

241

P. Parin**

De l'importance des mythes, rites et coutumes pour la psychiatrie comparative*

La question de savoir quelle signification et quelle importance accorder aux mythes, aux rituels et à l'observance des coutumes traditionnelles dans la vie et le développement des peuples, des groupes et des individus, doit recevoir une réponse différente dans le domaine propre de la part des historiens, des ethnologues, des sociologues. Mais, parmi les chercheurs qui veulent comprendre d'un point de vue psychologique, il n'y a plus concordance.

Pour JUNG et ses adeptes, il s'agit d'une expression de l'inconscient collectif, d'une matrice innée ou d'une base spirituelle mystique générale qui se personnifie dans la vie spirituelle individuelle.

La psychanalyse freudienne, également, – cette autre orientation de la psychologie des profondeurs –, qui se préoccupe aujourd'hui davantage de la fonction que de l'origine des phénomènes, n'offre pas encore de théorie psychologique achevée à laquelle la psychiatrie comparative pourrait recourir***. Mais, comme la psychiatrie comparative se développe rapidement et ne peut attendre les résul-

* Article paru dans: *Beitrag zur vergleichenden Psychiatrie*, ed. N. PETRILOWITSCH, Akt. Fragen Psychiat. Neurol., Vol. 6, pp. 179-196 (Karger, Basel/New York 1967): «Zur Bedeutung von Mythos, Ritual und Brauch für die vergleichende Psychiatrie».

** Dr. Paul PARIN, Utoquai 41, 8008 Zurich (Suisse). Traduction française par R. EBTINGER, Strasbourg.

*** Alors que la psychanalyse a étudié au cours des trois premières décennies de son existence les mythes et coutumes des peuples étrangers afin d'y trouver des preuves validant ses hypothèses concernant l'Inconscient et recherchait dans ces manifestations principalement des désirs et conflits sexuels infantiles, l'aspect psychodynamique – et dans la perspective de la psychologie du Moi – c'est l'effet sur la personne totale qui est aujourd'hui au premier plan (8). Comme exemple de cette tendance, citons ARLOW (1): «Le mythe est une espèce particulière de vécu commun. C'est une forme particulière d'une phantasmatization

242

tats des recherches anthropologiques, nous essayons de rassembler quelques cheminements de pensée qui peuvent être utiles pour le bon usage par les psychiatres des mythes, rituels et coutumes des peuples étrangers. Les exemples inclus ne doivent pas être compris comme preuves, ils ne font qu'illustrer et rendre compréhensible ce qui est dit.

Quelques préalables généraux sont – à notre sens – valables pour toutes les questions concernant la psychiatrie comparative, et donc généralement pour la discussion qui va suivre. Il est nécessaire, pour un psychiatre venant du monde occidental, d'acquérir des connaissances concernant la constellation sociale (Gesellschaftsgefüge)** où il veut effectuer ses observations et études, pour enjamber l'abîme qui le sépare de ses patients, de par son cursus de formation médicale, sur le plan émotionnel, intellectuel et spirituel.

Ce faisant, il devrait être animé par le souci de considérer la texture sociale dans laquelle il se rend comme une totalité avec toutes ses connexions internes et externes et dans sa propre histoire. Presque toutes les descriptions de la vie de peuples étrangers font apparaître que le récit des coutumes profanes et religieuses et des mythes qui les sous-tendent, est indispensable pour la compréhension, et même qu'il y a avantage à les prendre comme point de départ si l'on veut esquisser une vue d'ensemble. La psychiatrie comparative ne pourra donc pas non plus se passer de l'étude de ces phénomènes.

De telles études ont longtemps été gênées par le fait que l'on considérait les peuplades dites primitives comme des stades préliminaires de notre propre culture – considérée comme étant la culture

commune qui sert à établir – sur la base de besoins communs spécifiques une relation entre l'individu et les membres de son ensemble social (Gesellschaftsgefüge). En conséquence, le mythe peut être étudié du point de vue de son influence sur l'intégration psychique: il s'agit de savoir quel rôle il joue dans la défense envers des sentiments de culpabilité et des affects d'angoisse, comment il représente une forme d'adaptation à la réalité et au groupe dans lequel l'individu vit, et comment il influence la constitution de l'identité individuelle et du Surmoi.

** Nous utiliserons l'expression constellation sociale «Gesellschaftsgefüge». Selon une proposition de BONDY (2) comme synonyme de «culture» de la littérature anthropologique américaine.

243

ayant le plus haut degré de développement. Cet état d'esprit, dont le développement malheureux a été dénommé de façon pertinente «délire culturel» (culturisme) par HERSKOWITZ [6] qui l'a situé du côté du délire racial (racisme). Cet état d'esprit a son fondement dans notre développement religieux et culturel et remonte à des siècles. Il s'alimente à chaque étude, de chacune des constellations sociales étrangères ou de ses représentants, là où un trait particulier – par exemple la maîtrise technique de la nature – semble moins bien développé que chez nous.

Nous devons considérer comme étapes préliminaires uniquement des états antérieurs d'une même constellation sociale et nous devons nous garder d'appliquer la règle phylogénétique fondamentale – dont le régulateur principal est la sélection naturelle (Zuchtwahl) – d'appliquer donc cette règle fondamentale à un processus historique dans lequel interviennent, en dehors de la sélection naturelle, des influences nombreuses et beaucoup plus importantes (par exemple les contacts culturels).

Pour la psychiatrie comparative une exigence idéale est de considérer chaque constellation sociale comme une totalité, puisque deux concepts, qui lui sont indispensables, doivent à chaque fois être redéfinis à nouveau et ne sont pas identiques dans deux cultures: à savoir la «normalité», par rapport à laquelle nous situons les états morbides, et la «réalité» à laquelle un homme doit s'adapter, adaptation que le malade mental ne peut entièrement effectuer*.

BOYER [3] a pu considérer comme typique l'alcoolisme et une homosexualité latente intense, déterminant tous les liens humains chez les hommes du groupe des Indiens Apaches (dans la réserve Mescalero) – et cela non seulement en norme de fréquence, mais aussi comme norme idéale dans l'ordonnement de ce groupe humain en partie isolé de l'entourage.

Nous avons nous-même relevé quelques caractéristiques de la personnalité normale des Dogons, qui serait incompatible avec la normalité clinique, si on les rencontrait chez les Européens (9). Et c'est précisément avec ces propriétés «normales» des Dogons qu'est lié le fait que la réalité, à laquelle ils doivent s'adapter, doit être structurée exactement comme un village Dogon.

* D'après les développements de MUENSTERBERGER.

244

Un Dogon normal avec une bonne capacité d'adaptation ne se sent pas à sa place dans une petite ville africaine voisine au bord du Niger, ni dans le domaine pratique, ni dans le domaine spirituel, et il est là inadapté et sans défense, de sorte qu'il n'est même plus en mesure d'apaiser sa soif, bien que le fleuve Niger s'écoule à ses pieds, fleuve dont il boirait l'eau sans problème, s'il n'était pas précisément précipité dans la réalité d'une petite ville un peu européanisée, qui ne correspond pas à la réalité de l'environnement de son village*.

Alors que la normalité de la personnalité et la réalité du monde environnant sont dans chaque constellation sociale toujours autres, la psychopathologie offre – pour autant que nous puissions

en faire aujourd'hui le survol – des concepts qui sont peu aisément transposables. Nous estimons que des symptômes simples ou réduits dans une large mesure peuvent être mis en évidence chez des malades mentaux – de manière identique – dans les aires culturelles les plus diverses. Toutefois, là où un symptôme n'est pas pris en considération comme tel, mais où il est déjà une manifestation complexe, ou lorsque des symptômes s'assemblent en syndromes, et ceux-ci en tableaux morbides, on ne rendra guère justice aux manifestations, si l'on transpose un tableau morbide d'une constellation sociale à l'autre. Les états schizophréniformes sont un exemple de ces relations, qui peuvent être observés chez les populations africaines les plus diverses. Ils ont bien quelques phénomènes isolés, descriptibles en termes de psychopathologie, en commun avec les schizophrènes observables en Europe, mais dans le cadre de la personnalité prémorbide, de l'évolution et du pronostic ils sont de types morbides totalement différents. La dénomination «réaction schizophrénique» semble également mal correspondre aux fréquents états catatoniformes ou paranoïdes.

Nombreuses ont été les tentatives faites pour établir une relation entre l'ensemble des usages d'un ensemble social étudié et le développement d'une personnalité normale, ainsi que de ses troubles psychiques, sans que l'on ait abouti à une démarche univoque.

* Cet exemple, et les autres références aux Dogons – peuple de la République du Mali (Afrique de l'Ouest) – sont extraits des observations de l'auteur et de ses collaborateurs.

245

Comme aucun des procédés usuels n'est entièrement satisfaisant*, on peut se demander comment la psychiatrie utilise les coutumes encore en usage chez nous, les mythes encore vivants et les rituels encore en usage. La plupart du temps, notre démarche est intuitive, c'est-à-dire, qu'il n'y a pas d'armature théorique présente, qui nous permettrait de nous orienter afin de savoir comment nous devons nous y prendre avec de telles manifestations. Ce défaut nous est souvent à peine conscient.

Habituellement, nous pouvons bien discerner, par exemple, si un patient est un chrétien croyant en la Bible, ou si tel autre introduit dans son délire des contenus du mythe biblique.

D'une part, nous nous basons sur ce que nous savons par ailleurs de la psychopathologie de ce patient, d'autre part nous croyons savoir dans quelle mesure l'événement mythique de l'histoire biblique peut être adapté au besoin individuel ou modifié ou rendu utilisable, pour pouvoir encore

être considéré comme religiosité normale, et jusqu'où une autre utilisation des récits bibliques doit être considérée comme déviant des normes, à tel point qu'on pourrait parler de modifications morbides de la relation à l'événement mythique.

Tout d'abord, il y a sans doute lieu d'éviter une erreur que LEVYBRUHL, et d'autres chercheurs, ont promu lorsqu'ils étudièrent jadis la pensée des peuplades dites à cette époque «primitives» ; je veux dire la conception selon laquelle ces peuplades auraient des formes de pensée magique et non des formes de pensée logique ou tout au moins empirique, adaptative à la réalité.

Tout Dogon normal aura la conviction qu'une pluie intervenant plusieurs semaines avant la période de pluies, est intervenue du fait qu'un prêtre habilité pour cela a effectué sur le toit de sa maison une magie de pluie. Cette conviction sera étayée par cette autre que celui qui est à l'origine de la pluie avait comme mobile de démontrer sa puissance. Il ne lui sera pas attribué d'intention de nuire, même si la pluie, survenant à une époque inhabituelle de l'année devait entraîner des dégâts. Un examen plus attentif fait

* Les diverses méthodes utilisées jusqu'ici comportent des indications utiles en ce qui concerne la façon de procéder en tant que psychiatre avec la «culture». Nos réflexions découlent pour une part d'une critique comparative de ces méthodes.

246

apparaître qu'en réalité les causes naturelles (l'amoncellement des nuages, l'augmentation du degré d'humidité de l'air) sont l'œuvre du magicien de l'eau et que la pluie n'est qu'une conséquence naturelle des conditions préalables réalisées par voie magique. Il en est de même des mesures que l'on prend pour circonscrire les conséquences de la pluie (remplissage du réservoir d'eau, protection de la bouillie d'oignon étalée contre l'humidité) qui ne sont pas magiques, mais rationnelles. Ce simple exemple doit démontrer qu'en réalité avec l'opinion concernant la puissance surnaturelle du prêtre une manifestation naturelle non saisissable empiriquement ne peut véritablement être «expliquée» avec les moyens de la pensée magique que pour autant qu'elle ne peut être comprise logiquement ou empiriquement.

De nombreux Européens, qui écoutent quotidiennement les informations concernant le temps à la radio ont des représentations tellement insuffisantes en ce qui concerne les bases physiques de la météorologie que leur conviction que les prévisions de temps sont vraisemblablement exactes, ne peut être rapportée ni à des connaissances physiques, ni à des observations empiriques sérieuses (par exemple le pronostic a été exact dans tant et tant de cas). Un bon nombre d'entre eux seraient

mal assurés s'ils étaient interrogés et devraient reconnaître que leur conviction – à savoir que la prévision concernant le temps sera probablement exacte – n'a qu'un fragile fondement.

Le cas le plus fréquent serait celui-ci: la conviction serait maintenue, en se référant à quelques systèmes de valeurs valables chez nous (la haute estimation de la science, la croyance au bien fondé d'institutions officielles, telles que l'Institut Météorologique Central).

En toute rigueur, il faut admettre que la pensée magique intervient également dans ce cas, là où la pensée logique-empirique ne suffit pas. Naturellement, il ne faut pas méconnaître que certains systèmes magiques, comme les religions, ont une valeur émotionnelle telle qu'ils autorisent l'intervention de forme de pensée magique. Là aussi, une pensée logique-empirique est encore possible. Souvent l'un ne gêne pas l'autre. Songeons au chirurgien, qui est un chrétien croyant et qui avant chaque intervention demande par une prière la bénédiction divine pour son travail et par humilité chrétienne attribue le succès de son travail à la volonté de Dieu. Il n'a pas besoin de renoncer à son expérience et d'abandonner le bagage de ses connaissances scientifiques pour conserver cette conviction.

247

Nous avons l'habitude de ne pas considérer comme anormaux le mythe biblique, les rituels et cérémonies d'église et l'exercice des coutumes religieuses, tant que la pensée de l'intéressé s'exprime – certes de manière pré-logique et s'il méconnaît le champ empirique – mais que les autres traits de la personnalité et les conduites avec les phénomènes précités restent encore dans les limites de la norme sociale.

Nous sommes moins tolérants envers les superstitions et nous avons tendance à les attribuer déjà à la pensée autistique, même chez les personnalités qui par ailleurs paraissent saines. La délimitation entre croyance et superstition est tout aussi possible dans la plupart des cultures étrangères, comme chez nous – si l'on considère comme superstition des idées magiques, socialement répandues, émotionnellement efficaces, qui ne sont pas en rapport avec le système de croyance en vigueur ou une autre idéologie reconnue. Il va de soi qu'il n'y a pas lieu de considérer comme superstition une idée investie émotionnellement chez un peuple étranger, parce qu'elle n'est pas en rapport avec notre système de valeur en vigueur. Il faut déterminer la superstition selon les idéologies dominantes.

Il est tout à fait inadéquat de considérer l'importance psychologique des systèmes religieux de manière fondamentalement différente de celle d'autres systèmes organisés qui nous ont été transmis (par ex. les systèmes juridiques).

Dans un ensemble social historiquement bien délimité et sociologiquement cohérent – comme chez les Dogons, il apparaît à l'évidence qu'à chaque objet matériel ou processus, un tel correspond entre les hommes et qu'il trouve sa correspondance dans une idée économique, sociale et finalement transcendente. Ce système de correspondance est tantôt plus lacunaire, tantôt plus fermé, il englobe dans la plupart des cultures non européennes ce que nous délimitons en tant que Religion.

Le transcendantal, l'imbrication avec le surnaturel, appartient aussi aux systèmes organisés, qui ne semblent pas s'occuper directement de la relation de l'homme aux forces supraterrrestres ou à l'au-delà. Il y a ainsi des religions dont les morales ne sont pas référées à des commandements supraterrrestres ou qui sont référées à des contingences sociales et, d'autre part, il y a des systèmes économiques qui ont un lien étroit avec le système transcendantal.

248

Un exemple connu en culture occidentale est la signification de l'accumulation de richesses matérielles avant et après la Réforme. Avant la Réforme la richesse ne signifiait en elle-même rien de moral ou de bon. Seul l'exercice de la charité donnait aux riches la possibilité d'utiliser la richesse, qui en soi contredisait la morale chrétienne, pour un but louable au regard de Dieu. Après la Réforme cependant, la richesse devint le signe de la grâce de Dieu et par là la preuve d'une conduite de vie moralement vraie et plaisant à Dieu.

L'exercice de la charité devint en certains temps ou lieux même véritablement pêché, car contrecarrant la volonté de Dieu de récompenser par la richesse et de punir par la pauvreté.

Ce n'est pas le contenu (religieux ou autre) d'un système organisé transmis, mais sa signification pour la société et son effet émotionnel qui rendent possible de considérer comme pathologiques les manifestations du système (mythes, rites, coutumes).

Lorsqu'un membre du peuple Ga, au Ghana, se sent malade et tourmenté, et qu'il attribue cela à un maléfique ensorcellement dû à un voisin ou à un parent jaloux, il se meut à l'intérieur de l'idéologie admise. Pour un membre du peuple Agni, allié tribal, de la Côte d'Ivoire, c'est encore

le cas lorsqu'il exprime la conviction que l'ensorcellement n'a pu être effectué que par un parent de la lignée maternelle. Dans les deux exemples, il n'y a pas de superstition en jeu. Dans les deux cultures, il ne sera cependant pas possible de distinguer si la certitude exprimée provient d'une sphère idéique, religieuse, socio-médicale ou légale.

Les intéressés se désigneront tous comme malades, parce qu'ils se sentent malades, mais non parce que leurs idées dévient de celles de leur entourage.

Les mesures à prendre ont un caractère religieux, un deuxième aspect légal et un troisième médico-curatif: consultation d'un prêtre traditionnel, exploration et aveu agissant comme catharsis, arrangement conforme au droit civil entre élément ayant causé un dommage et personne lésée, cérémonial religieux de purification.

Ici, je souhaiterais mentionner combien il est regrettable pour la psychiatrie comparative de ne pouvoir prendre comme point de départ les systèmes diagnostiques psychiatriques des populations à étudier: pour une part, ils sont trop lacunaires, d'autre part, ils nous sont par trop peu connus et accessibles pour que nous

249

puissions utiliser ce point de départ pour notre théorisation dans le domaine de la psychiatrie comparative.

Dans le monde occidental, nous croyons qu'il devrait y avoir une «version exacte» (comme l'est pour le Monde Réformé la traduction de la Bible par Luther). GRIAULE [5] qui a étudié les Dogons, en tant qu'ethnologue, de la manière la plus méticuleuse, indique qu'en certains endroits de la description du monde mythique des Dogons, on note des versions «inexactes» qu'il avait obtenues de ses informateurs, avant d'être parvenu au récit «exact» retenu dans le texte. Ce sont précisément les versions individuelles ou de groupe dans lesquelles un mythe est raconté et dans lesquelles il a conservé son efficacité, qui peuvent indiquer quelque chose concernant la signification pour l'équilibre psychique de l'individu, et non pas le contenu seul, si l'on fait abstraction de la circonstance dans laquelle le mythe est raconté, de qui le raconte et de qui écoute.

Si on conclut, à partir d'un récit mythique, à des traits de personnalité tels qu'ils apparaissent dans cette culture, sans considérer ces relations et sans mettre en relation ce récit avec d'autres parties du même système mythique, on ne peut qu'aboutir à des conclusions erronées.

FROBENIUS [4] a, à notre connaissance, rapporté une seule fois dans son œuvre quelque chose concernant les Dogons. Il raconte une légende de ce peuple, qui relate le destin amer d'un avare. On aurait pu en conclure, faussement, que désir de richesse et avarice seraient des traits fréquents ou problématiques dans le caractère des Dogons.

Des recherches ultérieures ont démontré que cette légende est racontée comme un contrepoint comique, voire comme une parodie absurde, d'une partie importante du mythe en vigueur pour procurer de la bonne humeur.

La manière qu'ont les Dogons de raconter la Fable indique déjà que les auditeurs ne se sentent pas trop visés par le contenu. En réalité, avarice et soif de biens sont des traits de caractère qu'on ne rencontre que très exceptionnellement chez les Dogons.

Si le sens d'un rituel –réduit à l'essentiel – est exposé, on ne peut souvent pas saisir ce que signifie pour un individu de participer à un rituel. Chez les Dogons, la répartition de l'énergie vitale («nyama») du défunt est le sens des nombreux rituels qui doivent se dérouler après un décès, à partir de la première annonce de

250

la mort, par delà l'enterrement jusqu'à la suspension du deuil après trois ans.

Cette représentation, exacte quant au contenu et correspondant à l'idéologie des Dogons, empêche, pour ainsi dire, l'usage des connaissances concernant le rituel pour la psychiatrie comparative. Normalement, le travail du deuil fait suite à la perlaboration psychique de la perte d'une personne aimée, au cours des visites de condoléances, qui, il est vrai sont une partie des rituels d'enterrement et qui ont lieu quelques jours après le décès, trois jours consécutifs. Au cours de ces visites de condoléances, le deuilant entre en relation, réglementée sur le plan du cérémonial, mais émotionnellement très chargée envers les visiteurs, qui viennent pour plaindre avec lui le mort (dans un cas observé par nous, de mort accidentelle d'un garçon de dix ans environ 800 femmes ont rendu visite à la mère endeuillée au cours des trois jours consécutifs).

Ce n'est que lorsque ce rituel cathartique et consolant échoue, que le travail du deuil doit être rattrapé en un autre endroit. Un patient névrotique qui réagit par une dépression à la perte de sa mère, à laquelle il était fixé de façon inhabituelle, peut au cours d'une phase ultérieure des coutumes mortuaires, au cours d'une danse commune rattraper une partie du travail du deuil et se tourner à nouveau vers l'entourage vivant.

L'importance des rites profanes, par exemple ceux qui concernent le soin et l'éducation, a été bien mieux appréciée par la psychiatrie comparative que celle des rites spirituels ou religieux. Si ces coutumes ne sont pas décrites d'après des observations directes, mais d'après des récits de parents ou de personnes de confiance, il peut en résulter des erreurs.

Chez les Dogons, la polarité extrêmement accentuée entre sexe masculin et féminin est pour ainsi dire un garant de l'équilibre psychique dans tous les domaines de la vie privée, intime et publique.

Dans les descriptions usuelles des méthodes d'éducation, cet accent mis sur la différence des rôles sexuels n'est souligné qu'une fois en ce qui concerne le rituel d'initiation qui est différent pour le garçon et pour la fille et qui trouve son fondement dans le mythe qui fixe à ce moment-là la décision définitive de situer si l'enfant jusque là théoriquement asexué devra devenir un homme ou une femme.

251

Le processus valable pour cette question de l'éducation et qui est émotionnellement efficace consiste en ceci, que garçons et filles sont traités de manière toute différente après le sevrage et la séparation d'avec la mère: à partir de l'âge de trois ans, dans le Jeu et au travail, de telle sorte que les garçons de quatre ans se refusent strictement à jouer avec des jouets de filles, et inversement.

Cette composante – essentielle – selon notre expérience – des coutumes éducatives, est à peine évoquée par des personnes fournissant des renseignements, d'abord parce qu'il n'y a pas d'arrière-plan mythique, et deuxièmement parce que rien n'est défini par un quelconque rituel, même si par ailleurs de nombreuses et importantes phases pour le développement de l'enfant sont conçues et éventuellement déterminées.

Nous sommes tenté ici de clore nos considérations avant d'en être arrivé au sujet: nous avons essayé tout d'abord de souligner quelques principes fondamentaux d'une psychiatrie comparative,

pour rendre crédible, qu'on ne peut vraiment les prendre en compte si l'on exclut des formations spirituelles aussi importantes que des exercices collectifs tels les rituels, l'exercice des coutumes transmises dans chaque région, car cet ensemble est nécessaire pour le maintien de l'équilibre psychique: puis nous avons attiré l'attention sur quelques sources d'erreurs, que le psychiatre doit prendre en considération quand il traite de ces phénomènes.

Mais pour montrer quelle importance ont ces formations, nous devrions ou bien considérer au moins une histoire clinique et détaillée provenant d'un ensemble social étranger ou à l'inverse partir de l'étude d'un mythe et démontrer son efficacité pour la vie psychique normale et pathologique de ceux qui sont les dépositaires du mythe. Les deux voies dépasseraient le cadre de ces réflexions et nous devons nous limiter dans la suite également à une séquence d'indications et d'exemples fragmentés ou épars.

TARACHOW [11]: «L'homme n'abandonnera pas facilement cérémonial et rituel – et pas même le mythe, qui est moins formel et exige moins de tout un chacun. Ces phénomènes offrent des points de cristallisation, autour desquels l'individu peut organiser son phantasme, dont il a besoin pour s'identifier à ses semblables, pour rétablir et consolider sa position avec les membres de son groupe familial». Pour comprendre un mythe, il y aura toujours

252

besoin d'un mode d'observation multidimensionnel. Il s'agit toujours d'un précipité condensé de l'histoire d'un groupe et de son système de conduite et de valeur souvent symbolisé par des forces surnaturelles et des figures surhumaines. En même temps, il peut être compris comme le récit projeté dans le passé, du passé individuel, en particulier des événements de la prime enfance.

Dans les mythes, les phantasmes transmis et organisés, on peut toujours retrouver des problèmes nucléaires (la mère protectrice, le père qui dévore ses enfants, le petit qui tue le grand, etc.) qui sont répandus parmi les peuples les plus divers et sont soumis à de nouvelles élaborations. Ces structures les plus élémentaires ont eu une grande audience en psychologie. Laisse-t-on de côté l'inconscient collectif et examine-t-on quels sont les passages du mythe qui, chez un peuple, contiennent ces images originaires ou représentations originaires et qui sont demeurées vivaces chez les membres de cette population, on pourra trouver des indications utilisables en ce qui concerne les conflits de base de la petite enfance et là où il y a déviation dans l'usage du mythe, également des indications pour les processus pathologiques. Le mythe contient à un niveau second d'intégration, beaucoup d'éléments spécifiques pour un ensemble social. Nous songeons à la part

du récit mythique qui concerne le destin de héros déterminés ou d'une famille de figures mythiques, qui contient une histoire subjective du peuple. A ce niveau des éléments socio-historiques apparaissent souvent (il est facile d'y lire les systèmes de valeurs et les idéaux transmis par la tradition).

Au troisième niveau d'intégration, dans la version que conte le mythe, qu'il perpétue et qui est vécue par l'auditeur avec plaisir ou effroi, nous trouvons les déviations qui sont si éclairantes pour la psychologie individuelle, telles que le «roman familial» selon FREUD, en ce qui concerne la genèse de la maladie du névrosé*.

* Au cours de l'histoire on peut souvent constater une transformation de la fonction du mythe. Le mythe d'œdipe semble avoir eu en un temps premier la fonction de mettre en garde l'auditeur du récit mythique contre l'inceste et ses funestes conséquences. En un stade ultérieur de son développement – en particulier dans la version du drame de Sophocle –, il semble davantage être approprié pour conduire l'auditeur à percevoir qu'ils sont eux-mêmes responsables de leurs actes, qu'au moment de la reconnaissance de leur faute et de leur amer repentir, ils sont anéantis pour avoir enfreint les interdits les concernant.

253

Même si le mythe est né de la nécessité de maîtriser les dangers extérieurs, au moyen d'un phantasme de désir et qu'on goûte lors du récit l'appartenance au sein d'un groupe protecteur maternel, il n'en reste pas moins que pour la psychiatrie comparative la protection envers les dangers internes est plus importante. Il est partial de dire – et c'est une exagération – mais qui n'est pas fausse que le mythe vient en aide à la personne, qui ne pourrait, autrement faire face. Par l'acte magique du récit et de l'écoute, ou par l'exercice d'une partie du récit mythique dans le rituel, des fonctions de défense et de reconstitution interpersonnelle peuvent être réalisées et leur défaut permet d'observer le mythe déformé ou le rituel défaillant. Plus nous approchons de la situation concrète qui est l'occasion du récit d'un mythe, plus nous pouvons observer sa fonction d'hygiène mentale et d'équilibrage intrapsychique.

Lorsque deux Dogons se rencontrent à l'étranger – où ils ont en général la nostalgie de leur foyer – et qu'ils se sentent seuls et abandonnés, donc qu'ils manifestent une disposition dépressive de l'humeur, il est de coutume qu'ils consacrent la première soirée de leur rencontre à se raconter des fabliaux «élume»*.

Leur humeur s'en trouve égayée et après un échange qui aura duré des heures, ils ne seront plus dépressifs quelques jours ou quelques semaines durant. Le contenu des fables ne semble d'abord jouer aucun rôle.

Un Dogon ne pouvait maintenir sa relation à son médecin au cours d'une dépression sévère qu'en lui racontant des fables. Raconter ces fables ne le soulageait que peu. Le contenu des fables auxquelles il pensait spontanément contenait des allusions à sa relation au médecin et concernait principalement la cause de la dépression, qui ainsi a pu être mise à jour et discutée avec lui jusqu'à ce qu'il puisse participer à une danse rituelle dans son cercle de famille.

Dans le premier cas, l'échange du bien commun d'idées a joué dans le sens liant et a fait naître pour les deux protagonistes un sentiment de confraternité (*Verbundenheit*), des liens d'alliance et de sécurité (*Aufgehobenheit*) comme s'ils étaient dans leur patrie. Dans le deuxième cas, cet échange n'a joué guère de rôle.

Lors de la défaillance de sa capacité individuelle de s'exprimer à cause d'une trop grande douleur, le déprimé avait recours à un

* Légendes, contes, récits légendaires, peuvent être considérés comme des mythes rudimentaires.

254

capital de pensée préexistant; grâce à cela sa relation personnelle s'éclairait et en même temps lui était restituée la possibilité de parler de ses conflits, jusqu'à ce qu'il lui devienne possible de renoncer à l'aide du médecin et de participer à un rituel. Au cours de cette danse rituelle, d'autres parties du système mythique – qui n'ont rien de commun du point de vue du contenu avec les fables précédemment récitées – sont représentées dramatiquement par un groupe. Le patient se sentait alors lié aux danseurs et pouvait dépasser plus facilement la perte qui avait conduit à la dépression réactionnelle.

Chez le peuple Dogon un aspect particulier est important pour presque tous les rituels, danses de masques, dons sacrificiels aux ancêtres défunts ou au dieux, et même lors de consultations d'un devin concernant l'avenir: il s'agit de la liaison, de la restauration de relations identificatoires et d'autres relations durables à un groupe. En même temps, certains rituels – ainsi la danse et la libation communes au cours des fêtes – apportent au-delà même de la liaison apparemment une détente et une relaxation de la personnalité globale, auxquelles des personnes élevées dans un tel ensemble social ne peuvent renoncer. Il est remarquable que les villages Dogons qui sont islamisés et chez lesquels la danse en commun a été remplacée par un rituel rigide, (en réalité le cérémonial de la prière musulmane commune), le besoin de communauté et de formation de

groupe est le mobile de la participation au cérémonial, mais que l'effet individuel semble être moindre.

Nous avons eu l'impression que l'abandon des rituels plus riches, et bien moins rigides, est une des causes qui explique pourquoi on trouve dans les villages islamisés des personnalités coartées et que la tendance à des états anxieux manifestes pouvant aller jusqu'à la panique et au retrait dépressif sont bien plus fréquents que dans les villages Dogons païens.

Les coutumes des Dogons permettent aux membres d'une caste déterminée d'artisans (cordonniers) d'approcher une personne étrangère ou d'un rang plus élevé ou redoutée, du fait qu'ils leur demandent quelque chose et que la personne à qui ils s'adressent devient le patron individuel, auquel ils se soumettent et qui leur est redevable de dons pour cette raison.

La coutume qui est valable pour les corporations correspondantes des artisans ne se retrouve pas en tant que coutume chez chaque Dogon normal, mais comme disposition interhumaine transitoire.

255

Un Dogon peut adopter cette disposition provisoirement lorsqu'il rencontre une personne entièrement étrangère, par exemple un blanc ou un notable d'un village Dogon étranger. Car cette relation déraile facilement, lorsque l'un des deux partenaires, le maître protecteur notamment n'observe pas les règles. Il doit alors être abandonné et un nouveau patron doit être recherché, ou alors la dépendance vire brutalement en haine amère.

Dans de nombreux villages Dogon, on trouve une ou deux personnes qui sont désignées comme «fainéants». Sans prétendre à une précision diagnostique, mais uniquement pour caractériser ces hommes de façon grossière, nous pourrions les désigner comme fuyant le travail, manquant de tenue et comme psychopathes manquant de confiance en soi. Ces personnes ont toujours envers les membres de leur famille la même disposition décrite plus haut à savoir une dépendance réclamée par rapport à un maître protecteur. Ce qui est, pour les membres d'une caste d'artisans, une coutume normale envers des personnes déterminées et qui chez un planteur Dogon normal est une forme provisoire de relations interhumaines sans fondement coutumier et est chez les «fainéants» un fait coutumier et, parce que conforme à la coutume, un comportement certes pathologique, mais socialement toléré. Les Dogons eux-mêmes considèrent le comportement des «fainéants» comme conforme à la coutume, néanmoins comme nettement pathologique. Pour en

revenir encore une fois au mythe: la relation de dépendance de l'artisan «caste» est contenue dans le mythe, dans un exemple et défini. Chez les personnes normales, la même attitude apparaît dans des versions mythiques, sans qu'il y ait véritablement un modèle mythique. Nous n'avons pas connaissance d'une correspondance mythique pour cette coutume qui autorise les malades mentaux «fainéants» à se comporter ainsi.

Déviant de la manière habituelle de procéder, nous avons laissé de côté les contenus, l'événement, le texte des mythes, des rituels, cérémoniaux et coutumes. Une abondante littérature prouve que dans ces récits et ces faits les conflits psychologiques sont verbalisés, phantasmés, agis, dans une forme socialement acceptable et que s'opèrent ainsi leur solution ou leur répression. La psychiatrie comparative ne peut renoncer à de telles interprétations. Mais il les lui faut ordonner autrement que ne le ferait l'historien, le chercheur en sciences religieuses ou l'ethnologue. Il lui faut partir du contact réel de la personne individuelle avec ces formations collectives, pour, à partir de là, avancer vers la signification individuelle et la fonction sociale. En définitive, elle peut tirer des conclusions

256

à partir des contenus, qui jouent un rôle dans les parties des phénomènes sociaux ainsi dégagés, pour déterminer quels conflits sont soumis à la défense ou sont élaborés et quels sont les autres conflits que les individus échouent à maîtriser.

En ce qui concerne les causes de l'échec, l'étude du cours de la vie et de la psychopathologie pourra fournir un élément de renseignements.

Quant un Dogon évite de prendre part à une danse masquée rituelle précise, qui est particulièrement appropriée pour équilibrer des conflits de rivalité, on ne peut, à partir de l'observation seule, conclure quelles sont les raisons pour lesquelles il ne participe pas à cette part du rituel: il pourrait souffrir d'un barrage schizophrénique ou être empêché par une dysthymie dépressive de participer à cette partie joyeuse de la danse, ou avoir accumulé du fait d'un développement névrotique tant d'agressivité et de rivalité qu'il ressent de l'angoisse et qu'il devrait redouter une percée de ces pulsions honnies.

En étudiant des maladies psychiques dans un ensemble social différent du nôtre, il faut comparer les observations nouvelles avec ce qui est connu chez nous*. Pour cela, la connaissance des coutumes transmises, des rituels et mythes est une des bases indispensables. Il y aurait lieu

d'arriver à des vues communes pour savoir comment des phénomènes peuvent être saisis en fonction des besoins de la psychiatrie comparative. Le mieux serait de comprendre à partir «de l'intérieur de la structure sociale» comme nous sommes habitués de la faire avec nos propres traditions.

Mythes, rituels et coutumes constituent un facteur important de la réalité historique et sociale des malades que nous voulons étudier. Leur adaptation à la réalité devra prendre ce monde en considération tout comme les situations matérielles. En tant que générations, en tant que personnes individuelles et dans les groupes, ils sont à la tâche pour modifier les mythes et coutumes, cet aspect humain de leur «Umwelt», de les modifier selon leurs besoins, où

* La nouveauté peut être située comme antithèse, comme pôle opposé, au connu, pour, à partir de là trouver des similitudes, ou bien on peut mettre d'abord côte à côte des manifestations semblables et souligner alors les différences. Le mieux sera de combiner une méthode avec l'autre.

257

ils peuvent faillir ou échouer dans telle ou telle forme de leur adaptation. Il faut prendre en considération combien ces formations sociales ont déjà agi sur le développement de la personnalité et quelles possibilités ils offrent aux hommes pour trouver un équilibre entre leurs propres besoins et ceux de leurs prochains. Un défaut de ce jeu d'ensemble peut découler de la surcharge extérieure ou de la diminution de la capacité de performance des personnes en question, ou bien de l'insuffisance de telle institution: souvent il ne sera pas facile de jauger les groupes de motifs d'une maladie psychique qui se complètent l'un l'autre. En tout cas, la «valeur positionnelle» («Stellenwert») individuelle d'un mythe, d'une foi, l'exercice d'un rituel ou cérémonial, l'exécution d'une coutume est à prendre en considération; quelle efficacité la tradition exerce sur le développement et ce qu'elle signifie pour la vie émotionnelle, intellectuelle, spirituelle et pour le comportement social.

Par l'étude des maladies psychiques, où ces effets apparaissent souvent nettement, la psychiatrie comparative peut aider l'anthropologie générale à comprendre mieux quelle fonction revient aux mythes, rituels et coutumes pour l'ordonnement de la vie humaine et la vie en commun.

Résumé:

Les essais qui visent à saisir la constellation sociale étrangère comptent parmi les prémices générales de la psychiatrie comparative: par l'examen des formes de pensée, par la prise en considération de ce qui est fié au fait culturel parmi les concepts psychiatriques importants comme «Normalité» et «Réalité» et la psychopathologie en général.

Partant de l'usage que fait la psychiatrie européenne, des Mythes, Rites et Coutumes et de leur signification psychologique, on examine comment on peut procéder au mieux dans une constellation sociale étrangère, afin de comprendre ces phénomènes en fonction des besoins de la psychiatrie. Divers «systèmes organisateurs», y compris la religion, se complètent et se correspondent pour le même peuple. Mythes et rites devraient être saisis comme ils sont racontés et vécus, et analysés, en corrélation avec d'autres phénomènes humains et sociaux.

Bien qu'il faille renoncer à l'exposé précis d'un cas paradigmatique, on peut approcher ce qu'on pourrait appeler la fonction psychohygiénique du phénomène. Pour cela, la structure du récit mythique doit être ordonnée selon sa fonction et non d'après son contenu. On démontre que la même disposition psychique de différentes personnes peut avoir une relation différente envers les coutumes, et que le contenu de la tradition seule – quelque importante elle puisse être pour la compréhension psychologique – ne coïncide pas nécessairement avec l'effet qu'exerce la tradition.

258

Summary

MYTHS, RITUALS, CUSTOMS AND COMPARATIVE PSYCHIATRY

One of the prerequisites of comparative psychiatry is the attempt to understand the framework of an alien society by studying thought processes, and by observing the relation to culture of important psychiatric concepts such as «normality» and «reality», and of psychopathology.

Starting from the association of European psychiatry with myths, rituals and customs, and their psychological significance, we studied the best approach to an alien culture in order to reach understanding of these phenomena as required for psychiatric purposes. Various «organizing systems», including religion, complement and tally with one another for a given. Myths and rituals people should be taken as they are told or experienced, and analysed together with other human and social phenomena.

Although we must dispense with the exact presentation of a paradigm, one can approach that which might be called the mental hygiene function of the phenomenon. To this end the structure of the mythological story should be arranged according to function rather than content. We show that the same mental attitude on the part of different persons can have a different relation to the customs, and that the content of the tradition alone, however important it may be for psychological understanding, does not necessarily coincide with effects which the tradition produces.

Resumen:

DE LA IMPORTANCIA DE LOS MITOS, RITOS Y COSTUMBRES PARA LA PSIQUIATRIA COMPARATIVA

Los ensayos que tienden a la comprensión de la constelación social extranjera cuentan entre las primicias generales de la psiquiatria comparativa: por el examen de las formas de pensamiento, por la toma en consideración de lo que está relacionado con el hecho cultural entre los conceptos psiquiátricos importantes como «Normalidad» y «Realidad», y la psicopatología en general.

Partiendo del uso que hace la psiquiatria europea de los Mitos, Ritos y Costumbres y de su significación psicológica, se examina cómo puede procederse de la mejor manera en una constelación social extranjera, con el fin de comprender estos fenómenos en función de las necesidades de la psiquiatria. Diferentes «sistemas organizadores», incluyendo la religión, se completan y se corresponden para el mismo pueblo. Mitos y ritos deben comprenderse tal como son contados y vividos, y analizados, en correlación con otros fenómenos humanos y sociales.

A pesar de tener que renunciar a exponer de forma precisa un caso paradigmático, podemos aproximarnos a lo que podríamos llamar la función psicohigiénica del fenómeno. Para ello, la estructura del relato mítico debe ordenarse según su función y no según su contenido. Se demuestra que la misma disposición psíquica de diferentes personas puede tener una relación diferente respecto a las costumbres, y que el contenido de la tradición sola -por muy importante que sea para la comprensión psicológica- no coincide forzosamente con el efecto que ejerce la tradición.

ZUR BETEUDUNG VON MYTHUS, RITUAL UND BRAUCH FÜR DIE VERGLEICHENDE PSYCHIATRIE

Zu den allgemeinen Voraussetzungen der vergleichenden Psychiatrie zählen die Versuche, das fremde Gesellschaftsgefüge zu erfassen; durch die Untersuchung der Denkformen, durch Beachtung der Kulturgebundenheit psychiatrisch wichtiger Begriffe, wie «Normalität» und «Realität», und der Psychopathologie.

Vom Umgang der europäischen Psychiatrie mit den Mythen, Ritualen und Brauchen und ihrer psychologischen Bedeutung ausgehend, wird untersucht, wie man in einem fremden Gesellschaftsgefüge am bestem vorgeht, um diese Phänomene den psychiatrischen Bedürfnissen gemäß zu verstehen. Verschiedene «organisierende Systeme» einschließlich der Religion, beim gleichen Volk ergänzen und entsprechen einander. Mythen und Rituale sollten so erfasst werden, wie sie erzählt und erlebt werden, und im Zusammenhang mit anderen menschlichen und sozialen Phänomenen analysiert werden.

Obwohl auf die genaue Darstellung eines paradigmatischen Falles verzichtet werden muss, kann man dem näherkommen, was man die psychohygienische Funktion des Phänomens nennen könnte. Dazu wird der Aufbau der mythischen Erzählung nach Funktionen und nicht nach dem Inhalt geordnet. Es wird gezeigt, dass die gleiche seelische Einstellung verschiedener Personen eine unterschiedliche Beziehung zu den Bräuchen haben kann und dass der Inhalt der Überlieferung allein, so wichtig er für das psychologische Verständnis auch ist, nicht mit der Wirkung zusammenfallen muss, welche die Überlieferung ausübt.

260

1 **Arlow, J.A. ;**

Ego psychology and the study of mythology, *J.Amer. psychoanal. Ass.* 9: 371-393(1961).

2 **Bondy, C.:**

Beziehungen zwischen Gesellschaftsgefüge und Neurose, *Psyche* 9: 81-89 (1955-1956).

3 **Boyer, L.B.**

Psychological problems of a group of Apaches: Alcoholic hallucinosis and latent homosexuality among typical men; in Muensterberger, W. and Axelarard, S.: The psychoanalytic study of society; Vol. 3, pp. 203-277 (Int. Univ. Press, New York, 1964).

- 4 **Frobenius, L.**
Kulturgeschichte Afrikas; pp. 1-656 Bertelsmann/Phaidon, Zürich 1934.
- 5 **Griaule, M.**
Masques dogons; pp. 1-868 (Institut d'Ethnologie, Paris 1938).
- 6 **Herskovits, M.J.**
The human factor in changing Africa; pp. 1-500 Knopf, New York 1962.
- 7 **Lévy-Bruhl, L.**
La mentalité primitive, pp. 1-443 Presses Univ. de France, Paris, 1922.
- 8 **Muensterberger, W.**
Remarks on the function of mythology; *in* Muensterberger, W. and Axelrad, S.: The psychoanalytic study of society; Vol. 3, pp. 94-98
Int. Univ. Press, New York 1964.
- 9 **Parin, P.; Morgenthaler, F. und Parin-Matthéy, Goldy**
Die Weißen denken zuviel, Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika; pp. 1-526 Atlantis, Zürich 1963. Les blancs pensent trop. Payot. Paris, 1965.
- 261
- 10 **Parin, P. and Morgenthaler, F.**
Ego and orality in the analysis of West Africans; *In* Muensterberger, W. and Axelrad, S. *The psychoanalytic study of society*, Vol. 3, pp. 197-202 Int. Univ. Press. New York 1964.
- 11 **Tarachow S.**
Mythology and ego psychology; *in* Muensterberger, W. and Axelrad, S.: The psychoanalytic study of Society; Vol. 3, pp. 9-12 Int. Univ. Press, New York, 1964.