

Les pratiques thérapeutiques du corps et leurs dimensions culturelles en Afrique de l'Ouest : l'exemple du Sénégal

Dr Malick Hamidou NDIAYE

Socio-anthropologue

Université Gaston Berger de Saint-Louis, Sénégal

malickhamidou@gmail.com

&

Dr Famara DIEDHIOU

Comparatiste

Université Gaston Berger de Saint-Louis, Sénégal

dfamara14@gmail.com

Résumé

Cet article cherche à démontrer qu'il y a différentes manières d'entretenir le corps. Les éléments socio-anthropologiques observables présentent le corps comme un espace de représentation des réalités vécues. Dès lors, le corps est perçu comme un objet dynamique et une voie incontournable de sémiotisation des modes et pratiques thérapeutiques. Il est le médium de toutes les actions humaines et, en ce sens, il est une voie privilégiée d'étude des codes sociaux et des modes de pensée d'une communauté. Pour la réalisation de cette étude, nous avons privilégié la méthode qualitative basée sur des séances d'entretiens, d'observations directe et participante, sur l'analyse de contenu des documents écrits s'y afférant. Le cadre analytique des résultats obtenus s'inspire du déterminisme social et de l'intelligibilité sociale. Les données ressorties des enquêtes démontrent le poids culturel que les populations ouest-africaines, en particulier celles sénégalaises, ont su maintenir, à travers les différentes pratiques, pour socialiser le corps et le maîtriser dans tous ses états.

Mots-clés : croyance, médium, objet dynamique, soins corporels, signe et sport.

Therapeutic Practices and its Cultural Dimensions in West Africa: The Case of Senegal

Abstract

This paper seeks to demonstrate that there are different ways to take care of the body. The observable socio-anthropological elements present the body as a space of representation of lived realities. Therefore, the body is perceived as a dynamic object and an unavoidable way of semiotization of therapeutic modes and practices. It is the medium of all human actions, and in this sense, it is the privileged way of studying social codes and ways of thinking of a community. For the realization of this study, we favored the qualitative method based on interview sessions, direct and participant observations, and the analysis of content of written documents relating thereto. The analytical framework of obtained results is inspired by social determinism and social intelligibility. The data stemming from the surveys demonstrate the cultural weight

that the West African populations, especially those in Senegal, have been able to maintain, via different practices, to socialize the body and to master it in all its characteristics.

Key words: belief, medium, dynamic object, body care, sign and sport.

Introduction

Lorsqu'on parle du corps humain et de ses pratiques, il est important de revisiter historiquement, les différentes étapes qu'il parcourt dans le processus de son existence. Mais encore, lorsqu'on se réfère à son étymologie, le terme corps vient du latin *corpus* qui, dès son origine, est défini comme une substance, une matière organique lui opposant à l'âme, l'esprit qui l'anime et sans lequel il n'est pratiquement rien. Cette distinction du corps et de l'esprit paraît très claire dès la création de l'être humain. (Cf. Coran, S.38 SAD, V.71-72). Constituant la substance première de l'existence humaine selon les religions révélées tels que le judaïsme, le christianisme et l'islam, le corps est devenu le noyau central de toutes les pratiques sur lesquelles l'Homme se réfère pour résoudre des problèmes auxquels il se confronte dans la trajectoire de sa vie. C'est pourquoi il a fait l'objet d'attraction de plusieurs études de domaines différents. Ainsi, pour aborder cette thématique nous nous sommes intéressés aux dynamiques thérapeutiques que les communautés d'Afrique Occidentale, plus particulièrement sénégalaises, utilisent pour répondre aux différents problèmes de santé qu'elles se confrontent. En réalité, dans le monde africain le corps subit d'énormes pratiques « agressives » qui le privent de sa liberté naturelle originelle. Manipulé, secoué, déchiré, lavé, protégé, etc., le corps s'exprime et continue d'être exprimé dans pluralité et dans la différence qui rythment les peuples africains. Ces pratiques sont tantôt cultuelles, tantôt culturelles et paraissent étranges lorsqu'elles ne sont pas comprises. Elles deviennent le noyau de construction, de catégorisation et de distinction sociale d'où apparaissent les problèmes d'ethnifications et d'appartenance tribale, clanique ou groupale. Ces pratiques autour du corps relèvent aussi, à travers la division du travail social, la préservation des pouvoirs de guérison que détient chaque caste. C'est pourquoi dans cette étude nous cherchons, à travers quelques communautés ouest-africaines et sénégalaises en particulier, à lever le voile sur les pratiques corporelles qui persistent encore dans le monde contemporain afin de mieux saisir leur fondement et importance. Cette étude s'articule en deux étapes : les modes d'entretien du corps et ses valeurs symboliques. La première étape, cherche à exposer les catégories des soins corporels afin de mieux analyser les pratiques utilisées, leur importance. Et la seconde, se focalise sur les modes d'habillement ainsi que les signes et

les dimensions culturelles sollicités pour les soins corporels dans but de faire comprendre leur langage ésotérique.

Méthodologie

Pour la réalisation de cette étude la méthode qualitative est privilégiée. Elle s'est basée sur des séances d'entretiens, d'observations directes, participante et l'analyse de contenu des documents écrits sur ce domaine. Notre échantillon est composé de 80 étudiants sénégalais évoluant à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis. Ils sont composés de différentes ethnies (wolof, peulh, diola, manjack et les balante) de tout sexe confondus ayant ces traits culturels sur leurs corps ou ayant vécu ces pratiques. Nous avons choisi cette catégorisation d'acteurs parce que l'Université est le lieu par excellence de la représentativité de toutes les ethnies et couches sociales mais encore c'est dans ces différents groupes ethniques cités ci-dessus que nous avons constatés la pérennisation de ces pratiques. Ceci à travers les traits culturels qu'ils portent sur leurs corps. Ils sont retenus à l'aide d'une technique d'échantillonnage boule de neige jusqu'à avoir un seuil de saturation. Ainsi, 5 personnes ressources notamment des guérisseurs appartenant aux ethnies citées ci-dessus. Les enquêtes de terrain ont commencé le 05 mars 2021 et sont arrivées à terme le 18 février 2022. Le cadre analytique des résultats obtenus s'inspire du déterminisme social et de l'intelligibilité sociale

1. Les pratiques thérapeutiques comme modes d'entretien du corps

De la naissance à la mort, il existe en Afrique de l'Ouest plusieurs pratiques thérapeutiques qui, depuis très longtemps, sont encore utilisées pour, maintenir le corps dans un état voulu (massage du corps d'un mort¹), le transformer, le remodeler, le soigner ou l'expié de ses impuretés. Car ces dernières peuvent être le motif de son rejet dans le monde social des vivants ici-bas et dans le monde des ancêtres morts dans l'au-delà. Ces différentes pratiques corporelles sont essentiellement rythmées de massage, de tatouage, d'écorchement, de la scarification, de la cautérisation, de la fumigation de plantes, du percement des oreilles, du toilettage et de la puissance du verbe à travers l'incantation. Elles sont tantôt inscrites dans des rites de passage² pour des changements de statut, tantôt

¹ En milieu Pulaar dans le Fouta au nord du Sénégal, juste avant l'électrification du monde rural faisant absence de chambre froide ou de la glace pour la conservation du cadavre, les gens, c'est-à-dire, les plus proches du défunt, faisaient recours au massage corporel de celui-ci afin d'éviter que son corps entre en décomposition le temps d'attendre des personnes qui viennent de loin pour l'inhumation.

² Cf. Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, in http://classiques.uqac.ca/classiques/gennep_arnold_van/rites_de_passage/rites_de_passage.html

elles interviennent aussi au travers des rituels pour intérioriser des fonctions, des rôles, des valeurs sociales et d'identification culturelle. C'est la raison pour laquelle D. Breton (2012, pp.22-23) souligne que :

Ces inscriptions corporelles remplissent des fonctions différentes selon les sociétés. Instruments de séduction, elles sont plus souvent encore un mode rituel d'affiliation et de séparation. Elles intègrent symboliquement l'homme au sein de la communauté, du clan, et le séparent des hommes des autres communautés ou des autres clans en même temps que de la nature environnante. Elles humanisent l'homme en le mettant socialement au monde, comme chez les Bafia d'Afrique occidentale qui, sans leurs scarifications, affirment ne pouvoir se distinguer de certains animaux de la jungle.

Au-delà de cette distinction sociétale, il est important de noter que ces rites intercèdent également dans la protection contre le mal, visible ou latent, qu'il soit mais encore ils sont utilisés dans des processus de pratiques sanitaires au sein des sociétés qui les vivent. Étant l'élément physique palpable de l'existence humaine, le corps est le noyau central de toutes les manifestations et représentations sociales autour duquel beaucoup de pratiques convergent pour mieux organiser la vie en société. C'est ce qui fait que dans la recherche de fortune ou de célébrité ainsi que le traitement du mal provoqué par les environnements physique et social, les Africains font recours, en dehors de la biomédecine, à un ensemble d'arsenal symbolique et pratique au travers desquels des rites sont organisés pour les soins corporels.

1.1. Le sexe, un élément déterminant dans les soins corporels

Dans la culture africaine, plus particulièrement sénégalaise, la formation de l'enfant dans son devenir commence depuis sa naissance. Le sexe de celui-ci constitue un élément déterminant sur lequel certaines ethnies telles que les Peulhs, les Wolofs, les Sérères et les Diolas se focalisent pour construire biologiquement le corps social du nouveau-né. Au travers des représentations sociales basées sur le genre, le bébé subit des pratiques de massage qui remodelent son corps conformément aux attentes biologique, culturelle et sociale du milieu. Car, « (...), « le corps du nouveau-né, «produit» non encore corrompu, est amené à être modelé, selon le sexe, en respectant les critères sociaux qui se targuent de définir les normes fondatrices du masculin et du féminin ». (L. Ndiaye 2018, p.269). C'est d'ailleurs, ce qui justifie que le traitement accordé au sexe masculin est différent de celui accordé au sexe féminin. Selon G. Mbodji (1995, p.30) : « (...), le corps de la femme doit être un corps harmonieux, malléable, souple, accueillant et gracieux. Le corps de la femme doit être un corps de plaisir (plaisir à voir dans ses déplacements, dans ses activités,

dans ses expressions, mais aussi dans l'acte sexuel) ». Au moment où le sexe opposé, c'est-à-dire, « le bébé garçon sera-t-il préparé à posséder un corps solide "yaran wu dëgër" : un corps musclé, un corps de labeur, un corps instrumental » pour en fait affronter la vie. En effet, le massage du nouveau-né ne se limite pas seulement au modelage ou remodelage du corps de celui-ci pour une appréciation biologique ou sociale de son devenir fondé sur le sexe mais il permet également selon l'expression de G. Mbodj, de « développer et de construire la motricité » du bébé pour une meilleure santé. Car, au-delà, du rituel de massage, il existe d'autres rituels qui sont appliqués à l'enfant dès ses premiers pas de balbutiement de marche. Ainsi, dans l'imaginaire symbolique chez les Wolofs, les premiers pas de marche de l'enfant correspondent au rite du *sëpëtël* qui consiste :

(...), à prendre un bâton droit et solide, ou un pilon (kuur) et à taper le sol avec, trois fois, de l'enfant après les trois premiers pas de l'enfant. La personne qui effectue ce rite doit être courageuse, intelligente, juste. Le dressage du pilon symbolise en fait un corps robuste, droit, solide, fort comme le pilon, des pieds agiles et une santé durable. (G. Mbodji, 1995, p.33)

Cette assertion illustre que ceux qui doivent initier à l'enfant à la marche doivent être également, du point de vue physique et santé, des gens solides afin que le novice puisse avoir la chance, et avoir, à leur image, les mêmes capacités de se construire et de se réaliser à l'instar des modèles de référence voulus par la société.

En outre, le massage corporel est utilisé aussi, en dehors du maintien du corps du défunt comme nous venons de le souligner ci-dessus en note de bas de page, à des fins thérapeutiques, de soulagement de la douleur ou de la fatigue. En Afrique, cette pratique est surtout utilisée chez les vieilles personnes en état de détresse physique et chez des gens souffrant de maladie ou douleur liée à la fatigue.

En fait, lorsqu'on parle de maladie, il est important de souligner que plusieurs pratiques sont utilisées pour la recherche de la santé. Parmi celles-ci, nous pouvons dire que la quasi-totalité des pratiques ont un double revers : culturelle et thérapeutique. Les tatouages gingivaux et des lèvres de la bouche sont utilisés pour une marque culturelle de la beauté mais ils ont aussi des buts thérapeutiques. On les retrouve pour plupart dans les milieux peulhs en Afrique de l'Ouest. Ils servent tantôt des signes d'attraction pour les femmes qui les pratiquent et tantôt pour des soins que la médecine traditionnelle a déjà pu régler. Ce qui fait que selon M.H. Ndiaye (2019, p.76) :

Dans la culture Pulaar, le tatouage d'une femme symbolise la beauté. Au Sénégal, ce rituel est manifestement observé dans le Ferlo, au Fouta (nord), au Djolof et une partie au sud du pays. Les laobé sont considérés comme les spécialistes de ce rituel. Cependant, il est utilisé également à des fins thérapeutiques pour faire sortir le « sang pourri » sur la lésion des gencives et des lèvres.

Les scarifications, les écorchements, la cautérisation et le percement des oreilles apparaissent dans la même logique de fabrication de traits d'appartenance groupale ethnique, clanique, tribale ou religieuse, de marques culturelles et de soins thérapeutiques. Ces pratiques que nous venons d'énumérer ont des fonctions multidimensionnelles dans le vécu des peuples en Afrique de l'Ouest. Les interroger, c'est faire ressortir non seulement l'immense richesse, que ces Africains ont, et, qui les sert de recours pour affronter la vie sociale d'une manière individuelle ou collective mais c'est également dévoiler leur manière de vivre en harmonie avec les autres êtres avec qui ils partagent le même univers. C'est pourquoi M. Briansoulet (2015) souligne que :

Les significations sont multiples : appartenance à un clan, croyance en une divinité, appartenance à une classe sociale, ou encore symbole du franchissement d'une étape dans la vie. Par exemple, une femme prête pour le mariage portera sur le ventre une série de cicatrices. Parfois même, les scarifications sont faites dans un but thérapeutique. Au Togo, la pratique de ces entailles aurait pour vocation de soigner les maladies neurologiques, comme l'épilepsie.

Ceci montre comment la médecine traditionnelle tire son importance et ses origines dans ces pratiques léguées par des ancêtres. Héritage culturel des Africains, cette médecine traditionnelle regroupe et organise leur structuration sociale pour répondre au problème sanitaire qu'ils se confrontent. Les pratiques africaines jugées souvent irrationnelles répondent à des problèmes de santé et les ressoudent sans pour autant prendre assez du temps que la biomédecine. De ce constat, renfermant d'énormes significations, les scarifications sont pratiquement retrouvées dans plusieurs groupes ethniques en Afrique de l'Ouest. Elles sont toujours exercées dans une double dimension, c'est-à-dire, identitaire et sanitaire. C'est dans ce sens que R. Zoeringre (2016) souligne :

La scarification peulh a aussi une signification thérapeutique semblable à d'autres ethnies du Burkina Faso et des contrées africaines. Elles ont une valeur de protection pour l'individu qui les porte. Aussi, ces scarifications sont appliquées sur certaines parties précises du corps humain. Autour du nombril, sur les poignets, et sur les seins on voit à de petites incisions. En effet, ce même genre de cicatrization est aussi remarqué chez les Mossi au Burkina Faso et chez le peuple Haoussa que l'on retrouve au Bénin, au Niger et au Nigeria. C'est le cas aussi de la cicatrization du signe (+) de l'addition sur l'une des joues. Cette incision du signe de l'addition est constatée chez les Peulh Sonraï, chez

les Mossi. Elle est aussi portée par des Peulh du Niger et de la sous-région. En outre, dans le Sahel, il y a une cicatrisation à signification sociale. Elle est matérialisée par une incision proéminente sur la tempe. Celle-ci est révélatrice de l'individu.

Exprimées pour une valeur sociale ou sanitaire, les scarifications restent toujours des pratiques utilisées même si on constate qu'elles sont en baisse dans certaines contrées en Afrique de l'Ouest. L'ambivalence que ces pratiques suscitent ne peut être saisie et expliquée qu'à travers le contenu et l'importance que ces peuples accordent aux dynamiques culturelles qui les régissent. Les écorchements sont également observés dans le même sens chez tous les peuples qui trouvent l'intérêt de les manifester. En milieu peulh au Sénégal ces pratiques continuent d'exister. Selon nos interlocuteurs, les écorchements sur la tempe répondent à la fois à des soins sanitaires et à des logiques culturelles. Chez les Peulhs, ces écorchements relèvent d'un mythe qui stipule que la pratique de deux écorchés parallèles verticalement sur la tempe, c'est-à-dire, sur le visage, sur profil de l'individu, est un signe d'ouverture de son esprit, de son intelligence. C'est pourquoi en milieu Pulaar dans le Fouta au nord du Sénégal, lorsqu'une personne commette certaines erreurs, on la reproche de n'ayant pas subi le rituel, c'est-à-dire, qu'elle n'est pas intelligente ou bien qu'elle est limitée d'esprit. Cependant, ces écorchements sont pratiqués sur le même milieu pour soigner une maladie des yeux. Ils sont encore un signe d'attraction, de beauté chez la femme peule. Quant à la cautérisation, elle est aussi appliquée à des fins thérapeutiques dans le cas de l'entorse et du déplacement de l'os du plexus. Pour le premier cas cité, une incision est déjà effectuée sur la partie enflée de l'entorse pour évacuer le « sang mort ». Et généralement après incision, le guérisseur jette quelques grains de sel avant la cautérisation. Mais pour le second, seule, la cautérisation est utilisée. Elle est simple car le guérisseur chauffe juste un couteau dans du charbon de bois allumé et le pose sur la région où doit se positionner l'os du plexus afin de le remettre à sa place habituelle. En outre, ces pratiques thérapeutiques sont généralement la fille de la division sociale du travail qui a donné naissance au système de castes où les savoirs sont strictement détenus et réservés aux membres du groupe social. Ce qui fait que par rapport au traitement de la maladie chaque groupe a ses techniques de soins. De ce constat, E.K. Tall (1985, p.135) souligne que :

Les thérapies domestiques sont des techniques de soin qui ne reposent pas sur une procédure divinatoire de recherche causale - le forgeron qui cautérise une plaie, le pêcheur qui enlève une arête ou le tisserand qui noue des fils autour de la tête d'un malade se bornent à faire les symptômes - les douleurs et les plaies.

Cette assertion vient justifier l'existence de plusieurs pratiques thérapeutiques dans les savoirs locaux en Afrique de l'Ouest. Elles consistent, en fait, à nouer des fils pour soigner des maux de dos, de dent, de tête, ou pour enlever une arête, ... par une simple puissance du verbe à travers l'incantation. Elles s'appliquent encore dans la toilette corporelle, pour des onctions avec du beurre de karité, de fumigations de plantes et du percement des oreilles des filles. Le percement des oreilles s'inscrit encore dans la même dynamique que les pratiques de soins citées ci-dessus. Car, « En Afrique le fait de se stretcher les oreilles ou les lèvres étaient assez courant. La pratique du stretch a plusieurs causes selon les tribus, en Afrique du Sud plus on a l'oreille stretchée plus on est d'une haute classe sociale. Dans d'autres pays les oreilles sont stretchées pour que les mauvais esprits n'entrent pas dans le corps ». ³

Quant à la toilette corporelle, la fumigation des plantes et le port d'amulettes, ils sont à la fois utilisés pour la guérison de maladies, l'attraction de la fortune, déjouer le mal et expier des impuretés. En milieu diola en Casamance (Sénégal) dans le Blouf, lorsqu'une personne meurt, ses enfants subissent le *koudiam* (bain purificateur) sans lequel ils risquent naturellement des sanctions qui sont : l'infortune et le malheur. Le bain purificateur est utilisé en Afrique non seulement pour guérir un individu victime d'un mauvais sort et de la hantise des mauvais esprits mais il est aussi recouru pour purifier les morts ⁴. La purification du mort à travers la toilette mortuaire permet, d'une part, à celui-ci de voyager tranquillement dans le monde des ancêtres pour un repos éternel. D'autre part, elle lui permet aussi de revenir dans le monde ici-bas et communiquer silencieusement avec les vivants. Les amulettes sont également portés par les vivants parce qu'ils sont dotés d'une puissance de protection surnaturelle contre les maladies et les mauvais sorts et soignent encore certaines affections occasionnées par les esprits maléfiques (maladies mentales) et la magie noire.

L'initiation masculine et féminine ⁵ n'en reste pas moins insignifiante parmi les pratiques abordées dans cette thématique. Bien vrai qu'elle occupe une fonction de socialisation largement connue par les peuples africains dans la formation de l'individu mais il est noté aussi « (...), qu'avec les révélations de la biomédecine..., l'initiation masculine réduit la

³ <https://beletterousse.fr/tatouages-afrique/>, consulté le 21 aout 2021 à 16h 34

⁴ C.f. M. H. Ndiaye, *Les manifestations funéraires à Pikine Nord*, mémoire de maîtrise de sociologie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2007-2008.

⁵ Cf., F. Sow, « Mutilations sexuelles féminines et droits humains en Afrique », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 6 | 1997, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 01 avril 2016. URL: <http://clio.revues.org/384>; DOI: 10.4000/clio.384

contamination des Maladies Sexuellement Transmissibles (MST)...». (M. H. Ndiaye, 2019, p.73). C'est pourquoi ces rituels d'excision et de circoncision ne sont pas seulement comme l'écrit S. Fainzang (1985, p.118) : « (...) les deux pôles symétriques et inverses d'un processus de socialisation des sexes, et conçues par les intéressés comme nécessaire à la reproduction biologique du groupe » mais ils sont également pratiqués pour garantir les santés biologique (la réduction des MST) et spirituelle⁶ (la chasteté des filles et la fidélité des femmes mariées) des garçons et des filles. La première, c'est-à-dire, biologique, nous pousse à interroger les pratiques sportives pour la santé.

1.2. Les pratiques sportives

Lorsqu'on se réfère à l'adage latin *Mens sana in corpore sano* qui signifie « un esprit sain dans un corps sain », on peut dire que le sport est perçu comme l'un des premiers facteurs de la santé humaine. C'est pourquoi dans le maintien du corps et de la santé, le sport continue d'être toujours recommandé par les deux médecines : traditionnelle et moderne. Les expériences ont montré que partout dans le monde ceux qui pratiquent du sport sont plus solides et plus résistants aux diverses attaques de maladies. L'ère de la sédentarité vient témoigner vivement ces propos avec le développement fulgurant des maladies dites chroniques.

En effet, dans les cultures africaines, la pratique du sport occupe une place incontournable. C'est pourquoi, on la retrouve dans la lutte, dans la danse, dans les courses de pirogues, dans les courses à dos de chameaux, de chevaux, d'ânes, ..., dans la course à pieds et dans différents jeux. Ces pratiques sont importantes aux yeux de tous dans la mesure où « chacun connaît le soin et les moyens accordés à la santé tant par les citoyens eux-mêmes que par la société. Le sport participe grandement à cette préoccupation et à l'intérêt apporté à l'entretien corporel ». A. Leclercq (2007, p.17). La longue marche et la nage sont pratiquées dans le monde rural pour se rendre au travail, pour traverser un fleuve, une rivière.

En outre, il est important de souligner qu'en Afrique subsaharienne, plus particulièrement occidentale, le sport ne se limite seulement à une émancipation à la vie humaine dans des cultures folkloriques mondaines essentiellement nourries par des jeux mais le sport

⁶ Dans les religions révélées tel que l'islam l'exposition des parties sacrées du corps peut être le risque d'attaque d'esprits maléfiques. Cette manière de voir existe également chez les Peulhs, les Sérères et les Diolas. Ils considèrent que les humains ne sont pas seuls dans leur univers dans la mesure où ils peuplent le monde avec d'autres êtres invisibles. Ces derniers, aimant les bonnes choses, habitent les corps désacralisés surtout s'il s'agit d'une femme. Le risque est énorme, c'est-à-dire : la maladie, la folie ou la stérilité.

participe à la définition de l'ordre social et d'inculcation de valeurs qui permettent à l'être humain, l'Homme noir de se protéger contre le mal, c'est-à-dire, l'ennemi. De ce fait, des rituels sont organisés pour chasser des esprits, déjouer le mal pour promouvoir la paix et la santé. Perçue souvent comme une attaque externe, la maladie est ripostée, combattue par des thérapies basées sur du sport. C'est pourquoi L. Ndiaye (2008) souligne que :

Le *ndëpp* est une danse curative de possession rituelle dont se servent les Lebu et les Wolof pour régler certains phénomènes de dérégulation psycho-corporelle socialement connus. (...), les Lebu, groupe ethnique très proche des Wolof, recourent, encore aujourd'hui, aux effets bénéfiques du chant, de la danse et de la possession pour guérir certaines « maladies culturellement déterminées » dont on attribue la cause aux *rab* ou « esprits ancestraux » auxquels le *ndëpkat* ou maître initiatique doit nécessairement faire appel pour les besoins de la réussite de sa thérapie et de la réinsertion sociale de son « patient ».

À travers cette citation, on constate que le sport en Afrique contient une dimension mystérieuse renfermant des vertus qui peuvent régler des problèmes sociaux, psychologiques, corporels et sanitaires des populations. Le sport aussi a une dimension de régulateur social dans la mesure où il permet d'apaiser les esprits en chassant le mal. Il participe à la réconciliation des deux mondes visible et invisible par le biais du rituel de la danse thérapie. Ainsi, selon M. H. Ndiaye (2019, p.76.) :

Le guérisseur organise le *ndëpp* afin de permettre aux patients victimes de maladies graves d'entrer en connivence avec le monde invisible par le biais de ce rituel de danse thérapie afin de déterminer un remède. À travers une scène de transe litannique mouvementée par une danse, le patient lui-même, par ses cris, évoque la cause de sa maladie et les différents sacrifices utiles pour sa guérison.

Ces propos illustrent qu'à travers une pratique sportive, la danse, le guérisseur peut, à l'aide, de son pouvoir mystique, chasser un esprit maléfique, guérir un malade. Avec sa connaissance, il interroge le milieu et réconcilie les esprits avec les humains par biais des sacrifices. Lorsque ces derniers sont évoqués par le malade, le mal connu peut être refoulé par l'intermédiaire du guérisseur qui négocie pour la libération de la personne possédée. En outre, il existe une pratique sportive que les riverains du fleuve Sénégal utilisent lorsqu'une personne noyée est retrouvée quelques minutes après sa noyade. Il s'agit de faire monter la victime sur le dos d'un cheval avec quelqu'un qui la supporte soigneusement pour déclencher la course avec lui. Au cas échéant un homme apte à supporter la personne noyée peut aussi la prendre sur ses épaules et courir avec elle quelques minutes. Le but de cette pratique est de faire réveiller la victime de son coma. Et généralement si elle n'est pas décédée au bout de quelques minutes de course, elle

éternue signe qui montre qu'elle est encore vivante. Beaucoup de gens sont sauvés par cette pratique.

Toutefois, force est de constater qu'il existe d'autres pratiques, même si elles ne sont pas directement sportives, sont utilisées dans le cadre du sport. Ces pratiques consistent, d'une part, à aider les sportifs dans la protection contre le mal afin de parvenir à la finalité des objectifs visés qui sont essentiellement des victoires glorieuses. C'est pourquoi C. T. Wane, J-F Robin et D. Bouthier (2010, p.3) soulignent que : « Le lutteur et son entourage se voient dans l'obligation de se soumettre à ces rituels à des fins de protection, mais aussi pour se rassurer. En ce sens, le marabout occupe une place importante. Il joue le rôle de préparateur mental. Ses pouvoirs et son influence sont parfois même plus forts que ceux de l'entraîneur ». Ces propos certifient qu'en Afrique, le sport ne se limite pas seulement à l'effort physique mais il y a des pratiques relevant du domaine mystérieux qui l'accompagnent toujours. Elles sont souvent même perçues comme supérieures à l'épreuve physique dans la mesure où elles rassurent moralement les sportifs et les conduisent à la victoire finale. De ce constat, L. P. Lucien, L. A. Pascal et al., (2020, p.55) témoignent que :

Dans les pays africains situés au sud du Sahara, l'organisation des rencontres de football donne lieu à des pratiques magiques (fétichistes) multiformes. Au cours des rituels, des gens se rassemblent, chantent, prient, pleurent, dansent, ..., pour invoquer des esprits de la nature ou des morts afin d'obtenir la victoire sportive de leur club.

L'invocation des esprits dans le champ du sport par une forme de ritualisation de chanson, de pleur et de danse est une des pratiques sportives qui a donné ses résultats en Afrique de l'ouest. Elle est utilisée pour la victoire parce que « les lutteurs lébous, mandingues, diolas et sérères ont souvent des pratiques et des rites ancestraux fondés sur la croyance en des génies tutélaires aquatiques, des bois sacrés et des forêts surnaturelles. » (C.T. Wane, 2020, p.155).

D'autre part, elles sont utilisées par des sportifs qui cherchent tout le temps à limiter leurs adversaires dans le jeu pour avoir une suprématie de domination sur eux et les vaincre. De ce constat, non seulement des logiques de protection et de défense sont utilisées mais encore d'autres logiques d'agression mystiques sont recourues pour faire du mal à l'adversaire ou bien réduire sa force de frappe. C'est ce qui fait que dans « la lutte traditionnelle, issue en général du monde rural, [...] la persistance des pratiques culturelles qui empêchent les logiques sportives de triompher entièrement » C.T Wane, (2020, p.165) sont souvent recourues. Des rituels sont utilisés pour faire du bien et du mal. Selon

L. P. Lucien, L. A. Pascal et al., (2020, p.55) « (...), les africains associaient les activités humaines à celles des esprits, en leur conférant des pouvoirs divers : bénédiction, malédiction, protection, puissance, nuisance, destruction, guérison, maladie, invisibilité ». Ainsi, L. P. Lucien, L. A. Pascal et al., (2020, p.55) ajoutent-ils : « Il en était ainsi par exemple de la naissance de jumeaux dans une famille où des rites sont organisés pour demander la manifestation des esprits afin de bénir leur venue dans ce monde matériel, d'un enfant né avec malformation congénitale, du décès d'un enfant sans dent ». D'ailleurs, c'est la raison pour laquelle les talismans sont aussi utilisés pour la protection afin de déjouer le mauvais sort lancé par un adversaire. Des bains sont appliqués ainsi que des décoctions ingurgitées pour guérir le mal envoyé, provoqué par un ennemi d'où l'importance d'interroger les valeurs symboliques.

2. Les valeurs symboliques

À l'observation attentive des pratiques et des postures vestimentaires dans la plupart des sociétés africaines et cela dans un grand nombre de celles du Sénégal, il apparaît clairement que les soins corporels sont divers et multiformes. C'est dire qu'à travers ces manières d'affronter les maladies, la façon se vêtir, de manger ou de se soigner, chaque société « prend en compte la diversité des systèmes de prise en charge de la santé et de la maladie » (P. Cohen, 2002, p.2). Ce pluralisme médical signifie que le corps véhicule des valeurs aux dimensions sociales et culturelles remarquables (dont participent les croyances et les savoirs) qui dessinent un corps idéal). Ainsi, à travers les tenues vestimentaires et certains signes, le corps apparaît comme un objet discursif. Il s'agit d'un canal de communication à travers lequel les révélations liées aux modes de traitement des corps sont perçues et décrites.

2.1. L'habillement

L'entretien du corps devient un enjeu social et culturel primordial. En effet, il recouvre un ensemble de pratiques quotidiennes, alimentaires, vestimentaires qui sont des attitudes de sauvegarde et de prise en charge du corps en tant que vecteur de notre existence sur terre. M. Agostini et al. (2008, p. 1) s'inscrivent dans la même dynamique quand ils considèrent le corps comme « la condition de notre ouverture sur le monde ». Les liens entre l'apparence physique et les sensations, émotions et les valeurs symboliques ou les esprits se traduisent à travers le corps. Leur conjonction fixe ainsi les lignes de conduite et leurs transgressions se trouvent condamnées par la société sous forme de contraintes à ses revendications morales. Celles-ci apparaissent comme des modes thérapeutiques dont

leurs transgressions se trouvent condamnées par la société. En tant que sujet existant parmi d'autres sujets et vivant avec d'autres, l'être humain se définit constamment dans la relation. Se conformer aux modes de fonctionnement de la société est alors une exigence que la réalité du monde extérieur ignore la quintessence.

Ainsi, le débat sur le rapport existant entre l'habit et sa valeur identitaire n'a eu de cesse d'occuper les esprits et les travaux scientifiques. Beaucoup de penseurs se sont intéressés à ce sujet en s'interrogeant au quotidien. Comme le rappelle F. Oudin (2013, p. 4) :

L'habit fait ainsi le moine au sens où le signe suppose une identité entre un vêtement et un statut social : le vêtement, par ses différentes composantes, s'identifie à la position sociale de son porteur, qui se trouve identifié par lui [...]. Les vêtements formeraient donc, au sein d'une société donnée, un code sémiotique dont le fonctionnement serait analogue à celui de la langue, et pourrait se penser sur le même modèle.

En plus, selon F. Oudin, « dans une conception élargie de la communication, le vêtement devient l'un des canaux de la communication non-verbale, au même titre que le geste » (*Ibid.*). Partant de cet argument sous-jacent, nous pouvons reconnaître qu'il existe un lien indéniable entre le vêtement et le langage, en ce sens qu'il reste un pouvoir de communication et d'information. Le vêtement est donc un objet sémio-anthropologique, parce qu'il sert à penser le langage comme signe et à véhiculer une culture. Dans cette optique, l'habit ne peut plus être appréhendé comme un décor ou un simple ornement qui se pose sur le corps, mais plutôt comme un signe langagier, dans la mesure où il définit une réalité vécue.

En effet, plusieurs facteurs influencent les choix et les manières de se nourrir ou de s'habiller d'un corps. En effet, dans l'espace ouest-africain, l'être humain, pour se soigner ou plutôt pour des mesures préventives, adopte des styles vestimentaires spécifiques. Dans ce cas de figure, l'habit s'impose comme une thématique qui exprime le dire et le vouloir dire du sujet. Il ne peut donc pas être envisagé comme une chose banale, mais plutôt comme un signe identitaire et culturel qui se pose sur le corps et le couvre. Sous ce rapport, la valeur symbolique des habits d'un corps malade révèle le code social ainsi que les réalités politiques et religieuses auxquelles il appartient. Ce qui nous fait dire que la compréhension socio-culturelle des modes et techniques de traitement du corps malade diffère selon les affections, les individus et leur groupe d'appartenance. Dès lors, il va sans dire que l'approche socio-anthropologique sur le traitement des malades reste incontournable pour comprendre les modes et techniques thérapeutiques du patient en Afrique de l'Ouest. Pour cela, il convient de chercher à savoir les différentes significations

attribuées à la maladie et par là même de la guérison et plus clairement du soin. Quelles sont les résonnances symboliques, sociales, culturelles et politiques qu'elles comportent en Afrique de l'Ouest ? Comment les sujets malades y vivent l'expérience de la maladie ?

En effet, dans cet espace africain, toute souffrance durable ou répétitive s'explique d'emblée par la sorcellerie et l'interprétation. Elle se fonde sur les codages de l'irréel, c'est-à-dire relevant du registre magico-religieux (sort, possession, malédiction, jalousie, envie, hérédité, saisissement, contagion, malchance...). C'est ainsi que « lorsque l'individu est atteint, lui-même et son entourage évoqueront *a priori* cette cause, qui sera par la suite confirmée lors d'une consultation d'un ou de plusieurs guérisseurs » (D.M. Menick, 2010, p. 339) ou des tradi-praticiens. À ce propos, il va sans dire que la maladie est la conséquence d'une malédiction :

Le discours africain sur la sorcellerie ne comporte pas de caractère officieux ou privé. Ici, rien n'est tenu secret qui relève de lui : l'église, l'école, le corps médical, la famille, le soutiennent à tout moment. Toute personne frappée par le malheur, n'hésitera pas à énoncer d'entrée de jeu à son interlocuteur, parent, ami, médecin, etc. l'origine de son malheur. (J. Andoche, 1993, p. 165)

Dans la culture diola, peuple majoritairement implanté en Casamance au sud du Sénégal, pour soigner un corps atteint de maladie mystique, un style vestimentaire lui est recommandé. En effet, les soins corporels sont indissociables de l'habillement qui, dans une certaine mesure, participe à la transformation globale de la perception physique du malade. La tenue vestimentaire joue non seulement un rôle dans la prévention et le contrôle des contaminations en ce sens qu'elle favorise l'établissement et le maintien de la relation thérapeutique.

Chez les Diolas le vêtement est lié à la protection de la femme et à rendre son corps invulnérable aux attaques mystiques. Par exemple, une femme ne doit pas dévoiler certaines parties de son corps au risque d'être habitée par les mauvais esprits. C'est la raison pour laquelle la femme diola traditionnelle, à l'image de ce que recommande la religion musulmane, doit couvrir son corps, surtout son nombril et sa tête. Les habits courts laissant entrevoir son abdomen sont bannis. Ces modes vestimentaires sont préventives de tout danger d'être possédé par des esprits maléfiques. En clair, il sied de dire qu'en Afrique les tenues vestimentaires ont un sens indissociable à la sacralité du milieu. En ce sens, l'habit est le reflet du secret sur la société diola du Sénégal. C'est dans cette perspective que D. E. Ouédraogo (2002) affirme :

En Afrique, porter un vêtement, une griffe, se coiffer d'une manière spécifique, c'est transmettre, véhiculer et faire savoir un message, un langage, un comportement. La mode africaine est à l'Afrique ce qu'est la peinture pour Picasso ; ou encore ce qu'est la science pour Einstein. Elle est quintessence de ce que peut offrir l'âme de l'Afrique.

De plus, pour se protéger et rendre leurs corps invulnérables, l'accoutrement des chasseurs de la communauté diola paraît bizarre et incompris par un profane. Leurs habits, appelés « foutarafe », sont des vestes épinglées partout par des milliers d'amulettes, des grigris, des griffes et des poils d'animaux. À cela s'ajoutent les casques ou bonnets faits à base de feuilles de rônier. Par son habillement et tout ce qu'il compose, le chasseur véhicule un message et nous dit comment il est. Dès lors, le corps apparaît comme le révélateur de la personnalité humaine. D'où sa considération en tant que support discursif et comme objet de connaissance de l'homme et du monde. À cet effet, il convient de souligner, en autant de parcours singuliers, qu'« aucune partie du corps ou presque n'échappe à la « lecture » des croyances et des symboles » (C. Pont-Humbert, 1995, p. 118).

En réalité, il y a un ensemble hétéroclite de pratiques divergeant sensiblement dans la conception que les sociétés africaines se font du soin, du corps et de son utilisation dans le champ thérapeutique. En d'autres termes, il faut mentionner que toute culture offre diverses formes de soins pour les maladies. Parmi ces formes, on peut noter les soins biomédicaux, les thérapies traditionnelles, les traitements basés sur le corps physique, etc. Cette dernière forme laisse des signes sur le corps qui en est le porteur et le véhicule.

2.2. Les signes et leurs dimensions culturelles

À l'image de la langue, le corps est un système de signes évoquant quelque chose de dynamique, d'ouvert et de relationnel. C'est dire que le corps remplit, d'une part, une fonction communicative consistant à relier les personnes entre elles et avec d'autres communautés ; d'autre part, il remplit une fonction existentielle permettant de les différencier. Ces fonctions sont indissociables, car il n'y a pas de dichotomie entre le porteur et l'élément porté. C'est ainsi que selon C. Guilleux (2019) :

Diverses pratiques sociales et culturelles s'adosent véritablement sur le corps physique. Toute société ou culture peut bien être décryptée à partir des marques portées par ses membres sur leur corps. Qu'il s'agisse par exemple de leurs tatouages ou de leurs tenues d'apparat arborées, ces marques peuvent traduire des messages ou des pratiques symboliques bien codifiées.

De cette assertion, il convient de souligner que dans les sociétés africaines, le corps humain a toujours l'objet de nombreuses croyances et pratiques sociales qui laissent

apparaître sur lui des spécificités socio-anthropologiques intéressantes. Par exemple, dans la société peule ou toucouleur, le visage porte des marques qui consistent à mettre deux écorchements parallèles. Ces signes ésotériques sont symboliques d'autant plus qu'ils remplissent des critères de beauté, contribuent à la fabrication du mythe de l'autre comme étant le plus intelligent, mais également ont une valeur curative.

Chez les Manjacks et les Balantes, on rencontre plusieurs pratiques thérapeutiques qui laissent des marques indélébiles. Ces marques sont des signes indiquant le traitement d'une maladie. Par exemple, chez les Manjacks, les vers intestinaux connaissent un soin traditionnel magico-religieux très efficace : le guérisseur, à l'aide d'une lame toute neuve, trace sur le ventre du patient qui saigne. Ensuite, il utilise du sel qu'il met sur le corps pour arrêter le saignement et éradiquer la maladie. Le corps est alors façonné par les différentes façons de le soigner chez les Manjacks. Cette pratique thérapeutique métamorphose le corps en laissant sur lui des signes expressifs.

Sous ce rapport, le corps peut être considéré comme un texte qui nous révèle notre image et nous livre à la lecture des autres. Cela signifie que l'identité se lit à travers lui ; d'où sa conception en tant que miroir parce qu'il reflète la réalité vécue. En tant que tel, il assure la médiatisation des émotions et se présente dès lors comme le lieu de connaissance et de perception. À ce sujet, le corps peut être appréhendé comme un porteur de signes dont la signification est à chercher et à rechercher dans des espaces socio-culturels dans lesquels il s'inscrit et se meut. C'est dans cette perspective que le corps s'aperçoit comme un objet anthropologique. En fait, il se présente comme un lieu d'archivage et un marqueur d'identité culturelle à travers la superposition des signes.

En fait, des témoignages reçus de plusieurs hommes et femmes de l'ethnie peule du Sénégal, il apparaît que les écorces et d'autres signes marqués sur leurs corps peuvent être perçus comme une « mise en œuvre de codes et de contenus symboliques susceptibles d'être reconnus et appréciés par les membres de la société à laquelle il s'adresse » (C. Vandendorpe, 2005, p. 28). Leurs figures portent et véhiculent la culture africaine de manière générale, mais particulièrement celle liée à la dimension thérapeutique. Selon Khady Diallo, une commerçante peule exerçant à l'intérieur de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis : « J'avais mal aux yeux et c'est ma grand-mère qui m'avait amené chez le guérisseur traditionnel afin qu'il puisse enlever le mauvais sang se trouvant à l'intérieur ». Ainsi, les écorces sont des signes qui ont une valeur symbolique curative. La présence de ces signes sur le corps de la personne permet de comprendre la réalité vécue. En ce sens, les écorces peuvent être perçues comme un langage.

Au-delà de cet aspect curatif, nous pouvons noter aussi la valeur de beauté chez les uns ou le signe de l'intelligence ou de la sagesse chez les autres. En clair, à l'intérieur de la même culture, certains signes semblent apparaître sur leur corps en tant que simple marque esthétique. Toutefois, cette fonction esthétique est à négliger parce qu'elle est faiblement défendue par les personnes porteuses de ces signes. Ce qu'il faut noter davantage, c'est que même la manière de faire les écorces sur le visage du patient est différente : tantôt on voit deux (2) traits parallèles, tantôt on voit trois (3) traits parallèles. En outre, si l'on considère que rien n'a été créé sans son contraire, qu'il n'y a pas de lumière sans ombre ou pas d'été sans hiver, il sied de souligner que les écorces (signes) à deux (2) traits sur le visage révèlent un pouvoir quasi symbolique. Le premier trait pourrait signifier celui qui éradique ou soigne le mal qui gangrène le corps humain et le deuxième est celui qui protège. Ce dernier est préventif. Pour ceux-là dont les visages portent les écorces à trois (3) traits illustre une signification cachée. Associé à l'ordre, à la perfection, à l'achèvement, à la réconciliation ou à la fécondité, le chiffre trois (3) permet la fusion du un (1) et du deux (2) et révèle la fécondité. C'est-à-dire que la réunion de deux sexes opposés permet toujours la naissance d'un être nouveau. Dès lors, il convient de dire que le chiffre trois (3) est alors la manifestation de l'union et de l'équilibre, à l'image du triangle. De ce fait, si le chiffre deux (2) est celui qui incarne et dénote la dualité, le chiffre trois (3) apparaît comme celui qui réconcilie les opposés et unit les contraires.

Le corps, s'il se présente en apparence comme un objet clos, n'est souvent dans les discours qu'un signe renvoyant à autre chose qu'à lui-même. C'est l'avis de F. Prost (2006, p.8) quand il s'est interrogé sur la nature du corps : « Le corps n'est en fait jamais un objet historique en tant que tel, mais est toujours disséminé dans des tissus de relations qui le dépassent ou le sous-tendent ». Clairement, nous pouvons dire que son appréhension reflète les postures essentielles de notre société. Si l'on en croit M. Bakhtine (1977, p. 30) :

La conscience prend forme et existence dans les signes créés par un groupe au cours de ses relations sociales. La conscience individuelle se nourrit de signes, elle y trouve la matière de son développement, elle reflète leur logique et leurs lois. La logique de la conscience est la logique de la communication idéologique, de l'interaction sémiotique d'un groupe social. Si nous privons la conscience de son contenu sémiotique et idéologique, il n'en reste rien. Elle ne peut trouver asile que dans l'image, le mot, le geste signifiant, etc. En dehors de ces matériaux, il n'y a que l'acte physiologique nu, non éclairé par la conscience, dénué du sens que lui donnent les signes.

En résumé, il est significatif que l'on puisse souligner que tous ces signes corporels tirent leurs sources de la tradition, des us et des coutumes des différents peuples composites qui vivent en Afrique de l'Ouest.

Conclusion

En définitive, l'analyse du sujet nous montre que chaque société est régie par des normes manifestes ou diffuses codifiant les pratiques sanitaires. Ces pratiques thérapeutiques participent à la base identitaire et culturelle de beaucoup de peuples et de religions en Afrique de l'Ouest notamment du Sénégal. Elles renferment une dimension ambivalente tantôt agressive et tantôt protectrice du corps. D'une part, elles montrent comment les agressions du mal provoqué par un individu malintentionné, un être invisible (esprit) et la maladie sont à la fois rejetées, soignées et guéries. D'autre part, elles développent des techniques d'entretien afin de maintenir le corps, le transformer c'est-à-dire le socialiser et de le sauver contre une attaque, la mort. Globalement, ce travail vise à mettre en lumière le sens accordé aux soins corporels en Afrique de l'Ouest et particulièrement au Sénégal. Les modes d'entretien du corps et les valeurs symboliques des vêtements et signes afférents aux pratiques thérapeutiques sont particulièrement abordés. Ils nous ont permis de mettre en évidence la notion de corps en tant qu'objet de discours socio-anthropologique et comme élément de sémiotisation des réalités vécues. En des termes plus clairs, cette étude a démontré que le corps, face à une altérité changeante, est moyen de communication et un espace-lieu d'affirmation identitaire et de valorisation culturelle. En ce sens, il est perçu comme un objet dynamique et un porteur de signes dont la signification et la valeur sont à chercher dans les pratiques culturelles du peuple.

Références bibliographiques

AGOSTINI Marie, CONTRINO Véronique, MALLET Jeanne. 2008, « Pour une approche phénoménologique du corps dans la construction de l'identité », *Sciences-Croisées*, Numéro 2-3 : L'Identité. Université de Provence, p. 1-8.

ANDOCHE Jacqueline, 1993, « La "sorcellerie" dans l'explication du malheur psychique a la réunion : Histoire de Rose-Marie », *Psychopathologie africaine*, XXV, 2, p.161-174.

BAKHTINE Mikhaïl, 1977, *Le marxisme et la philosophie du langage*. Paris, Éditions de Minuit, 248p.

BRIANSOULET Melissandre, 2015, « Les Scarifications ethniques en Afrique », *IMPACT MAGAZINE*, <https://www.impactmagazine.fr/les-scarifications-ethniques-en-afrique/>, consulté le 21 aout 2021 à 13 h 47.

COHEN Patrice, 2002, « Les dimensions sociales et culturelles de la santé en Inde », *Bulletin Amades* [En ligne], 51 | mis en ligne le 15 juillet 2009, URL : <http://journals.openedition.org/amades/873>, consulté le 24 mai 2022 09h 35.

CORAN traduit par BOISLIVEAU Anne-Sylvie, 2014, Boston, Leiden, 432p.

FAINZANG Sylvie, 1985, « Circoncision, excision et rapports de domination » in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 9, n° 1, Université Laval, Département d'anthropologie de l'Université Laval, p. 117-127, <https://doi.org/10.7202/006243ar>

GUILLEUX Céline. 2019, « Corps, santé et société en Afrique », Appel à contribution, *Calenda*, <https://calenda.org/661213>, consulté le 22 mai 2022. <https://beletterousse.fr/tatouages-afrique/>, consulté le 21 aout 2021 à 16h 34

LE BRETON David, 2012, *Sociologie du corps*, Paris, PUF Collection Que sais-je ?, 128p

LECLERCQ André, 2007, *Le sport au service de la vie sociale*, France, Conseil Économique et Social, 161p.

LUCIEN Litoto Pambou, PASCAL Leyinda Alain et al, 2020, « Les facettes des pratiques magiques dans le football de compétition en milieu africain » in *American Journal of Innovative Research and Applied Sciences*, 11(4), p.54-64.

MBODJI Gora, 1995, *Corporéité et socialisation de la personne Wolof*, Toulouse : Édition du CERF.

MENICK Daniel Mbassa, 2010, « La religiosité thérapeutique en Afrique noire. Une piste pour une nouvelle forme d'assistance médicale et psychiatrique ? » in *Perspectives Psv* 2010/4 (Vol. 49), p.339-356.

NDIAYE Lamine, 2018, « Corps du nouveau-né et techniques corporelles chez les wolof du Sénégal – le massage (damp) », Éditions CNRS | « Corps » 2018/1 N° 16 | pp. 267-274 in <https://www.cairn.info/revue-corps-2018-1-page-267.htm>

NDIAYE Lamine, 2008, « La place du sacré dans le rituel thérapeutique Négro-Africain » in *Éthiopiennes n°81 Littérature, philosophie et art 2ème semestre 2008* <https://www.bing.com/search?q=LA+PLACE+DU+SACR%C3%89+DANS+LE+RITUEL+THERAPEUTIQUE+NEGROAFRICAIN&cvid=704d20c08b734fd1b840ceb3ff98d7d8&aqs=edge..69i57.3171j0j1&pglt=2083&FORM=ANNTA1&PC=U531>

NDIAYE Malick Hamidou, 2019, « Le rôle du mythe dans les rites d'initiation traditionnelle négro-africains au service de la cohésion sociale » in *Revue Scientifique du Tchad, Éditions Centre National de Recherche pour le Développement (CNRD) Série A - décembre 2019* ISSN 1017 – 2769, p.69-78.

NDIAYE, Malick Hamidou, 2007-2008, *Les manifestations funéraires à Pikine Nord*, mémoire de maîtrise de sociologie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 92 p.

LOUDIN Fanny. 2013, « L'habit fait-il le moine ? Quelques réflexions autour des proverbes vestimentaires du Moyen Âge », in *Questes* [En ligne], 25 | 2013, mis en ligne le 01 janvier 2014. URL : <http://journals.openedition.org/questes/102> (PDF), consulté le 02 avril 2022 à 08h 15.

OUEDRAGO Daouda Émile, 2012, *La mode africaine : une identité culturelle*. Le nouvelAfricain, <https://www.lenouvelafricain.net/PreViewMag/p50.pdf>, consulté le 10 juin 2022 à 10h 22.

PONT-HUMBERT Catherine, 1995, *Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 434 p.

PROST Francis, 2006, « Introduction » Francis Prost et Jérôme Wilgaux (dir.) *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes, Éditions PUR, Collection Histoire, p7-11.

SOW Fatou, 1997, « Mutilations sexuelles féminines et droits humains en Afrique », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 6 | 1997, mis en ligne le 01 janvier 2005, URL: <http://clio.revues.org/384>; DOI: 10.4000/clio.384, consulté le 01 avril 2016 à 10h 05.

TALL Emmanuelle Kadya, 1985, « Le contre-sorcier Haalpulaar, un justicier hors-la-loi. Étude de la dynamique du système thérapeutique des Haalpulaaren (Sénégal) » in *Sciences sociales et santé. Volume 3, n°3-4 Anthropologie, sociétés et santé*. pp. 129-150

VAN GENNEP Arnold, 1924, *Les rites de passage*, Paris, librairie Stock, Collection « La culture moderne » in http://classiques.uqac.ca/classiques/gennep_arnold_van/rites_de_passage/rites_de_passage.html

VANDENDORPE Christian, 2005, « Régimes du visuel et transformations de l'allégorie » in *Protée*, vol. 33, n°1, pp. 25-38. URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012264ar>

WANE Cheikh Tidiane, 2020, « Techniques corporelles rituelles et identité ethnique : exemple de la lutte au Sénégal chez les Diolas » in *Arts martiaux : études des pratique et des valeurs contemporaines* (dir.) Olivier BERNARD, Québec, Éditions Presse Universitaire de Laval, pp.135-170.

WANE Cheikh Tidiane, ROBIN Jean-François et BOUTHIER Daniel, 2010, « Représentations sociales de la lutte sénégalaise : perspectives d'élaboration de contenus », *eJRIEPS* [Online], 20 | 2010, Online since 01 April 2010, connection on 29 May 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ejrieps/4864>; DOI:<https://doi.org/10.4000/ejrieps.4864>

ZOERINGRE Rémi 2016, « Scarification en pays peulh : Dans secret du « pésocka » », NetAfrique.net, in <https://netafrique.net/scarification-en-pays-peulh-dans-le-secret-du-pesocka/>, consulté le 21 aout 2021 à 15h 45