemps orphelines, rendent compte de la persistance dans les sociétés de folk de la psychologie pathologique archaïque. Si les maladies somatiques sont traitées empiriquement, à l'aide de plantes, les psychoses et les névroses sont considérées comme ayant des causes surnaturelles, comme provoquées par le mauvais sort, le sorcier agressif, la fascination (*fascinatura* des Italiens du Sud par exemple), on peut définir la maladie mentale par une domination qui vient de l'extérieur, par une diminution de la volonté libre qui a perdu son autonomie, par la force psychique qui a été "nouée" et ne peut ainsi se réaliser pleinement. Il faut donc faire appel dans ce cas non au "guérisseur" ou aux "saints", mais aux "conjureurs" et aux "leveurs de sort" (Bouteiller). Dans certains pays européens comme la Roumanie, ces "leveurs de sort" gardent bien les traits des anciens chamans, puisqu'ils agissent avec l'aide d'esprits auxiliaires et qu'ils tombent en transe (sortie de l'âme). Il est inutile de rappeler que ces conceptions populaires se sont même introduites, à la naissance de la psychiatrie, à l'intérieur de nos premières conceptions d'une psychopathologie scientifique.

### Ouvrages cités

- ABIMBOLA Wande, "The Yorouba Concept of Human Personality", Ronéo, *Colloque International sur la notion de personne en Afrique Noire*, Paris (à paraître).
- ALEXANDER Hartley Burr, *Le cercle du monde*, traduction française, Gallimard, 1962.
- AUGÉ Marc, "La notion de personne et les croyances à la sorcellerie dans les sociétés lagunaires de basse côte d'Ivoire (Alladian et Ebrie)", *Colloque International sur la notion de personne en Afrique Noire*, Paris (à paraître).
- BA Hampate, "La notion de personne en Afrique Noire", *Colloque International sur la notion de personne en Afrique Noire*, Paris (à paraître).
- BAILLOUD G. et Basfzheim (P. M. de), *Les civilisations néolithiques en France*, Paris, 1955.
- BASCOM W., "Yorouba concept of the Soul", *Fifth International Congress of Anthropological Sciences*, 1956.
- BASTIDE Roger, *Le candomblé de Bahia, rite nagô*, Mouton et Cie., La Haye, 1958.  
– *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris, 1972.
- BELMONT Nicole, *Les signes de la naissance*, Plon, Paris, 1971.
- BILGHO Laurent, *De l'âme ou personne humaine chez les Mossi de Haute Volta*, Mémoire VII<sup>e</sup> Section E. P. H. E., Paris, Ronéo, 1971.
- BISILLAT J. LAYA D., PIERRE E. et PIDOUX Ch., "La notion de lakhal dans la culture djerma-songhaï", *Psychopathologie africaine* III, 2, Dakar, Sénégal, 1967 (pp. 207-264).

- BOUPELLER Marcelle, *Chamanisme et guérison magique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.
- BUREAU René, "Sorcellerie, Prophétisme et initiation en Afrique", *Études*, Paris, avril 1967 (pp. 467-481).
- CADOGAN Léon, "Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guaira", *Boletim da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo*, n° 227, São Paulo, Brasil, 1959.
- CALAME-GRIAULE Geneviève, *Ethnologie et Langage (la parole chez les Dogon)*, Gallimard, 1965.
- CISSE Youssouf, "Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinke et les Bambara du Mali", *Colloque International sur la notion de personne en Afrique Noire*, Paris (à paraître).
- CONDOMINAS Georges, *Nous avons mangé la forêt*, Mercure de France, Paris, 1957.
- DAVY Georges, *La foi jurée*, Aliom, Paris, 1922.
- DEVEREUX Georges, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Government Printing Office, Washington, 1961.
- DIETERLEN Germaine, *Les âmes des Dogon*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris, 1964.
- "L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon", *Colloque International sur la notion de personne en Afrique Noire*, Paris (à paraître).
- ELBEIN Juana et DEOSCOREDES M. dos Santos, "Esù Bara, Principle of Individual Life in the Nago System", *Colloque International sur la notion de personne en Afrique Noire*, Paris (à paraître).
- ELIADE Mircea, *Le chamanisme*, Payot, Paris, 1951.
- *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris, 1970.
- *Religions australiennes*, traduction française, Payot, 1972.
- EVANS-PRITCHARD E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937.
- FISCHER Hans, *Stüdien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, München, 1965.
- FRAZER, *L'homme, Dieu et l'immortalité*, Librairie Orientaliste F. Geuthner, Paris, 1928.
- GRIAULE Marcel, *Dieu d'Eau*, Les éditions du Chêne, Paris, 1948.
- "L'alliance cathartique", *Africa*, XVIII, 4, 1948 (pp. 242-258).
- HOCART A. M., *Les Progrès de l'Homme*, traduction française, Payot, 1935.
- HOUIS Maurice, *Les noms individuels chez les Mossi*, Dakar, 1963.
- ICHOU Alain, *La religion des Totonagues de la Sierra*, C. N. R. S., Paris, 1969.
- IZARD Françoise, "Univers féminin et destin individuel chez les Samo", *Colloque International sur la notion de personne en Afrique Noire*, Paris (à paraître).
- JAULIN Robert, *La mort Sara*, Plon, Paris, 1967.
- JOHELSON Waldemar, "The Yakaghir and the Yakaghirized Tungus, The Jesup North Pacific Expedition", *Memoir of the American Museum of Natural History*, New York, Vol. IX, art. II.
- KLUCKHOHN C., *Navaho Witchcraft*, Cambridge, Mass., 1944.
- KINGSLEY Mary, *Travels in West Africa*, London, 1897.
- LAMING Annette, *La signification de l'art rupestre paléolithique*, A. et J. Pic, Paris, 1962.
- LA ROCK V., *Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personne dans les sociétés inférieures*, E. Leroux, Paris, 1932.
- LEBEUF Jean-Paul, "Personne et système du monde chez les Kotoko", *Colloque International sur la notion de personne en Afrique Noire*, Paris (à paraître).
- LEENHARDT Maurice, *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris, 1947.
- LEROI-GOURHAN, *Les religions de la préhistoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964.
- LEVY-BRUHL, *L'âme primitive*, Alcan, Paris, 1927.
- LE MOAL, "Quelques aperçus sur la notion de personne en Afrique Noire", *Colloque International sur la notion de personne en Afrique Noire*, Paris (à paraître).
- MALINOWSKI Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, traduction française, Gallimard, Paris, 1963.
- MARSHALL-THOMAS, *Des gens sans méchanceté*, traduction française, Gallimard, Paris, 1962.
- MAUSS Marcel, "L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes", *Œuvres*, les Éditions de Minuit, tome II, 1969.
- "Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi"", *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, 1950.
- METRAUX Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, 1967.
- *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, Paris, 1958.
- MIDDLETON, *Lughara Religion : Ritual and Authority among an East African People*, London, 1960.
- NEVERMANN H., E. A. WORMS et H. PIETRI, *Les religions du Pacifique et de l'Australie*, traduction française, Payot, Paris, 1972.
- RADCLIFFE-BROWN A. R. et D. FORDE éd., *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, 1950.
- RATTRAY R. S., *The Tribes of the Ashanti Hinterland*, 2 vol., Oxford, 1932.

- ROUMEGUERE-EBERHARDT Jacqueline, *Pensée et société africaines, essais sur la dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est*, Cahiers de l'Homme, Mouton et Cie., La Haye, 1963.
- SARDAN Olivier de, "Personnalité et structures sociales (à propos des Song hay)", *Colloque International sur la notion de personne en Afrique Noire*, Paris (à paraître).
- SCHADEN Egon, "Aspectos fundamentais da cultura Guarani", *Boletim da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo*, n° 188, São Paulo, 1954.
- SIEROSZEWSKI Wenceslar, "Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", *Revue d'Histoire des Religions*, Paris, 1902.
- TEMPELS R. P. Placide, *La philosophie bantoue*, traduction française, Présence Africaine, Paris, 1949.
- THOMAS L. V., "Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle", *Colloque International sur la notion de personne en Afrique Noire*, Paris (à paraître).
- VARAGNAC André, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, A. Michel, Paris, 1948.
- VERGER Pierre, "Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba", *Colloque International sur la notion de personne en Afrique Noire*, Paris (à paraître).
- VOGT Evon, Z., "Human Souls and Animal Spirits in Zinacantan", *Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Tome II, Mouton, La Haye, 1970.
- WALLACE Anthony F. C., "Dreams and the Wishes of the Soul : a Type of Psychoanalytical Theory among the Seventeenth Century Iroquois", *American Anthropology*, vol. 60, 1958 (pp. 234-248).
- ZAHAN Dominique, *Sociétés d'Initiation Bambara, le N'Domo, le Nord*, Imprimerie Darantière, Dijon, 1960.  
– *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Imprimerie Darantière, Dijon, 1963.
- ZEMPLINI Andràs, *L'Interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lebou (Sénégal)*, thèse, ronéo, Paris, 1968.