

AIX-MARSEILLE UNIVERSITE

FACULTE DE MÉDECINE DE MARSEILLE

ECOLE DOCTORALE : ED 251

T H È S E

Présentée et publiquement soutenue devant

LA FACULTÉ DE MÉDECINE DE MARSEILLE

Le 10 décembre 2012 à 14h.

Par Mr Emmanuel Cohen

Date et lieu de naissance 28/04/1982 à Levallois-Perret

TITRE DE LA THÈSE : La construction sociale du corps chez les Sénégalais, une clé pour appréhender leur rapport à la corpulence dans le contexte de la transition des modes de vie.

Pour obtenir le grade de DOCTORAT d'AIX-MARSEILLE UNIVERSITÉ

SPÉCIALITÉ : Anthropologie

Membres du Jury de la Thèse :

David Le Breton
Alain Froment
Gilles Boëtsch
Patrick Pasquet
Yannick Jaffré
Michelle Holdsworth
Nicolas Monteillet
Dominique Chevé

Remerciements

Je remercie tout d'abord ma famille qui m'a poussé à aller au bout de mes idées et de mes projets. Je remercie ensuite Mr Boëtsch et Mr Pasquet qui m'ont donné, tous deux, la possibilité de faire cette thèse sur le plan matériel et pédagogique. Je remercie tous les Sénégalais – et non Sénégalais – que j'ai cotoyés au Sénégal pour des raisons amicales et professionnelles – parfois les deux en même temps – et qui m'ont permis de m'imprégner de ce pays, de sa culture. Je remercie ici particulièrement Amadou Ndao et Luisa Michelotti. Je remercie les équipes de l'Unité Mixte Internationale 3189 et du Muséum National d'Histoire Naturelle avec qui j'ai pu tisser des liens professionnels et amicaux qui m'ont soutenu durant ce travail intensif de quatre ans. Je remercie l'ensemble des membres de mon jury d'avoir trouvé un intérêt à la question de recherche qui m'interpelle sur l'homme, plus spécifiquement l'approche – le regard – systémique que je mobilise pour en rendre compte.



Emmanuel Cohen, doctorant en anthropologie bioculturelle à l'UMR 7268, rattaché à l'UMI 3189 (Dakar) : « Environnement, santé, société ». Avec la collaboration de l'UMR 7206 du Muséum National d'Histoire Naturelle.

La construction sociale du corps chez les Sénégalais, une clé pour appréhender leur rapport à la corpulence dans le contexte de la transition des modes de vie¹

Directeurs de thèse

*Gilles Boëtsch
Patrick Pasquet*

Directeurs d'équipe

*Nicole Chapuis-Lucciani
Lamine Gueye*



¹ Les deux photos présentent, en haut à gauche, le modèle de mannequinat traditionnel Sénégalais : « Miss Diongoma 2012 » (http://www.xibar.net/Les-photos-de-l-election-Miss-Diongoma-a-Dakar-Les-driankes-etalent-leurs-fesses-_a46163.html) et en bas à droite, le modèle de mannequinat moderne Sénégalais : « Miss Sénégal » (facedakar.com).

Sommaire

INTRODUCTION GENERALE.....	21
Cadre universitaire de l'étude	21
Une pression moderne sur le corps et sa corpulence.....	22
Le narcissisme corporel moderne.....	22
L'apparence physique parfaite	22
Une vie parfaite dans un corps parfait.....	23
La modernité, ses maladies, ses contradictions.....	25
La souffrance physique causée par la modernité : les maladies chroniques	25
La souffrance mentale causée par la modernité : l'exigence de la minceur.....	26
La modernité, un modèle non absolu	27
L'exemple de l'embonpoint	27
L'embonpoint comme marque de santé	27
La valorisation de l'embonpoint en Afrique	28
Des conceptions africaines du corps et de sa corpulence en transition.....	29
Par les facteurs culturels.....	29
Par les facteurs écologiques	31
Le corps à travers les cosmologies religieuses en Afrique.....	32
Trois cosmos synchrétiques	33
Le changement des modes de vie au Sénégal.....	35
Formulation de la problématique	37
Points méthodologiques centraux.....	39
Les concepts théoriques	39
Les concepts méthodologiques.....	40
L'unité d'étude	43
Le plan général	44
La mise en forme.....	46
Le déroulement du terrain	47
LE RAPPORT A LA CORPULENCE CHEZ LES SENEGALAIS DANS LE CONTEXTE DE LA TRANSITION DES MODES DE VIE (1 ^{ère} partie).....	49
Introduction	49
Problématique.....	56
Hypothèses	56
Objectifs	56
Méthodologie	57
La stratégie d'enquête.	57

La procédure.....	57
Le guide d'entretien.	58
Le support photographique.....	59
L'échantillonnage.....	59
Composition des focus group.	61
Le rendu des données.	66
Résultats	67
Sémiologie vernaculaire de l'embonpoint.....	67
Embonpoints, sémiologies émiques et catégorisation.....	69
• La morphologie comme critère de discrimination	69
• La santé comme critère de discrimination.....	70
Embonpoints, étiologies émiques et catégorisation	71
Embonpoint, conditions de vie et statuts bio-sociaux	72
• Embonpoint et conditions de vie.....	73
✓ L'aisance sociale	73
✓ Une valorisation sous conditions	75
• Embonpoint et statuts sociaux féminins.....	76
✓ L'embonpoint associé à la femme	76
✓ L'embonpoint associé à la femme mariée.....	77
• Embonpoint et statut sociaux masculins	78
✓ La force physique associée à l'homme	78
✓ La forte corpulence, forme d'embonpoint associée à l'homme marié.....	78
• Embonpoint et statut social par l'âge	79
Normes corporelles et contexte bio-social	81
Obésité émique/étique	84
• La transition nutritionnelle comme facteur étiologique	85
✓ Une surcharge pondérale quasi-inexistante en milieu rural.....	85
✓ Une surcharge pondérale non morbide en milieu rural.....	87
• Une catégorie émique « traditionnelle » d'embonpoint morbide.....	89
✓ Ses fondements « traditionnels »	89
➤ Entretien avec le premier guérisseur	91
➤ Entretien avec le deuxième guérisseur	92
✓ D'une catégorie nosologique à l'autre	94
➤ Des signes résistant au changement	94
➤ Une « grosseur traditionnelle » dissociée de la grosseur.....	96
• Une appropriation locale de la transition épidémiologique.....	98
• Rencontre émique/étique.....	100

✓	Une superposition globale décalée.....	100
✓	Une superposition plus ajustée pour l'obésité.....	103
➤	<i>Mbuxuri [obèse]</i> devenu synonyme d'obésité	103
➤	Récapitulatif de l'évolution sémantique de <i>mbuxuri [obèse]</i>	104
➤	Le cas de <i>pata [gros]</i>	110
•	L'obésité morbide aujourd'hui entre émique et étique	112
✓	Représentations sémiologiques de la catégorie nosologique	112
✓	Représentations étiologico-thérapeutiques de la catégorie nosologique ..	113
➤	L'alimentation calorique	113
➤	L'activité physique	114
➤	La génétique	115
➤	Les conditions économiques.....	115
➤	La possession.....	115
➤	Les facteurs culturels	116
✓	Classification vernaculaire de l'embonpoint.....	116
	Sémiologie vernaculaire de la maigreur.....	118
	Maigreurs, sémiologies émiques et catégorisation.....	118
•	La morphologie comme critère de discrimination	118
•	La santé comme critère de discrimination.....	120
	Maigreurs, étiologies émiques et catégorisation	121
•	Les facteurs étiologiques comme marqueurs de discrimination	121
✓	Les forces mystiques comme causes.....	121
✓	La maladie comme cause	121
✓	Le comportement comme cause.....	123
✓	La dimension matérielle comme cause	124
✓	La dimension psychosociale comme cause.....	125
✓	L'hérédité comme cause	126
•	Des catégories nosologiques variables entre étiologies et sémiologies	127
✓	Le cas de <i>wow [maigre]</i>	128
✓	Le cas de <i>coñoor [chétif]</i>	129
✓	L'étiologie devant la sémiologie.....	130
•	Des degrés de bonne et mauvaise santé	131
	Sémiologie vernaculaire de la corpulence moyenne.....	133
	L'analyse sémantique de <i>yem [moyen]</i>	133
•	La place de <i>yem</i> dans la classification vernaculaire de la corpulence.....	133
•	Les conceptions populaires de <i>yem [moyen]</i>	134
	Corps moyen, corps normal	134

• La notion de normalité	134
• Le poids moyen/normal, une certaine forme d'embonpoint	135
• Schéma de comparaison des normes corporelles émiques et étiques.....	136
Approche psychosociale des morphologies déprisées.....	137
Les modalités de la stigmatisation	138
• Les manières de rejeter.....	138
✓ Les moqueries, les mauvais regards.....	138
✓ Le rejet des relations intimes et matrimoniales.....	139
✓ L'exclusion de la sphère publique	140
• Un rejet différentiel des deux extrêmes.....	141
✓ Dans la tradition	141
➤ L'extrême maigre plus dévalorisée que l'extrême grosseur	141
➤ L'influence du genre sur le degré de dépréciation	142
✓ Dans la modernité	143
La nature de la stigmatisation.....	143
• La maladie comme moteur de la discrimination	143
✓ Un extrême plus associé à la maladie que l'autre	144
➤ La maigreur excessive signe d'infertilité chez la femme	146
➤ La grosseur excessive signe de maladie chez l'homme	146
✓ La contamination aux maladies infectieuses.....	147
✓ La dysfonctionnalité.....	148
➤ Dans la vie quotidienne	148
➤ Dans la vie sexuelle	149
• L'acceptation sociale au-delà des discriminations	150
✓ Des logiques sociales inhibant la volonté d'exclusion	150
➤ L'acceptation des imperfections, la croyance en Dieu.....	150
➤ La valorisation d'attributs autres que corporels	152
➤ La cohésion du groupe au détriment des ressentis individuels.....	152
✓ Le rejet en dernier recours...pour protéger le groupe.....	154
Les représentations de la corpulence entre coosan et dund tubab.....	158
Des normes de corpulence renégociées.....	158
• La minceur prend le pas sur l'embonpoint.....	158
✓ Une exacerbation de l'exclusion des individus <i>mbuxuri</i> [obèses].....	158
✓ <i>Am yaram</i> perd progressivement de sa distinction sociale	159
• Une coexistence de modèles esthétiques différents	160
✓ Dans l'évaluation du conjoint	160
✓ Dans la manière de se vêtir	162

✓ Perceptions de la corpulence schématisées.....	164
Un rapport urbain pluriel à l'embonpoint.....	165
• Le positionnement complexe des jeunes.....	165
✓ La forme du corps : une valorisation modernisée de l'embonpoint.....	165
✓ Une extrême dévalorisation de l'embonpoint.....	169
• Le positionnement des périurbains.....	170
✓ Une extrême valorisation de l'embonpoint féminin.....	170
✓ La valorisation de l'embonpoint en zone périurbaine facteur de risque d'obésité ?.....	176
✓ Image du corps et facteur de risque.....	177
Les moteurs du changement.....	178
• L'influence des médias.....	178
✓ L'acculturation par les médias.....	178
✓ Un phénomène de contre-acculturation.....	179
• Les nouvelles tenues vestimentaires.....	180
• Le discours biomédical.....	181
• Schéma sur l'évolution des critères esthétiques.....	182
Stratégies de changement.....	184
Les stratégies pour transformer sa corpulence.....	185
• Les méthodes pour grossir.....	185
✓ Modernes.....	185
➤ Par le médicinal.....	185
➤ Par l'alimentaire.....	187
➤ Par l'activité physique.....	187
✓ Traditionnelles.....	188
➤ Par le médicinal.....	188
➤ Par l'alimentaire.....	189
➤ Par l'activité physique.....	193
• Les méthodes pour maigrir.....	194
✓ Modernes.....	194
➤ Par le médicinal.....	194
➤ Par l'alimentaire.....	195
➤ Par l'activité physique.....	195
✓ Traditionnelles.....	196
➤ Par le médicinal.....	196
➤ Par l'alimentaire.....	197
➤ Par l'activité physique.....	197

L'évolution des stratégies de contrôle de la corpulence.....	198
• Les pratiques modernes s'imposent petit à petit	198
• Chercher à maigrir devient la tendance actuelle	199
• Un culte du sport qui répond à un culte moderne du corps.....	199
Discussion	203
LA CONSTRUCTION SOCIALE DU CORPS CHEZ LES SENEGALAIS ENTRE ANIMISME, MONOTHEISME ET MODERNITE (2 ^{ème} partie)	222
Introduction	222
Ancrage épistémologique	222
La maladie et la mort.....	230
La nourriture.....	234
La sexualité	236
Le corps en trois dimensions	239
Problématique.....	241
Hypothèses	241
Objectifs	241
Méthodologie	242
Stratégie d'enquête	242
Procédure.....	242
Guide d'entretien.....	243
Echantillonnage	243
Résultats	245
Le rapport à la maladie-mort /santé.....	245
La mort-maladie entre mysticisme et rationalisme	245
• Une <i>rationalisation/démystification</i> du phénomène de maladie-mort	245
✓ L'influence du monothéisme	245
✓ L'influence de la modernité	246
➤ La mort magique questionnée	246
➤ Une approche plus biomédicale du phénomène de maladie-mort.....	248
✓ Le surnaturel persiste par le maintien du monothéisme.....	250
• Une réappropriation des causes et des conséquences de la mort	252
✓ Ce qui précède la mort	252
➤ L'acceptation monothéiste s'impose devant la négociation animiste.....	252
➤ Un rapport ambivalent avec la magie et la sorcellerie	254
➤ Dans des cas extrêmes, une recrudescence des croyances animistes	259
✓ Ce qui suit la mort.....	260
➤ Les pratiques funéraires.....	260

➤ L'accès à l'immortalité.....	263
Des conceptions de la maladie et de la santé en mutation	267
• Itinéraires thérapeutiques	267
✓ Une orientation vers la médecine moderne.....	267
➤ Plus rationnelle	268
➤ Plus technique.....	270
✓ Les médecines traditionnelles en second choix	272
➤ Par la persistance de certaines croyances	272
➤ Par leur efficacité sur certaines maladies	274
➤ Par leur fonction de dernier recours	276
✓ Une tendance réactionnaire.....	277
• Une auto-responsabilisation progressive vis-à-vis de la santé.....	279
✓ Une <i>démystification</i> du corps qui conduit à la notion de prévention	279
✓ L'émergence de pratiques profanes de santé	280
✓ Des résistances face aux croyances modernes subsistent	283
✓ Le rapport à la corpulence avec la modernité	285
• Schéma synthétique.....	286
Le rapport à la sexualité/esthétisme	287
Sexualité reproductive, sexualité hédoniste	287
• Un hédonisme sexuel bouleversant le système matrimonial traditionnel	287
✓ Le choix du conjoint entre tradition et modernité.....	288
➤ Des critères traditionnels basés sur le comportement.....	288
➤ Un esthétisme à visée familiale dans <i>coosan</i>	291
➤ L'autorité irrevocable des parents dans l'intérêt du groupe	294
➤ Le plaisir de faire plaisir à ses parents.....	296
➤ L'apparence physique et l'amour comme nouveaux critères	298
✓ Des relations dans le mariage plus difficiles.....	302
➤ Une remise en question de la polygamie	302
➤ Des adultères et divorces en augmentation	309
✓ Le couple remplace progressivement la famille	313
➤ L'éclatement de la famille élargie	314
➤ Une vie sexuelle pré-nuptiale pour le plaisir condamnée par certains	318
➤ Un tiraillement entre deux cultures	322
➤ Des stratégies diverses pour garder sa place dans les deux mondes	323
✓ Une notion de couple avec ses « particularités »	327
➤ La fidélité reste relative au mariage	327
➤ La virginité au mariage reste de mise.....	333

➤ Le cas de la danse	335
• Des pratiques de la sexualité en mutation	346
✓ Une nouvelle sexualité hédoniste axée sur la recherche de plaisir	346
➤ Ceux qui les refusent catégoriquement.....	346
➤ Ceux qui rejettent mais qui le font quand même.....	351
➤ Ceux qui y adhèrent dans le cadre du mariage	353
➤ Ceux qui y adhèrent tout simplement.....	356
✓ Une « sexualité traditionnelle » <i>plutôt</i> reproductive.....	357
➤ Une sexualité dans le cadre du mariage	357
➤ Des relations dans la sphère familiale, limitées.....	359
➤ Une sexualité pour faire des enfants.....	363
✓ Un plaisir sexuel peu développé	365
➤ Une unique manière de faire.....	365
➤ Un plaisir masculin valorisé socialement.....	372
➤ Un plaisir féminin existant mais non valorisé socialement.....	376
Esthétisme fonctionnel et esthétisme visuel.....	380
• Un culte émergent de l'apparence physique	380
✓ Le rapport à l'apparence physique	381
➤ Dans <i>coosan</i>	381
➤ L'influence de la modernité.....	384
➤ Un enchevêtrement de deux modèles différents.....	389
✓ Une <i>hédonisation</i> du corps.....	391
➤ Le corps comme objet sexuel avec la modernité.....	391
➤ L'influence du vestimentaire	394
➤ Une sexualisation du corps pour des fins mercantiles.....	398
➤ Des ambivalences dans la construction du corps	400
• Le corps et le sexuel d'un cosmos à l'autre.....	402
✓ Aux origines du corps objet de plaisir sexuel	402
➤ La modernité perçue comme responsable	402
➤ Une influence sous-jacente et antécédente du monothéisme	404
➤ Corps découvert, couvert et redécouvert.....	406
➤ L'exemple du contact corporel.....	409
✓ Des processus de stigmatisation générés par ce culte du corps	415
➤ Sur la forme corporelle.....	415
➤ Sur le volume corporel	419
• Schéma synthétique.....	422
Le rapport à la nourriture/alimentation	423

Une nourriture qui perd son caractère sacré.....	423
• Des règles de commensalité qui s’effritent	423
✓ Le fait de ne pas dilapider	423
✓ Le fait de manger en groupe	424
➤ Pour réaffirmer la cohésion, les rôles et les liens dans le groupe.....	424
➤ Une perte progressive de cette valeur.....	426
➤ Des stratégies d’adaptation.....	430
✓ Le fait de manger chez soi	431
➤ Le mode de vie urbain construit <i>le manger</i> dans la sphère publique	431
➤ Une alimentation de rue plus attractive	433
➤ Des croyances qui freinent l’acculturation	433
• La nourriture devient un dû.....	435
✓ Du sacré dans la nourriture	435
➤ Les croyances animistes	435
➤ Le sacré dans la nourriture par Dieu uniquement.....	438
➤ Des syncrétismes autour de la nourriture	440
✓ Des prémices de modernité qui questionnent le sacré	441
✓ La modernité <i>démystifie</i> la nourriture comme denrée <i>inaccessible</i>	442
➤ Un travail individuel pour des richesses individuelles	442
➤ Un travail confortable pour une vie confortable.....	446
Une alimentation construite sur le plaisir.....	448
• De nouveaux critères émergents	448
✓ L’envie de gourmandise.....	448
✓ L’envie de goût	451
➤ Un rejet des plats traditionnels	451
➤ L’hédonisme alimentaire	453
• Des normes et interdits alimentaires en évolution	455
✓ Les interdits dans <i>coosan</i>	455
➤ Dans l’animisme	455
➤ Dans l’Islam.....	459
✓ Les interdits dans la modernité	460
✓ Les conséquences sur le rapport à la corpulence	464
• Schéma synthétique.....	465
Le rapport au corps/corpulence.....	466
Discussion	469
La maladie-mort/santé.....	470
Des étiologies surnaturelles persécutives.....	470

La réincarnation.....	476
Les itinéraires thérapeutiques.....	480
La sexualité/esthétisme	484
Système matrimonial.....	484
Les pratiques sexuelles.....	490
Esthétisme	498
La nourriture/alimentation.....	507
Commensalité.....	508
Le sacré dans la nourriture	511
Interdits alimentaires	516
Le corps/corpulence.	524
La maladie-mort/santé.....	524
La sexualité/esthétisme	527
La nourriture/alimentation.....	530
Le corps/corpulence entre ces trois cosmos	533
• Trois cosmos au sein d'un seul peuple.....	533
✓ Le discours de l'animisme	533
✓ Le discours du monothéisme	534
✓ Le discours de la modernité	535
• La construction sociale du corps chez les sénégalais.....	536
• La construction normative et le vécu de la corpulence des Sénégalais.....	537
✓ Le corps et sa corpulence entre monothéisme et modernité	537
✓ Dans la modernité	540
✓ Dans l'animisme	544
✓ Entre les deux cosmologies animiste et moderne	548
L'IMAGE DU CORPS CHEZ LES SENEGALAIS, POUR UNE APPLICATION A L'ETUDE DE L'OBESITE DANS LE CONTEXTE DE LA TRANSITION DES MODES DE VIE (3ème partie)	550
Phase 1 : Développement et validation d'un outil d'évaluation de l'image corporelle	550
Introduction	550
Image du corps et santé mentale en Occident	550
Outils de mesure du volume corporel.....	552
Outils de mesure de la forme corporelle	554
Outils de mesure innovants	557
Image du corps et santé publique mondiale	559
Problématique.....	560
Objectifs	560
Méthodologie	561

Echantillonnage	561
Protocole photo	561
Protocole de validation de l’outil	561
Procédure.....	562
Protocole photo	562
Protocole de validation.....	563
Protocole de l’atelier photo	563
Prise de photo	563
Relevé anthropométrique	564
Constitution des planches.....	564
Protocole de validation de l’outil	564
La validité de construit.....	564
La fiabilité	565
La validité de convergence.....	566
Analyses statistiques	567
Résultats	567
Analyse de l’échantillon du protocole photo.....	567
Comparaisons de moyennes des indices anthropométriques	567
Comparaisons de distributions d’indices anthropométriques.....	568
Comparaison des somatotypes	570
Présentation des planches.....	571
Analyses de l’échantillon du protocole de validation	573
Validité de construit de l’outil.....	573
Fiabilité de l’outil	573
Validité de convergence	574
Discussion	574
Phase 2 : La corpulence et ses maladies, implication de l’image corporelle	576
Introduction	576
Problématique.....	578
Hypothèses	579
Objectifs	579
Méthodologie	579
Stratégie d’enquête.....	579
Le questionnaire	580
La procédure.....	580
Les items majeurs.....	581
L’adaptation du questionnaire au terrain.....	582

Le bilan bio-anthropométrique	582
Formation de l'équipe de terrain	583
Echantillonnage	584
Analyses statistiques.	585
Résultats	587
Caractéristiques sociodémographiques.	587
Validation des « a priori qualitatifs ».	588
Le corps	589
La corpulence	591
L'analyse des perceptions corporelles.....	593
Comparaisons de moyennes sur le volume corporel	594
Comparaisons de fréquences sur le volume corporel.....	600
Comparaisons de moyennes sur les attentes du volume corporel	601
Comparaisons de fréquence sur la forme corporelle	607
Le bilan bio-anthropométrique.....	614
Bilan anthropométrique des hommes	615
Bilan anthropométriques des femmes	617
Epidémiologie.	618
Evaluation des facteurs de risques.	620
Importance accordée à l'apparence	621
L'estime de son apparence	622
La satisfaction de sa corpulence	624
La valorisation de l'embonpoint	627
Discussion : articulation des données qualitatives/quantitatives.....	630
Situation 1 : dund tubab, un mode de vie « obésogène »	630
Situation 2 : l'émergence de nouvelles maladies	631
Situation 3 : la valorisation de l'embonpoint	633
Situation 4: Une valorisation émergente de la minceur	635
Situation 5 : Une importance accordée à l'apparence	637
Situation 6 : Une ouverture vers des affections mentales modernes de l'apparence	642
UNE REFLEXION ONTOLOGIQUE DU CORPS EN CONCLUSION GENERALE.....	646
L'émergence d'une approche anthropologique	646
Les signifiés élémentaires	646
Les enjeux méthodologiques de l'anthropologie	653
Une dynamique de fond	657
Culte du corps ou culte de l'esprit ?	660
Des modalités variables du sacré.....	664

L'immanence face à la transcendance.....	664
Un renversement du sacré	668
Le dieu des hommes/l' <i>Homme-dieu</i> comme expressions du sacré	671
Le meurtre du père.....	671
La croyance en l'Homme-dieu	672
Les mythes et les rites de la croyance en l'Homme-dieu	675
L'intelligence	675
La beauté	680
Un esprit du dépassement dans un corps du dépassement	689
La nature/la <i>nature du corps</i> comme expressions du sacré.....	696
Des communautés humaines	696
Le culte de la nature du corps.....	705
Le corps face à l'universalisation de l'esprit.....	711
La conservation, l'occultation et la dilapidation de l' <i>énergie vitale</i>	721
Animisme et modernité : un rapport différentiel à l'énergie vitale [kàttan]	721
L'ambivalence du monothéisme	726
Le sous entendu du plaisir sexuel infini	728
Le sous entendu de la vie éternelle.....	732
Le sous entendu du plaisir nutritionnel infini.....	737
L'amalgame historique du monothéisme	740
Les préjugés du monothéisme	740
La stratégie monothéiste : le transfert sur autrui de sa quête des plaisirs	744
La réalité du monothéisme	752
La torture mentale monothéiste.....	758
La « bestialité humaine », une œuvre du monothéisme	761
Un peu d'ethnopsychiatrie.....	768
Une souffrance mentale « type » de l'Homme-dieu.....	768
Une souffrance mentale « type » dans le monothéisme	770
Une souffrance mentale « type » dans l'animisme.....	771
Des souffrances plurielles par les syncrétismes religieux	775
Le rapport à la <i>nature du corps</i> , clé de l'anthropologie holistique	778
L'impact de la croyance	778
La croyance et le développement technique.....	782
Le coût-bénéfice de la croyance.....	787
Le rapport à la corpulence du corps, un enjeu bioculturel	797
BIBLIOGRAPHIE	806
ANNEXES	848

Citations d'entretiens complémentaires	848
Sémiologie vernaculaire de l'embonpoint.....	848
Embonpoints, sémiologies émiques et catégorisation.....	848
• La morphologie comme critère de discrimination	848
• La santé comme critère de discrimination.....	849
Embonpoints, étiologies émiques et catégorisation	850
Embonpoint, conditions de vie et statuts bio-sociaux	850
• Embonpoint et conditions de vie.....	850
✓ L'aisance sociale	850
✓ Une valorisation sous conditions	851
• L'embonpoint associé à la femme mariée.....	852
• Embonpoint et statut sociaux masculins	853
✓ La force physique associée à l'homme	853
✓ La forte corpulence, forme d'embonpoint associée à l'homme marié.....	853
• Embonpoint et statut social par l'âge	854
Normes corporelles et contexte bio-social	854
Obésité émique/étiquée	854
• La transition nutritionnelle comme facteur étiologique	854
✓ Une surcharge pondérale quasi-inexistante en milieu rural.....	854
• Une appropriation locale de la transition épidémiologique.....	855
• Rencontre émique/étiquée.....	855
✓ Une superposition plus ajustée pour l'obésité.....	855
➤ <i>Mbuxuri [obèse]</i> devenu synonyme d'obésité	855
➤ Le cas de <i>pata [gros]</i>	856
• Représentations sémiologiques de la catégorie nosologique	856
• Représentations étiologico-thérapeutiques de la catégorie nosologique.....	857
➤ L'alimentation calorique	857
➤ L'activité physique	858
➤ La génétique	859
Sémiologie vernaculaire de la maigreur.....	859
Maigreurs, sémiologies émiques et catégorisation.....	859
• La morphologie comme critère de discrimination	859
• La santé comme critère de discrimination.....	860
Maigreurs, étiologies émiques et catégorisation	861
• Les facteurs étiologiques comme marqueur de discrimination.....	861
✓ La maladie comme cause	861
✓ La dimension matérielle comme cause	862

✓ La dimension psychosociale comme cause.....	863
✓ L'hérédité comme cause	865
• Des degrés de bonne et mauvaise santé	865
Les modalités de la stigmatisation	867
• Les manières de rejeter.....	867
✓ Les moqueries, les mauvais regards.....	867
✓ Le rejet des relations intimes et matrimoniales.....	868
✓ L'exclusion de la sphère publique	868
• Un rejet différentiel des deux extrêmes.....	869
✓ Dans la tradition	869
➤ L'extrême maigre plus dévalorisée que l'extrême gros.....	869
➤ L'influence du genre sur le degré de dépréciation	869
✓ Dans la modernité	869
La nature de la stigmatisation.....	869
• La maladie comme moteur de la discrimination	869
✓ Un extrême plus associé à la maladie que l'autre	870
➤ La grosseur excessive signe de maladie chez l'homme	870
✓ La dysfonctionnalité.....	871
➤ Dans la vie sexuelle	871
Les représentations de la corpulence entre coosan et dund tubab.....	871
Des normes de corpulence renégociées.....	871
• Une coexistence de modèles esthétiques différents	871
✓ Dans la manière de se vêtir	871
Les moteurs du changement	871
• L'influence des médias.....	871
✓ L'acculturation par les médias	871
Stratégies de changement	872
Les stratégies pour transformer sa corpulence	872
• Les méthodes pour grossir.....	872
✓ Modernes.....	872
➤ Par le médicinal	872
✓ Traditionnelles	872
➤ Par l'alimentaire	872
• Les méthodes pour maigrir.....	872
✓ Traditionnelles	873
➤ Par l'alimentaire	873
Le rapport à la maladie-mort /santé.....	873

La mort-maladie entre mysticisme et rationalisme	873
• Une <i>rationalisation/démystification</i> du phénomène de maladie-mort	873
✓ L'influence de la modernité	873
➤ La mort magique questionnée	873
➤ Une approche plus biomédicale du phénomène maladie-mort.....	874
• Une réappropriation des causes et des conséquences de la mort	875
✓ Ce qui précède la mort	875
➤ L'acceptation monothéiste s'impose devant la négociation animiste.....	875
➤ Un rapport ambivalent avec la magie et la sorcellerie	875
✓ Ce qui suit la mort.....	877
➤ L'accès à l'immortalité.....	877
Des conceptions de la maladie et de la santé en mutation	878
• Itinéraires thérapeutiques	878
✓ Une orientation vers la médecine moderne.....	878
➤ Plus rationnelle	878
➤ Plus technique.....	878
✓ Les médecines traditionnelles en second choix	879
➤ Par la persistance de certaines croyances	879
➤ Par leur efficacité sur certaines maladies	880
➤ Par leur fonction de dernier recours	880
• Une auto-responsabilisation progressive vis-à-vis de la santé.....	881
✓ Une <i>démystification</i> du corps qui conduit à la notion de prévention.....	881
✓ L'émergence de pratiques profanes de santé	881
Le rapport à la sexualité/esthétisme.	882
Sexualité reproductive, sexualité hédoniste	882
• Un hédonisme sexuel bouleversant le système matrimonial traditionnel	882
✓ Le choix du conjoint entre tradition et modernité.....	882
➤ Des critères traditionnels basés sur le comportement.....	882
➤ Un esthétisme à visée familiale dans <i>coosan</i>	883
➤ L'autorité irrevocable des parents dans l'intérêt du groupe	884
➤ L'apparence physique et l'amour comme nouveaux critères	886
✓ Des relations dans le mariage plus difficiles.....	888
➤ Une remise en question de la polygamie	888
➤ Des adultères et divorces qui explosent.....	892
✓ Le couple remplace progressivement la famille	895
➤ L'éclatement de la famille élargie	895
➤ Une vie sexuelle pré-nuptiale pour le plaisir condamnée par certains	896

✓	Une notion de couple avec ses « particularités »	897
➤	La fidélité reste relative au mariage	897
➤	Le cas de la danse	898
•	Des pratiques de la sexualité en mutation	900
✓	Une nouvelle sexualité hédoniste axée sur la recherche de plaisir	900
➤	Ceux qui les refusent catégoriquement.....	900
➤	Ceux qui rejettent mais qui le font quand même	903
➤	Ceux qui y adhèrent dans le cadre du mariage	905
✓	Une « sexualité traditionnelle » <i>plutôt</i> reproductive.....	907
➤	Une sexualité dans le cadre du mariage	907
➤	Des relations dans la sphère familiale, limitées.....	908
➤	Une sexualité pour faire des enfants.....	909
✓	Un plaisir sexuel peu développé	911
➤	Une unique manière de faire.....	911
➤	Un plaisir masculin valorisé socialement	911
➤	Un plaisir féminin existant mais non valorisé socialement.....	912
	Esthétisme fonctionnel et esthétisme visuel.....	914
•	Un culte émergent de l'apparence physique	914
✓	Le rapport à l'apparence physique	914
➤	Dans <i>coosan</i>	914
➤	L'influence de la modernité.....	914
➤	Un enchevêtrement de deux modèles différents.....	915
✓	Une <i>hédonisation</i> du corps.....	916
➤	Le corps comme objet sexuel avec la modernité.....	916
➤	L'influence du vestimentaire	917
•	Le corps et le sexuel d'un cosmos à l'autre.....	918
✓	Aux origines du corps-objet de plaisir sexuel.....	918
➤	Une influence sous-jacente et antécédente du monothéisme	918
➤	Le corps découvert, couvert et redécouvert.....	918
	Le rapport à la nourriture/alimentation.	920
	Une nourriture qui perd son caractère sacré.....	920
•	Des règles de commensalité qui s'effritent	920
✓	Le fait de manger chez soi	920
➤	Le mode de vie urbain construit <i>le manger</i> dans la sphère publique	920
•	La nourriture devient un dû	922
✓	Du sacré dans la nourriture	922
➤	Le sacré dans la nourriture par Dieu uniquement.....	922

• La modernité <i>démystifie</i> la nourriture de son rang de denrée <i>inaccessible</i>	922
✓ Un travail confortable pour une vie confortable	922
Une alimentation construite sur le plaisir	923
• De nouveaux critères émergents	923
✓ L'envie de gourmandise.....	923
✓ L'envie de goût	923
Planches de photographies	926
Questionnaire urbain (Version originale française)	930
Questionnaire urbain (Version traduite).....	947

INTRODUCTION GENERALE

Cadre universitaire de l'étude

Le titre présenté ici est composé de plusieurs mots clés. Le corps, la corpulence, les Sénégalais et la transition des modes de vie. Ce titre essaie de résumer le caractère interdisciplinaire de ce travail de thèse. La « construction sociale du corps » est un thème maintenant assez classique². La construction sociale du corps au Sénégal n'étonne pas non plus, beaucoup d'études ont traité cette thématique en Afrique, études que nous exposerons tout au long de notre exposé. Mais partir de la construction sociale du corps pour comprendre le rapport qu'entretiennent les Sénégalais avec leur corpulence est plus original..., et surtout pertinent dans le contexte de la transition des modes de vie à laquelle est confrontée actuellement la population. Mais qu'est-ce que la transition des modes de vie ? Il s'agit d'un phénomène d'urbanisation – d'origine occidentale par l'avènement de l'ère industrielle – devenu mondial par sa propagation à l'ensemble des pays du globe – et donc du Sénégal – produisant conjointement une transition démographique, épidémiologique et nutritionnelle. Ce bouleversement généralisé des modes de vie a nécessairement un impact sur la biologie – notamment la morphologie – des individus. Une plasticité phénotypique qui conduira à un allongement de l'espérance de vie, l'émergence de nouvelles maladies, l'augmentation de la masse pondérale, etc... ; et des conséquences inévitables sur les systèmes culturels des populations, notamment : des fonctions et pratiques de la sexualité en mutation par la transition démographique ; des normes de santé et systèmes nosographiques populaires en renégociation par la transition épidémiologique ; un statut de la nourriture et des interdits alimentaires en recomposition par la transition nutritionnelle, etc... Autant de processus qui impliquent directement le corps et qui concernent autant les sciences de la nature et médicales que les sciences humaines et sociales. Seulement, dans cette perspective exposée, on part des transformations écologiques du milieu pour rendre compte des changements socioculturels, alors que le titre présenté plus haut part des conceptions du corps et de sa corpulence pour rendre compte du changement des modes de vie. Il s'inscrit dans le culturel pour aller vers le biologique, et c'est en effet la démarche pour laquelle nous opterons. S'il est vrai que l'anthropologie biologique – en particulier l'écologie humaine – est un outil formidable pour comprendre comment les populations s'adaptent à leurs milieux de vie dynamiques, tant génétiquement/phénotypiquement que comportementalement – et donc culturellement – c'est pour nous bien souvent les choix culturels inconscients des populations humaines qui préfigurent en amont ces dynamiques environnementales.

Faire le choix de prêter à la nature un pouvoir mystique supérieur face auquel il faut s'adapter : « *La division en deux parties principales de la mare par la digue témoigne que le **dya** femelle de Faro³, qui y siège et où il détient les principes spirituels des enfants à naître, préserve en ce lieu les **dya** mâle ou*

² Nous le constaterons à travers l'ensemble de la littérature que nous exposerons par la suite.

³ Principe spirituel féminin d'un Dieu bambara et malinké que l'on nomme Faro.

femelle des êtres humains des deux sexes⁴. Faro est là aussi le gardien des principes spirituels des céréales, et notamment du riz, culture vivrière du Macina. Ainsi sont associées intimement dans cette région progéniture et subsistance, et maintenus leur stabilité et leur développement. [...] En effet, la mare est annuellement l'objet d'une pêche rituelle [...] précédée d'une offrande à Faro de coton et de bouillie de riz (Dieterlen 1959) ». Ou encore penser que l'homme est l' élu d'une puissance supérieure lui permettant à terme de pouvoir dépasser les limites de la nature – et de la *nature de son corps*⁵ – en effet, « D.Hervieu-Léger se trouve amenée à écrire que la modernité crée nécessairement dans et par son fonctionnement même « l'espace-temps d'une utopie qui, dans sa structure même demeure en affinité avec une problématique religieuse de l'accomplissement et du salut » (p.224) (Séguy 1986) », sont autant d'options proprement humaines qui conditionneront sa place dans son milieu de vie. La culture ne peut en aucun cas se réduire aux dynamiques évolutives de l'environnement, elle y répond certes, mais elle le fait réagir aussi. Et plus encore, l'humain peut opter pour des choix complètement irrationnels sur le plan biologique, mais qui lui apporteront une satisfaction sur le plan culturel qui justifieront leur coût adaptatif, c'est-à-dire les contraintes qu'ils génèrent : « les sociétés traditionnelles anciennes ou modernes n'ont pas, n'en déplaise aux matérialistes culturels, toujours adopté les régimes alimentaires les mieux adaptés à leurs exigences biologiques [...] Les choix les plus aberrants sur le plan de la biologie sont même possibles. La crainte de la ciguatera n'empêche pas toujours le consommateur polynésien de manger certains poissons qu'il sait susceptibles d'être infectés mais qui, comme les grosses loches (*Epinephelus sp*), sont réputés savoureux. L'ostentation pousse les personnes les plus en vue de la société japonaise à consommer le fugu, un poisson (*Tetrodon osteichthyes*) dont le foie et les parties génitales contiennent un poison sans remède (De Garine 1990) ». Nous partirons alors de l'anthropologie socioculturelle pour décrypter, en arrière fond, les postures inconscientes que les Sénégalais mobilisent pour régir leur rapport à la nature et à la *nature de leur corps* – du culturel au biologique – sans négliger les dynamiques environnementales générées par ces prises de positions initiales, qui influenceront *en retour* nécessairement sur les modalités de ce rapport – du biologique au culturel – pour développer une véritable anthropologie bioculturelle.

Une pression moderne sur le corps et sa corpulence

Le narcissisme corporel moderne

L'apparence physique parfaite

L'usage de plus en plus accru, sur tous les continents, des technologies modernes de communication et

⁴ La mare détient symboliquement une complémentarité sexuelle qui garantit cette même complémentarité entre humains, assurant ainsi une continuité générationnelle.

⁵ Tout au long de notre étude, nous parlerons de rapport à la *nature de son corps* ou de rapport à la *nature du corps*, concept inscrit à l'interface nature-culture que nous développerons dans la conclusion générale, après avoir présenté et commenté l'ensemble de nos résultats.

des médias de diffusion, participe pleinement au véhicule d'une culture mondiale de masse puisque s'inscrivant, selon Kiyindou (2010, p.9), « *au cœur de la mondialisation en ce sens qu'ils contribuent à en amplifier les échanges* ». Pour Latouche (1989, p.26), cette mondialisation est impulsée par les sociétés occidentales, qu'il associe à un « *rouleau compresseur* » ayant « *détruit, nivelé, écrasé* » la diversité culturelle ; une véritable *occidentalisation du monde* pour l'auteur, qui entraîne une acculturation massive des autres populations par son principal fer de lance qui est « *l'uniformisation des comportements de consommation et des modalités de production* (Pesqueux 1997, p.74) »⁶. Ainsi, « *au nom de la globalisation, il n'est pas possible de « faire autrement », c'est-à-dire de produire autrement et de consommer autrement* (Pesqueux 1997, p.74) ». Aussi, l'imposition des modèles vestimentaires occidentaux dans le marché mondial du prêt-à-porter constituerait un bon exemple de cette « *uniformisation planétaire* » pour Latouche (1998, p.60). Une uniformisation qu'il condamne fermement, en qualifiant le développement mondial du prêt-à-porter occidental comme « *l'invasion d'un « prêt-à-porter » culturel aliénant* (1998, p.60) ». Pourquoi aliénant ? Parce qu'il s'associerait, dans un contexte occidental moderne, à une volonté – voire une obsession – de parfaire son corps : « *Le narcissisme d'aujourd'hui [...] est aussi le fait d'un travail sur soi [...] par la mise en avant de signes vestimentaires, d'attitudes, mais aussi et surtout de signes physiques* (Le Breton 2005, p.173) ». Le dernier auteur parle alors d'une « *obsession de la forme, du bien-être, le souci de rester jeune* (2005, p.229) » dans le but de paraître toujours plus « beau ». Ainsi, selon lui, « *un florissant marché faisant du corps son objet privilégié s'est développé ces dernières années* (2005, p.229) » dans le but de permettre à *l'individu moderne* de s'auto-satisfaire : « *Un nouveau stade de l'individualisme se met en place : le narcissisme désigne le surgissement d'un profil inédit de l'individu dans ses rapports avec lui-même et son corps, avec autrui, le monde et le temps, au moment où le « capitalisme » autoritaire cède le pas à un capitalisme hédoniste et permissif* (Lipovetsky 1986) ». Cette « *intense personnalisation du paraître* », décrite de la sorte par Vigarello (2004, p.239), « *imposée en phénomène de masse comme en principe immédiat de valorisation* » conduit à une « *ex-stase du corps* (Le Breton 2005, p.163) », dont Dortier (2008) développe tous les canevas : « *... il vaut mieux être beau. Cela compte de façon significative dans le jugement porté sur nous. On comprend dans ces conditions que le maquillage, la musculation, les régimes amaigrissants, les produits « antiâge », antirides, la chirurgie esthétique, le Botox, bref tout ce que l'industrie de la beauté peut proposer, se portent bien* ». Pour le Breton (2005, p.163), ceci amène les populations à se réunir autour du mythe moderne du corps...comme « *clone parfait* ».

Une vie parfaite dans un corps parfait

Néanmoins, ce culte moderne de la *perfection corporelle*, c'est-à-dire vouloir dépasser les limites

⁶ Il faut nuancer ce discours qui souligne l'acculturation dans **un unique sens**, du monde occidental vers les autres pays : urbanisation, biomédecine, tenues vestimentaires, etc.... Il faut aussi distinguer les phénomènes de contre acculturation qui partent des pays non occidentaux vers les pays industrialisés : yoga, danses africaines, etc...

naturelles de son propre corps⁷ : « *Etre un corps naturel est désormais insuffisant pour être humain. L'identité singulière du corps reçu par la nature fournit dans sa matière des possibilités de normativité nouvelle. Devenir soi-même exige plus qu'une simple transformation du corps naturel* (Andrieu 2006, p.75-76) », s'exprime autant dans le secteur des cosmétiques que dans les secteurs nutritionnels et sanitaires. Poulain (2001, p.193), pour ce qui concerne la santé, rend compte d'une médecine moderne voulant prévenir la moindre maladie, et rendre les citoyens addictes des soins : « *C'est ainsi que des voix se lèvent dans le milieu médical lui-même pour attirer l'attention sur les dangers d'une surmédicalisation. [...] Petr Skrabanek (1995), l'un des plus virulents critiques de ces tendances de la médecine moderne, écrit : « ... les chemins qui mènent à la perte des libertés sont innombrables. L'un d'eux porte l'indication "santé pour tous"... ».* Concernant les politiques alimentaires actuelles, Naudin (1995), en citant Harrus-Révidi (1994), dénonce l'instauration d'une religion moderne de l'alimentation tentant de produire le régime parfait en ravalant la nourriture à un danger potentiel dont il faudrait se prémunir : «... *Mais surtout parce que l'interdit alimentaire règne aujourd'hui en maître. Il est devenu une plate-forme de règles diététiques, au terme d'une longue distorsion de son sens originel religieux (les interdits alimentaires sont constamment présents dans la Bible). Celles-ci sont contraignantes, absolues, irrationnelles et, sous l'impulsion d'une certaine prévention sanitaire, ont diffusé dans l'ensemble de la société. Une nouvelle religion s'est créée : la diététique* ». Ainsi, le développement concomitant de ces différents secteurs – cosmétique, sanitaire et alimentaire – prend racine sur une même aspiration sociétale : accéder au *corps parfait*.

Le *corps de la perfection* dans la vie moderne ne doit présenter aucune imperfection physique. Il ne doit pas vieillir : « *Il s'est mis en place, dans la plupart des pays européens [...] un ensemble de programmes sociaux en direction des personnes âgées. Ces programmes visent, non plus la sécurité économique de ce groupe, mais la prolongation de son insertion dans son cadre habituel et la prévention de sa perte d'autonomie. [...] Ces structures de prise en charge ont, en fait, eu tendance à construire toute incapacité physique, mentale ou sociale en « dépendance sociale »* (Foucart 2003) ». Ni souffrir : « *« La relation thérapeutique apparaît alors comme une « illusion partagée », et la rencontre entre la demande du patient et la réponse du médecin se nourrit surtout de leur obstination réciproque dans l'illusion : la médecine peut tout ».* L'éradication du symptôme devient une fin en soi (Le Breton 2006, p.149) ». Ni grossir⁸, et finalement défier les lois mêmes de la nature pour Andrieu (2006, p.79-80) : « *la biotechnologie apporte une nouvelle connaissance au sujet en lui offrant la possibilité d'une modification qualitative de son essence par le changement des conditions de son existence. [...] Le désir de mutation des normes corporelles trouve désormais dans la biotechnologie les modes d'un changement réel d'identité par une modification des matériaux corporels* ». Cette utopie de la perfection corporelle constitue, dans nos sociétés au paroxysme de la modernité, la

⁷ A chaque fois que nous parlerons de *perfection corporelle*, c'est au sens postmoderne du terme. C'est-à-dire une modernité excessive qui voit ses derniers fantasmes inaccessibles se cristalliser autour du mythe du *corps parfait biologiquement*, sans limite, et donc antinature. Les auteurs relatant cette utopie corporelle sont nombreux : Le Breton, Lypovetsky, Mafessoli, Calonne, Ehrenberg, Boëtsch, Andrieu, etc...

⁸ Nous développerons sur ce point dans le reste du texte.

croyance du quotidien pour Maffesoli (1990, p.35) : « *il est tout à fait légitime d'envisager un narcissisme collectif, si on le comprend comme le fait de produire et de vivre une mythologie spécifique* ». Elle devient modèle de référence mondiale car cette « *honte de son corps naturel* » se véhicule à travers « *chaque image médiatique* » au point que l'on pourrait « *parler d'un véritable phénomène Barbie* » au sein du phénomène plus vaste qu'est la mondialisation (Leservot 2007, p.53 ; 226) ».

La modernité, ses maladies, ses contradictions

La souffrance physique causée par la modernité : les maladies chroniques

Néanmoins, cette *utopie corporelle* moderne mondialisée n'est pas apparue sans contexte préalable. Elle va de pair avec une généralisation du mode de vie urbain contemporain sur toute la planète. En effet, cette apologie du dépassement des limites naturelles de son corps est concomitante en Occident à une volonté de contrôle de son environnement avec l'avènement de la pensée rationnelle scientifique à partir de la Renaissance : « *Il s'agit dorénavant non plus de s'émerveiller de l'ingéniosité du créateur dans chacune de ses œuvres, mais de déployer une énergie humaine pour transformer la nature ou connaître l'intérieur visible du corps* (Le Breton 2005, p.65) ». Une philosophie qui est à l'origine des grands bouleversements intervenus dans le mode de vie occidental depuis les grandes industrialisations du XIX^{ème} siècle : « *Il importe maintenant de se rendre « maîtres et possesseurs de la nature »*. *La continuité entre l'homme et son environnement est dénoncée au profit de la subordination sans appel de la seconde au premier* (Le Breton 2005, p.65) » et qui s'observent aujourd'hui dans les pays du Sud. En effet, Véron (2007) explique que « *les pays en développement connaissent aujourd'hui la croissance urbaine la plus forte* ». « *Une urbanisation rapide* » provoquant « *une forte augmentation de la population* » urbaine et « *l'exode rural résultant d'une pression démographique toujours plus intense dans les campagnes* », semblent constituer l'étape achevée d'une transition démographique, épidémiologique et nutritionnelle mondiale (Omran 1971 ; Pison 2008 ; Popkin 1999). Ce bouleversement des modes de vie ouvre à de nouvelles perspectives : espérance de vie croissante et recul des maladies infectieuses, mais produit aussi un environnement urbain édifié nouveau avec ses propres composantes néfastes : pauvreté, pollution, restauration rapide, surdensité démographique, etc... (Maire et Delpuech 2004 ; McMickael 2000). Cette ambivalence fait de l'environnement urbain des pays en développement un milieu où coexistent des maladies infectieuses avec des pathologies chroniques cardio-vasculaires ou métaboliques de plus en plus fréquentes (Maire et al 2002), à l'instar des pays occidentaux durant le siècle dernier (Knapp 2000). La surcharge pondérale, plus particulièrement l'obésité, constitue l'un des indicateurs les plus marquants de ce changement (Delpuech et Maire 1997). Depuis plusieurs années, l'OMS considère l'obésité comme une pandémie, qui touche aussi bien les pays industrialisés que les pays du Sud (WHO 2000). Dans ces pays, le développement technique et industriel favorise l'expansion de milieux urbains où la

sédentarité est plus prononcée qu'en zone rurale et les *ressources alimentaires* disponibles pour les populations plus caloriques. Ces caractéristiques environnementales faciliteraient l'émergence et la propagation de l'obésité au sein de toutes les populations humaines (Popkin 1999).

La souffrance mentale causée par la modernité : l'exigence de la minceur

Paradoxalement, alors que la culture occidentale moderne s'adonne à un culte très prononcé pour la minceur – d'ailleurs selon Fischler (2001, p.358) « *le culte moderne de la minceur féminine paraît dépourvu de tout précédent historique véritablement comparable* » – son milieu édifié urbain entraîne une augmentation de la masse pondérale jamais observée à une telle échelle jusqu'à présent (Eaton 2000 ; Popkin et Doak 1998). Cette exigence accrue vis-à-vis de l'apparence physique, particulièrement la minceur, génère des troubles de l'image corporelle qui ont des conséquences considérables sur la santé mentale des populations occidentales, notamment chez les jeunes (Cash 1996 ; Cash *et al* 2004). A fortiori, les individus en surcharge pondérale semblent largement affectés par ces troubles psychologiques ; en effet, ils développent bien souvent, en plus de pathologies cardiovasculaires et métaboliques, des syndromes psychiques nécessitant une prise en charge médicale (Wadden et Stunkard 1985). Cette souffrance mentale associée au rejet de son apparence physique, de son corps, semble spécifique de nos sociétés modernes et post-modernes, qui placeraient, selon Pénocet (2005), le corps sous « *haute pression* » : « *L'avènement de la postmodernité suivi par celui de l'hypermodernité annoncerait l'effacement simultané de l'altérité et de la subjectivité. Dans ce nouveau paradigme de l'individu contemporain, quel statut pour un corps libéré qui paraît en grand danger de réification ?* ». En effet, l'époque moderne est le théâtre du remplacement de la famille, de l'état et de la religion au profit de la réussite individuelle, la recherche de plaisir personnel et la quête de soi comme vecteurs principaux de l'identité : « *In the social life that basically must be or ought to be led alone, despite all the social orientation and variety of any individual, precautions are necessary to protect this way of living against its built-in hazards. [...] An intensification of the friendship network remains indispensable, and it is also the pleasure offered by the single life. [...] The "cosmos of personal life" which comes into existence in this way is fashioned and balanced with to the ego as center (Beck 1992, p.122)* ». Dans cette perspective le sujet est centré sur lui-même, ses capacités, et donc les capacités de son propre corps : « *La conscience corporelle y a gagné en intensité, largement déplacée par la chute des transcendances, politiques, morales, religieuses, insensiblement imposée en ultime vérité : mieux s'éprouver, découvrir du caché, accroître sans fin le registre des sensibilités (Vigarello 2004, p.239)* ».

Mais ce *culte de soi* observe depuis ces trente dernières années ses premières désillusions pour (Lyotard 1979, p.7) : « *on tient pour « postmoderne » l'incrédulité à l'égard des métarécits* ». Ainsi, l'héritage d'un rationalisme scientifique et d'un positivisme des Lumières – aujourd'hui dépassé pour l'auteur – impose à l'homme le devoir de repousser ses limites jusqu'à construire une corporalité de la performance et de la perfection (Le Breton 2005, p.163), « *où les pannes énergétiques peuvent être*

*payées fort cher, parce qu'il est nécessaire d'être en permanence à la hauteur, l'inhibition est un pur dysfonctionnement, une insuffisance (Ehrenberg 2008, p.234) ». En effet, de par le constat unanime d'une conjoncture de pertes de repères de la société moderne, (i) désillusions de la biomédecine : « Chacun d'entre eux considère ainsi avoir été soigné par le yoga, et non par la biomédecine, celle-ci étant restée pour eux inefficace ou bien génératrice d'effets secondaires néfastes (Laplantine et Rabeyron 1989, p.198) » ; (ii) crises économiques récurrentes : « l'idéologie du libéralisme en tant que projet politique opérationnel a aujourd'hui largement atteint sa date limite, et [...] elle est en train d'implorer sous l'effet de la crise structurelle de l'économie-monde capitaliste (Wallerstein 1999, p.45) » ; (iii) remise en question des instances familiales pré-modernes : « Le mot parent émerge comme une notion contestée, chahutée, renvoyant à un ensemble fluide de pratiques et d'attentes sociales, historiquement et culturellement situées, tandis que la substitution de « parentalité » à « parenté » traduit le manque de consensus sur ce qu'est cette fonction et ce qu'elle devrait être (Eid 2008) ». La croyance en l'épanouissement de l'individu contemporain tombe en désuétude⁹ : « La dépression est ainsi la mélancolie, plus l'égalité, la maladie par excellence de l'homme démocratique. Elle est la contrepartie inexorable de l'homme qui est son propre souverain. Non celui qui a mal agi, mais celui qui ne peut pas agir. La dépression ne se pense pas dans les termes du droit, mais dans ceux de la **capacité** (Ehrenberg 2008, p.236) ». Ainsi, trouver sa place dans une culture incapable de produire d'autres mythes fondateurs que celui de « l'individu souverain (Ehrenberg 2008, p.236) » en voie de désillusion, c'est espérer se construire « un corps pour soi (Bromberger et al 2005) » qui cristallise les aspirations utopistes individuelles de chacun...comme être *toujours mince* : « L'opulence n'est plus de mise. Débarrassé des réserves de graisse et des langueurs de la chair molle, réduit à sa simple structure, inscrit dans la culture du risque et du temps réel, le corps anorexique tient le **leadership** d'un corps informationnel, médiateur d'une nouvelle forme de civilité, qui semble viser en point de mire sa propre disparition (Pénochet 2005) ».*

La modernité, un modèle non absolu

L'exemple de l'embonpoint

L'embonpoint comme marque de santé

Néanmoins, cette « universalisation » de la culture occidentale moderne, des normes corporelles comme la minceur et la souffrance mentale qu'elle génère, n'est pas uniforme, des disparités et antagonismes culturels demeurent au sein du globe ; pour Latouche en effet, le nivellement culturel garde ses limites car « dans le même temps, les reliefs ne sont souvent qu'enfoncés, ils résistent parfois et sont prêts à faire surface (1992, p.26) ». Les pays du Sud valorisent socialement l'embonpoint. Des

⁹ Pas d'amour mais des échecs sentimentaux, pas de réussite professionnelle mais du chômage, pas d'indépendance mais de la solitude, pas de quête de soi mais une insatisfaction de soi, etc...

études très variables, réalisées – entre autres¹⁰ – par Metcalf *et al* (2000) chez les Maori, par Craig *et al* (1999) aux Tonga, par Faber *et al* (2005) en Afrique du Sud attestent d'une valorisation par les populations locales de l'embonpoint, c'est-à-dire au moins le surpoids sur le plan anthropométrique. Des tendances que l'on observait d'ailleurs au sein des populations européennes jusqu'au début du siècle dernier : « *La Belle Femme est le nom d'un tableau russe du début du XXème siècle ; il désigne une colossale jeune personne assise sur son lit. Au centre du tableau, le corps féminin. Les cent kilos probables de ces sphères puissantes ne pèsent pas sur la nuque légèrement penchée, ne dépriment nullement la certitude nacrée du sourire. [...] la « belle femme » est énorme et ravie (Nahoum 1979) »*. « *Au 16^{ème} siècle, par exemple, aussi bien en France qu'en Italie, les textes littéraires et poétiques vantent la beauté des femmes opulentes : « Les cuisses et fesses étant estimées belles qui sont blanches, amples, médiocrement grosses, fermes et massives, les jambes longues et rondes, avec une pulpe grasse, charnue, solide, de forme ovale, s'amincissant par le bas sans toutefois être destituées de chair » (Guyon, 1615, cité par Phan et Flandrin, 1984). Plus qu'une valeur esthétique, la beauté dodue, charnue et molle est synonyme de force de caractère (Durif 1990) »*. L'époque des Lumières – qui voit l'homme cumuler les ressources du milieu – valorise aussi un certain embonpoint, notamment au sein des couches sociales élevées bourgeoises : « *Le gastrophore semble posséder une identité : celle du bourgeois. Le personnage s'est spécifié depuis les rondeurs fluctuantes des financiers et négociants d'Ancien Régime. Une stabilité semble campée, avec l'oval ventral, affirmant plus clairement une « respectabilité » (Vigarello 2010, p.186) »*. C'est, pour l'auteur, seulement à partir du XXème siècle que la valorisation de l'embonpoint décline nettement. En reprenant ses propres termes, « *la pression sur le gras a gagné en intensité (2010, p. 217) »* par l'instauration d'un rapport moderne de la performance physique (Vigarello 2010, p.254) et l'avènement de l'approche scientifique « rationalisante » du corps, spécifiquement les compagnies d'assurances américaines qui, dès les années 50 – à travers différentes études épidémiologiques plutôt douteuses (Fischler 2001, p.322-323) – font de la surcharge pondérale un facteur de risque (Poulain 2009).

La valorisation de l'embonpoint en Afrique

Néanmoins, pour les populations faiblement industrialisées – notamment les populations africaines – apparemment : « *toute perte de force physique est considérée comme une perte de force vitale qui doit être récupérée le plus vite possible (Thomas et Luneau 1974, p.96) »*. Selon les auteurs, nombre de sociétés africaines associeraient la santé et le bien-être à une *certaine corpulence*, attribuant à l'embonpoint « *une valeur spirituelle (1974, p.96) »*. De Garine (1995, p 45-46) constate – au sein des sociétés non industrialisées – que selon le genre, cet embonpoint représente fertilité et réussite sociale : « *In many societies, fatness among women is associated with the capacity to bear children (Huss-Ashmore 1980) and is valued aesthetically and sexually (Sheik Nefzaoui, 1964 ; Levy, 1979). Among men, overweight is less appreciated and usually appears as a symbol of economic affluence and power*

¹⁰ Nous développerons sur ce point dans l'introduction de la première partie.

(Brown and Konner, 1987 : 42). *This used to be the case among Polynesian chiefs (Prior, 1976) and is still true among traditional African kings* »¹¹. Cette valorisation du pannicule adipeux – de *ce surplus rassurant* – dépasse le cadre humain, il s’inscrirait dans un engouement général pour l’excès des matières premières au sein de sociétés où le développement technique reste faible. En effet, comme nous le dit De Garine (1962), dans ces sociétés comme le Sénégal, l’embonpoint est, de manière générale, une marque d’abondance et de richesse : « *le mouton de la Tabaski, qui est consommé de façon relativement profane lors des fêtes du cycle musulman, prouve, par son embonpoint, la richesse de son propriétaire (Images 1et 2)* ».



Images 1 et 2 : Iconographie africaine traduisant une valorisation de l’embonpoint¹²

Contrairement aux populations occidentales, les troubles de l’image corporelle associés au rejet de l’adiposité sont rares chez les Africains, selon des études réalisées notamment par Madowitz (2006) au Cameroun et Szabo (1999) en Afrique du Sud. Plus encore, cette valorisation traditionnelle de l’embonpoint est posée comme un facteur facilitant le développement de l’obésité – et de ses pathologies associées – au même titre que les facteurs environnementaux précédemment cités, selon Flynn et Fitzgibbon (1998) au sein des populations afro-américaines, et Duda *et al* (2006) et Puoane *et al* (2005) respectivement au sein des populations ghanéennes et sud africaines¹³.

Des conceptions africaines du corps et de sa corpulence en transition

Par les facteurs culturels

Néanmoins, l’urbanisation récente en Afrique entraîne une « occidentalisation » rapide des modes de vie. Elle agit aussi bien sur *l’environnement physique* des individus : alimentation plus calorique et dépenses énergétiques plus faibles (Images 3 et 4) entraînant une augmentation de la masse pondérale et des pathologies de surcharge associées¹⁴ que sur *leur univers social*. En effet, au-delà des aspects environnementaux, en Afrique urbaine s’exerce des syncrétismes culturels autour de la corpulence.

¹¹ Nous développerons sur ce point dans l’introduction de la première partie.

¹² Deux peintures sous verre « suwers » Sénégalais, captés sur internet (date, auteur non identifier), représentant une épouse, entourée de ses enfants, accueillant son mari qui a acheté le mouton de la tabaski. Dans le premier cas, l’accueil est excellent, mouton, homme, femme et fils sont gros : l’épouse, la main ouverte vante les mérites de son mari. Dans le deuxième, l’épouse menaçante, le doigt pointé, invective le mari pauvre aussi maigre que son mouton.

¹³ Nous développerons sur ces deux points dans l’introduction de la première partie.

¹⁴ Observés par Mufunda *et al* (2006) dans divers pays africains : Tanzanie, Ethiopie, Ghana, Nigéria, etc..., et par Pasquet *et al* (2003) au Cameroun.

Ainsi, de nouvelles représentations et techniques d'entretien du corps orientées vers la minceur s'imposent à côté de conceptions émiques (Morris *et al* 1999) plus anciennes de la corpulence encore persistantes (Sow 2002 au Sénégal ; Szabo et Allwood 2006 en Afrique du Sud¹⁵). Mais plus loin que le rapport à la *corpulence*, c'est le rapport au *corps* en lui-même qui s'inscrit au carrefour de conceptions culturelles contrastées. Amouzou (2009, p.51) rend compte des effets de la modernité sur les critères *esthétiques* dans les grandes villes africaines, en particulier dans les manières de se vêtir : « Une façon pour les jeunes africaines d'être en phase avec leur époque est d'être « sexy » et provocantes ; aussi naît la course aux « bikini », minijupes serrées, robes collantes ou moulantes ». De Garine (1979) constate une variation des régimes *alimentaires* avec l'urbanisation africaine, car « l'intensification des circuits commerciaux et la monétarisation de l'économie permettent à des denrées importées d'entrer dans le régime [...] on voit s'afficher les préférences pour le riz blanchi, les ragoûts de viande baignant dans l'huile et les sucreries ». Enfin, Dozon (2008, p.144) avance que les *médecines* traditionnelles africaines – loin de disparaître avec l'urbanisation – s'adaptent au développement de la biomédecine, en s'ouvrant aux nouvelles connaissances sur le corps qu'elles intègrent : « ces médecines traditionnelles [...] se sont plus largement diversifiées et différenciées, comme si cette appropriation de la modernité [...] requérait des métamorphoses ».



Images 3 et 4 : Nourriture de rue calorique et usage fréquent des taxis à Yaoundé¹⁶

Concernant la corpulence – et évidemment le corps de manière plus générale – ce sont des structures relatives aux zones urbaines : système économique, médical, scolaire et médiatique, qui auraient tendance à modifier ses conceptions, notamment à infléchir les représentations positives de l'embonpoint dans les pays en développement comme les pays africains (Images 5, 6 et 7). Ce processus acculturant que constitue en soi l'urbanisation induit autant de mutations socioculturelles qui produisent des espaces sociaux ambivalents où coexistent en un même lieu représentations « traditionnelles » et « modernes » de la corpulence – à l'instar des populations africaines installées à moyen terme dans les pays du « Nord ». Celles-ci conservent certaines spécificités culturelles vis-à-vis de l'embonpoint (Becker *et al* 1999 pour les USA) tout en s'ouvrant au système de représentations

¹⁵ Nous développerons sur ce point dans l'introduction de la première partie.

¹⁶ Photos prises en en juin 2007.

modernes de la corpulence (Cachelin *et al* 2002 aux USA)¹⁷.



(n°423, AMINA, 2005)



From BBC News World Edition (04/11/02)
*Eating disorders rise in Zulu women*¹⁸



Campagne de prévention
médicale (Cameroun, 2007)

Images 5, 6 et 7 : Acculturation en zone urbaine africaine, une dévalorisation de l'embonpoint

Par les facteurs écologiques

Mais par l'urbanisation, les premiers facteurs acculturant les systèmes de représentation de la corpulence sont certainement écologiques. En effet, des études sur l'incidence évolutive du diabète et de l'hypertension en Afrique montrent une nette augmentation de ces pathologies durant les dernières décennies. Pour l'hypertension, Muna et Facc (1999) avancent : « *Depuis les rapports précoces d'auteurs tels que DONNISON en 1929 indiquant une faible incidence de l'hypertension dans les régions rurales d'Afrique, des études récentes ont indiqué que l'hypertension constituait de plus en plus un sérieux problème de santé publique, à la fois en Afrique rurale et urbaine* ». Ces études identifiant des prévalences croissantes de l'hypertension sont apparues principalement à partir des années 90 (Cooper et Rotimi 1997 ; Cooper *et al* 1997). De la même manière pour le diabète, Gning *et al* (2007) annoncent : « *Au Sénégal, en l'absence d'enquête de prévalence récente, l'analyse des statistiques hospitalières confirme l'impression d'une épidémie galopante de diabète de type 2. Payet trouvait une fréquence de 1,1% en 1960 à Dakar. Au Centre National Anti-Diabète de Dakar, structure de référence, le nombre de nouveaux cas est passé de 200 par an entre 1980 et 1990 à plus de 2000 cas par an à partir de 2000. En 2005, 2411 nouveaux cas y ont été pris en charge. Au Bénin, au terme d'une enquête de prévalence prospective selon une méthodologie de sondage en grappe dans l'ensemble de la population, Djrolo rapportait une prévalence de 1,1% en 2003. On note que le même auteur avait largement sous estimé cette prévalence à 0,1% en 1999 en se basant sur les seules données des registres du système d'information sanitaire du Bénin* ». Encore une fois, l'incidence croissante du diabète la plus élevée est apparue durant les années 90. De plus, ces deux équipes de recherche associent le développement de ces maladies à une augmentation de la surcharge pondérale

¹⁷ Nous développerons sur ce point dans l'introduction de la première partie.

¹⁸ Photo d'un article de presse qui rend compte de l'augmentation des désordres alimentaires chez les adolescentes zulu urbanisées d'Afrique du Sud.

causée par l'urbanisation : « *l'occidentalisation et l'adoption élevée d'un mode de vie à l'occidentale* » pourraient être (soit partiellement soit totalement) tenues pour responsables de l'augmentation des taux d'hypertension. Il a été démontré que les facteurs environnementaux souvent liés à des indices de prospérité socio-économique (obésité, alimentation riche en sodium et en potassium, sédentarité, etc.) étaient hautement corrélés aux taux de morbidité... (Muna et Facc 1999) » ; « Mais il y a surtout l'apparition du surpoids et de l'obésité. Selon la FID, 80% des diabétiques de type 2 sont également obèses. Avec le phénomène d'urbanisation dans les pays africains, il existe une modification des régimes alimentaires qui associe au modèle de base très glucidique et généralement composé de céréales ou de tubercules, le développement de repas « hors domicile » comportant de fortes proportions de glucides et de lipides (pain et frites par exemple) (Gning et al 2007) ». Toujours de la même manière que pour l'hypertension et le diabète, les études majeures qui ont montré des incidences croissantes élevées de la surcharge pondérale en Afrique sont apparues durant les années 90. Delpeuch et Maire en 1997 avançaient : « *In Asia and Black Africa, the overall prevalence of overweight is still low but incidence is high in urban areas* ». Plus concrètement, Popkin en 1999, sur des études réalisées au début des années 90, observait une incidence du surpoids au Congo passant de 4,1 à 23,6 % entre rural et urbain. Si le tournant radical de la santé publique en Occident vers le postulat d'une masse pondérale excessive facteur de risque à la morbidité/létalité – sur des bases scientifiques sérieuses – a lieu dans les années 70-80 : « *Le 1^{er} Congrès international a lieu en 1974 et a pour objectif de promouvoir l'idée auprès des autres membres de la profession médicale que l'obésité est un problème médical « sérieux »*. Onze ans plus tard, l'Institut national de la santé (National Institut of Health) organise une conférence de consensus à l'issue de laquelle le groupe d'experts déclare : « *Ces dernières années, l'obésité est devenue un problème de santé public d'une importance considérable aux États-Unis* » (Poulain 2009) ». Ce même tournant dans la santé publique africaine a eu lieu dans les années 90, attestant d'un impact de plus en plus prégnant de maladies chroniques associées à un surpoids de plus en plus croissant, faisant ainsi de la surcharge pondérale une urgence sanitaire sur le continent pour nombre de pathologies auxquelles elle expose (Bertrand 2005). Cette réalité tant écologique que médicale a une répercussion immédiate sur les représentations du corps et de sa corpulence, tant le discours médical africain dévalorisant progressivement l'embonpoint selon Sow (2002), que les profanes eux-mêmes modifiant leurs conceptions populaires de corpulence (Szabo et Allwood 2006).

Le corps à travers les cosmologies religieuses en Afrique

Ainsi, de par ce sous-titre, posons-le de suite, tout au long de notre étude, la corpulence ne sera qu'un prétexte pour comprendre l'objet fondamental sur lequel elle s'inscrit : le corps (i) ; mais plus encore, c'est à travers l'étude de celui-ci – précisément l'étude des instances qui, pour nous, construisent le corps: le rapport à la maladie-mort, nourriture et sexualité – que nous pourrons comprendre pleinement le rapport entretenu avec la corpulence (ii). **Ainsi, la corpulence sera le prisme à travers lequel nous**

chercherons à élucider notre objet de fond, la construction sociale du corps – où plutôt, dans une perspective interdisciplinaire, le rapport socioculturel entretenu avec *la nature du corps* – que pour mieux en évaluer *en retour* le rapport à la corpulence.

Trois cosmos syncrétiques

Après cette démarche de fond posée, nous constatons, de prime abord, que les systèmes de valeurs et de représentations qui définissent la corpulence, comme n'importe quelle autre dimension intrinsèque au corps – et à la vie sociale au sens large – ne peuvent s'appréhender en dehors des cosmologies religieuses qui leur donnent sens. Travailler sur les conceptions du corps dans n'importe quelle population africaine revient à se questionner sur les cosmos qui sont à l'œuvre dans son imaginaire. Depuis la décolonisation, nous savons en premier lieu que la modernité, par l'urbanisation rapide du continent – « *la croissance des villes y est rapide, et les urbains devraient devenir majoritaires d'ici 2030 (Véron 2007)* » – influe autant sur les imaginaires des populations africaines que sur leurs modes de vie par ses principaux fers de lance que sont l'individualisme professionnel, la scolarisation, la production et consommation de masse : « *La solidarité s'estompe et tombe en désuétude au moment où naissent l'individualisme, le matérialisme et la course au pouvoir et aux richesses. En effet, le goût de l'enrichissement est apparu et avec lui la course aux villas, aux belles voitures et aux comptes en banque substantiels. Le problème est la déstructuration de la famille africaine et la disqualification de la plupart des valeurs préexistantes que l'argent a engendré (Amouzou 2009, p.43)* ». De nombreux travaux montrent que cette cosmologie occidentale moderne a son histoire qui lui est propre. Elle semble ancrée dans une idéologie libérale qui prendrait ses sources dans certaines valeurs judéo-chrétiennes comme l'accumulation des ressources de la nature, la réussite individuelle et l'élection. En effet, selon Weber, « *une certaine forme de religion est porteuse de rationalité. Plus précisément, la modernité apparaît au terme d'un processus dont l'origine se situe dans le monothéisme du Judaïsme antique et dont l'ultime étape sera accomplie par le protestantisme ascétique. Ce processus consiste dans l'action rationalisatrice progressive qu'exerce l'éthique (Ladrière 1986)* ». Pourtant, cette croyance en la raison humaine est justement, pour Chabert (2004, p.261), une croyance, une « *Religion de l'Humanité dont Comte se considère le fondateur et le Grand-Prêtre* », qu'il nomma « *la religion scientifique (2004)* » où « *la religion positive (2004, p.261)* ». Cette religion moderne sous couvert de monothéisme – « *la statue du « vrai Grand-Etre » n'est autre qu'une sorte de Vierge Marie (2004, p.261)* » – a le projet universel, de par le pouvoir du Grand-Etre Humain, de transformer la nature – et la nature du corps – pour apporter une véritable « *harmonie de l'humanité* ». Ainsi, puisque cette nouvelle forme de religion issue des Lumières « *se veut complète* » et absolue, sa résonance dans le monde est telle que le continent africain n'y échappe pas. Cette approche transcendante de la nature et de la nature du corps proprement moderne – dont les racines sont religieuses pour Weber – a une influence majeure dans tous les pays d'Afrique, d'autant plus qu'elle défend des valeurs en rupture avec l'histoire des populations africaines : « *L'observance de la loi*

considérée comme expression du dieu unique devient le moyen spécifique de s'attirer la bienveillance divine. Cette éthique religieuse rationnelle porte en elle le principe d'une rupture radicale avec la magie (Ladrière 1986) ».

En effet, les populations africaines sont justement, selon certains auteurs, aujourd'hui encore, malgré les différents processus d'acculturation à l'œuvre sur le continent, fortement influencées par leur passé animiste : *« On comprend donc mieux pourquoi l'animisme, qui refuse de dépouiller le monde de son âme et de son sens, qui s'évertue à vouloir un monde où tout se tient dans une dialectique de différenciation et de complémentarité, est accusé de syncrétisme douteux, de bricolage irrationnel et contre productif. Le non développement de tout un continent est mis à son actif. Mais cela pose une question, à notre avis, cruciale. Si l'Afrique a du mal à danser avec les habits et les masques d'un autre, pourquoi n'en fait-elle pas d'autres à sa mesure? Car tout est là, bon ou pas; la personnalité africaine est façonnée et imprégnée par l'animisme et aucun volontarisme, fut-il prométhéen, ne semble pouvoir y changer grand chose. Mieux, ceux qui se font les champions de la modernité sont vite rattrapés par leur substrat animiste à la moindre tempête qui souffle sur leur vie, faisant sourire à l'envie les vieux du haut de leur sagesse traditionnelle qui prêche que « connaître vaut mieux que savoir monter à cheval, et savoir monter à cheval vaut mieux que connaître le monde (Sanogo et Coulibaly 2003) » ».* Dans ces conceptions « traditionnelles » – où plutôt animistes – la nature – à l'instar de la *nature du corps* – est perçue comme détentrice d'un principe magico-spirituel qui dépasse l'entendement humain, la rendant potentiellement dangereuse pour celui-ci. Cette posture religieuse l'amène à se protéger de cette dernière en construisant avec elle un rapport nourri de règles strictes et d'interdits : *« ...il (le paysan) en respecte les saisons et à travers ces réalités qu'il ne peut dissocier de sa vie et dont il sait qu'elles obéissent à des forces qui excèdent sa mesure, il tente de penser ensemble ce qu'il ne peut de toute façon éluder : le bonheur et le malheur, la fertilité des champs [...]. Puisque c'est tout cela qu'il lui faut vivre, c'est tout cela qu'il s'efforce de penser en essayant d'y reconnaître un ordre. Il tente de se concilier tout ce qu'il croit reconnaître et dont il sait l'importance dans sa vie : les esprits de la brousse et les esprits du village, les esprits des montagnes et les esprits des eaux, les esprits de la foudre et les esprits du vent. Il lui faut tout nommer, afin de tout retenir dans le réseau serré d'un monde déchiffré où chaque chose trouve sa véritable identité dans la relation qu'elle entretient avec le reste des êtres, où le hasard n'a plus de part (Thomas et Luneau 1974, p.144) ».*

Enfin, le monothéisme s'est largement diffusé sur l'ensemble de l'Afrique depuis de nombreuses décennies : le Christianisme¹⁹ (i) importé par les missionnaires européens depuis le XIX^{ème} siècle (Somé 2002), et l'Islam (ii) importé par les bédouins et par les Peuls (Despois 1969) depuis plusieurs siècles. Le discours de ces religions sur le corps a aussi ses propres spécificités et influences qu'il est

¹⁹ Pour les religions révélées, nous les mentionnerons en majuscule dans le texte. Non pas par signe distinctif, mais parce qu'il s'agit justement de religions « révélées », et donc institutionnalisées. Elles constituent des faits historiques. Par contre, l'animisme est un terme générique issu du monde scientifique pour définir les religions plaçant le sacré dans la matière. Il est donc difficile de mettre ce terme en majuscule puisque les formes de religiosité qu'il représente sont très vastes.

impossible de négliger : « *il faut tenir compte des ancrages singuliers de l'islam au sein de cette région. Cela nous amène à réfléchir sur ce que les islamologues ont appelé « islam noir », avec ses particularités, ses spécificités et son histoire. [...] L'École coranique ne prépare pas à un métier ni à un rôle mais seulement à être un **croyant**, un **homme parfait** en utilisant toutes les techniques d'inculturation qui visent la domestication du corps et de l'esprit (Gandolfi 2003) ».* Néanmoins, malgré le prosélytisme, on observe encore aujourd'hui, dans la vie sociale de la majorité des peuples d'Afrique, des syncrétismes multiples avec ces religions révélées (Diallo 2009)²⁰. De manière générale, même si chacun de ces trois cosmos prend un ancrage qui est le sien dans la réalité, et semble avoir sa part d'influence dans les imaginaires des populations africaines, ils semblent plus encore influés de manière conjointe dans l'Afrique d'aujourd'hui : « *La rationalisation ou l'acculturation des comportements par la biomédecine est en quelques sorte à ce prix : celui d'être de plus en plus débordée ou relayée par des pratiques magiques ou religieuses de prévention [...] Qu'ils reprennent à leur compte l'idée d'une rationalisation des comportements ou qu'ils s'en démarquent pour lui préférer, à l'instar de l'Eglise Catholique, celle de la moralisation, ils trouvent en effet dans l'acculturation à la prévention par la biomédecine de quoi s'enrichir sur elle en répondant à leur manière aux obsessions et aux insatisfactions qu'elle ne cesse de susciter (Dozon 2008, p.184) ».* Il sera alors nécessaire, pour rendre compte des conceptions contemporaines *du corps et de sa corpulence* d'une population africaine en particulier, d'évaluer la teneur du mélange de ces trois cosmos à l'œuvre dans son propre imaginaire. En effet, toute culture détient en elle un potentiel de réception de valeurs exogènes avec lesquelles elle compose, et qu'il est nécessaire de considérer, si l'on veut la comprendre : « *il n'existe pas de sociétés achevées, elles sont toutes en voie de se faire, elles portent constamment en elles le débat et l'incertitude et elles sont toutes ouvertes à l'évènement et aux impulsions qui les lancent dans l'histoire (Balandier 1977, p.225) ».*

Le changement des modes de vie au Sénégal

A l'image d'une Afrique sous influences multiples, d'une *Afrique plurielle* (Balandier et Alder 1986) qui laisse à Balandier (1957, p.197) « *une impression ambiguë* », le peuple sénégalais compose avec un imaginaire en « *conflit perpétuel* », expression De Garine (1962) pour qualifier « *une hésitation entre valeurs traditionnelles, valeurs islamiques, valeurs modernistes urbaines* ». Dans le domaine de la religion par exemple, Diallo observe au Sénégal (2009) des orientations religieuses diverses, mais qui forment une totalité homogène dans l'imaginaire des habitants du pays : « *Ce qui est ici vrai pour le Christianisme l'est aussi pour l'Islam : ils sont tous les deux inculturés dans les valeurs culturelles Sénégalaises [...] Le choc entre les civilisations monothéistes et celles de l'Afrique n'est plus ressenti comme une fatalité aliénante, mais comme deux mondes qui cherchent à se compléter en s'homogénéisant. Les personnages eux-mêmes semblent mieux vivre dans la réconciliation des lois*

²⁰ L'auteur avance : « *Et si l'animisme a considérablement perdu son aura traditionnelle au profit des religions révélées, ces dernières, dans leur syncrétisme, ont tout simplement tendance à s'homogénéiser [...], l'inculturation de l'Islam et du Christianisme dans les peuples n'a pas détruit les cultures et les valeurs locales ».*

traditionnelles et les normes religieuses ». Ndiaye (2009, p.90) à ce sujet développe : « *En dehors de l'être suprême, Yàlla, seul capable de donner le souffle vital, il existe d'autres créatures, des « génies du mal » dont la compétence est plus maléfique que bénéfique. Ces êtres sociaux au pouvoir souvent antisocial que les Wolofs nomment communément ngistéef, njóktéef, waxtéef, xërëm kat exercent une telle emprise sur la mentalité des gens qu'une multitude de moyens thérapeutiques est utilisée pour se protéger contre l'effet malfaisant et destructeur (disparition du fit) de ces agents du mal qui cohabitent inévitablement avec les membres de la communauté* ». Dans le domaine de la *santé*, Fassin constate que les praticiens de santé au Sénégal se présentent sous des savoirs multiples : guérisseurs avec leur approche animiste (1992, p.194), marabouts avec leur approche islamique (1992, p.199) et médecins/pharmaciens avec leur approche moderne ; toutes ces approches étant en interaction mutuelle permanente, « *comme cet infirmier qui traite la blennorragie par les antibiotiques tout en conseillant également un remède à base de bile de mouton, de graines de ricin et de mil de souna* (1992, p.207) ». Rousseau et Rousseau (2005) considèrent en effet, dans ce pays, que « *la frontière est plutôt « imprécise »* » entre ces différentes pratiques médicales. Dans le domaine *esthétique*, Biaya (2004) constate que « *the modern young African woman (diskette in Dakar) seems to be distancing herself from ancient African philosophies of beauty. In reality, however, her practices remain inscribed in the paradigm of beauty in terms of the practice of therapy and work on the body. This work and therapy make use of the signs and symbols of globalization* ». Dans le domaine *alimentaire*, Bricas (2006) constate en zone urbaine sénégalaise une pluralité de styles de consommation, c'est-à-dire « *une alternance de produits et pratiques se rapportant, chez un même individu, à des mondes bien différents* » entre nourriture d'approvisionnement pour *nourrir son corps*, nourriture copieuse signe d'intégration à la vie urbaine pour *donner du plaisir à son corps*, et nourriture de liberté et d'hédonisme individuel pour ne *donner du plaisir qu'à son corps*. Ces dynamiques sociales constituent autant de mutations touchant des secteurs centraux de la société sénégalaise, avec ses répercussions sur le rapport *au corps et à sa corpulence*.

Ainsi, d'une part sur le plan culturel, la population sénégalaise est fortement acculturée par l'Islam depuis le 19^{ème} siècle : « *il faudra attendre la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle et le début du XX^{ème} siècle, pour que face à la pénétration coloniale, les différents mouvements religieux (omarien, l'expansion des confréries) contribuent à la pénétration de l'Islam auprès des masses populaires* (Mbow 2001) » ; et par la modernité occidentale depuis la décolonisation : « *Suite à la crise multiforme, les jeunes, garçons et filles, ont innové des formes nouvelles de la sexualité en déconstruisant les formes anciennes et en s'ouvrant sur le cosmopolitanisme* (Biaya 2001) ». Et d'autre part sur le plan environnemental, cette population suit le processus de transition des modes de vie : au niveau **démographique** : « *S'il est un domaine où le Sénégal fait preuve de dynamisme, c'est bien celui de la population. En effet, la croissance de la population est actuellement d'environ 2,8 % par an, ce qui conduit à un doublement en 25 ans* (Adjamagbo et Antoine 2002, p.511) » ;

nutritionnel : « en milieu urbain particulièrement, l'IMC²¹ moyen augmente en fonction de l'âge. Qu'il s'agisse de la prévalence de valeurs inférieures 18,5 (chi2 de Mantel Haenszel = 37,1 p.<0,0001 au Sénégal [...]) ou supérieures à 25 (chi2 de M-H= 118,2 p.<0,0001 pour le Sénégal) (Maire et al 1992) » ; et **épidémiologique** : « Ce cumul de pathologies, qui définit un premier stade de la transition épidémiologique, est particulièrement avancé dans les zones urbaines. La baisse rapide de la mortalité infanto-juvénile laisse prévoir la part croissante d'une morbidité chronique que l'on croyait jusqu'alors réservée aux pays riches. Les études épidémiologiques réalisées sur Pikine (Lang et al, 1988) ont révélé l'importance de ce problème de santé, confirmant ainsi les recherches menées dans d'autres villes africaines. Globalement, les prévalences d'hypertension artérielle des adultes apparaissent plus élevées en milieu urbain qu'en milieu rural : respectivement, 23 % et 8,7 % chez les Zoulou (Sever et al, 1980), 10/15 % et 5,5 % au Sénégal (Koaté, 1978). Les études longitudinales ont montré que la pression artérielle de nomades kenyans augmentait avec l'urbanisation (Poulter et al, 1990), que celle de citoyens ghanéens augmentait avec l'ancienneté urbaine (Pobee, 1983). Dans l'agglomération de Dakar-Pikine, les prévalences enregistrées sont du même ordre et touchent électivement les citoyens en situation précaire (Salem et Lang 1993) ». L'ensemble de ces résultats atteste que ce pays reflète bien les enjeux que traverse l'Afrique d'aujourd'hui, entre urbanisation et multiculturalisme. Le Sénégal est donc un cas pertinent pour rendre compte des conséquences de la modernité – et secondairement du monothéisme – sur les manières de vivre contemporaines des africains. Tant le mode de vie urbain « obésogène » qu'elle génère, que le rapport obsessionnel au corps (Pénochet 2005) – et aussi à sa corpulence – qu'elle véhicule, sur une population qui découvrait à peine la ville il y a 50 ans (1 personne sur 5 en 1955, Adjamagbo et Antoine 2002), et qui semble ancrée dans un rapport au corps en grande mutation : « la « mal-vie » des jeunes citoyens, en mal de reconnaissance, de moyens d'accès aux rapports sociaux, ne s'est pas résumée au triptyque exclusion/frustration/destruction. Une culture jeune a émergé, qui se reconnaissait de moins en moins dans le Mbalax et qui a été relayée par la musique rap (Ndiouga 2002, p.301) ».

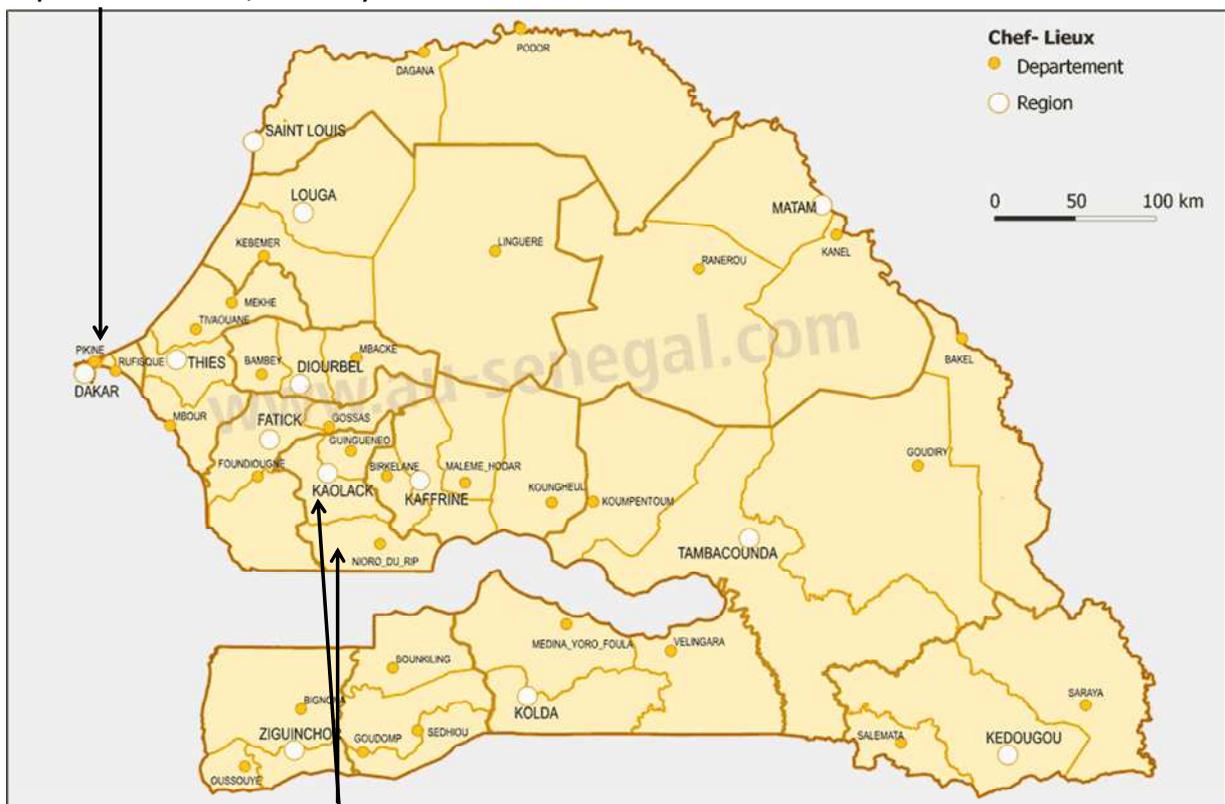
Formulation de la problématique

En considérant l'image corporelle comme, à la fois porte d'entrée du système de valeurs et de représentations d'une société donnée – notamment le rapport à la maladie-mort, nourriture et sexualité – et indicateur de cette transition mondiale des modes de vie, nous tenterons d'évaluer l'impact de la modernité via le système économique, médiatique, scolaire et médical – et secondairement du monothéisme – sur le rapport à la corpulence de la population sénégalaise, en confrontant deux milieux contrastés (Image 8), la zone rurale (trois villages de la région de Kaolack) et urbaine sénégalaises (ville de Dakar et sa banlieue). Précisément, par l'analyse des représentations et pratiques corporelles, nous mettrons en évidence le rapport qu'entretiennent les Sénégalais avec *leur corps et sa corpulence*, dans un contexte où l'acculturation du Sénégal n'est pas que part le symbolique :

²¹ Indice de Masse Corporelle.

« Dans le contexte wolof - voire dans l'espace wolophone -, trois périodes nous serviront de référence pour montrer comment des générations différentes et différenciées produisent un « rêve » qui se conjugue non pas seulement avec le symbolique mais aussi avec la réalité. Il s'agit précisément : de la période anté-indépendance du Sénégal ; du début des indépendances ; et, enfin, de l'époque actuelle (Ndiaye 2007) » ; mais aussi par l'environnemental : « Au Sénégal, selon des sources des Nations-Unies, le taux annuel d'accroissement urbain entre 1974 et 1984 a été de 4,5 % contre 2,0 % en milieu rural ; la population urbaine représentait en 1988 environ 38 % de la population totale contre 27% dix ans auparavant (Maire et al 1992) ». En effet, dans ce contexte social dynamique, les conceptions de la maladie-mort, de la nourriture et de la sexualité qui construisent socioculturellement le corps – et sa corpulence – se projettent sur un corps physiquement en mutation..., particulièrement sa corpulence. Il s'agira alors d'évaluer l'impact de cette *transition des représentations*, mais aussi de cette écologie humaine en mouvement découlant de la *transition démographique, épidémiologique et nutritionnelle*, sur le contenu des catégories émiques définissant le corps et sa corpulence chez les Sénégalais, et évaluer, à terme, leurs conséquences sur leur santé et leur bien-être.

Terrain urbain dans la région de Dakar:
départements de Dakar, Guédiawaye et Pikine



Terrain rural dans la région de Kaolack:
départements de Kaolack et de Niourou

Image 8. Lieux d'investigation

Points méthodologiques centraux

Les concepts théoriques

Les termes d'« animisme », de « monothéisme » et de « modernité » sont usés dans toute la littérature, comme nous venons de le voir, et bien évidemment dans le texte qui va suivre. Néanmoins, ce sont des termes génériques, présentés bien souvent comme des « vérités », mais dont les définitions peuvent paraître bien vague. Nous tenons donc à clarifier les choses dès maintenant en retenant une définition « précise » pour chaque terme que nous présentons ici. La première cosmologie, l'animisme, a été clairement redéfinie par Descola (2005, p.183)²² : « *Si l'on dépouille la définition de l'animisme de ses corrélats sociologiques, il reste une caractéristique sur laquelle tout le monde peut s'accorder et que rend manifeste l'étymologie du terme, raison pour laquelle j'ai choisi de le conserver en dépit des usages contestables que l'on a pu en faire jadis : c'est l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. Cette disposition humanise les plantes, et surtout les animaux, puisque l'âme dont ils sont dotés leur permet non seulement de se comporter selon les normes sociales et les préceptes éthiques des humains, mais aussi d'établir avec ces derniers et entre eux des relations de communication* ».

Le monothéisme est défini par les Livres qui en sont à l'origine mais aussi redéfini par la communauté scientifique, notamment les travaux de Stoltz (2001, p.44-54-57-58) présentant le dénominateur commun aux trois embranchements de cette cosmologie : « *Tous les monothéismes de type « abrahamite » s'opposent au polythéisme. Le polythéisme est non seulement une phase qui précède le monothéisme, mais encore forme-t-il une structure permanente opposée au monothéisme. [...]. La vénération du Dieu unique implique une décision permanente [...] largement inconnue en situation polythéiste [...]. Les trois religions ont dû développer un concept de médiation entre l'au-delà de Dieu et le monde d'ici-bas ; nous parlons de révélation, un concept qui résulte de l'expérience d'une séparation infranchissable des sphères divine et humaine. [...]. Les religions de ce nouveau type contiennent un modèle du monde qui s'oppose à l'expérience quotidienne. Elles englobent des normes et des valeurs qui contredisent, au moins partiellement, les normes et les valeurs traditionnelles. [...] l'histoire générale des monothéismes est l'histoire de la sécularisation. La séparation entre Dieu et le monde rend possible la conception d'un monde sans Dieu, d'un monde soumis à la disposition exclusive de l'homme* ».

Enfin, la modernité – apparemment produit de l'épopée monothéiste – dont la définition a été synthétisée par Balandier (1971) : « *Modernité est alors utilisé « pour décrire les caractéristiques communes aux pays qui sont les plus avancés en matière de développement technologique, politique, économique et social* » ; et modernisation sert à « *décrire les processus par lesquels elles se trouvent acquises* ». Ainsi, certaines sociétés sont-elles créditées du monopole de l'innovation, du changement

²² Edward Tylor, anthropologue appartenant au courant évolutionniste – désuet depuis le développement du fonctionnalisme, dynamisme, structuralisme, etc... – en proposait la définition dans *Primitive Culture* (1871), ouvrage qui expose justement une théorie évolutionniste des cultures.

cumulatif et autogénéré, et finalement de l'initiative historique ; dans la mesure où il n'est postulé qu'une seule forme de modernité. S. Eisenstadt affirme [...] : « Historiquement, la modernisation est le processus de changement vers ces types de systèmes sociaux, économiques et politiques qui se sont développés en Europe occidentale et en Amérique du Nord depuis le XVIIe siècle jusqu'au XIXe, et se sont ensuite répandus dans d'autres pays ». Et ce contrôle accru du milieu, issu du phénomène de modernisation, génère un processus d'individuation prononcée qui lui est propre : « Ici donc, l'individualité du tout s'accroît en même temps que celle des parties ; la société devient plus capable de se mouvoir avec ensemble, en même temps que chacun de ses éléments a plus de mouvements propres. Cette solidarité ressemble à celle que l'on observe chez les animaux supérieurs. Chaque organe, en effet, y a [...] son autonomie, et pourtant l'unité de l'organisme est d'autant plus grande que cette individuation des parties est plus marquée. En raison de cette analogie, nous proposons d'appeler organique la solidarité qui est due à la division du travail (Durkheim 1893, p.122) ».

Les concepts méthodologiques

Ensuite, les usages de « tradition » et « modernité », dès l'introduction, méritent aussi une justification. Le Sénégal vit un changement important. Nous le nommons dès le titre : *transition des modes de vie* car, même si elle est de plusieurs ordres : démographique, nutritionnel, épidémiologique..., et aussi culturel, toutes « ces transitions » agissent conjointement. Elles ne sont que l'expression d'un phénomène global que l'on essaye de caractériser scientifiquement, en le découpant sous l'angle de diverses disciplines. Dans la réalité du terrain, les Sénégalais vivent ce phénomène dans sa globalité, qu'ils nomment localement : *dund tubab*, la façon moderne de vivre des « Blancs »²³, et qu'ils opposent à *coosan*, le mode de vie des parents sous influences animiste et islamique. Ces termes peuvent être retranscrits en termes de « tradition » et « modernité » qui sont, à notre avis, bien plus pertinents que le critère géographique « rural » et « urbain », car, comme le remarquait Fassin (1992, p.99), on retrouve du traditionnel en ville : « Prenant l'exemple d'un rite diola, le *kañaalen*, qui joue un rôle essentiel dans la vie des femmes casamançaises, on essaiera de montrer comment se transforme, en particulier dans le contexte de l'urbanisation, une pratique pourtant destinée à demeurer au village, puisque attachée à un autel situé dans le Bois Sacré » ; et par effet de symétrie, du moderne au village : « L'économie marchande, monétaire, a pris la relève de l'économie de subsistance. [...] La colonisation renverse cet ordre des choses, en généralisant le mercantilisme qui atteint les relations intercastes. Les artisans vendent leurs productions sur les marchés – qui se multiplient en milieu rural –, se libérant ainsi des rapports de clientèle, de dépendance à l'égard des *gээр [caste supérieure]* (Diop 1981, p.99) ». Même s'il est probable que l'état d'avancement de ce que nous nommons, la transition des modes de vie, ne soit pas similaire entre ville et village, ces derniers évoluent de manière concomitante, les connexions entre les deux milieux étant prononcées : « L'opposition implicite ou explicite entre médecine traditionnelle et

²³ Les occidentaux.

médecine moderne, et plus généralement entre tradition et modernité – à laquelle cet exposé n'échappe évidemment pas – laisse à penser qu'il existe d'un côté l'immuabilité de pratiques séculaires, de l'autre la marche du progrès scientifique. Les recherches historiques ont pourtant établi la preuve d'une remarquable perméabilité des sociétés africaines au changement, sous l'influence [...] d'une autre ethnie [...] des commerçants arabes ou des missionnaires coloniaux, des marabouts musulmans ou des missionnaires chrétiens (Fassin 1992, p.99) » ; changements qui se vivent dans une globalité sans référent géographique précis. Ensuite, et autant le poser une bonne fois maintenant pour la suite, quand nous parlons de corpulence, il ne s'agit pas de l'embonpoint mais du volume corporel, c'est-à-dire de la maigreur à l'embonpoint. En langue française, on dit : « un homme de petite corpulence » ou « de forte corpulence », et par extension, on dit « corpulence » pour parler d'embonpoint²⁴. Mais pour notre enquête, nous nous cantonnerons à la définition première de la corpulence, c'est-à-dire le volume corporel, de la maigreur à la grosseur. D'autant plus qu'en langue locale, cette définition existe, le signifiant est *yaram*, que nous verrons tout au long de l'étude (*am yaram*, *yaram bu bari*, etc...). Enfin, un dernier concept fondamental à définir est l'usage de « population sénégalaise » tout au long du texte. Nous avons opté certes pour un échantillonnage au plus représentatif de la population, mais malgré tout, il ne le sera jamais vraiment. Il sera tout au plus représentatif des zones étudiées – Dakar centre et sa banlieue, et la région de Kaolack – mais en aucune façon de tout le Sénégal, entre Bassaris du Sénégal Oriental, Peuls du Fouta Toro ou Mandiacks de Casamance, etc..., qui n'ont pas du tout été considérés. L'usage de « population sénégalaise » est plus usuel et pratique, à défaut d'avoir trouvé une appellation regroupant, de manière plus adaptée, la diversité de notre échantillon constitué. Ainsi, cette nomination rend compte strictement des zones – que nous espérons représentées par notre échantillonnage – que sont la région de Kaolack (département de Kaolack, arrondissement de Sibassor, communauté rurale de Thiomby ; département de Nioro, arrondissement de Paoskoto, communauté rurale Paskoto) et l'agglomération de Dakar (départements de Dakar, Guédiawaye et Pikine) (Images 9 et 10).

²⁴ Selon l'encyclopédie de *l'Internaute*, le **sens 1** de corpulence est : Volume du corps d'une personne. Le **sens 2** est : Embonpoint, rondeur.

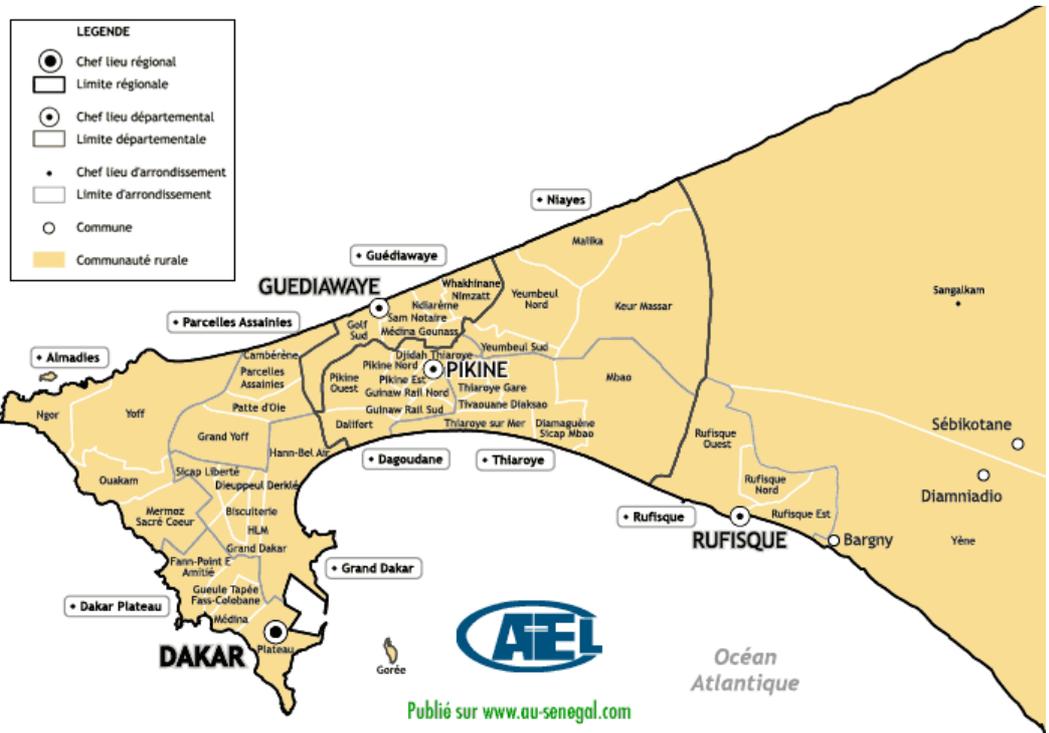
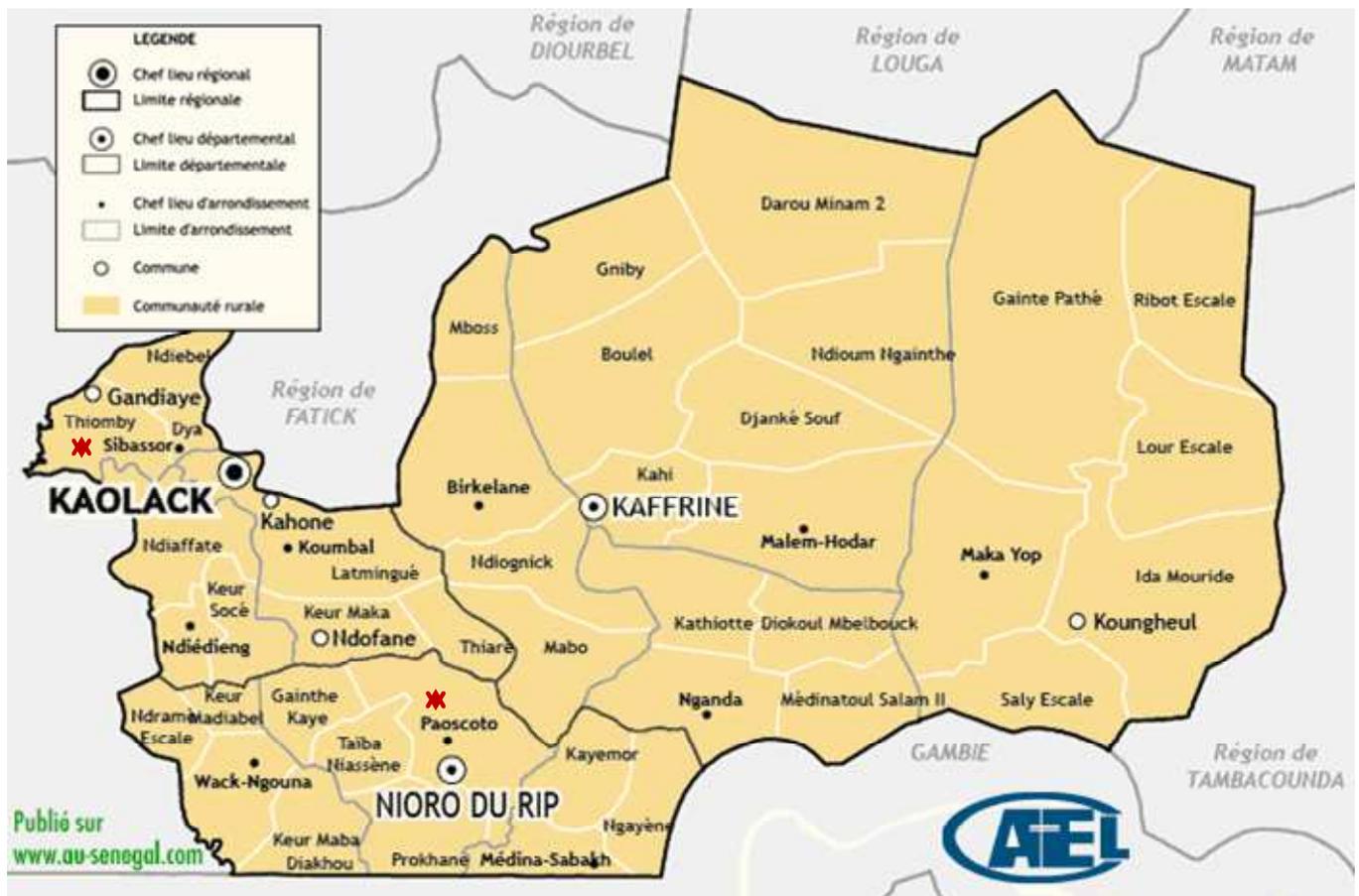


Image 9. Départements de Dakar, Guédiawaye et Pikine



* Terrain d'étude

Image 10. Arrondissements de Sibassor et de Paoscoto de la région de Kaolack²⁵

²⁵ Découpage administratif de la région de Kaolack de 2007.

L'unité d'étude

Néanmoins, exclure les populations vivant aux extrémités du Sénégal pour poser la « population sénégalaise » comme unité de notre étude n'est pas suffisant. Des justifications plus précises méritent d'être posées. Le Sénégal est un pays qui présente un brassage populationnel très prononcé, localisé principalement au centre du pays, et qui semble, selon Diouf (1994, p.30), historique, dès l'établissement de l'empire du Djolof : « *Tous les historiens et anthropologues qui ont étudié la société Sénégalaise dans son évolution s'accordent à mettre l'accent sur les brassages inter-ethniques. Le phénomène agrégat de peuples, qui caractérisait le Tékrou (ancien pays toucouleur), s'est maintenu comme tradition : d'abord dans l'empire du Djolof, ensuite dans ses démembrements, les royaumes du Cayor, du Baol et du Sine, entrés en succession au XVIème siècle* ». Ce brassage est si fort que, même dans les zones rurales, on voit des ethnies co-exister au sein des mêmes villages, comme c'est le cas dans la commune d'arrondissement de Khombole de la région de Thiès (De Garine 1962). De plus, les populations du Sénégal sont de plus en plus inter-compréhensibles sur la base d'une langue locale devenue véhiculaire : « *L'acte de "wolofisation" de certains Sénégalais est en passe de devenir un phénomène banal et quasi normal. La presque totalité des Sénégalais parlent le Wolof et se servent de cette langue pour communiquer entre eux et pour dépasser, dans le même temps, quelques barrières linguistiques. Ainsi, de 1900 à 1970, la population wolof est passée de 400.000 à 1.400.000 sur une population Sénégalaise d'un total de 3.800.000 âmes. Sur une population estimée à plus 10 425 208 individus partagés entre une vingtaine d'ethnies officiellement reconnues au Sénégal, les Wolof-Lébu, qui jouissent d'une majorité incontestable, sont chiffrés à 4. 643 985 soit 44,5% de la population totale (Ndiaye 2007)* ». Dans les régions du centre du Sénégal où se concentrent les plus grands groupes ethniques²⁶, ce brassage inter-ethnique visible s'exerce sous la tutelle de cette « wolofisation » par l'usage de plus en plus accrue du wolof : « *le groupe Wolof augmente au détriment des autres groupes, surtout par le biais des mariages interethniques. [...] presque toujours des enfants Wolof [...] naissent du mariage entre un membre du groupe Wolof et un membre d'un autre groupe ethnique [...] que le conjoint Wolof soit le mari ou l'épouse. Et de tels mariages sont de plus en plus nombreux. Ceci nous ramène au problème évoqué plus haut, des brassages inter-ethniques : une des grandes spécificités de la société Sénégalais d'hier et d'aujourd'hui. [...] nombre de Sénégalais ont tendance à se déclarer Wolof, même quand leurs parents ne le sont pas. En réalité, s'il existe des Wolof de souche, à partir de plusieurs générations, la grande majorité constitue une sorte de « no man's land » qui n'est Wolof que de façon négative [...] ne se rattachant de façon précise à aucune autres ethnies : on n'est ni Hall pulaar, ni Sereere, ni Manding, ni Joola, ni Basari, parce que ne parlant aucune des langues de ces groupes ethniques ; alors on se déclare Wolof (Diouf 1994, p.24) ».*

²⁶ Lorsque nous parlons d'ethnie, nous faisons attention à ne pas négliger sa dimension dynamique diachronique, et surtout ses manipulations politiques multiples reconfigurant perpétuellement sa définition, comme l'avance Moniot (1985), en s'appuyant sur les travaux de Chrétien et Vidal, dirigés par Amselle et Mbokolo (1985) : « *Au Rwanda et au Burundi, la différence Tutsi/Hutu était déjà établie par l'histoire pécoloniale ; mais les fantaisies (raciales, bibliques, diffusionnistes, féodales...) de l'imaginaire européen l'ont transfigurée, les pratiques coloniales et les élaborations intellectuelles des administrateurs belges et des missionnaires l'ont systématisée et durcie, en ont étendu la portée et la prégnance, et ont fait intérioriser comme « tradition » des remaniements sociaux générés par une politique importée* ».

De plus, pour l'auteur, cette réalité historique de brassage populationnel au Sénégal, est catalysé par l'urbanisation du pays, notamment par l'expansion de l'agglomération de Dakar (Diouf 1994, p.29). Cette « relative unicité » de la population sénégalaise sur ces critères démographiques et linguistiques – notamment dans les régions du centre du Sénégal : de Kaolack à Dakar – nous y a amené à y réaliser notre étude, car la comparaison entre le rural et l'urbain y était facilitée. Ce brassage ethnique et cette « véhicularisation » d'une langue locale font du Sénégal un cas particulier en Afrique que nous avons voulu exploiter car, dans nombre de pays africains, les populations vivent, même dans les zones urbaines, dans les mêmes quartiers sans parler nécessairement les mêmes langues, comme cela se passe à Yaoundé ou à Ouagadougou. Ainsi, puisque cette spécificité sénégalaise, un brassage des populations et l'usage généralisé d'une langue locale, rend difficile un échantillonnage sur ce critère, nous n'avons pas limité notre étude à une ethnie spécifique. Face à ces réalités pratiques de terrain – démographiques et linguistiques – nous sommes plutôt partis de l'a priori que les populations d'aujourd'hui, précisément dans les zones d'étude qui nous intéressent – région de Kaolack et agglomération de Dakar – sont soumises à des réalités concernant la corpulence – au sens biologique²⁷ et culturel – d'abord influencées par des facteurs plutôt sociodémographique et économique qu'ethnique. De plus, il n'était pas pertinent de ne considérer que l'ethnie wolof, même si elle est largement représentée dans l'agglomération de Dakar et dans la région de Kaolack, étant elle-même apparemment, comme l'ethnie toucouleur, dès le départ, le produit d'autres ethnies: « *une version de la tradition veut que l'ethnie wolof se soit constituée à la faveur de Njaajaan Njaay (Roi de l'empire du Jolof) où se seraient fondus plusieurs groupes (soose, sereer, pulaar) pour donner naissance à la langue et au peuple wolof (Diop 1981, p.17)* ». Par voie de fait, où plutôt par annulation, puisque l'ethnie semble difficile à délimiter dans nos zones d'études, particulièrement en zone urbaine²⁸, la population sénégalaise apparaît être l'unité d'étude la plus acceptable pour étudier le rapport au corps et à sa corpulence. Nous avons donc opté pour une étude de la population sénégalaise, qui ne sous-entend pas un échantillonnage de tout le Sénégal, mais juste la tentative de réaliser un échantillon, **un tant soit peu représentatif** de la population issue de nos zones investiguées. Néanmoins, il est important de rajouter ici que ce n'est pas parce que nous n'avons pas considéré le facteur ethnique en entrée, c'est-à-dire à l'échantillonnage, que nous l'avons occulté en sortie, c'est-à-dire à l'analyse des résultats. Dans l'étude qualitative par entretiens semi-directifs que nous allons présenter, les différences possibles qui ont été observées entre ethnies ont été intégrées.

Le plan général

Pour le plan de l'étude, en tout, il y a trois grandes parties, trois enquêtes. Deux enquêtes qualitatives et une enquête quantitative. La démarche méthodologique part du qualitatif pour aller vers le

²⁷ Par l'IMC.

²⁸ Pour être le plus clair possible, nous synthétisons ici notre justification. En plus de la « véhicularisation » de la langue wolof, on trouve fréquemment à Dakar, mais aussi dans les villages que nous avons investigués dans la région de Kaolack, un Wolof qui n'est pas que Wolof, un Sérère qui n'est pas que Sérère et ainsi de suite ; ce qui rend difficile un échantillonnage sur ce critère.

quantitatif. En effet, l'approche qualitative des deux premières enquêtes permettra (i) de faire un état des lieux *approfondi* des représentations et perceptions du corps et de sa corpulence, (ii) de construire notre questionnaire de l'enquête quantitative sur les résultats recueillis dans le qualitatif, (iii) et d'interpréter la *portée* des résultats quantitatifs à l'aide de ces derniers, dans une articulation minutieuse de ces deux types de données. La première enquête qualitative (14 focus group) est assez technique et plutôt descriptive. Cette étude a pour objectif principal de caractériser sur un plan vernaculaire la corpulence. Elle regroupe donc beaucoup de données ethnographiques ethnolinguistiques que nous avons pu collecter rapidement en employant la méthode d'entretien collectif des focus group. La deuxième enquête est plus conceptuelle et théorique. Même si elle contient aussi beaucoup de données de terrain, l'accent est surtout porté sur la dimension analytique et bibliographique. Elle rend compte du rapport entretenu avec le corps – entre nourriture, maladie-mort et sexualité – elle traite de dimensions assez intimes qui ont pu être appréhendées par entretiens individuels semi-directifs (40 entretiens). Alors que dans la première étude, les enquêtés étaient considérés comme des spécialistes de leur propre culture, comme des représentants de leur communauté, sélectionnés pour nous décrire leurs normes locales de corpulence, dans la deuxième étude, les enquêtés parlent plus en leur nom, ils nous rendent compte de leur propre manière d'évoluer dans leur culture, de leurs stratégies pour arriver à s'ajuster à la norme sociale, de bien paraître officiellement tout en contournant les règles officieusement – leurs postures idiosyncrasiques – les normes restant contraignantes dans toutes les sociétés : « *le psychisme n'est pas un produit sécrété par la culture locale dans laquelle on a été élevé, l'individu n'est pas un pantin, une mécanique dont la société pourrait manipuler les rêves et les fantasmes. Quelle que soit la société dans laquelle il naît et il grandit, et cela même dans les plus « traditionnelles » (ou les plus totalitaires), il peut faire preuve de désobéissance, d'insolence, de rire, de distance critique par rapport aux modèles que sa propre culture tend à lui imposer (Laplantine 1988, p.75)* ». La dernière étude, quantitative, comprend deux sous-parties. La première consiste en la création et validation d'un outil photographique permettant d'évaluer les perceptions corporelles en Afrique, aussi bien la forme que le volume (corpulence) corporels. La deuxième partie est l'application de cet outil au sein d'un échantillon de Sénégalais ruraux (n=204) et urbains (n=393). Le but est de croiser les perceptions corporelles mesurées par cet outil avec les items d'un questionnaire traitant de dimensions similaires – construit sur les résultats recueillis dans le qualitatif – et des données biomédicales relatant l'état de santé des individus en relation avec leur corpulence. L'approche globale est de rendre compte des transformations, autant symboliques que morphologiques, du corps et de sa corpulence chez les Sénégalais, dans le contexte de la transition des modes de vie. Enfin, nous achevons par une conclusion générale présentant, à l'instar de l'introduction générale, un cadre général et conceptuel. L'accent sera porté sur la dimension philosophique du corps ; plus encore, nous ferons une brève anthropologie historique de celui-ci dans nos sociétés occidentales, pour comprendre le positionnement des Sénégalais dans ce bouleversement des modes de vie qui, ne l'oublions pas, a une origine largement occidentale et méditerranéenne.

La mise en forme

Les trois parties sont rédigées sous forme d'article même si les parties résultats présentent déjà des phases de discussion pour ne pas lasser le lecteur. En effet, les parties sont conséquentes, et différemment d'un article de recherche succinct où résultats et discussion peuvent être présentés de manière distincte, ici les résultats conséquents pour chaque chapitre rend nécessaire leur présentation avec une interprétation préliminaire, avant de les reprendre à la fin dans une discussion synthétique. Ainsi, de par cette mise en forme, ces trois parties peuvent être considérées comme indépendantes les unes des autres, car elles traitent de questions en soi différentes. Néanmoins, entre discussion de la partie précédente et introduction de la partie suivante, nous avons tenu à présenter un fil conducteur clair, pour que le lecteur ne perde pas de vue l'approche d'ensemble, et la problématique globale qu'elle sous-tend. L'entrée de ce travail est la corpulence, mais nous ne la traitons d'abord, comme nous le disions précédemment, que de manière descriptive. Ensuite, dans la deuxième étude, nous **décalons la problématique** sur le corps, pensant que les enjeux qui se cachent derrière la corpulence se retrouvent plus facilement sur le corps – entre nourriture, maladie-mort et sexualité – la corpulence n'étant finalement qu'une composante de celui-ci. A chaque sous-partie de la deuxième étude, nous faisons un bilan entre corps et corpulence pour rendre compte de l'apport de l'analyse de *l'objet corps* dans la compréhension de *l'objet corpulence*. De ce fait, la première partie sur la corpulence étant plutôt descriptive et largement approfondie dans la seconde par le biais d'une approche analytique sur le corps, les réflexions et l'ancrage bibliographique majeurs seront apportés – pour ces deux parties qui constituent le volet socio-anthropologique qualitatif de notre étude générale – principalement dans la discussion de la deuxième partie. Enfin, après les enquêtes par focus group sur la corpulence et par entretiens sur le corps, pour réappréhender la corpulence avec encore plus de clarté, nous passons à l'enquête quantitative en deux phases, afin d'évaluer la portée des résultats qualitatifs. L'articulation des données qualitatives et quantitatives est effectuée dans la discussion de la deuxième phase de la dernière partie. Pour ce qui concerne la présentation des données qualitatives, nous avons tenu à laisser à nos enquêtés une liberté d'expression la plus maximale possible. Nous n'avons rien reformulé, leurs phrases sont telles quelles, et sur chaque point traité, nous présentons les résultats de chaque sous-catégorie, de chaque sexe, de chaque tranche d'âge, de chaque groupe ethnique, etc... pour avoir le maximum de représentativité. Même si par moment, les données se répètent, elles ne font que montrer l'ampleur d'un consensus ou d'un désaccord entre sous-catégories sur des points donnés, que nous ne voulions pas reformuler, pour que le lecteur y assiste avec les propres mots des enquêtés. Ensuite, les citations bibliographiques figurent dans les discussions, mais aussi dans les résultats, pour apporter dès le départ, de la valeur à nos données. Les citations bibliographiques sans commentaires dans les résultats sont généralement développées dans les discussions. Mon point de vue (je parle ici à la première personne) tout au long de ce travail est encadré par le discours de la littérature – des scientifiques experts des dimensions traitées sur le plan théorique – et le discours des enquêtés – des locaux experts des dimensions traitées sur le plan pratique – jusqu'à ses dernières lignes. En effet, on

retrouve de nouvelles citations d'entretiens collectifs et individuels jusque dans la conclusion générale, pensant qu'il est indispensable de confronter les constatations théoriques des scientifiques aux constatations pratiques du quotidien ; appréhendant ainsi **sur un même pied d'égalité** les interprétations scientifiques du vécu des Africains et des Sénégalais, et le vécu des Africains et des Sénégalais eux-mêmes. Pour finir, et c'est un point très important, les notes de bas de page doivent être lues dans leur intégralité. Elles comprennent des compléments méthodologiques importants, que nous n'avons pas voulu insérer dans le texte principal, pour ne pas perturber son fil conducteur, mais qui sont essentiels pour comprendre la suite (i). Elles comprennent aussi des commentaires éclairants, qui permettent de nuancer ou compléter certains propos (ii). Enfin, elles comprennent nos observations de terrain, données ethnographiques fondamentales qui complètent les citations d'entretiens (iii).

Le déroulement du terrain

Le travail sur place au Sénégal s'est déroulé de mai 2008 à juin 2011 par intermittence avec mon encadrement scientifique (je parle dans cette partie à la première personne), proposé par mon co-directeur de thèse, au Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris. En 2008, j'ai effectué 4 mois de terrain, en mai-juin et novembre-décembre. En 2009, j'ai effectué 8 mois et demi de terrain, entre mars et décembre. En 2010, j'ai effectué 4 mois de terrain, 2 mois et demi entre mars et juin, et 1 mois et demi en octobre-novembre. Enfin en 2011, j'ai effectué 3 mois de terrain, entre mars et juin. En tout, mon terrain a duré presque 20 mois, soit plus d'un an et demi. Durant cette expérience, j'ai vécu dans plusieurs quartiers différents de Dakar, très contrastés au niveau socio-économique : Grand-Dakar (Sicap Darabis : 4 mois), Soumbédioune (1 semaine), Ouakam (Cité assemblée : 3 mois), Mermoz (4 mois), Castor (Sodida : 2 mois et demi), Fass (Marché : 1 mois et demi), Ngor (3 mois). En zone rurale, sur l'ensemble des enquêtes réalisées, j'ai fait 4 semaines de terrain chez l'habitant²⁹. Pour réaliser l'ensemble de ce travail d'enquête, j'ai collaboré étroitement avec de multiples personnes qui ont été directement impliquées dans l'activité de terrain. L'enquête qualitative nécessitait la présence d'un traducteur sur le terrain et d'un « retranscripteur » des données recueillies. En plus du soutien de Hane Fatoumata (socio-anthropologue) pour ce qui concerne les premières animations, et d'Aïssatou Signaté pour ce qui concerne les premières retranscriptions, Amadou Ndao, étudiant en maîtrise de socio-anthropologie à l'Université Cheikh Anta Diop, s'est chargé de l'ensemble de ce travail de traduction/retranscription. Pour l'enquête quantitative, quatre étudiants ont été affiliés dès le départ au travail de terrain. J'ai recruté deux étudiants en socio-anthropologie et deux étudiants en pharmacie, pour qu'ils puissent constituer sur le terrain des binômes interdisciplinaires. Amadou Ndao et Binta Faye, également en maîtrise de socio-anthropologie, Gracé Ezan en thèse de pharmacie et El Hadj Mama Diaye tout juste docteurs en pharmacie au moment de l'enquête. Les deux étudiants en socio-

²⁹ A titre d'information, mais il est important de le souligner car cela fait partie de mon imprégnation du terrain, j'ai intégré une association artistique en août 2009, « Espoir de la banlieue », pour accompagner musicalement - musique percussive mandingue - une troupe de comédiens. Ceci a débouché sur un spectacle de quartier, dans la ville de Thiaroye, en mai 2011. Cette activité m'a permis de tisser des liens forts avec de nombreux Sénégalais : découverte de la vie thiaroyoise, voyage avec certains amis à Saint-Louis et en Mauritanie, etc...

anthropologie et l'étudiante en pharmacie avaient des sujets de mémoire directement imbriqués dans ma problématique générale de thèse³⁰.

En effet, la politique de mon laboratoire à Dakar était (i) d'associer des étudiants sur des problématiques complémentaires pour qu'ils puissent effectuer leur terrain ensemble ; (ii) de solliciter des doctorants plus expérimentés pour encadrer au plus près de jeunes étudiants dans l'évolution de leur thématique de recherche : formulation de la problématique, identification de la bibliographie, initiation à l'enquête de terrain, etc... C'est donc moi-même, en recrutant ces étudiants, qui leur ai proposé des sujets annexes à ma problématique générale, pour que je puisse aisément les encadrer tout en avançant dans mon propre travail. Amadou Ndao a donc travaillé sur les représentations de l'hypertension à Pikine, il s'est donc servi des résultats ressortis des enquêtes qualitative par focus group et quantitative sur les représentations et perceptions de la corpulence pour étayer sa propre problématique. Binta Faye a travaillé sur le changement des pratiques sexuelles et le rapport au plaisir sexuel chez les femmes Sénégalaises avec l'urbanisation, elle s'est donc appuyée sur les enquêtes qualitative par entretiens semi-directifs et quantitative pour développer sa problématique. Gracé Ezan a travaillé sur les déterminants de la surcharge pondérale au Sénégal dans le contexte de la transition des modes de vie, elle s'est appuyée sur les résultats de l'enquête quantitative pour réaliser sa thèse. Pour El Hadj Mama Diaye, puisqu'il venait de finir sa thèse lorsqu'il a été recruté, il a travaillé hors cursus universitaire. Ainsi, pour l'enquête qualitative, Amadou Ndao – et secondairement Binta Faye – m'ont accompagné sur le terrain, que ce soit à Dakar ou en zone rurale, pour effectuer l'étude. Par contre, pour l'enquête quantitative, ne maîtrisant pas suffisamment le wolof, j'ai formé les étudiants : stratégie d'échantillonnage, protocole d'investigation, mesures anthropométriques, etc...³¹ ; et seulement amorcé l'enquête avec ceux-ci sur le terrain, tout en les inspectant régulièrement pour m'assurer du bon déroulement du travail. Travailler dans des pays étrangers où l'on ne maîtrise pas suffisamment la langue impose ce genre d'organisation. Tous les travaux de terrain que j'ai pu entreprendre le plus possible par moi-même ont été réalisés de la sorte : enquêtes qualitatives et construction de l'outil d'évaluation de l'image corporelle. Néanmoins, pour l'enquête quantitative en tant que telle, puisque ne fonctionnant pas avec des traducteurs, il était nécessaire de recruter des enquêteurs maîtrisant la langue véhiculaire du pays. C'est pour cette raison qu'il était d'autant plus pertinent que ces enquêteurs soient des étudiants directement impliqués de par leur cursus universitaire dans le travail de terrain. Pour que celui-ci leur serve personnellement (i), tout en étant encadrés par des personnes compétentes en la matière (ii) ; et que nous puissions par la même occasion réaliser cette étude générale en contournant les écueils inhérents à son déroulement. C'est somme toute faire d'une pierre deux coups, pour que chacun puisse tirer profit de la situation.

³⁰ L'ensemble de ma thèse a été financée par mon laboratoire, l'UMI 3189, et l'observatoire Nivéa/CNRS.

³¹ Le protocole sera explicité en détail dans la troisième partie.

LE RAPPORT A LA CORPULENCE CHEZ LES SENEGALAIS DANS LE CONTEXTE DE LA TRANSITION DES MODES DE VIE (1^{ère} partie)

Introduction

Dans un contexte de globalisation de la culture occidentale moderne : tant des valeurs qui lui sont associées (individualisme, culture du paraître et de la minceur, etc...) que de son mode de vie (densité du travail, abandon progressif de l'activité agricole, sédentarité, etc...), les études portant sur l'image du corps dans l'ensemble des pays en développement sont de plus en plus fréquentes (Holmqvist et Frisé 2009, étude intercontinentale), principalement celles traitant des représentations sociales de la corpulence (Ndiaye 2006 pour le Sénégal, Mvo *et al* 1999 pour l'Afrique du Sud, Kirk *et al* 2008 pour les Tonga³²). En effet, cette problématique de la corpulence semble de plus en plus en vogue parmi les chercheurs de tous horizons (nutrition, épidémiologie, psychologie, socio-anthropologie), soucieux d'évaluer les manières dont les populations non occidentales appréhendent le poids – particulièrement la manière dont elles se positionnent vis-à-vis de la valorisation de l'embonpoint – dans un contexte où la culture occidentale moderne mondialisée exporte son rapport ambivalent vis-à-vis de la surcharge pondérale, puisqu'à la fois obésogène et « *obésophobe* (Fischler 2001, p.311) ». Ainsi, Wang *et al* (2002) cherchent à savoir si la valorisation de l'embonpoint dans les Iles Pacifiques, peut influencer sur une prévalence non négligeable de la surcharge pondérale et de ses pathologies associées ; Szabo (1999), quant à lui, questionne l'influence des normes esthétiques occidentales modernes sur le développement des désordres alimentaires au sein des populations noires africaines d'Afrique du Sud. Ainsi, face au changement des modes de vie dans ces pays, les manières nouvelles d'appréhender la corpulence semblent se construire à l'interface de ce double phénomène mondial : transformation d'ordre écologique sans précédent des conditions de vie³³ et véhicule des normes occidentales modernes au sein de paysages culturels locaux préexistants.

En effet, dans les pays du Sud, ces transformations d'ordre environnemental et culturel semblent interagir avec les conceptions locales tournant autour de la corpulence. Wang *et al* (2002) décrivent dans les Iles Pacifiques (Hawaï) des standards du corps idéal en baisse en fonction du degré d'influence du mode de vie moderne sur les populations locales. Gittelsohn *et al* (1996) constatent que les jeunes Indiens Ojibway-Cree du Canada associent la santé à des niveaux de corpulence plus faibles que leurs aînés. Cette influence du mode de vie urbain sur les normes locales de corpulence s'observe a fortiori au sein des populations immigrées des pays du Nord. Greenhalgh *et al* (2005) montrent que les Bangladais vivant en Angleterre ont des normes corporelles tout à fait satisfaisantes au regard de la

³² Et bien d'autres études comme celles citées dans l'introduction générale dans la partie, section « La modernité, un modèle non absolu », sous-section : « L'embonpoint comme marque de santé ».

³³ L'urbanisation (industrielle) associée aux transitions démographique, épidémiologique et nutritionnelle.

santé et du diabète, remettant ainsi en question le préjugé : « *les Asiatiques aiment être gros* ». Olvera *et al* (2005) constatent que les enfants latino-américains sont réceptifs à l'acculturation et se calent sur des modèles esthétiques modernes de corpulence, contrairement à leur mère qui sous-estime encore le surpoids. Cachelin *et al* (2002) n'observent guère de différence entre Asiatiques, Latinos, Africains et Européens – natifs américains – dans leur idéal de corpulence, tous s'orientant vers des canons de minceur : « *One interpretation of our findings is that marked ethnic or cultural differences in preferences for female size, or tolerance for overweight female shapes, do not exist* », et ceci ajusté par l'âge, le niveau scolaire et l'IMC. En effet, dans la plupart des pays occidentaux, les normes de corpulence tendent à la minceur de manière univoque, comme le constate De Saint Pol (2009), que ce soit en France, en Grande Bretagne ou en Grèce.

En Afrique urbaine, ce même phénomène est identifié par Dapi *et al* (2007) chez les adolescents camerounais ruraux et urbains : « *We found that rural girls considered obesity and overweight to be an ideal body shape. In contrast, girls from the urban poor area liked being a bit overweight, and girls from the urban rich area preferred to be a normal size (not slim)* ». Toriola *et al* (1998) constatent au Nigéria que les jeunes étudiantes urbaines modernisées présentent un « corps désiré » plus bas que leurs aînées rurales moins scolarisées, valorisant encore l'embonpoint. Szabo et Allwood (2006) observent des résultats similaires en Afrique du Sud entre zone rurale et urbaine : « *Most urban respondents had a desire to be smaller (white=72%; black=61%), whereas rural black respondents were more evenly divided amongst those who were content (31%), desiring to be larger (29%) and desiring to be smaller (40%)* ». Dans la capitale ghanéenne, la valorisation de l'embonpoint n'est presque plus de mise : « *The myth that Ghanaian women prefer to be 'traditionally built' and that the husbands prefer that larger figure is now dispelled (Duda et al 2007)* ». Au Sénégal, Ndiaye (2006) observe un rejet émergent de l'embonpoint avec le véhicule des critères esthétiques modernes : « *on s'insurge contre un « corps de trop », ce corps épouvantable, l'épouvante charnelle, ce fardeau charnel qui ne cesse d'empêcher de vivre chaque jour* ». Des études réalisées auprès de la jeunesse dakaroise montrent que celle-ci s'ouvre à des modèles esthétiques nouveaux. Nyamnjoh (2005) constate que le modèle féminin de la *disquette* – produit par la modernisation du pays selon Biaya (2004) – sous-entend davantage la minceur que l'embonpoint : « *In their fashionable, tight-fitting worn-out jeans, short skirts, blouses and with conspicuously displayed mobile phones, disquettes are perceived to be antonyms to **driyanke** [enrobée]* ³⁴ ». Baller (2007) rend compte d'une volonté de gagner en muscle par une activité physique à outrance chez les hommes : « *A la fin des années 1990, Tyson s'est positionné donc comme une idole des jeunes Sénégalais, une sorte d'éphèbe incarnant une masculinité plurivoque : jeune, musclé et riche, professionnel du sport issu de la banlieue* ».

Néanmoins, malgré la mondialisation du mode de vie urbain moderne, au sein des populations les moins industrialisées du monde, on observe une certaine valorisation de l'embonpoint. Ainsi, même si Kishwar (1995) constate que les concours de beauté indiens développent un engouement pour la

³⁴ Définition précise exposée par la suite dans les Résultats.

minceur, Tréloar *et al* (1999) observaient en même temps des conceptions émiques valorisant toujours l'embonpoint féminin comme signe de bien-être dans le cadre du mariage. Kirk *et al* (2008) montrent que chez les Tonga, les connaissances sur les conséquences sanitaires de l'obésité ne sont pas toujours maîtrisées. Pour l'Afrique, Holdsworth *et al* (2004) observent dans une banlieue de Dakar, chez les femmes (Dakar-Pikine), une valorisation du surpoids pour différents critères esthétiques et de bonne santé. Siervo *et al* (2006) trouvent des résultats similaires en Gambie. Lamine Ndiaye (2009), toujours au Sénégal, montre combien « traditionnellement » chez les Wolofs – et encore aujourd'hui malgré l'influence des critères esthétiques modernes – la minceur est encore dévalorisée : *« Toutefois, malgré les transformations connues par le corps, chez les Wolof du Sénégal, la morphologie corporelle idéale est celle de la driyànke, femme obèse qui laisse répandre, sur son passage, l'odeur des parfums aux mille essences de fleurs »*. Les jeunes filles et femmes mobiliseraient ainsi un ensemble de pratiques pour avoir de l'embonpoint et être *driyanké [enrobée]*. Madowitz (2006) constate à Yaoundé, au Cameroun, que le modèle de la bonne mère est associé à la forte corpulence : *« Her account of the ideal beauty in the Southern provinces is that of a “queen mother.” This woman is never thin; she has to be fat. She is very strong, and in some regions, especially the Southwest and Western provinces, she is also quite tall. This woman's role is usually very powerful within the household, as she must oversee responsibilities for her family's house and the extended families' houses as well. She is the figure in the family who gives advice, who must solve problems »*. Mvo *et al* (1999) en Afrique du Sud observent : *« Although women expressed the desire to loose some excess weight for practical reasons, there was no negative social pressure to motivate this »*.

A ceci se rajoutent les données ethnographiques recueillies en Afrique, relatant des pratiques rituelles d'engraissement communément pratiquées dans certaines régions comme au Nord et à l'Ouest Cameroun (De Garine et Pollock, 1995 p.45-70 ; Pradelles de Latour 1984), ou encore en Mauritanie avec les maisons d'engraissement pour préparer les jeunes filles au mariage. Sylla (1985) synthétise ce rapport émique à l'embonpoint sur le continent : *« D'abord, chez certaines ethnies, le corps humain reçoit des soins particuliers, en certaines étapes de l'existence. Chez les Efik et les Ekoï du Nigéria, les filles à marier subissent une réclusion pendant laquelle on développe systématiquement leur embonpoint avec une nourriture appropriée. En Mauritanie, pour donner un beau corps à leurs filles, les femmes commencent très tôt à leur faire ingurgiter des quantités de bols de lait (« ndiar »), auquel elles ajoutent des produits divers ; puis elles massent toutes les parties du corps avec des beurres et des huiles. Cette pratique très douloureuse, appelée « mbélakk », vise la même fin (la beauté du corps) que celle qui est appliquée, par les vieilles femmes Sénégalaises, aux nourrissons. Mais dans ce cas précis, il s'agit de la toilette quotidienne du nourrisson, qui est généralement confiée aux vieilles femmes. En même temps que la toilette de son bébé, la nouvelle accouchée est également soumise à un véritable supplice. En effet, pour lui permettre de retrouver ses formes et lignes antérieures à l'accouchement, les vieilles femmes (tantes, mères, grand-mères...) la contraignent chaque jour à une toilette avec décoction bouillie et dont les constituants sont des herbes, des feuilles de plantes*

spéciales, du beurre de karité et autres huiles, dont les vieilles femmes ont le secret. Puis, le corps de l'enfant comme celui de la mère sont vigoureusement massés, frottés. La mère complète cette toilette par une alimentation spéciale, dont une bouillie de mil, appelée « rouï », accompagnée de beurre ou de crème, de lait et de plusieurs autres matières. Cette bouillie est censée redonner leurs formes et leurs rondeurs aux femmes et améliorer leur galbe. Aussi, est-elle la nourriture de prédilection de certaines femmes en convalescence ou qui, pour des raisons diverses, ont maigri et qui perçoivent que leur féminité est menacée ».

Toujours dans un contexte africain non modernisé, Pradelles de Latour (1984) constate chez les Bamiléké que l'embonpoint féminin est signe de fertilité : *« L'année du njang commençait un an après l'année du kang, en août ou en septembre, à l'époque des récoltes. Les familles profitaient de cette période d'abondance pour faire grossir leurs filles afin de les marier plus facilement. La jeune adolescente ayant eu ses premières menstrues restait couchée, trois à quatre semaines et parfois plus, dans un lit appelé njang et contigu à celui de sa mère. Elle devait uniquement manger et prendre soin d'elle-même. Elle se régalaît trois fois par jour du plat préféré des Bamiléké : le taro pilé arrosé d'une sauce gombo relevée de douze condiments. Elle se lavait, matin et soir, au marigot et oignâit son corps de poudre rouge brillante afin d'être plus belle. [...] Lorsqu'à la suite de ce régime de faveur, l'adolescente était bien potelée, on invitait sa famille et ses amis [...]. Ses parents et amis la félicitaient en disant : « on a bien travaillé sur elle » ». Cette valorisation de l'embonpoint féminin se retrouve dans de nombreuses traditions africaines, comme chez les Yoruba du Nigéria, décrite clairement par Oloruntoba-Oju (2009) : « While facial attractiveness is a general desideratum for beauty, plumpness or roundness as well as a jutting backside is also a pervasive image in traditional Nigerian African construction of female beauty. Perhaps the most intriguing poetic representation will be found in the praise chants of many prominent Yoruba communities which in part contain a sequence of boastful self-adulation over the theft or kidnap of a plump rounded beauty : « Should a goat go missing in [this town], don't bother to ask me. For I am not a thief of goats. If a robust sleep goes missing in your homestead, don't ask me either. For I do not belong to the class of sleep carriers. But if a plump rounded beauty with jutting backside is missing in your homestead... Hurry. Send a horseman and not anyone on foot. For I have gone far with her, and she is now embedded in my father's homestead »³⁵ ». Pour les hommes, selon Warnier (2009, p.14-15) chez les Bamiléké, et De Garine (1996, p.40) chez les Massa, l'embonpoint est valorisé car il est signe de prestige et de pouvoir : « Les Massa ont une façon non moins intéressante d'assurer symboliquement la prospérité matérielle alimentaire de leur communauté. Au moment où s'annonce la période de pénurie saisonnière en saison des pluies, certains jeunes gens (les **guru walla**) subissent une cure d'engraissement spectaculaire puisqu'ils ingèrent quotidiennement plus de 7 000 kilocalories et grossissent de 20 kg en*

³⁵ Voici la traduction du chant : « Si une chèvre disparaît [de cette ville], ne vous embêtez pas à me demander. Car je ne suis pas un voleur de chèvres. Si un sommeil solide disparaît de votre propriété, ne me demandez pas non plus. Car je n'appartiens pas à la classe des transporteurs du sommeil. Mais si une beauté dodue arrondie avec l'arrière sailli est manquant dans votre ferme ... Dépêchez-vous. Envoyez un cavalier et pas n'importe qui. Car je suis allé loin avec elle, et elle est maintenant intégrée à la propriété de mon père ».

deux mois (Garine et Koppert 1991 ; Pasquet et al 1992). Leur réclusion est soigneusement ajustée au cycle de maturation du sorgho. On est fondé à penser qu'elle en est le symbole car, ayant commencé leur cure à la floraison du sorgho, ils doivent réintégrer leurs pénates familiales – sous peine de mort – avant qu'on effectue la récolte. On se trouve devant une institution typique de consommation ostentatoire qui accroît le prestige de ceux qui y participent »³⁶.

Dans des contextes environnementaux à faible développement technique où la malnutrition par carence, et la mortalité qu'elle produit, sont élevées, « la constitution de réserves adipeuses s'avérait un avantage face à de possibles pénuries saisonnières (De Garine 1990) ». Ainsi, dans les sociétés faiblement industrialisées, « l'embonpoint devient la marque de la richesse et de la bonne santé (Boëtsch 2006) ». Pour Brown et Konner (1987), « preindustrial diets varied in quality but shared a tendency to periodic shortages. Such shortages, particularly disadvantageous to women in their reproductive years, favored individuals who, for biological and cultural reasons, stored fat. Not surprisingly, the majority of the world's cultures had or have ideals of feminine beauty that include plumpness ». Mais pour les sociétés occidentales, ayant connu un développement technique d'une ampleur sans précédent dans l'histoire humaine – par l'élaboration du milieu urbain industrialisé – la construction sociale de la corpulence est différente. Les conséquences massives de l'industrialisation sur le plan alimentaire et sanitaire remettent en question ce modèle de valorisation de l'embonpoint car « les populations ayant aujourd'hui accès à une nourriture abondante et bon marché (sociétés industrialisées) construisent des modèles corporels intégrant le contrôle du corps, en particulier concernant la maigreur, comme un élément de distinction et la grosseur comme un signe socialement négatif (Boëtsch 2006) ». Pour autant, la prévalence de l'obésité est en pleine augmentation au sein de ces populations et dans les pôles urbains des pays non occidentaux (Popkin 1999). Pour Brown et Konner (1987), « under Western conditions of abundance, our biological tendency to regulate body weight at levels above our ideal », conduit à « a complete reversal of the widespread cultural ideal of plumpness ». Mais plus qu'une simple adaptation culturelle à des évolutions biologiques, on constate en Occident que « la majorité des femmes pratiquant un régime alimentaire le font pour des raisons esthétiques et sociales, et pas en premier lieu pour des raisons médicales : l'épidémie des régimes est avant tout un phénomène de société. [...] Une remarque trop souvent négligée dans la très en vogue « lutte contre l'obésité » (Hoffman 2006) ». Ainsi, cet environnement édifié urbain occidental – obésogène et obésophobe – se mondialisant, en effet, « à l'échelle mondiale, plus d'un homme sur deux vit en ville alors qu'en 1900 il n'y en avait qu'un sur dix. Si l'Afrique et l'Asie comptent encore une majorité de ruraux, la croissance des villes y est rapide, et les urbains devraient devenir majoritaires d'ici 2030 (Véron 2007) », autant de milieux en expansion où la valorisation de l'embonpoint – pour des raisons sanitaires et esthétiques – tend à y diminuer.

³⁶ Nous tenons ici à nuancer cette « valorisation africaine traditionnelle » de l'embonpoint. Par exemple, chez les Peuls Djénéri du Mali : « La notion de *ɲari* se réfère aux normes esthétiques du corps. Selon D. W. Osborn, D. J. Dwyer et J. I. Donohoe, *ɲari* signifie à la fois la beauté, le charme et des caractéristiques physiques (1993 : 260). Une femme détient du charme si elle a des traits fins et réguliers, ainsi qu'une morphologie longiligne (Guilhem 2008) ».

De ce fait, un double enjeu de santé publique justifie les études sur l'image du corps, principalement celles sur la corpulence, au sein de ces pays en marche vers le développement. (i) D'abord, dans un contexte d'occidentalisation rapide des modes de vie, les populations, en migrant dans les grandes villes, s'ouvrent à de nouveaux milieux aux contraintes moins ardues sur un plan alimentaire et sanitaire, mais conservent malgré tout une caractéristique psychoculturelle issue de leur « mode de vie villageois », la valorisation de l'embonpoint. Une composante culturelle comme celle-ci, stratégie d'adaptation dans un contexte rural non développé sur le plan technique, devient mal-adaptation dans un milieu urbain développé, où les populations nouvellement citadines développent « des corps d'urbains » tout en conservant des « esprits de ruraux » vis-à-vis de l'embonpoint : *« C'est un lieu-commun que de constater que le citadin n'a pas su harmoniser son alimentation quantitativement à un environnement où il dispose en toutes saisons de ressources pléthoriques (pour peu qu'il dispose de l'argent nécessaire), et où il a considérablement restreint ses dépenses énergétiques. Exception faite d'une petite élite chez qui « la distinction » est conférée par une silhouette mince et le respect de certaines croyances philosophico-diététiques, il continue de se comporter comme si la constitution de réserves adipeuses s'avérait un avantage face à de possibles pénuries saisonnières (De Garine 1990) »*. Ainsi, l'engouement pour l'embonpoint est posé comme un facteur facilitant le développement de l'obésité (Flynn et Fitzgibbon 1998), principalement dans un contexte africain de transition rapide des modes de vie : *« Ce changement de régime alimentaire dans des populations ayant fait l'objet d'une forte sélection naturelle des individus capables de survivre à un manque chronique de nourriture (organismes d'épargne), tandis que les dépenses physiques tendent à diminuer avec le changement du mode de vie, a pour conséquence l'émergence de l'obésité avec ses conséquences métaboliques. La prévalence de l'obésité chez les diabétiques de type 2 varie entre 14% et 35%. Cette obésité prédomine chez les femmes : 80% des femmes diabétiques sont obèses contre 20% des hommes selon Ndiaye dans un travail de thèse récemment réalisé à Dakar. Plus de 60% des sujets obèses sont des femmes dans les séries de Ndiaye-Badiane et de Akintewe. Cette prédominance féminine s'explique en partie par des motivations socioculturelles. Dans beaucoup de pays d'Afrique subsaharienne, l'embonpoint est en effet considéré comme un critère de beauté et de bien-être chez la femme (Gning et al 2007) »*. Ce facteur culturel est aussi identifié par Mvo et al (1999) comme déterminant de l'obésité chez les femmes noires sud-africaines des quartiers populaires de Cape Town : *« The attitudes recorded from this qualitative research project suggest cultural perceptions of excess body weight that will complicate the design of effective health promotion strategies to normalise and maintain ideal body weight in this group of African women »*.

(ii) Ensuite, nous savons que malgré des « résistances culturelles » à la modernisation – la valorisation de l'embonpoint persistante en zone urbaine de nombreux pays en développement en est une (Madowitz 2006 ; Holdsworth et al 2004) – l'acculturation de ces derniers par le modèle occidental moderne globalisé est inévitable et en cours. Ainsi, si cette valorisation de l'embonpoint peut être considérée comme un facteur étiologique à l'obésité dans certains contextes écologiques, elle protège

en même temps contre de nombreuses névroses associées au culte de la minceur, clairement identifiées en occident : troubles alimentaires (boulimie, anorexie), dysmorphie corporelle, isolation sociale, anxiété et dépression. En effet, ces affections en relation avec l'embonpoint (vécu ou perçu) sont rares dans les pays faiblement industrialisés (Jaeger *et al* 2002, étude intercontinentale ; Szabo 1999 pour l'Afrique du Sud) mais émergent dans leurs grands pôles urbains (Matos *et al* 2002 pour le Brésil ; Le Grange *et al* 1998 pour l'Afrique du Sud). Ainsi, à l'hôpital Principal de Dakar, le Dr Sow constate une coexistence de cultes antagonistes de la corpulence – émiqes et importés – en Afrique sahélosoudannienne, et leurs aspects psychopathologiques associés : « *Pour leur beauté les jeunes filles renverseront tous les interdits. C'est d'abord leur poids qui les préoccupe, mais pas de la même façon. Ainsi certaines mauritaniennes se gavent encore de nourriture, leur idéal étant d'arriver au mariage en étant bien enveloppées. A l'inverse, de plus en plus de jeunes filles sénégalaises se privent de nourriture pour devenir des « top modèles » au risque d'être pré-cachectiques (Sow 2002) »*. En ce qui concerne le culte de la minceur, Madowitz (2006) s'étant questionné sur les éventuels désordres alimentaires chez les jeunes étudiantes camerounaises de la capitale du pays, avance : « *The findings of this study have made it clear that Cameroon does not remain untouched by eating disorders »*.

Le contexte spécifique du milieu urbain dans les pays du Sud, en particulier en Afrique où la valorisation de l'embonpoint reste très marquée, soumet les populations à différents types de risques concernant l'impact de l'image de la corpulence sur la santé publique. Les populations les plus âgées, davantage exposées à l'obésité, sont celles qui valorisent le plus l'embonpoint (Toriola *et al* 1998) ; alors que les populations les plus jeunes, estudiantines, sous l'influence des médias modernes, seraient les plus exposées aux troubles psychologiques associés au rejet de l'adiposité (Sow 2002). Ainsi, étudier l'impact de l'image de la corpulence sur la santé des individus africains, ramène à distinguer ces deux phénomènes : (i) *la valorisation de l'embonpoint* conduisant à une surexposition à l'obésité, (ii) *la dévalorisation de l'embonpoint* conduisant à une phobie de la graisse et une stigmatisation sociale des individus en surcharge pondérale. Ces phénomènes de santé publique – où l'image du corps a toute sa place – n'auront pas nécessairement les mêmes intensités et ne toucheront pas forcément les mêmes groupes, au sein d'une population générale très hétérogène. De plus, appréhender la signification sociale de l'embonpoint en Afrique et évaluer ses implications en matière de santé, ramène, par effet de symétrie, à se questionner sur la construction sociale de la maigreur. S'il s'avère qu'en Occident, ce sont les individus en surcharge pondérale qui sont victimes de stigmatisation sociale (Wadden et Stunkard 1985), sur le continent noir-africain, ce sont bien les individus « maigres » qui subissent une pression sociale, si l'on se réfère aux travaux de Lamine Ndiaye (2009) : « *De nos jours, rien ne prédispose à penser à une dévalorisation du « style **driyànke** »*. En wolof, encore aujourd'hui, la femme ne semble s'épanouir en vivant concrètement sa féminité que si, et seulement si, elle est socialement considérée comme une **driyànke** ». Il décrit (2006) dans son pays la honte qu'éprouvent certaines femmes à être trop minces, et les stratégies multiples qu'elles mobilisent pour gagner en grosseur, et donc en féminité. Les émissions africaines de

mannequinat comme Miss Awoulaba en Côte d'Ivoire, Miss Nana Benz au Togo, Miss Mama Kilo au Cameroun, Miss Pog-bedré au Burkina, ou encore Miss Diongoma au Sénégal, qui valorisent l'embonpoint chez la femme au foyer, créditent cette constatation. Il sera alors important de dégager ce troisième phénomène davantage émique, dont les répercussions en matière de santé sont peu connues, mais qui reste néanmoins, dans une perspective anthropologique, aussi important à considérer que les deux autres.

Problématique

La population Sénégalaise, influencée par le modèle occidental moderne, recompose nécessairement le rapport social qu'elle tisse avec la corpulence (représentations + pratiques), a fortiori dans un contexte de transition nutritionnelle qui ne peut que davantage se préciser avec l'urbanisation du pays. Il est important de savoir où elle se situe dans ce rapport à la corpulence, entre ses conceptions vernaculaires et des conceptions occidentales modernes de plus en plus omniprésentes, pour évaluer les conséquences que celui-ci peut avoir sur la santé physique et mentale des individus, dans cette conjoncture actuelle de mutation des modes de vie.

Hypothèses

- le Sénégal étant fortement occidentalisé, les enquêtés auront, de manière générale, des connaissances assez fiables sur l'obésité, ses facteurs étiologiques (alimentation calorique, sédentarité, etc...) et sa morbidité associée.
- les normes émiques populaires sous-tendent une certaine valorisation de l'embonpoint.
- une stigmatisation sociale « traditionnelle » sera en vigueur pour les individus « maigres ».
- une stigmatisation sociale des individus en surpoids et obèse limitée.
- Les médias occidentaux modifient les perceptions corporelles des individus, notamment des jeunes, en matière d'esthétisme.

En partant d'une zone rurale de référence, nous partons de l'hypothèse qu'à Dakar :

- les individus arriveront mieux à identifier l'obésité sur un plan clinique.
- cette valorisation hypothétique sera remise en question.
- cette stigmatisation de la maigreur aura tendance à s'infléchir.
- une stigmatisation sociale des individus en surcharge pondérale sera plus prononcée.
- les régimes amincissants seront plus fréquents.

Objectifs

- Nous mettrons en évidence les termes vernaculaires (Wolof) définissant les normes corporelles locales vis-à-vis de la corpulence, entre « tradition » et modernité.
- Nous évaluerons l'état des connaissances des enquêtés sur l'obésité, sa définition clinique, ses

facteurs étiologiques (alimentation, activité physique, etc...) et ses complications physio-anatomiques.

- Nous ferons l'inventaire des différents régimes alimentaires et activités physiques pratiqués par la population pour agir sur le poids corporel (mincir ou grossir).
- Nous évaluerons les mécanismes sociaux « traditionnels » qui génèrent une valorisation de l'embonpoint.
- Nous évaluerons les mécanismes sociaux modernes qui génèrent une dévalorisation de l'embonpoint.
- Nous tenterons de mettre en évidence les différents processus d'exclusion sociale des individus ne correspondant pas aux normes de corpulence actuelles (« trop maigres » ou « trop gros »).
- Nous tenterons secondairement de décrire le ressenti psychosocial des individus subissant une stigmatisation sociale pour leur corpulence.

Méthodologie

La stratégie d'enquête.

Puisque notre objectif principal est de faire l'état des lieux des perceptions *collectives* (représentations) communément admises sur la corpulence chez les Sénégalais, dans le contexte de changement des modes de vie que traverse le pays, le focus group semble être une méthode toute indiquée pour mesurer, décrire au mieux le phénomène social qui nous intéresse : « *Le focus group est une technique d'entretien de groupe, un « Groupe d'expression », qui permet de collecter des informations sur un sujet ciblé (Moreau et al 2004)* ». En effet, le focus group étant une méthode d'entretien collectif, son approche interactive donne la possibilité d'avoir une variété de points de vue sur une thématique donnée en un temps réduit. Ceci permet d'identifier rapidement, et dans son exhaustivité, la problématique visée, en l'occurrence les normes émiques de corpulence, en laissant libre cours à la discussion entre les acteurs (Stewart et Shamdasani 1990). Ces derniers sont recrutés en effet sur le principe d'être des représentants de leur communauté, première experte des changements sociaux que vit la population, en l'occurrence les normes dynamiques de corpulence dans le contexte d'urbanisation du Sénégal.

La procédure.

Cette technique d'enquête faisant partie des méthodes qualitatives d'investigation reconnues en sciences sociales, l'accent a été porté sur le degré de liberté octroyé aux informateurs pour conter leur expérience de vie. Contrairement au déroulement d'un questionnaire, les enquêtés sont ici les seuls maîtres dans l'orientation du débat, ils ont le choix de s'attarder sur les points qu'ils jugent intéressants car le chercheur reste, à ce stade de l'étude, inexpérimenté vis-à-vis du sujet qu'il cherche

à traiter. Les questions qui sont intervenues au cours des échanges doivent davantage être considérées comme des relances adaptées au contexte de discussion. Les discussions ont été réalisées en *Wolof*, la langue vernaculaire principale afin de conserver toutes les subtilités sémantiques de la langue, qui sont indispensables à l'interprétation des résultats. Elles ont été animées par deux experts en sciences sociales. Le premier, bilingue (wolof-français), était l'animateur principal, et conduisait la discussion en Wolof. Son rôle était de proposer des relances pertinentes, afin d'inciter les enquêtés à préciser leur point de vue tout en confrontant celui-ci avec celui des autres participants. Le deuxième expert était un animateur secondaire, plus en retrait, il regardait de manière distanciée la relation qui se tissait entre l'animateur principal et les enquêtés d'une part, les relations entre les enquêtés eux-mêmes d'autre part. Son rôle était de veiller à ce que l'animateur principal considère et intègre les suggestions de chaque enquêté, que ses relances suivent – et n'anticipent pas – « l'évolution naturelle » du débat, et que chaque enquêté ait un temps de parole qui lui soit propre sur chacun des points centraux de la discussion. Tout ceci pour qu'à terme, nous puissions recueillir sur la thématique un corpus final de données précis et exhaustif. Chaque focus group a duré approximativement entre 1H30 et 2H, suffisamment long pour que chaque enquêté ait le temps de s'exprimer, suffisamment court pour qu'aucun enquêté ne perde sa concentration ou ne s'impatiente en cours de discussion. Nous avons veillé à ce que, pour chaque focus group, une collation soit offerte aux participants afin de les mettre le plus à l'aise possible. Les focus group se sont déroulés au plus possible dans les quartiers (ou village), où les individus ont été sélectionnés, pour leur permettre d'échanger dans un milieu qui leur soit familier. Pour chaque focus group, les deux animateurs et enquêtés étaient dans une pièce close - salon de maison - dégagée de toute influence extérieure, autour d'une table où était servie une collation (jus et gâteaux).

Enfin, la collecte des données a été effectuée par enregistreur audio ; elles ont été ensuite traduites par le premier animateur³⁷ – une facilité, puisqu'il avait été le principal spectateur du débat – avant d'être retranscrites informatiquement par celui-ci. L'analyse des focus group a été réalisée avec un logiciel spécialisé dans le traitement des données qualitatives *Nvivo 7*.

Le guide d'entretien.

Nous avons malgré tout anticipé la construction de trames malléables théoriques (guides d'entretien) présentant des points de fond que nous jugions intéressants, sur lesquels il semblait pertinent d'engager les participants, si ces derniers dans l'évolution « naturelle » de la conversation y faisaient référence.

- Analyse sémiologique (phonologique et sémantique) des termes/signifiants/catégories vernaculaires qui caractérisent la corpulence [*yaram*]: maigre, normal, gros, etc... (avec

³⁷ L'animateur principal des focus group, qui est aussi le traducteur/retranscripteur des entretiens, était déjà initié au travail d'enquête puisqu'étudiant en maîtrise de socio-anthropologie à la faculté de sciences humaines de l'Université Cheikh Anta Diop. Un deuxième animateur principal, Hane Fatoumata, socio-anthropologue à l'université de Ziguinchor, a animé les trois premiers focus group urbains. L'animateur secondaire est moi-même.

l'usage d'un support photographique).

- Caractérisation de la nosologie émiqque/étique de l'obésité: sémiologie médicale et étiologies³⁸.
- Stigmatisation sociale et vécu psychosocial³⁹ des individus « trop maigres » ou « trop gros » en zone rurale et à Dakar.
- Evolution des représentations de la corpulence entre « tradition » et modernité.
- Gestion de la corpulence : activité physique et régimes alimentaires multiples.
- Impact des médias sur le rapport à la corpulence : le cas de *Miss Diongoma* et des *Téléromelas (mode actuelle)*.
- Caractérisation des termes vernaculaires qui définissent le corps sur le support photographique.
- Evaluation des trajectoires personnelles : corps perçu/voulu pour soi et corps voulu pour l'autre sexe sur le support photographique.

Le support photographique.

Pour avoir une traduction imagée des représentations/perceptions des enquêtés, aussi bien des normes émiqques (collectives) que des normes idiosyncrasiques (individuelles) de corpulence qui sont ressorties de leur discours, nous avons opté pour l'usage d'un support photographique : Body Image Scales, préalablement validé au sein de la population urbaine camerounaise (Cohen et Pasquet 2011). Nous présenterons dans les Résultats les données synthétisées des enquêtés au sujet des deux derniers items (Figures 5 et 6) évalués sur le support photographique, en considérant le point de vue majoritaire de l'échantillon. Pour ce qui concerne l'item sur les perceptions personnelles des enquêtés en matière de corpulence, les photos ont été mises dans le désordre pour ne pas biaiser les réponses.

L'échantillonnage.

Contrairement à une enquête quantitative, la stratégie d'échantillonnage d'une enquête qualitative n'est pas aléatoire. Au contraire, le recrutement s'effectue par réseaux d'affinités afin d'accéder le plus rapidement possible aux informateurs clés, qui se positionnent en représentants fidèle des quartiers prospectés. Nous avons donc employé des « informateurs intermédiaires », c'est-à-dire des informateurs issus des communautés investiguées, capables de nous introduire sur place et de nous faciliter le contact avec leurs membres pour rendre plus aisé le recrutement. La réalisation des

³⁸ Nous avons complété l'enquête par focus group auprès de la population, avec deux entretiens semi-directifs individuels (1H15 en moyenne par entretien) auprès de vieux guérisseurs issus d'une localité Lébou : *Tubab Dialaw* située au sud de Dakar dans la région de Thiès. Le but était de compléter les connaissances profanes de la population en matière « d'obésité émiqque » avec des savoirs de professionnels ayant du recul sur le changement des modes de vie par leurs connaissances et aussi par leur âge, et maîtrisant la langue Wolof. Le recueil des données suivra la même procédure que pour les focus group.

³⁹ Nous n'avons pas sélectionné les individus en fonction de leur corpulence, le but premier étant de recueillir des représentations collectives de la corpulence (sickness) et non des perceptions et vécu de celle-ci (illness). Néanmoins, en objectif secondaire, les participants qui ressentaient un « mal vivre » de leur corpulence ont pu s'exprimer librement, tout en sachant que ce type de méthodologie du focus group n'est pas adapté pour traiter de ces dimensions..., à moins d'échantillonner des individus hors des normes de corpulence, ce qui n'a pas été le cas. En effet, une telle étude nécessitait au préalable un état des lieux des normes sociales de corpulence dans un Sénégal en plein processus d'urbanisation, ce que nous avons décidé de faire.

discussions de groupes s'est effectuée majoritairement au sein des ménages, comme nous allons le voir.

Au sein d'une population d'adulte⁴⁰, nous avons réalisé **14 focus group** (6 personnes par groupes) : 8 en zone urbaine, 6 en zone rurale en nous basant sur trois critères d'inclusion : l'âge : < 25 ans⁴¹, > 45 ans ; le sexe et le niveau scolaire/catégorie socioprofessionnelle (CSP) : < BFEM⁴² : non scolarisé, > BFEM : scolarisé ; CSP faible : métiers manuels, petits commerçants, etc..., CSP forte : cadre, professionnel de santé, etc... En effet, nous ne pouvions considérer à lui seul le niveau d'instruction, celui-ci ne recouvrant pas la population totale, même en zone urbaine. Le pourcentage d'individus hautement scolarisé étant faible, en particulier chez les individus de plus de 45 ans, nous l'avons remplacé par le niveau socio-économique, les deux indices étant positivement corrélés à Dakar (Ndiaye et Ayad 2005⁴³). Enfin, l'enquête en zone rurale a été réduite d'un tiers en terme d'effectif, comparée à l'enquête en zone urbaine, car le gradient socio-économique et scolaire chez les individus d'âge mûr y est peu prononcé (Ndiaye et Ayad 2005).

Nous avons choisi pour la zone rurale la commune de Gandiaye située dans la communauté rurale de Thiombly (Région et département de Kaolack ; région naturelle du Sine Saloum) comme lieu d'investigation car elle présente une mixité ethnique importante, entre Wolofs, Sérères, Peuls et Toucouleurs, comparable à celle de Dakar. Dans l'échantillon global, nous n'avons pas considéré l'ethnie comme critère d'inclusion car Dakar est une ville où le brassage des populations est très important (Diouf 1994, p.29), brassage que l'on trouve aussi à Gandiaye⁴⁴. Ainsi, plutôt que considérer l'ethnie wolof qui est elle-même le produit d'un mélange ethnique (Diop 1981, p.17), nous avons intégré dans notre étude les individus « wolophone », langue véhiculaire représentative de ce brassage populationnel que connaît actuellement le Sénégal (Diouf 1994, p.29). Nous n'avons donc pas considéré le critère ethnique au vu du brassage populationnel en présence, et nous avons aussi exclu l'IMC, cette étude portant son intérêt principal sur les normes populaires de corpulence, et plaçant le vécu de celle-ci en objectif secondaire. Ensuite, dans la capitale, nous avons enquêté dans les quartiers du département de Dakar : Grand Dakar et Yoff ; et du département de Pikine : Sicap Mbao, pour accéder à la variabilité recherchée pour notre échantillon en matière de niveau d'instruction et de CSP. Nous avons veillé à ce que chaque focus group soit homogène sur ces trois critères, que les participants dans chaque group soient du même sexe, d'une tranche d'âge et d'un niveau scolaire/catégorie socioprofessionnelle similaires, pour faciliter les échanges entre eux, qu'il n'y ait

⁴⁰ A partir de 18 ans, puisque nous croiserons ces résultats à des données quantitatives bio-anthropométriques qui nécessitent que la croissance des sujets soit achevée. Nous excluons par contre les vieillards de tous les échantillons de nos études, qui auraient des difficultés à suivre nos protocoles de recherche.

⁴¹ La très grande majorité des jeunes étaient non mariés - à part les jeunes filles rurales non scolarisées - et la très grande majorité des aînés l'étaient.

⁴² Brevet des collèges

⁴³ Enquête Démographique de Santé (EDS).

⁴⁴ Nos informateurs intermédiaires nous ont fait le rendu de la situation ethnique à Gandiaye ; selon eux, le brassage entre les différentes ethnies est fréquent. En anecdote, un petit village de la communauté rurale est nommé par la population « le village sérère », unique appellation locale qui ramenait à une différenciation ethnique dans la zone. Nous nous y sommes alors rendus et avons constaté qu'il s'agissait d'une appellation obsolète, car coexistaient dans « ce village » Toucouleurs, Wolofs, Peuls, etc..., et bien sûr Sérères.

notamment aucun tabou généré par ces distinctions sociales incontournables. Nous avons essayé de faire en sorte que les enquêtés aient des affinités préalables modérées – préétablies par l’informateur intermédiaire : relations de connaissance ou de voisinage – pour éviter une trop grande distance entre eux – mais aussi une trop grande intimité – pouvant générer certains tabous, afin que les échanges soient le moins biaisés possible.

Composition des focus group.

Les focus group ont donc été constitués avec l’aide d’informateurs intermédiaires, issus des communautés investiguées rurales et urbaines, pour qu’ils soient les plus homogènes en termes de niveau scolaire/CPS, de sexe et d’âge ; et que les individus les constituant aient le plus possible des relations de connaissances préalables, afin de faciliter les échanges. Ainsi, le premier focus group, réalisé fin mai 2008, est celui des *jeunes garçons scolarisés urbain*. Il s’agissait de camarades de classe en première année de BTS « transport et logistique » recrutés dans une école située dans le quartier de Liberté 1 à Dakar, à laquelle l’un de nos informateurs intermédiaires avait accès. N’ayant pas pu réaliser la discussion au sein d’une maison de l’un de ces jeunes, il s’est réalisé dans le domicile de l’un des animateurs⁴⁵ à Grand Dakar (Sicap Darabis). Voici les caractéristiques socioprofessionnelles principales des six participants⁴⁶, pour rendre compte de l’association entre niveau scolaire et niveau socioprofessionnel précitée, et valider l’homogénéité des groupes :

- Père ingénieur agronome en retraite, mère institutrice
- Père transporteur (ouvrier), mère au foyer
- Père transitaire (commissionnaire agréé en droit), mère comptable
- Père instituteur planificateur (fonctionnaire) en retraite, mère femme au foyer
- Père opérateur économique, mère commerçante
- Père professeur de mathématiques en retraite, mère commerçante

Le deuxième focus group, réalisé début juin 2008, est celui des *jeunes filles scolarisées urbain*. Elles ont été recrutées dans cette même école que les garçons mais suivaient un cursus différent, un BTS « secrétariat ». L’entretien s’est réalisé dans le même lieu que précédemment.

- Père ingénieur eaux et forêts, mère commerçante
- Père *modou-modou* en Italie (prti pour réussir en Europe), mère commerçante (tricot) et décoratrice de salon
- Père agent de la SDE (Société des Eaux) en retraite, mère (pas de réponse).
- Père employé dans la logistique, mère commerçante
- Père employé à l’usine BATA (chaussures) retraité, mère à la SONACOS (fabrique d’huile).
- Père décédé, ancien inspecteur d’académie, mère couturière

⁴⁵ Moi-même.

⁴⁶ Pour les jeunes à la charge de leurs parents, nous présentons logiquement la CSP de ces derniers.

Le troisième focus group, réalisé début novembre 2008, est celui des jeunes filles non scolarisées urbain. Il s'est effectué à Sicap Mbao dans le département de Pikine, chez l'un de nos informateurs résidant dans le quartier. Le recrutement a donc été effectué dans ce même quartier par ce même informateur intermédiaire, les jeunes filles ayant des relations antécédentes de voisinage. Ici, puisque les participantes ont un niveau scolaire faible (primaire pour toutes), nous présentons leur propre profession ajoutée à celle de leurs parents. Dans le cas présent, elles sont toutes coiffeuses.

- Père à la retraite (directeur de production), mère infirmière
- Père agent de vente, mère ménagère
- Père retraité (fonctionnaire à la direction SICAP : Société Immobilière du Cap Vert), mère ménagère
- Pas de réponse pour le père, mère ménagère
- Père retraité (pas de détail sur son passé professionnel), mère ménagère
- Pas de réponse pour le père⁴⁷, mère ménagère

Les quatrième, cinquième et sixième focus group, ont été réalisés selon le même protocole que le troisième, courant novembre 2008. Le quatrième focus correspond aux jeunes garçons non scolarisés urbain.

- Formation en électricité, père employé de banque, mère décédée
- Mécanicien, père employé de banque, mère décédée
- Maçon, père adjoint au maire, mère infirmière
- Electricien, comptable, ménagère
- Maçon, commerçant, femme au foyer
- Electricien, père décédé, mère guérisseuse

Les cinquième et sixième focus, réalisés fin novembre 2008, sont les femmes âgées CSP basse urbain et les hommes âgés CSP basse urbain. Pour les focus des aînés, ceux-ci ayant été échantillonnés sur la CSP comme critère de remplacement au niveau scolaire, nous présentons alors leur niveau scolaire pour juger du niveau d'association avec la CSP.

- CM2/commerçante
- 3eme secondaire/machiniste
- 6eme secondaire/restauratrice
- 6eme secondaire/commerçante
- Aucun niveau/vendeuse de beignets
- Aucun niveau/couturière

⁴⁷ On pouvait lire une gêne sur le visage de celles qui n'ont pas voulu répondre, leur père n'ayant certainement pas d'activité et elles mêmes ne voulant pas mentir.

- Aucun niveau/Maçon
- CP/Menuisier
- Aucun niveau/Forgeron
- Aucun niveau/Cultivateur
- CM2/Machiniste
- Aucun niveau/Taximan (de temps en temps)

Le septième focus group a été réalisé début décembre 2008 sous le même modèle que les deux premiers, c'est à dire à Grand Dakar dans le même lieu, mais les participants ne se connaissaient pas préalablement. Il nous a été difficile de trouver un groupe d'hommes âgés de CSP haute prédéfini par le milieu professionnel où un autre critère de rassemblement, donc entre animateurs et informateurs⁴⁸, nous avons décidé que chacun recrute deux participants, ce qui a pu être réalisé. Nous avons alors constitué le groupe des *hommes âgés CSP haute urbain*.

- maîtrise en Economie/ Economiste- Consultant, gérant agence de courtage, cadre
- Licence d'Anglais, BTS en gestion hôtelière/hôtelier et business man, gérant de trois cybers
- BTS hôtellerie, formateur en hôtellerie/fonctionnaire à l'Assemblée Nationale, cadre
- Quatrième année Médecine/pointeur dans le Bâtiment, employé
- Ecole d'infirmier/Infirmier et Kinésithérapeute
- Maîtrise de lettre/Professeur des écoles

Le dernier focus group urbain a été réalisé fin décembre 2008, entre temps, nous avons effectué l'enquête rurale. L'informateur intermédiaire était un employé de l'IPRES, associé à la faculté de médecine de l'Université Cheikh Anta Diop⁴⁹, qui nous a permis de construire le focus des *femmes âgées CSP haute urbain* avec l'aide de sa compagne. Il s'est déroulé dans son propre domicile à Yoff, composé de sa femme et certaines de ses amies.

- Seconde, Ménagère
- Ecole Coranique, Mère au foyer
- CM2, Femme de ménage
- Ecole Coranique, Ménagère
- Troisième, Mère au foyer
- CE2, Ex- Femme de Ménage à la Base française (Ouakam), Mère au foyer

Il est vrai que leur niveau socioprofessionnel est assez faible mais cela s'explique par le fait d'une condition féminine, surtout pour les femmes de cette tranche d'âge, peu émancipée au Sénégal. Ceci est compensé par les professions de leur mari :

⁴⁸ Deux animateurs et un informateur.

⁴⁹ Site où j'ai fait mon doctorat.

- Ancien employé de bureau
- Menuisier à la retraite.
- Non mariée
- Fonctionnaire municipal.
- Employé à l'IPRES (Institut de prévoyance retraite).
- Employé à la SOTRAC (Société de transport).

L'enquête rurale s'est étalée sur une dizaine de jours, durant le mois de décembre⁵⁰. Les deux animateurs sont allés résider dans la famille de l'un des animateurs à Gandiaye⁵¹. Arrivés sur place, avec l'aide d'un informateur intermédiaire que connaissait préalablement l'animateur principal, nous avons recruté les participants (Image 1). Ils ont été enchantés de participer à l'enquête. Nous avons alors, dès le deuxième jour, fixé un programme d'entretien plutôt léger, à raison d'un focus group par jour, afin de nous laisser de l'espace pour nous familiariser avec la communauté et avec l'environnement de manière générale. Nous avons aménagé une pièce au sein de notre résidence pour effectuer les entretiens, afin que les participants, qui étaient majoritairement nos voisins, y accèdent facilement. Nous présentons ci-dessous les caractéristiques individuelles de chaque participant à chaque focus group. Il est donc important de savoir ici que les membres de chaque focus group se connaissaient préalablement, puisqu'appartenant au même village, même si nous avons veillé à ce qu'ils n'aient pas de liens familiaux avérés ou trop proches.



Image 1. A Gandiaye, les deux animateurs au centre et à droite, et l'informateur secondaire à gauche

⁵⁰ Il ne s'agit pas ici d'une enquête ethnologique avec observation participante, mais plutôt d'une enquête ethnographique par focus group – descriptive – qui a pour but, ne l'oublions pas, d'identifier des normes locales de corpuence, potentiellement en recomposition avec le phénomène d'urbanisation. Notre seconde étude par entretiens semi-directifs, plus analytique, a une approche de terrain plus approfondie, entre données d'entretiens et observations directes.

⁵¹ Chez la famille de l'étudiant Sénégalais qui a été mon enquêteur principal pour l'ensemble de l'étude.

Femmes âgées rural

- Ecole coranique/Ménagère
- Aucun niveau/Ménagère
- Aucun niveau/Ménagère
- CM2/Ménagère
- CM2/Ménagère
- Aucun niveau/Ménagère et couturière

Jeunes filles non scolarisées rural⁵²

- CM2/Domestique
- CM2/Sans métier
- CE2/Sans métier
- CE1/sans métier
- CM2/Sans métier
- CE2/Sans métier

Jeunes garçons non scolarisés rural

- CE2/Chauffeur
- Aucun niveau/Cultivateur et maçon
- CE1/Soudeur métallique
- CM1/Mécanicien
- Rien/Rien
- CE1/Chauffeur

Jeunes filles scolarisées rural

- Troisième collège/danseuse
- Seconde lycée/élève
- Cinquième collège/élève
- Troisième collège/élève
- Première lycée/élève
- Troisième collège/danseuse

⁵² Les jeunes ruraux ayant des niveaux scolaires plus faibles que les urbains, ils ont, pour certains, des activités qui leur permettent de subvenir partiellement à leurs besoins. Contrairement à Dakar où entre jeunes, au sein d'une même catégorie, les différences socio-économiques peuvent être importantes, ce qui nous a amenés à questionner la CSP des parents, pour la zone rurale investiguée, la majorité des métiers des parents étant les mêmes, des parents agriculteurs ou professant des activités manuelles, nous n'avons pas jugé nécessaire de recueillir cette information.

Hommes âgés rural

- Troisième/Cultivateur
- CM2/Maçon
- Aucun niveau/Maçon
- CM/Maçon
- CM2/Cultivateur
- Deuxième année Université/Instituteur

Jeunes garçons scolarisés rural

- Elève en classe de Première/Sans profession
- Elève en classe de Première/Sans profession
- Etudiant en 2^{ème} année de Gestion/Cultivateur
- Etudiant en 2^{ème} année de Sciences Naturelles/Cultivateur
- Etudiant en 1^{ère} année de Droit/Professeur arts martiaux
- Elève en classe de Première secondaire/Pêcheur

Le rendu des données.

Le focus group, de par sa qualité d'entretien collectif, est une méthode qui permet une description exhaustive d'un sujet en recueillant une pluralité de points de vue en un temps réduit. Néanmoins, de par sa durée et la limite du temps de parole octroyé à chaque participant, il ne permet pas une analyse approfondie des postures individuelles de chacun d'entre eux vis-à-vis de la thématique visée. En effet, le focus group évalue rapidement l'état des connaissances sur un sujet donné, à travers les **informations complémentaires** que peut apporter chaque participant, ce qui fait sa force, mais l'analyse des positions personnelles, plus profondes, relèvent plus des méthodes d'entretien individuel. L'objectif premier de cette étude n'est pas de recueillir des points de vue individuels mais des postures de groupe, afin de caractériser les normes émiques de corpulence de la population sénégalaise actuelle. Le focus group part en effet du principe que seul le groupe, clairement constitué, est en mesure de rendre compte des réalités que vit la population qu'il est censé représenter. Cette démarche qui place le groupe devant l'individu part de deux a priori : (i) le focus group est représentatif de la population cible, (ii) la population cible est la plus experte en matière de normes sociales qu'elle peut produire sur des objets spécifiques – en l'occurrence ici les normes de corpulence chez les adultes sénégalais⁵³ – démarche que nous avons jugée pertinente et qui a justifié son usage. Etant donné que le recueil du point de vue de la personne requiert davantage des méthodes d'entretiens individuels, exemptées d'influence sociale extérieure – cette tendance au focus group à retenir le point de vue du groupe,

⁵³ Par exemple, un sociologue de la santé intéressé par le statut social du métier d'infirmier à l'hôpital, et le vécu de celui-ci par les professionnels, peut l'amener à réaliser des focus group auprès d'une population représentative de cette population cible. Il considère les infirmiers comme les plus experts du vécu de leur profession, et pense qu'un échantillonnage représentatif de cette population cible par focus group, retranscrira le vécu général de ceux qui exercent ce métier à l'hôpital.

plutôt que celui de la personne, étant déjà reconnue dans la littérature : « *l'expression du groupe peut interférer avec l'expression individuelle et les résultats peuvent refléter 'ce que pense le groupe'* (Slocum 2006) » – nous avons préféré la prévenir en considérant **le groupe** comme unité d'étude. De ce fait, nous avons privilégié les différences intergroupes aux différences intragroupes, et décidé de rendre compte d'une analyse à un échelon supérieur entre groupes, plutôt qu'à l'intérieur de chacun d'eux, pour identifier les normes de corpulence de la population. Ainsi, le compte rendu des résultats se fera par groupe, précédemment exposés, plutôt que par individu⁵⁴.

Résultats⁵⁵

Sémiologie vernaculaire de l'embonpoint.

Nous avons introduit chaque discussion en demandant aux enquêtés comment s'exprimait et quel sens était donné à l'embonpoint en wolof. Pour cet item, les réponses sont homogènes dans l'ensemble des groupes de discussion ruraux et urbains. Il y a un consensus de tous les enquêtés sur la où les manières d'exprimer l'embonpoint en wolof et sur la signification sociale qui y est attribuée. Voici une énumération de tous les termes wolof ramenant à l'embonpoint (Tableau 1) : *jaàp [costaud]*, *am yaram [avoir du poids]*, *pata [gros]*, *rey [imposant]*, *dëxë [très obèse]*, *mbuxuri [obèse]*, *pōokal [charpenté]*, *ceene [musclé]*, *sec [musclé sec]*, *ngānde [corpulent]*, *driyanké [enrobée]*, *diongoma [forte]*, *jaay foōdé [fessue]*, *tooy [en chair]*, *pëftë [très obèse]*, *mbëfër [obèse]*, *puuca [énorme]*, *pata pëf [gros]*, *birru patrōn [ventru]*, *jaraaf [fort]*.

⁵⁴ Pour résumer cette partie, dans un focus group, le participant ne parle que rarement en son nom, il parle surtout pour la communauté qu'il représente. Dans le cas de cette étude, lors de la discussion sur les représentations de la corpulence, les enquêtés s'exprimaient principalement de cette façon : « Au Sénégal, tu sais, on aime trop les femmes grosses, on dit que ce sont des *driyankés [enrobée]* » ; « Oui, mais aujourd'hui, ça change beaucoup chez les jeunes avec les telenovelas, maintenant on parle de *taille-fine* ». Et la majorité de la discussion se déroule comme cela. Ce type de méthodologie ne laisse donc que très peu de place au positionnement individuel vis-à-vis de la thématique comme : « Je me trouve trop grosse, hier, un homme est passé devant moi et m'a dévisagée de la tête aux pieds ». Les enquêtés s'expriment souvent à l'impersonnel, en commençant leur phrase par : nous, ils, etc... C'est pour cette raison que nous avons tenté de sélectionner des individus qui se connaissaient déjà un peu, pour atténuer ce côté impersonnel du focus group. Mais, ne nous leurrions pas, cet aménagement ne permet pas de recueillir réellement la posture individuelle, seul l'entretien en face à face y conduit. C'est pour cette raison que nous choisissons un rendu par groupe, et négligeons, un tant soit peu, les composantes individuelles comme l'âge personnel et l'IMC, et restons cantonnés aux critères d'inclusion présélectionnés dès le départ.

⁵⁵ Sur l'ensemble de l'étude, de nombreuses citations d'entretiens, suivant le plan de présentation suivant, ont été mises dans les annexes.

Tableau 1. Termes vernaculaires de l'embonpoint⁵⁶

	Définition locale	Définition officielle	Nombre d'occurrences
Termes neutres			
<i>am yaram</i>	Avoir du poids/bien bâti	Introuée	121
<i>pōokal</i>	Charpenté	Etre fort/robuste/costaud	24
<i>ngānde</i>	Corpulent	Etre fort/robuste	26
<i>rey</i>	Imposant	Etre gros/obèse	86
<i>pata</i>	Gros	Introuée	95
<i>pata pëf</i>	Très gros	Introuée	6
<i>puuca</i>	Enorme	Introuée	1
<i>mbuxuri</i>	Obèse	Etre obèse	168
<i>mbëfër</i>	Obèse	Bruit sourd d'un corps lourd	4
<i>dëxë</i>	Très obèse	Introuée	38
<i>pëftë</i>	Très obèse	Introuée	11
Termes masculins			
<i>sec</i>	Musclé sec	Introuée	4
<i>ceene</i>	Musclé	Introuée	16
<i>jaàp</i>	Costaud	Attraper/prendre	9
<i>jaraaf</i>	Fort (de corpulence)	Titre honorifique ancien	6
<i>birru patrôn</i>	Ventru	Introuée	2
Termes féminins			
<i>tooy</i>	En chair	Etre mouillée/molle	9
<i>Jaay foôdé</i>	Fessue	Introuée	7
<i>driyanké</i>	Enrobée	Haute classe/gracieuse	29
<i>diongoma</i>	Forte (de corpulence)	Introuée	11

⁵⁶ Les définitions locales ont été proposées en fonction du signifié qui a été associé à chaque signifiant par les enquêtés. En effet, le recouplement des différents focus group a permis de distinguer des définitions précises de chacun des termes. Ainsi, nous avons préféré insérer dans le texte ces traductions et non celles du dictionnaire, car plus proches des conceptions populaires. Pour preuve, toutes les définitions locales n'ont pas d'équivalent officiel, ou ont un sens quelque peu différent. Par exemple, *mbëfër* n'est pas un corps lourd mais le bruit sourd d'un corps lourd en tombant ; *jaraaf* est le titre que portait le représentant du souverain dans les anciens royaumes du Cayor et du Djolof ; et *Driyanké* qualifie une femme aisée et sereine. L'ensemble de ces définitions officielles proviennent du dictionnaire de Diouf réalisé en 2003.

- La morphologie comme critère de discrimination

Deux premières catégories d'embonpoint, basées uniquement sur la morphologie des individus, permettent de regrouper une majorité des termes. La première catégorie d'embonpoint ramène à la forte corpulence, c'est-à-dire à la charpente développée d'un individu. Ce type d'embonpoint correspond à une quantité de graisse importante mixée avec une masse musculaire non négligeable, tout ceci inscrit sur un squelette que l'on pourrait qualifier de robuste. L'individu élancé, costaud, pourra présenter une certaine quantité de graisse adaptée à sa morphologie générale. Les termes correspondant à cette catégorie d'embonpoint sont les suivants : *rey* [imposant], *pōokal* [charpenté], *costó*, *am yaram* [avoir du poids] et *ngānde* [corpulent]. La deuxième catégorie d'embonpoint ramène davantage à l'excès de graisse en tant que telle. L'individu avec son importante masse graisseuse présente une silhouette jugée difforme car gonflée, le corps faisant un seul bloc comme un ballon. Les termes correspondant à cette catégorie d'embonpoint sont les suivants : *dëxë* [très obèse], *mbuxuri* [obèse], *pëftë* [très obèse], *mbëfër* [obèse], *puuca* [énorme], *pata* [gros] et *pata pëf* [très gros]. Des passages d'entretiens présentés ci-dessous ont été sélectionnés dans le but de refléter au mieux ce premier mode de catégorisation que nous venons de dégager.

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Un *pata* [gros] qui prend du poids devient *mbuxuri* [obèse]. S'il en prend encore c'est *dëxë* [très obèse] ».

« Mais *am yaram* [avoir du poids]⁵⁸ est différent de *mbuxuri* [obèse] ou *dëxë* [très obèse]. *Dëxë* [très obèse] c'est un terminus ».

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Ce que je voulais dire tout à l'heure, c'est que *rey* [imposant] et *am yaram* [avoir du poids], veulent presque dire la même chose. *Ngānde* [corpulent] veut dire *borom kàttan* [quelqu'un qui est puissant]. Il n'y a que ces deux différences. Ou bien tu es *ngānde* [corpulent] et *am kàttan* [avoir de la puissance] comme le docker ou le lutteur, ou bien tu es *pata* [gros], tu es *mbuxuri* [obèse] ou l'autre terme (*dëxë* [très obèse]). Donc c'est deux étapes, deux niveaux. Il est *rey* [imposant] et on peut dire qu'il est trop *am yaram* [avoir du poids] ; ou bien il est *rey* [imposant] et puissant. L'un est *am yaram* [avoir du poids] et il est *pata* [gros], et l'autre il est *am yaram* [avoir du poids] et il est *am kàttan* [avoir de la puissance]. Moi ce sont ces deux niveaux seulement que j'en vois ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Il a raison. Parce qu'il y a ceux qui sont *pōokal* [charpenté] mais qui ne sont pas *mbuxuri* [obèse]. Ils sont tout simplement *rey* [imposant]. Il y a aussi certains gros qui, tout est gonflé sur leur corps. Ces derniers sont

⁵⁷ Sémiologie médicale et non sémiologie linguistique

⁵⁸ Mais par abus de langage, il sous-entend : avoir un peu de poids.

tellement gros que tu peines à voir les différentes parties du corps... ».

(Et cette grosseur là, comment vous la nommez ?)

« C'est *mbuxuri* [obèse]. Tout son corps forme une seule masse ».

(Et celui qui est rey [imposant] laissant percevoir une forme comment vous l'appellez ?)

« C'est *pòokal* [charpenté] ».

« Tu sais, un *pòokal* [charpenté] est quelqu'un d'élané et gros ici (le haut, la poitrine) et plein. C'est quelqu'un qui est *am yaram* [avoir du poids] tout court mais qui n'est pas *mbuxuri* [obèse] ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Il y a trois mots : *pata* [gros], *mbuxuri* [obèse], *dèxè* [très obèse]. Tous ça ramène à la graisse ».

« Quand tu vois quelqu'un de loin, tu peux te dire qu'il est *rey* [imposant], mais quand il est plus près de toi et que tu vois sa masse grasseuse, là tu te dis qu'il est *pata* [gros] ».

- La santé comme critère de discrimination

Comme on pouvait s'y attendre, il s'avère que les enquêtés associent la première catégorie d'embonpoint, à savoir une forte corpulence qui mixe graisse et muscles, avec pour signifiants *rey* [imposant], *am yaram* [avoir du poids], etc..., à la bonne santé. L'individu en question reste actif, il a plus de la force physique que de la lourdeur. Il supporte son volume car celui-ci conserve une silhouette harmonieuse. Ces personnes sont perçues comme étant en excès mais ce surplus n'est pas pathologique contrairement aux individus de la deuxième catégorie qualifiés de *mbuxuri* [obèse], *pata* [gros], etc... En effet, ceux-ci semblent avoir un excès significatif de graisse pathologique. Celle-ci déforme la morphologie de la personne jusqu'à l'handicaper. Toute une sémiologie clinique locale associée à cet état est explicitée ci-dessous (lenteur, nonchalance, sueur, fatigue, palpitations, etc...). L'individu correspondant à cette morphologie est considéré comme dysfonctionnel [télé] ; se voyant incapable d'effectuer les tâches quotidiennes les plus simples, il devient par conséquent un véritable fardeau pour sa communauté.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Oui, oui, tu sais *mbèfèr* [obèse] et *mbuxuri* [obèse], c'est la même chose mais la manière dont les dialectes le disent n'est pas la même chose. Tu vois. Quand tu vas chez les *Lébons*, ils vont te dire qu'il est *mbuxuri* [obèse], d'autre te diront *mbèfèr* [obèse], d'autre encore te diront que celui là c'est quelqu'un de trop *ngànde* [corpulent]. Ces pourquoi ces termes là...*pata* [gros], c'est quelqu'un de très *ngànde* [corpulent]. Sinon, telle est *rey* [imposant], telle est *pòokal* [charpenté], c'est-à-dire que ces personnes là dépassent le cadre d'*am yaram* [avoir du poids] tout court. Elles dépassent le cadre d'*am yaram* [avoir du poids], elles sont *am yaram* [avoir du poids] de façon excessive... Mais ces individus là ne sont pas encore malades... Ils ne sont pas malades pour le moment ».

« Non, il n'a pas demandé ça. Ce qu'il demande, c'est qu'avant les hôpitaux, comment pouvait-on dire que quelqu'un est malade à cause de sa masse corporelle... ».

« Ah ok ! C'est sur la démarche que l'on pouvait juger de quelqu'un s'il est malade ou non ».

« *Mbuxuri* [obèse] ce n'est pas une santé. Quelqu'un de *mbuxuri* [obèse] se reconnaît vite parce qu'en dehors de la masse corporelle qui étonne, il se fatigue très vite, il est en sueur en marchant d'ici là avec des renflements a en plus finir pour une activité de rien du tout ».

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Ce n'est pas la même chose qu'*am yaram* [avoir du poids] parce que le *mbuxuri* [obèse] est susceptible aux maladies ».

« Moi, je ne voudrais pas être *mbuxuri* [obèse] parce que cela me gênerait sur mes activités, le *mbuxuri* [obèse] est trop *am yaram* [avoir du poids] ».

« Le *mbuxuri* [obèse] est *rey* [imposant] mais n'a pas de force physique, pour un rien il tombe ».

« Oui. Il est *rey* [imposant], il est *am yaram* [avoir du poids], ça veut dire la même chose. Il est *mbuxuri* [obèse], ça veut dire que ça dépasse les termes *rey* [imposant] et l'autre tu m'entends. *Mbuxuri* [obèse], cela veut dire quelqu'un qui a pris du poids jusqu'à ce qu'il commence à se métamorphoser du point de vue corporel, avoir des plis partout. Quand le corps dérange l'épanouissement de l'individu, c'est ça qu'on appelle *mbuxuri* [obèse] ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« *Dëxë* [très obèse] cela veut dire quelqu'un qui est trop *pōokal* [charpenté] jusqu'à ce que tu peines à aller prendre quelque chose qui est à zéros mètre de toi ».

« Lui, il est tout simplement *pōokal*. En général, ce sont les personnes effectuant des activités physiques dures qui sont comme ça. Celui qui est *pōokal* [charpenté] possède son corps ».

« Celui qui est gros de façon excessive comme *mbuxuri* [obèse] a perdu sa fonctionnalité [têlé]. Il n'est plus en bonne santé ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« *Dëxë* [très obèse], *mbuxuri* [obèse], *pata* [gros], *puuca* [énorme], c'est la maladie. Il n'a pas la possession de son corps, on se dit : « où va-t-il avec son corps ? », « que va-t-il faire avec ? ». On pense qu'il va mourir bientôt. Il a la graisse, un esprit lent, il est nonchalant ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Au Sénégal, quand on voit quelqu'un qui a du poids, on dit qu'il n'a pas de soucis [*xel mu dal*]. Parce que, y'a *am yaram* [avoir du poids] et *pata* [gros]. Le premier est vu positivement, pas l'autre ».

Embonpoints, étiologies émiques et catégorisation

Si la première catégorie d'embonpoint est perçue comme saine par la population, c'est parce qu'elle

est considérée comme « naturelle », allant à la personne. Il s'agit d'un embonpoint inné, fait pour elle, qui par conséquent se marie bien à sa silhouette générale. Le contexte familial le légitime car cet embonpoint est reconnu la plupart du temps comme hérité des parents. De ce fait, il est perçu comme normal contrairement au deuxième embonpoint qui semble être apparu de manière inopportune. Il s'agirait d'un excès de graisse anormal, non harmonieux, un fardeau non naturel que la personne porte au quotidien jusqu'à la rendre malade.

Femmes âgées rural :

« Un certain type de *ngānde* [*corpulent*], si tu es né avec, c'est bon. Si tu as naturellement des prédispositions héréditaires, c'est bon. Mais si tu l'as *acheté* jusqu'à ce que tu sois un *pata pëf* [*très gros*], là, ce n'est pas bon. Une forte corpulence avec laquelle tu es née et que tu travailles bien, cela ne te cause aucun problème. Mais le corps que tu as acquis jusqu'à ce que tu sois *dëxë* [*très obèse*], ce n'est pas du tout bon ... ».

Hommes âgés CSP basse urbain :

« *Mbuxuri* [*obèse*] veut dire gros, ventru. Par contre il y a le gars qui est naturellement *rey* [*imposant*], corpulent, costaud ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Ce que je pense de la discussion, on a parlé de *pata* [*gros*], *rey* [*imposant*], *mbuxuri* [*obèse*] mais il faudrait qu'on catégorise pour pouvoir expliciter les termes et leur signification. Dès fois, le corps gros est héréditaire ou naturel chez la personne (*rey* [*imposant*]). Si on est issu de parents gros et qu'on n'est pas gros comme eux, ça suscite un questionnement ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Il y a des gens qui ont du poids naturellement, ils sont nés comme ça, même un régime ne peut pas leur faire perdre du poids ».

« C'est physiologique, c'est naturel chez eux, c'est leur famille ou leurs parents. Ils ne sont pas malade ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Sinon, il y a une grosseur naturelle, quand on est *pôokal* [*charpenté*] ou *ngānde* [*corpulent*], c'est héréditaire, c'est comme ça, ça vient de la famille. Si on est *pôokal* [*charpenté*] ou *rey* [*imposant*], c'est qu'on vient d'une famille d'esclave, parce que les esclaves étaient corpulents pour faire leurs activités ».

Embonpoint, conditions de vie et statuts bio-sociaux

Nous allons présenter ici les termes qui ramènent à un embonpoint acquis mais non pathologique. Les termes ramenant à cet embonpoint en wolof, non regroupés dans les deux premières catégories, à savoir : *driyanké* [*enrobée*], *diongoma* [*forte*], *jaay foōdé* [*fessue*], *tooy* [*en chair*], *birru patrōn* [*ventru*] et *jaraaf* [*fort*], ne se définissent pas seulement en rapport avec la morphologie de l'individu

mais aussi avec le contexte socioculturel et socio-économique de la personne. Nous constatons aussi que les termes utilisés pour définir l'embonpoint inné, non morbide localement (*rey [imposant]*, etc...), peuvent se retrouver dans cette partie. En effet, l'embonpoint « naturel » (*rey [imposant]*, etc...), en adéquation avec la morphologie de l'individu, non dysfonctionnel [*am kàttan*] mais au contraire source de bonne santé et de puissance physique, ne semble pas toujours ramener à la nature intrinsèque de la personne, c'est-à-dire à une corpulence innée ou héréditaire. Un embonpoint intervenu à des moments clés de la vie sociale peut être bien vu, peu importe le genre ou la tranche d'âge.

Il s'agira donc d'une première catégorie d'embonpoint acquis, valorisé, en relation avec la manière dont les individus vivent leurs conditions d'existence écologiques et socio-économiques. Ensuite, trois nouvelles catégories d'embonpoint sont définies en fonction de critères sociaux : le statut matrimonial ou la profession ; et de critères bio-sociaux : l'âge et le sexe. Nous constatons que les termes : *driyanké [enrobée]*, *diongoma [forte]*, *jaay foōdé [fessue]* et *tooy [en chair]*, ramènent à un embonpoint valorisé, exclusivement féminin (Ndiaye 2006)⁵⁹, dans des contextes sociaux spécifiques. Enfin, les termes : *ceene [musclé]*, *jaàp [costaud]*, *sec [musclé sec]*, *birru patrōn [ventru]* et *jaraaf [fort]* ramènent à un embonpoint valorisé, exclusivement masculin, dans des contextes sociaux spécifiques aussi. Nous allons présenter ici ces quatre nouvelles catégories d'embonpoint.

- Embonpoint et conditions de vie

- ✓ L'aisance sociale

Femme âgée CSP haute urbain :

« En principe, *ngānde [corpulent]*, ce n'est pas une maladie chez nous. Pour nous, au contraire, c'est *tuuti [menu]* qui est une maladie, tu vois. C'est *tuuti [menu]* qui est la maladie parce qu'ici, si tu es *tuuti [menu]*, tu fais tout pour être *am yaram [avoir du poids]*, parce que *am yaram [avoir du poids]*, c'est quelque chose qu'on accorde beaucoup d'importance, surtout chez les femmes, tu vois. Il y a ceux qui veulent avoir vraiment le corps gros parce que pour eux, ceci montre que tu vis une bonne vie [*dunde gu neex*]. Après avoir fini de prendre un repas, ils y rajoutent encore le *ruy [bouillie de mil sans grains]* ou le *foōdé [bouillie de mil avec grains]* pour pouvoir être *am yaram [avoir du poids]* car, pour eux, les gens considèrent que si tu n'es pas *am yaram [avoir du poids]*, c'est parce que tu n'es pas bien dans ta vie. Tu n'as pas ce que tu veux, tu as des problèmes, toi et ta famille, rien ne va. Pour eux, la masse corporelle révèle le statut aisé ou non ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Là, l'argent commence à tomber, tu commences à avoir de l'argent et en même temps tu commences à

⁵⁹ Ce qu'observe l'auteur en rendant compte de la *driyanké [enrobée]*. Femme en chair qui marche posément, qui est douce, qui dégage une certaine quiétude et sérénité ; tant de critères que la société, selon celui-ci, attend de la bonne épouse.

changer d'habitude. Tu cherches de belles choses pour t'habiller, tu manges une alimentation délicieuse, tu te parfumes, tu penses aux parfums les plus chers. En fait, la vie change complètement et ça a des impacts considérables sur ton corps ; ça améliore le corps, ça vivifie le corps. Si tu vis dans cette situation pendant un certain moment, tu n'es plus comme tu étais auparavant, tu changes, tu deviens *am yaram* [avoir du poids]. Mais le changement ne veut pas dire *pata* [gros] parce que tu as un physique qui présente, c'est-à-dire que quiconque te voit va t'estimer comme le disent les Sénégalais (prestige, charisme, forte personnalité). Ils vont commencer à t'écouter et à te considérer. Et là, tant que tu fais du sport, tu seras une personne normale ».

« Si tu l'avais connu hier, s'il est *jeex* [s'il a maigri], tu viendras lui demander ce qui se passe, ce qui lui est arrivé. S'il prend du poids, tu viendras lui féliciter jusqu'à lui demander un partage de ce qui lui est apparu, de sa nouvelle situation (Rires, polémique !) ».

« Même dans les pays développés les gens s'accordent sur le fait que la suralimentation favorise beaucoup ces maladies. Ici, on commence à avoir connaissance de ce fait, mais la réalité c'est que dans notre société il y a une culture qui fait que si tu n'es pas *am yaram* [avoir du poids], on considère que tu ne vis pas bien ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Il faut aussi dire que « l'esprit tranquille » [*xel mu dal*]⁶⁰ donne le corps gros parce que tu vois une personne qui n'est pas malade et qui maigrit. Ce qui est l'origine de ça, c'est un défaut d'esprit tranquille. Si tu n'as pas l'esprit tranquille, tu ne peux pas être *am yaram* [avoir du poids]. Le manque d'esprit tranquille n'est pas bon pour la personne parce que ça la rend maigre de manière progressive. Au contraire si tu as l'esprit tranquille, tu manges bien, tu dors bien, automatiquement tu vas développer la masse corporelle ».

« Malgré les problèmes de santé causés par le poids excessif, au Sénégal, il y a des gens qui veulent le corps gros ».

Donc, comme nous l'avons expliqué précédemment, les contraintes du milieu, sur le plan socio-économique principalement, amènent les enquêtés à avoir une représentation de la vie basée sur la « pénibilité ». Comprendre cette valorisation de l'embonpoint en dehors de la morphologie même de l'individu, c'est d'abord prendre conscience que les enquêtés conçoivent la vie comme difficile au sens premier du terme ; c'est à dire remplie d'écueils et d'embûches pour répondre à des besoins inhérents aux conditions biologiques d'existence. Dans cette perspective, prendre du poids reflète, dans l'imaginaire collectif des individus, une amélioration de sa situation socio-économique et donc de ses conditions de vie. Pour les enquêtés, « avoir des soucis » ou « ne pas avoir l'esprit tranquille » ramène d'abord au fait d'avoir une vie précaire sur le plan matériel (De Garine 1962)⁶¹; même si l'aspect psychosocial, comme les conflits intra et interfamiliaux, est aussi reconnu comme facteur participant à cet état de santé psychologique. S'il est vrai pour la population que de bonnes conditions

⁶⁰ *Xel mu dal* est une expression très utilisée par les Sénégalais, c'est la définition locale du bien-être, traduisible par « ne pas avoir de soucis » ou « avoir l'esprit tranquille ».

⁶¹ De Garine constate chez les Wolofs et Sérères de Khombole combien manifester de sa réussite sociale sur le plan matériel est chose importante.

socio-économiques et psychosociales sont nécessaires à la prise de poids, celle-ci sous-entend d'abord la réussite au niveau financier et matériel : « *L'élégance vestimentaire, l'abondance et la qualité de la nourriture ont besoin d'être sanctionnées, reconnues socialement (De Garine 1962)* ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Le corps gros ou *am yaram* [avoir du poids] extériorise la réussite sociale d'un adulte ici ».

✓ Une valorisation sous conditions

Les termes utilisés précédemment dans la partie « Embonpoint et morphologie » pour caractériser l'embonpoint inné, signe de bonne santé, de vitalité et de fonctionnalité [*am kàttan*] sont réemployés ici pour définir l'embonpoint signe de « bonne vie » sur un plan socio-économique et matériel. Ceci remet donc en question l'opposition première qu'ont présentée les enquêtés dans la précédente partie pour distinguer l'embonpoint sain de l'embonpoint morbide, à savoir l'embonpoint dit héréditaire ou « naturel », qui va à la personne, et l'embonpoint non naturel, signe de dysfonctionnalité [*tèlé*]. Il est possible de présenter comme valorisé un embonpoint acquis au cours de la vie, mais sous certaines conditions explicitées ci-dessous.

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Ils vont commencer à t'écouter et à te considérer (parce que tu es *am yaram* [avoir du poids]). Et là, tant que tu fais du sport tu seras une personne normale. Une fois que tu dépasses ce cadre normal en suivant ta main droite (manger sans limite), comme je le disais au début, et à accumuler du poids jusqu'à ce que quiconque te voit et saura que ce trop de masse corporelle n'est pas l'aisance là, tu entres dans la catégorie de *pata* [gros]. Je ne sais pas si on va être d'accord avec moi hein ! Je pense que le seuil à ne pas franchir, c'est quand on vous dit que *ñàkké fayda mēnatulo dara* [tu es sans vergogne, tu ne peux plus rien faire]. [Rires !]. Quand quelqu'un vous dit que voilà, vous n'êtes plus bon à rien ».

« Dès fois aussi, le corps gros est du à des conditions particulières chez la personne comme l'on dit mes prédécesseurs : le corps gros ou *am yaram* [avoir du poids] extériorise la réussite sociale d'un adulte ici. Seulement à force de suivre et de pérenniser une certaine habitude alimentaire, on quitte *am yaram* [avoir du poids] pour tendre vers *pata* [gros] ou *mbuxuri* [obèse] avec tous les conséquences que cela comporte pour la santé ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Je sais que si tu es gros alors que c'est naturel, tu peux ne pas avoir ces problèmes de santé. Ceci ne veut pas dire que tu ne seras pas malade parce que la maladie dépend de Dieu. Mais si tu as une grosseur acquise volontairement par des pilules ou même par le gavage, ceci constitue une menace radicale de ta bonne santé. Même si tu te sens bien, tu n'as pas la santé ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Seulement, les femmes pour charmer les hommes utilisent des médicaments pour augmenter leur corpulence, ça ne montre pas la vraie beauté ou la prospérité, c'est tromper l'œil et le résultat est souvent désastreux ».

Ces répliques montrent que la prise de poids doit être « naturelle », et non pas provoquée par une action illicite (Zempleni 1969)⁶² qui porterait de fait à suspicion. En d'autres termes, à défaut d'avoir un embonpoint inné ou héréditaire et par conséquent jugé positivement, le seul embonpoint acquis au cours de la vie, bien perçu, est celui qui reflète une *réelle* amélioration des conditions de vie. Ce qui compte, ce n'est pas le corps en lui-même, mais ce qu'il est censé refléter sur un plan socio-économique. C'est donc la validation par la communauté d'une amélioration des conditions socio-économiques d'un individu qui discriminerait sa morphologie dans la catégorie : embonpoint sain ou embonpoint morbide. Les stratégies pour « truquer » son statut socio-économique, en acquérant un embonpoint artificiel par la prise de « pilules »⁶³, ou en *bouffant la réussite des autres* – par la sorcellerie anthropophage – semblent couramment utilisées même si elles restent dans le discours « officiel » fortement dépréciées. La prise de poids doit aussi être modérée car l'amélioration des conditions de vie s'accompagne, dans l'imaginaire collectif, d'une amélioration de l'état de santé des individus. En aucun cas la prise de poids ne doit générer une dysfonctionnalité [*télé*] chez la personne (De Garine 1962)⁶⁴, précisément pour certaines franges de la population que nous caractérisons ici.

- Embonpoint et statuts sociaux féminins

- ✓ L'embonpoint associé à la femme

Hommes âgés CSP basse urbain :

« On n'aime pas les gens *wow* [*maigre*], un homme *wow* [*maigre*] passe mieux qu'une femme. Si tu dis à une femme qu'elle est *wow* [*maigre*], elle t'en voudra toute sa vie, elle préfère être *am yaram* [*avoir du poids*] ».

« Moi, je suis attiré par les femmes *tooy* [*en chair*] [*en chair, mouillée, l'inverse de sèche*], pas *wow* [*maigre*] ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Dans notre culture la forte corpulence est beaucoup valorisée traditionnellement chez la femme. Cette valorisation est plus observable vers *Ndar* (Saint-Louis au Sénégal) ».

« Chez les femmes, quelques fois, ce n'est pas péjoratif la prise de poids parce que les gens ont tendance à voir le derrière (les fesses) ».

⁶² La sorcellerie anthropophage identifiée par Zempleni. Nous détaillerons cette dimension par la suite (Figure 1).

⁶³ Nous en parlerons par la suite dans la partie sur les techniques de transformation de la corpulence.

⁶⁴ De Garine rend compte que dans la zone rurale de Khombole, la valorisation de l'embonpoint chez Wolofs et Sérères est limitée, ne devant pas perturber les activités manuelles quotidiennes.

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Surtout quand tu es une femme, il ne faut pas être *tuuti* [menu], mais *am sukh* [être remplie] ».

« Au Sénégal, les hommes n'aiment pas les femmes *sew* [mince], il faut qu'elles soient *am yaram* [avoir du poids], être entre *ndao* [petit] et *pata* [gros] ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« La femme doit être *jaay foôdé* [fessue], les grosses fesses quoi. On dit aussi *driyanké* [enrobée] [la femme en chair, sereine, qui plaît aux hommes] » pour les jeunes filles qui ont la classe quoi, elles sont *am yaram* [avoir du poids], il y a les seins et les fesses qui sortent, il doit y avoir des coupures, c'est comme un 8 !! [Rires !!!] ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Nous les hommes, on n'aime pas les femmes qui sont petites (maigres), parce qu'on a des valeurs qui nous sont chers ».

✓ L'embonpoint associé à la femme mariée

Hommes âgés CSP haute urbain :

« C'est encore plus exigeant chez les femmes. Quand on voit une femme mariée qui n'est pas *am yaram* [avoir du poids] ou qui est *wow* [maigre] ou même qui maigrit subitement, on se dit que celle là, son foyer ne va pas bien, son mari n'a pas d'argent, sinon il n'est pas en mesure d'entretenir sa femme, il est avare ».

« Comme l'a dit mon camarade précédemment, les femmes ont tendance à développer un embonpoint parce que c'est un signe extérieur de jouissance par rapport à leur sérénité, au bien-être. On dit habituellement que la femme mariée doit être belle, doit être une *diongoma* [forte], elle ne doit pas être *wow* [maigre] mais plutôt *tooy* [en chair]. C'est pourquoi pendant la nuit elle prépare la bouillie de mil communément appelée *foôdé* [bouillie de mil avec grains] ou *ruy* [bouillie de mil sans grains] ou le *cere ak meew* [couscous de mil avec du lait demi écrémé] après avoir pris la viande au déjeuner du soir pour avoir du poids ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Parce que si tu es une co-épouse et que tu sois *wow* [maigre], ta co-épouse aura tendance à te regarder d'un mauvais œil. Si vous vous disputez, elle aura toujours quelque chose à te dire en fustigeant ta maigreur. Tu es petite devant elle. Ça va te faire du mal. C'est pourquoi pour t'en sortir tu vas chercher des pilules qui pourront faire que tu sois toi aussi *ngãnde* [corpulent]. En plus, tu vas prendre des injections pour être *am yaram* [avoir du poids] et des trucs comme ça. C'est ce qui fait que les femmes soient grosses ».

« Toute femme mariée veut que, quand on la voit, on saura que celle là est une femme bien chez elle, c'est la *dieekke* [la femme mariée jouissant de sa situation de sérénité] de sa maison ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Une femme *rey* [imposant] est une femme généreuse en nourriture. Une femme *rey* [imposant] galvanise

son mari, ça montre qu'elle est une femme bien entretenue par lui ».

« Quand une femme perd du poids quelque temps après le mariage, on dit qu'elle n'est pas heureuse dans son ménage. Ceci constitue une équation chez nous les hommes, on ne voudrait pas que notre femme soit dans cette situation ».

- Embonpoint et statut sociaux masculins

- ✓ La force physique associée à l'homme

Femmes âgées CSP haute urbain :

« *Ceene* [musclé], c'est ce que font les jeunes (musculature par le sport). Il y a aussi des personnes qui sont *ngãnde* [corpulent] sans être *ceene* [musclé]. C'est important pour un homme d'être bien bâti ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« S'il se trouve que tu es *mbuxuri* [obèse] ou *dëxë* [très obèse], là les gens savent que tu n'as plus de force ni de puissance. Ils considèrent que ta masse corporelle est gonflée d'air. Là, tu n'as pas de puissance ni de force contrairement à l'homme qui s'est entraîné physiquement et qui est *sec* [musclé sec] ou *jaàp* [costaud], ayant de la force physique et puissant. Tu sais, les deux ne sont pas pareils. Leur pouvoir faire ne sont pas les mêmes. Celui qui a le corps excessif ne veut rien faire. Il cherche toujours la solution la plus facile contrairement au type qui est *jaàp* [costaud]. Les filles préfèrent les hommes *ceene* [musclé], les *jaàp* [costaud] ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Je crois qu'entre *ceene* [musclé] et *pòokal* [charpenté], comme il l'a dit tout à l'heure, *ceene* [musclé] c'est le sport qui donne ça. Mais il y a des gens qui naissent avec une certaine corpulence (*pòokal* [charpenté]). Ça, c'est la famille d'origine. Le plus important c'est d'être en forme, c'est avoir l'équilibre de son corps ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« *Pòokal* [charpenté], *ngãnde* [corpulent], ce n'est pas la maladie, mais ça la facilite. Ce sont les gens costauds, les hommes qui effectuent les activités physiques, qui ne se fatiguent pas, ils maîtrisent leur corps, ils sont forts, solides, durs. Pour un homme, ce qui est négatif, c'est quand il n'est pas fonctionnel, il ne peut pas aller au champ, creuser le puits et autres activités qui demandent de la force physique. Il se fatigue vite (C'est toujours bien vu d'avoir un peu de poids pour les activités mais il y a des limites) ».

- ✓ La forte corpulence, forme d'embonpoint associée à l'homme marié

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Tu as raison mais chez les hommes aussi on se rend compte que... ».

« *Borom barké* » [Grande personnalité : capital économique, social et symbolique fort ; synonyme : *jaraaf* [fort]].

« ...si tu n'as pas un gros ventre, on considère que ta réussite sociale reste, en fait ce n'est pas un signe d'aisance. Et pourtant, il y a des gens qui sont riches, qui mangent bien de façon équilibrée tout en pratiquant le sport, et qui n'ont pas le gros ventre ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Un homme qui vient de se marier, il prend du ventre, on dit que sa femme s'occupe bien de lui ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« L'homme, il faut qu'il soit un patron. Mais patron au travail, dans le quartier ou dans la maison, ce n'est pas la même chose. Au travail, il doit commander, il applique son pouvoir ; à la maison, il démontre son pouvoir, c'est le *birru patron* [le ventre de poulet]⁶⁵. C'est le ventre qui montre qu'on mange bien du poulet (Et le poulet c'est cher) ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Moi, si je me mariaais aujourd'hui et que je devenais *am yaram* [avoir du poids], la première réflexion que les gens feront c'est : sa femme s'occupe bien de lui ! ».

« *Jaraaf* [fort], ça veut dire quelqu'un qui a un gros ventre et qui témoigne qu'il vit bien dans la quiétude ».

- Embonpoint et statut social par l'âge

Hommes âgés CSP haute urbain :

« A un âge minime si on ne conserve pas le poids normal mais on en développe plus, cela prouve qu'on est négligent, qu'on ne fait pas du sport, qu'on est sédentaire, et cela franchement c'est mal vu. La prise de poids excessif est peut être un peu acceptable pour les personnes très âgées parce que la sédentarité c'est plus attendu chez ces dernières ».

« Bon, en fait, on est moins exigeant avec les vieux qu'avec les jeunes ».

« Ca dépend de l'âge aussi, parce qu'une jeune fille avec un trop gros derrière, on va dire qu'elle a l'air mariée alors qu'elle ne l'est pas, elle fera trop vieille pour son âge ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Moi par exemple, je ne vous le cache pas, ces temps-ci j'ai pris du poids mais je sens que mon petit copain, il n'est plus à l'aise comme d'habitude quand j'étais plus *yem* [moyen]. Parce que quand on sort ensemble avec un de ses copains et sa petite amie, il n'est pas à l'aise car moi, je suis plus grosse que lui alors que son copain et sa petite amie, ils sont presque de même taille et de même poids. Tu vois ce que ça fait. Je suis grosse et je ressemble à une grande femme quand je suis avec eux, je suis comme une vieille

⁶⁵ On peut le traduire par ventru, mais aussi par une autre terminologie plus communément employée : « le ventre administratif ». Cette expression est utilisée par exemple au Cameroun (Kiawi *et al* 2006) pour parler des hommes d'affaire ou politiciens bien habillés, qui ont la petite bedaine dépassant de la ceinture.

dame quand je suis avec eux. Tu vois comment ceci dérange⁶⁶ ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Pour moi, une femme jeune peut ne pas être *pata* [gros] et le devenir avec l'âge (c'est normal) ».

Et si elle n'est pas mariée (c'est-à-dire jeune) et qu'elle est comme ça, pata [gros] ou am yaram [avoir du poids], qu'est-ce qu'on pense ?

« Ca, c'est une anomalie (*pata* [gros]) ».

« Il y a valorisation chez les personnes âgées quoi, parce que cela témoigne d'une bonne alimentation de la personne. Quelqu'un qui est aisé ».

Nous observons donc que l'embonpoint acquis valorisé suit certaines règles. De manière générale, l'embonpoint mou – la rondeur – associé à la fertilité, est mieux vu chez les femmes (*am yaram* [avoir du poids], *rey* [imposant], etc...), l'embonpoint dur – la robustesse – associé à la force, est mieux vu chez les hommes (*jaraaf* [fort], *pōokal* [charpenté]). L'embonpoint globalement est aussi mieux vu chez les individus mariés ou âgés que chez les jeunes. En effet, pour un individu, homme ou une femme, marié ou âgé, ayant des *responsabilités* sur un plan socio-économique inhérentes à son statut, la communauté espère que sa situation financière soit prospère, qu'il y ait la paix [*jamm*] dans son ménage : « Au Sénégal comme dans de nombreuses sociétés de l'Afrique de l'Ouest, il existe une préférence pour les corps aux formes généreuses, en continuité avec l'association traditionnelle entre formes corporelles, fertilité, bien-être, richesse et même valeur morale. Ceci est valable pour les deux sexes (Neveu Kringelbach 2007) ». Ainsi, l'embonpoint sera plus attendu chez un individu d'âge mûr devant manifesté de sa réussite, que chez un jeune devant garder son corps vigoureux (De Garine 1962)⁶⁷ pour aider physiquement les plus âgés, effectuer les travaux manuels (hommes), domestiques (femmes) et champêtres (hommes et femmes) les plus durs. Un embonpoint prononcé pour un jeune donne à autrui l'image « d'un vieux avant l'âge ». Dans le mariage, l'embonpoint est aussi plus attendu chez la femme – exemple de la *diongoma* [forte] – car l'on considère que l'homme doit garder une certaine condition physique puisqu'il est responsable économiquement de sa famille et doit par conséquent garder son corps plein de vitalité pour travailler (manuellement). La femme restant à la maison pour s'occuper du foyer, elle doit au contraire présenter un embonpoint « nourricier », signe de fertilité et d'apaisement dans le ménage – et donc de richesse du mari – comme le constate Neveu Kringelbach (2007) au Sénégal, où le « nouveau rôle d'épouse [...] impose de cuisiner quotidiennement et de « bien manger ». Valorisation que l'on retrouve ailleurs en Afrique : « Au Niger, les techniques d'engraissement des femmes de l'élite ancienne se sont déplacées vers les « nouveaux riches » du désert qui, trop pauvres autrefois, gavent aujourd'hui leurs fillettes, en retard d'un signe de succès. Le corps rebondi des femmes incarnait la richesse de leur père, puis l'amour et l'aisance de

⁶⁶ Cette jeune fille, en voyant large, est peut-être à la limite du surpoids.

⁶⁷ De Garine montre que chez Wolofs et Sérères, la valorisation de l'embonpoint est plus le fait des personnes qui ont déjà construit un ménage.

leur mari (De Lame 2007) ». Mais cet embonpoint ne doit en aucun cas handicaper la femme dans ses travaux champêtres ou domestiques. Neveu Kringelbach (2007) synthétise cette valorisation traditionnelle, différentielle selon le sexe, d'un *certain embonpoint* : « Pour les hommes la corpulence est préférée à la musculature « sèche », comme le montre l'admiration dont font l'objet les lutteurs au gabarit le plus imposant. Les femmes, en particulier après le mariage, se doivent également de se construire des formes avantageuses pour prétendre à une certaine reconnaissance sociale. Celle-ci est loin de se limiter aux seuls critères esthétiques masculins, et se reflète dans tous les aspects du statut social. Une femme trop mince sera synonyme de déroute sociale pour son mari, car on dira qu'il est incapable de bien s'occuper d'elle, financièrement et sexuellement ». Néanmoins, comme nous le verrons, cette valorisation d'un embonpoint limité se vérifie moins avec l'urbanisation (Figure 7), car spécifique du mode de vie rural nécessitant une activité manuelle régulière (De garine 1962)⁶⁸.

Ensuite, chez les jeunes hommes, on retrouve des termes qui leurs sont propres, notamment ceux qui reflètent la musculature par l'activité sportive (musclation, lutte avec frappe, etc...), à savoir, *jaàp [costaud]*, *ceene [musclé]* et *sec [musclé sec]* ; les termes équivalents pour l'autre sexe étant *jaay foôdé [fessue]*, *tooy [en chair]* et *driyanké [enrobée]*, qui sous-entendent un embonpoint plutôt léger et surtout les grosses fesses. L'ensemble de ces termes-ci sont plus récents que les précédents – pour certains du moins leur usage est devenu plus fréquent – ils semblent s'imposer avec l'urbanisation car les morphologies qu'ils décrivent, de plus en plus prisées (Figure 9), se démarquent clairement des morphologies anciennement, comme le remarque Neveu Kringelbach (2007), en s'appuyant sur la modernisation du milieu artistique dakarais : « Ce contexte est essentiel pour comprendre à quel point la valorisation de la minceur et de la musculature « sèche » dans le milieu de la danse est en porte-à-faux avec les conventions sociales les plus courantes ». Pour résumer, hormis l'influence des schémas corporels modernes, les schémas de valorisation sociale de l'embonpoint acquis suivent les caractéristiques biologiques de notre espèce, à savoir un pourcentage de graisse fonction croissante de l'âge, plus élevé chez les femmes que chez les hommes, un périmètre de hanches plus élevé chez les femmes (Singh 1993)⁶⁹ et enfin une masse musculaire plus importante chez l'homme. L'embonpoint est signe de puissance, de gestion et de contrôle face aux aléas de la vie ; pour l'homme, c'est sa capacité à nourrir, protéger, répondre aux besoins sa famille sur un plan matériel et économique ; pour la femme, c'est sa capacité à apporter la paix, le bien-être dans le foyer, donner de beaux enfants, faire de bons repas et apaiser les soucis de son mari (relatifs à son statut de chef de famille).

Normes corporelles et contexte bio-social

Après avoir observé qu'un certain embonpoint acquis peut être valorisé sous certaines conditions, cette partie montre que le jugement du corps d'un individu, en dehors du contexte bio-social à l'intérieur duquel il s'inscrit, n'a sur le plan émique *aucun sens*. Le jugement d'un corps reflète finalement le

⁶⁸ L'auteur montre qu'avec l'urbanisation, la valorisation de l'embonpoint chez Wolofs et Sérères s'exacerbe.

⁶⁹ Singh retrouve au sein de nombreuses populations humaines une valorisation de la largeur des hanches féminines.

jugement envers *la personne* qui détient ce corps, donc de la famille dont elle est issue, de son âge, de son sexe, de sa position sociale, de la notoriété dont elle dispose, bref de son statut bio-social.

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Mon point de vue sur la question à savoir *yaram bu bari*, *pata [gros]*, *deuxeu*, *yaram bu rey [imposant]* ou *am katan* (être puissant). Ce que je vois en premier lieu sur le corps gros c'est que si la personne est issue de père et/ou de mère gros, cela ne pose pas de problème à la société car un proverbe wolof dit : « l'enfant de la girafe ne peut être rien d'autre que girafe ». Là, on ne se pose de question car on va dire simplement que ceci est héréditaire.

Le questionnement intervient quand quelqu'un présente une forte corpulence, que ce soit *am yaram [avoir du poids]*, *pata [gros]* *dëxë [très obèse]*, *costó*, alors que ses parents biologiques sont considérés comme *tuuti [menu]*. Le questionnement suscite deux hypothèses, soit l'une est vraie soit c'est l'autre qui est vraie. Soit la grosseur est une maladie soit c'est du à une réussite sociale et économique.

Ce qu'on se demande en premier lieu c'est son travail, sa profession. Si on découvre que la personne a un niveau économique élevé, là ce n'est pas naturel (non héréditaire) mais c'est normal car c'est une manière de montrer qu'on a réussi sa vie, qu'on a de belles voitures, de belles maisons, beaucoup de femmes, qu'on est heureux, qu'on mange bien en quantité et en qualité. Si c'est un *Nianguéene (relation de plaisanterie, de cousinage, entre ceux qui porte les noms Dieng et Niang)*, il va commander de la viande de mouton pour les repas de midi et du poulet tout les soirs. Si on observe bien, la majeure partie des gens aisés sont corpulents. A ce niveau il peut ne pas y avoir de problème si la richesse de la personne lui permet de contrôler régulièrement sa santé.

Le cas de figure où des personnes moins nantis deviennent corpulents est largement du à des maladies car ici la personne même si elle n'est pas riche, aime dès fois manger comme les riches mais dans la rue, dans les gargotes. Ici les gens consomment les graisses, le sucre, le pain sans modération ni contrôle sans calculer le fait que cette alimentation peut sans doute être cause de l'excès de poids et finalement de mauvaise santé. C'est pourquoi les maladies comme le diabète, l'hypertension sont nombreuses aujourd'hui.

Le dernier cas de figure concerne les personnes grosses, comme *rey [imposant]*, *pòokal [charpenté]* ou *costaud* mais qui effectuent des activités physiques ».

« Mais la personne, tu ne peux la voir comme ça spontanément avec son poids, nous en tout cas dans notre culture là, on ne peut pas voir la personne comme ça avec son poids et croire brusquement qu'il a de l'argent. Peut être qu'en plus du poids, on le voit descendre d'un quatre-quatre, on le voit entrer par ici, sortir de là, détenir de vers lui quelque chose, etc... Mais une personne que tu connaissais hier, si tu le vois aujourd'hui, tu sauras s'il est sur ces choses ou non ».

« Moi je voulais tout juste amener une petite précision là. Ce qui peut inquiéter les gens, c'est celui qui n'est pas aisé et qui soit *am yaram [avoir du poids]* alors qu'il ne l'a hérité ni de sa mère ni de son père. C'est ces types de personnes qui sont le plus souvent dans des prédispositions de maladie. Celui qui est *pata [gros]* et ne l'a pris ni de sa mère ni de son père, et on ne le connaissait pas *pata [gros]*, il s'est levé un bon jour et est

devenu *pata* [gros] ; là on peut dire que c'est une source de maladie ».

Homme âgé rural :

« Ben oui, on peut le dire comme ça hein. Pour quelqu'un qui ne le connaissait pas (quelqu'un qui a pris un poids important parce qu'il a amélioré ses conditions de vie), il peut dire qu'il est *mbuxuri* [obèse] (malade). Mais pour quelqu'un qui le connaissait avant, il va dire qu'il est *pōokal* [charpenté] (et donc sain) ».

Nous constatons que derrière le critère morphologique, présenté par la population comme marqueur principal de discrimination de l'embonpoint sain et morbide, il semblerait que ce soit en premier lieu des critères bio-sociaux qui interviennent dans la « discrétisation » de *l'embonpoint bon* et *l'embonpoint mauvais*. Les citations précédentes montrent que l'appréciation sociale de la corpulence d'un individu est avant tout fonction de sa condition socio-économique mais aussi des caractéristiques phénotypiques de sa famille d'origine. L'embonpoint n'a de signification sociale qu'à l'intérieur d'un cadre plus englobant où se jouent réussite, statut matrimonial, place dans la famille et dans la communauté. Le corps ne se juge pas comme un objet que porte – voire supporte – la personne, comme c'est le cas dans la modernité : « Désormais, le corps est un objet, un avoir, dont l'homme est presque encombré (Benoist et Cathebras 1993) » – objet auquel celle-ci est réduite : « Une des fonctions du corps devient de marquer les frontières de l'individu [...] la biomédecine, en réduisant de plus en plus le corps à la personne, crée une situation inédite, qui se révèle culturellement inacceptable (Benoist et Cathebras 1993) » – mais une expression de celle-ci. Le jugement de l'enveloppe corporelle en tant que telle, en l'occurrence l'embonpoint, n'a pas de sens ; il n'est possible que lorsqu'il est relié à la personne, à son rôle dans la société. L'embonpoint seul – au même titre que l'un individu seul – ne représenterait pas grand-chose : « si nous voulions trouver le principe d'individuation à partir des rôles joués ou des personnages, la seule unité que nous atteindrions serait celle de la société globale (Bastide 1993, p.37) ». Ainsi, dans les représentations locales, si le jugement sur un individu ne peut se faire indépendamment de sa place dans la communauté, l'embonpoint lui aussi ne peut être jugé qu'à travers son association, son croisement avec des marqueurs extérieurs d'ordre social.

Le corps appartient à une personne : « quel que soit le concept du corps que retienne une culture, il existe une position commune à presque toutes les cultures : la personne n'est pas identifiée uniquement à son corps. Le corps n'est pas toute la personne. Il n'en représente qu'une partie, tout en s'incorporant une partie de la société. Si bien que les frontières du corps ne sont celles de la personne ni dans l'espace, ni dans le temps : celle-ci va plus loin et dure plus longtemps que le corps (Benoist et Cathebras 1993) ». Et cette personne est indissociable de son groupe, finalement : « Saisir l'Africain comme personnage, c'est le saisir en tant que masque. Mais derrière les masques, il faut bien qu'il y ait un visage. Le fait que les individus s'organisent dans un même univers prouve qu'à côté de l'individualité de la personne, il y a, à un autre niveau, l'unité dernière des choses (Bastide 1993,

p.37) », qui est le groupe. Dans un contexte social actuel où la vie communautaire – originaire d’un mode de vie villageois – persiste encore, même à Dakar, l’individu, et donc son corps, appartient encore au groupe. Il n’est pas un capital exclusivement relatif à la personne, qu’il doit assumer seul – sa sante et sa beauté⁷⁰ – « gérer au mieux (Le Breton 2005, p.271)⁷¹ » pour le rendre le plus présentable devant ses semblables. Si l’on peut croiser l’embonpoint d’une personne à des signes sociaux de richesse, celui-ci reflètera « sérénité psychosociale » et donc bonne santé. Les critères d’ordre socio-économique passeront toujours devant les critères morphologiques pour juger de la corpulence d’une personne au point que l’individu *mbuxuri [obèse]* morphologiquement, sera considéré *ngānde [corpulent]*, et donc fort et puissant, si sa position sociale est de même. La position sociale justifie l’embonpoint, et l’embonpoint donne du crédit à la position sociale. Ainsi, le jugement de la morphologie, en l’occurrence l’embonpoint d’une personne, n’est finalement que secondaire, voire subsidiaire ; il ne servira que de prétexte pour alimenter un jugement de fond, bien plus primordial, sur son statut bio-social. Le cas contraire où la dimension morphologique s’imposera au profit du contexte social au regard de l’embonpoint est possible seulement dans le cas où les signes d’une dysfonctionnalité [*télé*] patente générée par celui-ci sont manifestes.

Pour la population, la grosseur n’est pas une maladie à partir du moment où elle a une explication rationnelle. S’il y a un contexte génétique ou social qui la favorise, on l’accepte, voire la considère ; par contre si elle arrive *comme ça* (Zempleni 1969)⁷², sans raison apparente, soit c’est une personne qui cherche à paraître devant les autres en développant un embonpoint « artificiel » jugé pathologique, soit c’est une maladie causée par *quelque chose de surnaturel*. Il y aurait donc deux embonpoints acquis, *l’embonpoint mauvais* spécifique des gens malades ou des gens pauvres qui développent un embonpoint : « usurpateur », « non naturel », « acheté », artificiel et donc signe de morbidité puisque aisance sociale oblige ; et de l’autre l’embonpoint des riches : « naturel », légitime, signe de réussite, de vitalité et donc de bonne santé. Pour résumer, au-delà de la dimension sémiologique de l’embonpoint morbide (renflement, lenteur, sueur, dysfonctions, etc...), c’est bien plus son étiologie qui est considérée par la population comme indicatrice de maladie. Nous traiterons plus en profondeur de ces dimensions dans la prochaine partie.

Obésité émique/étique

- Identification d’une catégorie nosographique émique de l’obésité morbide

✓ Une étiologie locale axée sur le mode de vie

⁷⁰ Zempleni (1985) avance que dans nombre de sociétés africaines, la santé d’une personne est indissociable du rôle et de la santé de son groupe. Yade (2007) montre que l’évaluation de la beauté d’une jeune fille dans la tradition wolof est indissociable du comportement de sa mère.

⁷¹ Pour l’auteur (2005, p.271), « nos sociétés (modernes font du corps une entreprise à gérer au mieux. Sa valeur intrinsèque tient au travail exercé à son corps ».

⁷² Possession et sorcellerie identifiées par Zempleni, ou un trucage moderne par la prise de pilule.

Nous avons observé qu'il y avait localement une *catégorie nosographique* d'embonpoint morbide qui suit la *sémiologie* suivante : excès de graisse généralisé, lourdeur, fatigue, problèmes moteurs, sueurs, renflements, etc..., avec comme signifiants : *mbuxuri* [obèse], *dëxë* [très obèse], etc..., explicités précédemment. L'*étiologie* de cette maladie semble se construire sur le mode de vie adopté par la personne atteinte : une alimentation trop abondante et trop grasse et une faible activité physique en seraient les causes principales. Voici quelques commentaires qui l'illustrent :

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Seulement, à force de suivre et de pérenniser une certaine habitude alimentaire, on quitte *am yaram* [avoir du poids] pour tendre vers *pata* [gros] ou *mbuxuri* [obèse] avec tous les conséquences que cela comporte pour la santé. Donc manger beaucoup sans bouger, sans faire du sport, conduisent à l'excès de poids qui peut être vu comme une maladie ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Quand tu manges alors que tu ne bouges pas, tu accumules les graisses jusqu'à devenir *pata* [gros] ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« *Dëxë* [très obèse], c'est une maladie. C'est mangé trop gras, avoir la conscience tranquille (dans le sens de ne pas avoir de soucis et rester oisif) ».

Dans une approche d'anthropologie de la santé, il semblerait qu'il ait été identifié une *catégorie nosographique émique d'obésité morbide* avec sa propre étiologie et sémiologie. Il serait alors intéressant de la confronter avec l'obésité morbide scientifique ou *étique*.

- La transition nutritionnelle comme facteur étiologique

Cependant, il nous semble important de contrôler au préalable le contexte d'émergence de cette catégorie pour comprendre son vrai sens local avant de la comparer à une définition extérieure. Nous voudrions particulièrement savoir si cette catégorie se serait construite localement en langage populaire au contact de l'urbanisation, ou si elle remonterait à un contexte plus « traditionnel » villageois. Ce qui suit va nous éclairer :

- ✓ Une surcharge pondérale quasi-inexistante en milieu rural

Les éléments de réponses présentés ci-dessous vont dans le sens d'un mode de vie rural « traditionnel » : alimentation saine et importante, activité physique, qui ne pouvait engendrer une telle surcharge pondérale. Cette catégorie émique n'aurait pas existé en milieu rural plus ancien et se serait

par conséquent construite au sein du mode de vie urbain, pour ensuite se propager aux autres régions rurales en voie d'urbanisation.

Femmes âgées CSP basse urbain :

« En milieu rural c'est rare de voir quelqu'un de *dëxë* [*très obèse*]. La nourriture et les travaux en milieu rural ne sont pas les mêmes qu'en milieu urbain. Les gens du village sont en meilleure santé ; ils ne mangent pas gras. Ils ont des potagers et ils mangent ce qu'ils cultivent. Au village, quand ils voient une personne *rey* [*imposant*], ils sont étonnés ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Ça [*mbuxuri* [*obèse*]] n'existait même pas. Pourquoi chez les ancêtres ça n'existait pas, parce que c'était du fait de l'alimentation et le travail. Les ancêtres pilaient le mil, allaient aux champs, puisaient l'eau sur des distances. Tu sais tout ça, c'est du sport. Aller au champ revenir, préparer le repas et retourner au champ, tout ça n'existe plus aujourd'hui. Tu pouvais même voir quelqu'un qui ne descend du champ que la tombée de la nuit et tout ce qu'il fait c'est manger et se coucher ».

Hommes âgés CSP basse urbain :

« *Mbuxuri* [*obèse*] a toujours été considéré comme une maladie, tu ne peux rien faire, ni travailler ni soulever de lourdes charges. *Mbuxuri* [*obèse*] est *am yaram* [*avoir du poids*] et en plus il mange de bonne chose, boit de l'eau glacée, est dans une chambre climatisée, et l'engrais (aliment avec de l'engrais) qu'on mange sont les raisons pour lesquelles on est en mauvaise santé. Il y a aussi le cube maggi (bouillons de légumes). Il y a beaucoup plus de *mbuxuri* [*obèse*] maintenant parce que les gens se reposent, ils ont des ventilateurs ».

« Au jardin d'enfants, sur 100, il y a 10 qui sont *pata* [*gros*] parce que leur père est riche et ils mangent bien, boivent le meilleur lait et ne font pas de sport. Tout près en banlieue, les enfants sont dans la rue, il fait chaud, ils ne mangent pas bien, ils ne sont pas *am yaram* [*avoir du poids*] ».

« J'approuve ce qu'il vient de dire parce que si tu vas au village, les *mbuxuri* [*obèse*] sont moins nombreux qu'à Dakar. Au village, ils ne mangent pas jusqu'à être *mbuxuri* [*obèse*] parce qu'ils n'ont pas les moyens et ils travaillent beaucoup ».

Les citations ci-dessous sous-entendent le fait que la surcharge pondérale qui pouvait exister en milieu rural « traditionnel » était innée et par conséquent non signe de maladie. Certains la nomment *mbuxuri* [*obèse*] mais avec la sémiologie décrite précédemment, les individus parlent surtout de la première forme d'embonpoint : *ngandé*, etc..., puisque *mbuxuri* [*obèse*] implique de fait un embonpoint acquis.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« On parle de *mbuxuri* [*obèse*] aujourd'hui par **abus de langage seulement**, mais le *mbuxuri* [*obèse*], si on parle traditionnellement, et le *mbuxuri* [*obèse*] d'aujourd'hui ne sont pas les mêmes hein..., nos grands-parents, s'ils étaient *mbuxuri* [*obèse*], naissaient avec ça. Leur mode de vie était naturel mais aujourd'hui ce

n'est pas le cas parce que les gens vont jusqu'à dépasser leur masse corporelle normale... Ce qui fait que les maladies qui en apparaissent sont multiples ».

Femmes âgées rural :

« La grosseur d'aparavant et celle d'aujourd'hui ne sont pas pareilles car actuellement il y a ceux qui prennent des pilules. Parce qu'avant, une grosseur héréditaire ne causait pas de problèmes parce qu'elle avait des limites. Mais une grosseur « achetée » avec de l'argent (*acheter des pilules pour grossir*), ça c'est forcément pervers et extravagant. Là, tu ne pourras plus rien faire ou travailler ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Si c'est au temps passé, les gens ne pensent à aucune maladie. S'ils voyaient une personne *ngānde [corpulent]*, ils disaient que c'est parce qu'il fait parti d'une grande famille (grande au sens symbolique) ».

✓ Une surcharge pondérale non morbide en milieu rural

Les individus relatent malgré tout d'une surcharge pondérale acquise dans la « tradition » mais non morbide du fait du mode de vie « sain et naturel » qu'adoptaient les populations en milieu rural, explication que retrouvent aussi Salem et Lang (1993) chez leurs enquêtés pikinois, pour justifier de la non existence de certaines maladies au village. Ceci ramène encore une fois à la première forme d'embonpoint naturel décrite précédemment puisque selon eux, il n'y avait pas de pathologie associée à cette morphologie par le passé, les individus restant fonctionnels [*am kàttan*]. Ceci persisterait encore dans certaines régions où les populations auraient conservé des traces de ce mode de vie.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Au temps, tu pouvais être *mbuxuri [obèse]* sans problème mais aujourd'hui, si tu es *mbuxuri [obèse]* tu es immobile. C'est une cause et une conséquence en même temps. En plus ce que tu mangeais aussi, ça pouvait faire que tu sois *pòokal [charpenté]* mais ceci ne faisait pas que tu aies l'hypertension ou quelque chose comme ça ».

Vous dites qu'à Dakar, les gens cherchent plus à maigrir qu'à grossir. Maintenant, selon vous, au village la majorité des gens veut maigrir comme c'est le cas à Dakar ou bien c'est le contraire ?

« En tout cas, je sais qu'à la brousse, le corps gros y est bon mais aussi la bonne santé est bon là-bas. Le village *lébon* ici, ils ont de l'embonpoint mais aussi ils sont en bonne santé. D'ailleurs ceux qui sont au village ont plus la bonne santé du fait de leur alimentation. Ceux-là ont le corps plus dur, plus résistant que les citadins ».

Femmes âgées rural :

« Dans le mode de vie traditionnel, ceux qui avaient l'embonpoint adoptaient un type d'alimentation différent du type adopté actuellement. Parce que la personne grosse travaillait à l'époque traditionnelle ; ce

qu'ils travaillaient, nous ne l'avons pas travaillé. Tu vois. Aujourd'hui si quelqu'un dépasse un certain seuil d'embonpoint, automatiquement, il n'est plus fonctionnel [*iïlé*], il tombe malade parce que tu ne travailles pas comme ils le faisaient, le climat n'est pas le même, l'alimentation n'est pas la même ».

« Auparavant, les gens comme ils travaillaient, tu voyais quelqu'un de très, très gros alors qu'il pouvait porter sur son dos un sac de riz de 50 kg sans l'aide de quelqu'un d'autre. Actuellement, dans les jours où nous sommes, même si tu n'as pas l'embonpoint, ce n'est pas certain que tu puisses soulever toi seul un sac de 50 kg de riz. Ceci parce que les modes de vie, l'alimentation d'aujourd'hui [*lek leegi yi*], ne sont pas pareils. Si tu es gros aujourd'hui, tu ne pourras plus faire grand-chose ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Ce sont ceux qui sont à Dakar qui sont plus susceptibles aux maladies. Les gens du village même s'ils sont *pata* [*gros*], ils bougent, ils transpirent, ils vont piler le mil, ils vont au champ sous le soleil. Ici, on mange et on ne bouge pas, on est sédentaire ».

Apparemment, pour des raisons d'ordre environnemental, la fréquence des gens appartenant à cette *catégorie émiq*ue d'*obésité morbide* était et est toujours faible dans les zones rurales les moins urbanisées (Maire *et al* 1992)⁷³. Ils auraient été des cas particuliers (et le seraient encore dans les régions les plus reculées) alors qu'en zone urbaine (et dans les zones rurales développées), avec les techniques modernes chimiques de transformation du corps : « les pilules », l'alimentation beaucoup plus abondante et grasse, qu'ils nomment *lek leegi yi* [littéralement *l'alimentation d'aujourd'hui*], ainsi que la faible fréquence d'activité physique, ils seraient considérablement plus nombreux. On constate donc une appropriation locale de ce que l'on nomme scientifiquement « la transition nutritionnelle » (Maire et Delpeuch 2004). Nous insistons sur « appropriation locale » car les enquêtés semblent très conscients de ce changement des modes de vie, et de ses conséquences sur leur masse pondérale et leur santé. Le système nosographique local évoluerait de lui-même en s'ajustant aux adaptations phénotypiques que produit le changement de milieu, comme l'observent Jaffré et Olivier de Sardan (2003, p.6) au Niger au sujet d'une épidémie brutale de typhoïde [*tijiri* en langue locale] : « *Un exemple, auquel les hasards du terrain nous ont confrontés, va être l'occasion d'envisager plus précisément quelques-uns de ces problèmes pratiques et théoriques. Il s'agit, en effet, de l'observation de la "naissance sociale" d'une maladie, autrement dit de la production de représentations concernant une pathologie considérée comme nouvelle par les villageois nigériens auprès desquels nous avons enquêté. Ceux-ci ont en l'occurrence précédé les services de santé dans le repérage et la description clinique d'une épidémie* ».

⁷³ Comme l'observaient Maire et son équipe.

- Une catégorie émique « traditionnelle » d'embonpoint morbide
 - ✓ Ses fondements « traditionnels »

Malgré tout, en creusant le discours des enquêtés, ce n'est pas la transition nutritionnelle en tant que telle qui aurait permis l'émergence dans le paysage culturel d'une catégorie émique d'embonpoint morbide. Le discours des enquêtés décrit une maladie plus ancienne associée à la surcharge pondérale, sa phonologie est quelque peu différente de *mbuxuri* [obèse], *dëxë* [très obèse], etc..., même si le signifiant *mubuxuri* peut être employé pour relater cette catégorie nosologique, car proche dans sa sémiologie médicale de *l'obésité morbide émique*. Cette catégorie nosologique semble relative à un mode de vie rural « traditionnel », par conséquent antérieur au bouleversement des modes de vie que connaît actuellement le Sénégal, mais qui persiste toujours aujourd'hui dans certaines régions reculées. Pour pouvoir identifier cette catégorie dans sa forme la plus « originelle », il a fallu pousser l'analyse plus avant auprès de vieux guérisseurs, maîtrisant la langue wolof, vivant dans des régions excentrées des grands pôles urbains, et aussi auprès des enquêtés les plus âgés, nécessairement mieux informés sur les connaissances plus « traditionnelles » en matière de maladies, notamment les maladies liées à la surcharge pondérale. Ce qui ramène à « la tradition » est clairement identifié par les enquêtés : le signifiant vernaculaire est *coosan* [littéralement : *la culture des parents*], le signifié sous-entend le mode de vie villageois, avant l'influence massive de la modernité occidentale, il y a environ 50 ans – deux générations tout au plus, soit la jeunesse de la 1ère génération de notre échantillon : les vieux. Ce concept ramène au mode de vie communautaire majoritairement agro-pastoral, qui persiste encore aujourd'hui dans certaines régions du Sénégal⁷⁴. L'objectif était donc d'identifier clairement cette catégorie émique traditionnelle d'embonpoint morbide et de la confronter à la catégorie émique actuelle d'obésité morbide : *mbuxuri* [obèse], que nous avons caractérisée précédemment, pour définir les éléments qui réunissent ces deux catégories.

Femmes âgées rural :

« Les gens *mbuxuri* [obèse], il y a certains d'entre eux qui sont possédés par des esprits. Ces gens là, ils partent voir les guérisseurs traditionnels qui leurs donnent des bouteilles de décoction à boire ou à faire passer sur le corps ».

« Il y a le corps enflé, gonflé comme pour le cas de ceux qui ont des maladies causées par les esprits de

⁷⁴ Ce terme dans l'imaginaire des Sénégalais n'existe qu'en opposition à *dund tubab* [littéralement : *la façon de vivre des blancs*], c'est-à-dire le mode de vie associé à l'urbanisation, celui qu'adoptent les jeunes. Bricas (2006) avait déjà identifié ce terme dans ses enquêtes alimentaires où certaines pratiques « sont revendiquées comme relevant du *coosan*, terme wolof que l'on peut traduire par **tradition** avec une connotation d'ancrage au **terroir rural d'origine** ». Cela ne veut pas dire pour autant que *coosan* soit un mode de vie statique. Pour exemple, il comprend l'Islam, religion révélée d'origine arabe. *Coosan* n'est qu'un point de repère, celui des vieux n'ayant connu que le village dans leur jeunesse, pour mesurer l'ampleur des changements actuels avec l'urbanisation, un bouleversement des modes de vie intervenu en deux générations qui, pour les plus âgés, est d'une ampleur inédite. Pour l'ensemble de l'étude, nous parlerons de *coosan* au passé, au présent, et parfois les deux en même temps, car il s'agit d'un mode de vie ancien dans l'imaginaire, mais qui existe encore. Cette définition posée par les enquêtés eux mêmes, nous n'emploierons plus systématiquement le terme tradition entre guillemets.

telle sorte que les parties du corps soient asymétriques. Ces maladies sont appelées en wolof : *seytaané* [*Satan*]. D'autres disent que c'est de l'excès de graisse. Cette maladie existe ici ; il y a le tronc qui s'enfle et descend sur les membres inférieures et tout le corps ».

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Tu peux avoir un gros ventre sans pour autant être *rey* [*imposant*], ça c'est une maladie. Le *mbuxuri* [*obèse*], il est joufflu et a du ventre. Les gens malades qui ont un ventre gros c'est parce qu'ils ont de l'eau dans le ventre et toutes les semaines on retirait à peu près deux litres. Ce genre de maladie est du a des fétiches. Cette maladie (avoir de l'eau dans le ventre) touchait les villageois, les uns l'attribuaient à une mauvaise alimentation. Du jour au lendemain, des gens étaient comme « enflés » avec un œdème du visage, on leur donnait des urines de bœuf pour les soigner ; en ces temps, il n'y avait pas de médecins ».

Hommes âgés rural :

« Un *vent* [*esprit-génie*] peut entrer dans ton corps et tu tombes malade. Cette maladie mystérieuse peut te gonfler le corps. En fait, ce sont des maladies typiquement « de noir » causées par des esprits « invisibles ». Là, ton corps est comme un ballon pompé et plein d'air. Tu es gros mais sans pouvoir rien faire. Tu seras oisif, tu perds ta fonctionnalité [*tèlé*]. Cependant si tu es soigné, tu retrouveras la santé ».

« Mais ce n'est pas tout le monde qui peut soigner ça. En général c'est à Joal [*localité située dans la région de Thiès sur la Petite Côte*] qu'on peut soigner ces maladies là, causées par les esprits ».

« Le fait de marcher hors de la maison à l'heure du crépuscule aussi peut donner ces maladies. D'ailleurs, c'est pourquoi les enfants et les femmes enceintes sont interdits de sortir en ces heures là ».

Les enquêtés les plus vieux, et très rarement les jeunes, surtout les urbains, parlent de possession par des esprits mais aussi par des démons de Satan, *seytaané*, pour rendre compte des causes de l'embonpoint morbide traditionnel. Dans *coosan*, la population mobilise donc des schémas explicatifs de type persécutif, imprégnés de croyances animistes et islamiques, pour expliquer le phénomène d'embonpoint morbide, à l'instar de nombreuses autres représentations étiologiques de la maladie au sein des populations ouest africaines (Reveyrand 1984)⁷⁵. L'embonpoint morbide émique traditionnel suit au départ une construction nosologique, étiologique et sémiologique inscrite dans le magico-spirituel. Contrairement à *l'obésité morbide émique actuelle*, l'étiologie de *l'embonpoint morbide émique traditionnel* n'est pas liée au mode de vie de l'individu, c'est-à-dire environnementale et comportementale, mais associée à des instances surnaturelles (Bonnet 1996)⁷⁶ qui affectionnent la pratique de persécution des humains. Nous constatons d'ailleurs que les professionnels guérisseurs interrogés corroborent le discours des profanes sur la question.

⁷⁵ L'auteur fait un état des lieux des représentations de la maladie en Afrique de l'Ouest. Il rend compte, en s'appuyant sur des travaux de Zemleni entre autres, que l'imputation des maladies est magico-spirituelle, de type persécutif.

⁷⁶ Expression employée par Doris Bonnet pour parler des esprits, génies, etc...

➤ Entretien avec le premier guérisseur

Comme on peut le voir de ses propres mots, la guérisseuse investiguée est la grande prêtresse de la localité lébou. Elle a le statut le plus haut de divination et de contact avec les forces occultes de son village, elle est *ndoepkat* (Zempleni 1969) :

Guérisseuse, 90 ans environ :

« Moi ce que je fais, je l'ai hérité de mes grands parents. C'est du *coosan*. C'est ma mère qui avait ça. Elle est décédée, après c'est autour de ma sœur. Maintenant que cette dernière est décédée, c'est à mon tour. Cela fait 9 ans que je pratique ça. Ici à *Toubab Dialaw* jusqu'à *Yen* (une autre localité lébou à côté), c'est moi qui suis là. C'est moi qui fait tous les *ndoëp* ici [*Elle est Ndoepkat, la grande prêtresse de la localité qui dirige une pratique rituelle lébou-wolof d'alliance avec les esprits d'ancêtres*]. Quiconque est malade aussi, même la nuit, on me réveille pour que je le guérisse avec la volonté de Dieu et de son prophète ».

Nous lui avons demandé de nous définir clairement quelle était cette pathologie traditionnelle causée par des esprits qui gonflent le corps, et si les *mbuxuri* [*obèse*] d'aujourd'hui sont les mêmes que ceux du passé.

« Chez nous, si quelqu'un reste un moment et voit son ventre gonflé, c'est dû à un mauvais esprit. Le *rab* [*esprit d'ancêtre*] peut gonfler le corps d'une personne jusqu'à ce qu'il soit démesuré. De même le *seytaane* peut prendre la personne. Mais il suffit juste de traiter ça pour que ça guérisse. Maintenant, s'il se trouve que la personne est dans une famille où les gens sont de forte corpulence, dans ce cas, le corps gros est normal ».

Quand vous voyez la personne gonflée comme ça, vous pouvez dire si elle est possédée ?

« On ne peut pas voir la personne physiquement et dire qu'elle est possédée ou pas. On procède par la voyance. Le malade me donne une pièce de monnaie et je passe la nuit avec cet argent là. Le lendemain, s'il revient, je lui dis tout : « c'est tel *rab* ou tel autre qui t'a pris, il habite tel lieux, il vient de tel lieux ». Si leur famille a un *rab*, c'est le *rab* de la famille⁷⁷. Si la famille n'en a pas, c'est un *seytaane* qui l'a pris. Il suffit juste de chasser le *rab* ou le *seytaane* pour que la personne guérisse. J'ai soigné ce type le lundi passé. C'est une personne qui s'est levée et a constaté que son corps s'est gonflé. C'était dû à un *rab*. Pour soigner ces types, je fais des incantations, je fais des sacrifices en égorgeant des poulets pour le malade ».

Qu'est-ce qui peut faire qu'on a le corps gonflé ?

« Si la personne vient d'une famille corpulente, c'est normal, mais si elle n'est pas née corpulente et ne vient pas d'une famille corpulente, on dit qu'elle est possédée par un *rab*. Aussi, si la personne a *xel mu dal* [*pas de soucis, la bonne vie*], elle peut être *am yaram* [*avoir du poids*]. Moi j'étais plus corpulente que ça. J'étais grosse ! Maintenant que j'ai vieilli, je suis devenue maigre. J'étais trop *am yaram* [*avoir du poids*]. Mais aujourd'hui, il y a aussi des pilules ou des injections qui font grossir. Il y a des femmes qui veulent être des *driyankes* et qui prennent des injections pour être comme des éléphants. Les gens aujourd'hui sont responsables de ce qui

⁷⁷Les *rabs* rattachés à des lignages spécifiques sont nommés *tuur*.

leur arrive ».

Dans coosan, les gens gonflés à cause de leur mode de vie, les mbuxuri [obèses], ça existait ?

« Non je ne pense pas que ça existait dans *coasaan*. Moi je ne pense vraiment pas. Je pense que c'est récent. Chez nous, dans la tradition, quiconque a une très forte corpulence, c'est parce qu'il est malade. Tu sais si la personne se nourrit de *laax* [bouillie de mil sucrée avec lait caillé], de couscous, il ne peut pas développer une très forte corpulence. Mais la vie d'aujourd'hui, personne ne peut comprendre ce qui nous arrive... Auparavant si la personne était très corpulente, on se disait automatiquement qu'elle est malade (possédée), il faut aller la soigner ».

Même pas des cas particuliers ?

« Non, ils n'existaient même pas dans *coasaan*. Les grands parents ne connaissaient pas ça. C'est aujourd'hui que c'est devenu monnaie courante. Je t'ai dit, dans la tradition, si la personne était de forte corpulence, on l'amenaît pour la guérir. Personne ne peut soigner les fortes corpulences d'aujourd'hui. Les femmes veulent être des *driyankés* [enrobée]. Aussi ces maladies peuvent être dues au fait que la personne consomme une alimentation délicieuse sans bouger [leek tēdd : manger sans bouger]. Si la personne a de l'argent, elle mange ce qu'elle veut en quantité sans faire d'activité, elle peut être atteinte par toutes ces maladies là ».

Son discours confirme ce que disaient les profanes. Avant, le mode de vie était différent et apparemment, les gens gros étaient gros pour d'autres raisons. Soit il y avait une base génétique et la grosseur n'était pas excessive ni handicapante, ce qui ramène à la première catégorie d'embonpoint définie par les profanes avec pour signifiants : *pōokal* [charpenté], *ngānde* [corpulent], etc..., soit il se passait quelque chose d'anormal, soudain et sévère, qui faisait gonfler significativement la personne, et que l'on associait et associe parfois encore à de la possession. Mais les *mbuxuri* [obèses] de l'urbanisation n'existaient pas selon elle, elle ne nomme d'ailleurs pas ce deuxième phénomène magique d'embonpoint *mbuxuri* [obèse] mais mentionne les types d'esprits étant impliqués dans le déclenchement de cette maladie : les *rabs* et les *seytaanés*, deux catégories étiologiques persécutives clairement identifiées par Zempleni (1969).

➤ Entretien avec le deuxième guérisseur⁷⁸

Voici en première réplique le statut du deuxième guérisseur et, sans transition, les échanges avec lui sur la question d'embonpoint morbide émique traditionnel et d'obésité morbide émique actuelle : *mbuxuri* [obèse].

Vieux guérisseur, 80 ans :

« Actuellement je ne veux plus entrer dans certains débats. Je vous ai dit que je ne suis plus celui que j'étais.

⁷⁸ Il manquait un œil à chacun des guérisseurs... sacrifices pour avoir plus de pouvoir ? : « Le fidèle qui a fourni la victime, objet de la consécration, n'est pas, à la fin de l'opération, ce qu'il était au commencement. Il a acquis un caractère religieux qu'il n'avait pas, ou il s'est débarrassé d'un caractère défavorable dont il était affligé ; il s'est élevé à un état de grâce ou il est sorti d'un état de péché. Dans un cas comme dans l'autre, il est religieusement transformé (Mauss et Hubert 1899, p.11) ».

Maintenant je suis un *talibé*, je me suis converti radicalement à l'islam. Au moment où je vivais de la sueur des gens, il suffisait juste que je pose ma main sur le corps de la personne pour savoir ce qui lui est arrivé. Je savais faire la différence entre un malade possédé et un malade non possédé. Je sais faire la différence entre une morsure de serpent et celle d'un autre reptile ».

D'accord Monsieur, mais on ne vous demande pas de nous soigner. Comme on vous l'a dit, on voudrait savoir ce qu'il peut faire que l'on devienne mbuxuri [obèse] ?

« Il y a deux formes de *mbuxuri [obèse]*. Il y a le *mbuxuri [obèse]* où la personne est née corpulente mais elle n'a pas de maladie. On dit d'ailleurs de lui de qu'il est *pòokal [charpenté]*. Il y a aussi un *mbuxuri [obèse]* selon lequel, la personne reste un instant et voit son corps se gonfler. Ce dernier cas, les gens disent, que Dieu me pardonne⁷⁹, que la personne est possédée par un *mauvais vent*. Aussi les gens qui sont très gros à cause de l'alimentation, on dit qu'ils sont *mbuxuri [obèse]*. Aussi, dès fois, tu vois qu'une personne à son enfance n'était pas grosse et devient corpulente quand elle prend de l'âge. Ceci parce que dans sa jeunesse, la personne n'avait pas le temps. Elle travaillait dur, elle n'avait pas l'esprit tranquille parce qu'elle avait une famille à prendre en charge. Cette personne là, elle ne peut pas développer de la corpulence. Mais si les enfants grandissent et prennent la relève, cette personne aura l'esprit tranquille. Elle a l'esprit tranquille, elle mange bien, et voilà, elle développe la corpulence, elle devient *am yaram [avoir du poids]* ».

Et dans coosan, les mbuxuri [obèse] à cause de l'alimentation, ça existait ?

« Je ne pense pas du tout que ça puisse exister. Parce que dans la tradition, on cultive naturel et on mange naturel ! Traditionnellement les gens partaient aux champs cultiver la terre. Ils récoltaient la nourriture et l'amenaient à la maison pour la manger. Ils cuisinaient du *céré*, du *laax [bouillie de mil sucrée avec lait caillé]*. Ils cueillaient les pains de singe et en faisaient de la sauce sans sucre pour le *laax [bouillie de mil sucrée avec lait caillé]*. Dans notre enfance, nous avons vu que le sucre n'existait même pas comme aujourd'hui. Non seulement le sucre était rare mais la plupart des gens n'avaient pas de l'argent pour se le payer. C'est pourquoi je t'ai dit que les gens mangeaient uniquement ce qu'ils cultivaient eux mêmes. Avec cette forme d'alimentation et les interminables travaux domestiques durant toute l'année, les gens étaient sains. Il y avait du poisson venant fraîchement de la mer. En ce moment là, la commercialisation n'était pas aussi développée. On séchait le poisson pour ensuite l'acheminer dans les campagnes où on va l'échanger avec du mil. Tu pars dans les villages avec ton poisson sec, tu ramènes du mil, voilà ».

Donc les gens gros jusqu'à être dysfonctionnels à cause du mode de vie, il n'y en avait pas ?

« Ces types de corpulence rendant dysfonctionnels [têlé] les gens, c'est aujourd'hui seulement qu'ils existent. Lorsque l'huile et le riz se sont définitivement implantés et consommés de façon permanente par les gens, c'est en ce moment que tous ces maux ont commencé. Auparavant, tu voyais une personne vivre longtemps sans tomber malade. S'il est malade, c'est à la vieillesse et c'est cette maladie qui va le tuer. Ceci n'existe plus. Tout le temps, tu entends les gens se plaindre de petites maladies. Auparavant tout le temps la personne était au travail, tout le temps, elle suait. Il n'y avait pas de cube maggie, ni de soralé, ni de tagg (types de bouillons). Tous ces trucs rendent malade. Il y a de ces bouillons qui nettoient une marmite toute noire jusqu'à ce qu'elle soit toute blanche, et nous mangeons ces bouillons là. Ces bouillons n'étaient pas

⁷⁹ Sa religion lui interdit de réfléchir comme ça et de prononcer ces mots.

connus des ancêtres, ils ne les consommaient pas ! ».

Le discours des enquêtés est donc complètement validé. Le guérisseur « retraité » confirme une première catégorie d'embonpoint naturel (*pōokal [charpenté]*) ou acquis sainement (*am yaram [avoir du poids]*) et décrit une deuxième catégorie d'embonpoint nommée *mbuxuri [obèse]*, causée par la possession à un esprit qui provoque un gonflement soudain du corps. Lui, contrairement à la guérisseuse, nomme cette maladie magique *mbuxuri [obèse]*. Et selon lui, dans *coosan*, *mbuxuri [obèse]* était exclusivement associé à cette première étiologie magico-spirituelle et est devenu, avec le changement des modes de vie, associé à une « étiologie de l'urbanisation ». On serait donc face à un glissement étiologique et donc sémantique, on passe des *rab/seytaané* aux cubes maggi/pilules/injections/huile, etc..., mais le signifiant quant à lui, *mbuxuri [obèse]*, se maintiendrait au fil des générations.

✓ D'une catégorie nosologique à l'autre

➤ Des signes résistant au changement

Néanmoins, la sémiologie reste très proche entre les deux catégories de *mbuxuri [obèse]* : environnementale et magique. Ce n'est pas « naturel », ça apparaît de manière inappropriée et ça handicape la personne. La maladie apparaîtrait subitement, sans contexte préalable génétique ou socio-économique la favorisant, et transformerait la personne atteinte en un temps limité. Les signes comme : corps gonflé, gros ventre, apparence de ballon, difformités et dysfonctionnalité [*télé*] restent au centre du tableau clinique dans les deux catégories nosographiques, si l'on se réfère à la sémiologie présentée pour l'*obésité morbide émique actuelle (mbuxuri [obèse] actuel)*, et résumée ci-dessous :

« *Mbuxuri [obèse]*, c'est celui qui est de taille court et qui est très *am yaram [avoir du poids]*, en fait **la grosseur est telle que sa taille diminue** ».

« *Mbuxuri [obèse]* ce n'est pas une santé. Quelqu'un de *mbuxuri [obèse]* se reconnaît vite parce qu'en dehors de la **masse corporelle qui étonne**, il se **fatigue très vite**, il est en **sueur** en marchant d'ici là avec des **reniflements** a en plus finir pour une activité de rien du tout ».

« *Mbuxuri [obèse]* veut dire **gros, ventru**. Par contre il y a le gars qui est naturellement *rey [imposant]*, corpulent, costaud ».

« Quand tu es *mbuxuri [obèse]* tu ne peux plus voir ton sexe, ce n'est pas bien ; tu ne **peux plus (bien) faire l'amour** ».

« ... Mais *dëxë [très obèse]*, je crois que c'est quelqu'un qui est *mbuxuri [obèse]* et être **diforme** de sorte que la forme du corps soit différente de la forme normale du corps. C'est-à-dire qu'il a le derrière, derrière et le devant, il est...je ne sais pas comment l'expliquer. C'est-à-dire que pour moi c'est celui là qui est *dëxë [très obèse]* ».

« *Dëxë* [très obèse] cela veut dire quelqu'un qui est trop *pōokal* [charpenté] jusqu'à ce que **tu peines à aller prendre quelque chose qui est à zéros mètre de toi** ».

« Il y a aussi certains gros qui, tout est **gonflé** sur leur corps. Ces derniers sont tellement gros que tu as peine à voir les différentes parties du corps... C'est *mbuxuri* [obèse]. Tout son **corps forme une seule masse** ».

« Celui qui est gros de façon excessive comme *mbuxuri* [obèse] a **perdu sa fonctionnalité [télé]**. Il n'est plus en bonne santé ».

« C'est aussi différent de *mbuxuri* [obèse] parce que *mbuxuri* [obèse], c'est quelqu'un qui a un corps dont **toute la masse corporelle forme un seul bloc**. Ce dernier ne pourra rien faire parce que déjà, **on a du mal à distinguer les différentes parties du corps**. Pëftë, en fait, c'est comme **un ballon rempli d'air**. Il **n'aura aucune force**. Les deux premiers (*pata* [gros], *mbuxuri* [obèse]) sont moins horribles que pëftë parce que ce dernier **ne tient pas physiquement et psychologiquement** ».

En revenant sur ce qui a été dit dans la précédente partie sur *l'obésité morbide émique actuelle*, dénommée *pata* [gros], *mbuxuri* [obèse], etc..., nous constatons que le rapport à l'inexplicable et à la soudaineté est aussi présent. Cette focalisation sur le contexte d'émergence de la maladie et l'ampleur des symptômes sont des marqueurs directeurs de morbidité pour les deux *mbuxuri* [obèse]. On retrouve, pour le diagnostic du *mbuxuri* [obèse] *actuel*, un discours proche de celui employé par la guérisseuse pour diagnostiquer le *mbuxuri* [obèse] *traditionnel*. Ce n'est pas la sémiologie en tant que telle qui préjuge de la maladie, puisque l'on ne peut apparemment pas de visu évaluer l'état de santé de la personne, mais plus son contexte étrange d'apparition.

« Ce qui peut inquiéter les gens c'est celui qui n'est pas aisé et qui soit *am yaram* [avoir du poids] alors qu'il ne l'a hérité ni de sa mère ni de son père. C'est ces types de personnes qui sont le plus souvent dans des prédispositions de maladie. Celui qui est *pata* [gros] et ne l'a pris ni de sa mère ni de son père. Et on ne le connaissait pas *pata* [gros], il s'est levé un bon jour et est devenu *pata* [gros] ; là on peut dire que c'est une source de maladie ».

En zones urbaine et rurale urbanisée, où les connaissances scientifiques sont implantées, et où la prolifération des gens *mbuxuri* [obèse], causée par le mode de vie moderne, semble patente - avec l'implication des prises de pilules et d'injections dans le développement de cette corpulence morbide - une augmentation massive et « soudaine » de la masse pondérale ne sera pas expressément associée au magico-spirituel, même si en toile de fond, cette interprétation semble persister au vu du tableau clinique décliné pour le *mbuxuri* [obèse] *actuel* : apparition soudaine, difformité, gros ventre, etc... Par contre, dans un cadre plus « traditionnel », l'interprétation magico-religieuse est et était mobilisée de manière quasi systématique. Dans les deux cas, ce n'est donc pas le *volume corporel* en lui-même qui est marqueur de morbidité, mais peut-être une *forme corporelle* considérée comme « non

naturelle » et qui pourrait porter à suspicion, et surtout la soudaineté du phénomène et ses conséquences néfastes qu'il peut causer sur la personne, à savoir le handicap.

Homme âgé rural :

« On ne peut pas dire que tel est malade, tel est sain, uniquement en se basant sur leur masse corporelle. On parle de maladie, par exemple la personne qui pour se lever éprouve des difficultés, elle est une malade évidemment... Parce que les membres inférieurs ne peuvent plus supporter le trop de masse corporelle ».

Si tu devrais nommer ces personnes là par rapport à leur masse corporelle, quel terme allais-tu utiliser ?

« J'allais dire *bayeeeku* [nonchalant : quelqu'un de lent, qui ne fait aucun effort]. Parce qu'il n'est pas rare d'entendre les gens dire que telle personne est malade, qu'elle a des problèmes de jambes parce que celles-ci ne peuvent tenir le corps... C'est cette nonchalance qui est exactement la maladie ».

*Est-ce qu'on peut dire *mbuxuri* [obèse] pour cette personne là ?*

« Oui, ou on peut dire aussi qu'il est *pata* [gros] ».

➤ Une « grosseur traditionnelle » dissociée de la grosseur

De manière « traditionnelle », dans *coosan*, c'est-à-dire en dehors du contexte d'urbanisation rapide du Sénégal relatif à ces dernières décennies, une catégorie *émique d'embonpoint morbide* existait. Elle semblait d'une part complètement imbriquée dans le magico-spirituel, et d'autre part recouvrir une frange de la population très mince, ce type de morphologie étant exceptionnel. Même si sa sémiologie et, sous certains traits, son étiologie sont très proches de celles du *mbuxuri* [obèse] *actuel*, elle ne semblait pas ramener à l'excès de graisse en tant que tel car, comme nous l'ont affirmé nos enquêtés, le *mbuxuri* [obèse] *actuel* n'existait apparemment pas dans *coosan*, tant dans l'imaginaire que dans le milieu de vie de la population. Pourtant, bien que cette nouvelle catégorie soit un produit de l'urbanisation, elle conserve des traits d'une ancienne catégorie traditionnelle issue du monde rural, avec le même signifiant, mais qui ne répondrait pas aux traits d'une réelle catégorie nosologique de surcharge pondérale, même si les symptômes directs ramènent quand même à un volume corporel pathologiquement excédentaire. On ne peut donc pas parler d'obésité pour *mbuxuri* [obèse] *traditionnel*. Par contre, *mbuxuri* [obèse] est maintenant une expression vernaculaire qui décrit essentiellement un aspect de l'urbanisation, la maladie liée à l'excès de graisse. On est donc face à une catégorie moderne d'obésité, *teintée* de cette ancienne catégorie traditionnelle qui n'est pas de l'obésité.

Mbuxuri [obèse] aujourd'hui est donc une catégorie syncrétique. Le signifiant existait dans *coosan* mais sûrement pour exprimer une sémantique différente, une, voire plusieurs maladies associées au volume corporel excédentaire mais non adipeux, que les enquêtés interprétaient et interprètent encore sous l'angle du magico-spirituel. Si l'on se réfère strictement à la sémiologie : gros ventre, œdème, eau dans le ventre, difformité corporelle, on pourrait penser qu'il s'agisse de symptômes d'une ascite.

Des informations recueillies auprès d'ethnolinguistes sénégalais de l'Université Cheikh Anta Diop sous-entendraient que ce terme ne fut jadis employé que pour les enfants. Peut être ramenaît-il alors au départ à une maladie de la malnutrition infantile de type *kwashiorkor*, qui provoque un œdème généralisé de l'abdomen ? Il est difficile de conclure sur ce point au vu de l'état actuel de nos connaissances sur la question. Nous préférons pour l'instant trancher sur un *mbuxuri-ascite*, puisque les enquêtés n'indiquent en rien un gonflement spécifique des enfants ; mais il est possible que ce terme fut aussi employé jadis pour dénommer ce type de pathologie infantile. Chez les Bamiléké, on retrouve cette conception du mauvais embonpoint, le « gros ventre », provoqué par une ascite et qui suscite toute les inquiétudes et interprétations magico-spirituelles les plus extrêmes : « Autrefois il existait trois mauvaises façons de mourir, de la plus bénigne à la plus grave : « mourir les jambes gonflées », « mourir par accident », « mourir du gros ventre ». A chacune correspondaient différents rites de purification. [...] « Mourir du gros ventre », ou plus précisément mourir avec une protubérance, était la mort la plus redoutée de toutes. L'ascite (rétention d'eau dans l'abdomen), maladie assez fréquente chez les Bamilékés, est due à une carence protéique et une hypertension artérielle provoquée par l'ingestion trop abondante de noix de cola. Un mort du gros ventre était une véritable malédiction qui affectait ses proches de diverses façon (Pradelles de Latour 1997, p.92-93) ». Cette évolution du contenu sémantique de *mbuxuri* [obèse] semble être le reflet de la transition des modes de vie, tant au niveau écologique que socioculturel. Les *mbuxuri* [obèses] du passé, et encore d'aujourd'hui dans certaines régions reculées du Sénégal, ne souffraient pas d'obésité ; et la société n'interprétait logiquement pas ce phénomène comme un excès de graisse, mais plutôt comme un renflement du corps. La graisse – pour le peu que les individus pouvaient cumuler – était associée à la bonne santé socioculturellement car sûrement plus saine métaboliquement (Fezeu *et al* 2008)⁸⁰. La graisse aujourd'hui est associée à la mauvaise santé car elle devient métaboliquement un danger qui choque la population, la bouleverse dans ses repères, ses normes de santé traditionnelles de corpulence. L'embonpoint en tant que tel – la graisse dans l'imaginaire collectif *coosan* – n'était donc pas associé à la maladie :

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Je ne regrette pas ma présence ici parce que j'écoute et dès fois c'est intéressant, j'ai envi de rire. Bon, pour le répondre lui (Emmanuel), je lui dis que nous, dans notre culture, nous les noirs, pour le répondre de manière brute, on ne voit pas de maladie dans la grosseur, on en voit pas. C'est aujourd'hui qu'on commence à se douter de la bonne ou de la mauvaise santé par rapport à la grosseur ».

Un signifiant nosographique servant à exprimer deux signifiés, c'est-à-dire deux pathologies, n'est pas une nouveauté. Olivier de Sardan (2003, p.20) observe ce même phénomène concernant une catégorie

⁸⁰ Les auteurs montrent qu'au Cameroun, la graisse corporelle expose moins aux pathologies en milieu rural qu'urbain. Ceci s'expliquant notamment par l'activité physique quotidienne, inhérente à la vie agricole, qui protège contre le développement des pathologies de surcharge pondérale.

nosographique populaire en pays Songhay-Zarma : « *yeyni-maladie recouvre en fait deux (et parfois trois) ensembles de symptômes très distincts, qui n'ont apparemment aucun rapport entre eux. Or rien, dans les discours locaux, ne permet de comprendre pourquoi ces formes sont regroupées sous un même nom* ». Mais dans le cas présent, nous sommes en mesure de rendre compte du terreau commun des deux catégories *mbuxuri [obèse]*, il est d'ordre sémiologique : c'est le volume corporel excédentaire.

- Une appropriation locale de la transition épidémiologique

L'avant-dernier commentaire, à l'image de ce qui a été dit précédemment, semble clair, la grosseur dans *coosan* était majoritairement associée au bien-être, l'embonpoint étant majoritairement « naturel » et le mode de vie prévenait de sa morbidité associée, excepté les cas exposés précédemment de « grosseur corporelle » qui ne semble pas ramener à l'obésité au sens clinique du terme. Il semblerait que ce soit l'augmentation des maladies chroniques, inhérente à l'urbanisation, qui démythifierait la graisse comme source de bonne santé dans l'imaginaire collectif. Les enquêtés se justifient d'ailleurs en affirmant que les maladies associées à l'excès de graisse étaient rares dans *coosan* et bien plus fréquentes aujourd'hui avec le mode de vie urbain (Salem et Lang 1993)⁸¹.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« La mode d'auparavant n'est plus en vigueur, d'ailleurs **le diabète n'existait même pas**, c'est aujourd'hui qu'il y a le diabète parce les gens ne se fatiguent plus comme avant ».

« Peut être qu'aussi en brousse, ils ne sont pas éveillés comme les citadins le sont parce que ces maladies sont plus courantes dans la ville. Ces maladies qu'on parle sont plus récurrentes à Dakar à cause de l'alimentation et les informations passent. Les régimes amincissants sont plus courants ici ».

« Même nous actuellement, nous ne voulons plus du corps gros. Il y a eut un moment où nous les femmes voulions énormément de l'embonpoint mais actuellement les maladies cliniques qui apparaissent font que tout le monde a peur du corps gros. Même si tu prends du poids, tu commences à avoir peur de ta santé. Tu commences à soupçonner le diabète car dès fois l'augmentation de la masse corporelle est un signe de diabète. On n'est pas médecin mais on voit souvent des cas. Si tu apprends que quelqu'un a le diabète, c'est qu'en un certain moment donné, tout le monde parlait de lui en disant : « regarder telle personne comment elle a de l'embonpoint, regarder comment elle est belle maintenant avec son corps là, comment son teint est clair alors qu'elle ne s'est pas dépigmentée ! ». Mais quelques temps après, tu vois son corps changer, tu vois cette personne maigrir parce que justement, c'est qu'elle a le diabète. C'est pourquoi aujourd'hui, le corps gros, personne n'en veut presque plus ».

⁸¹Discours qu'observent aussi Salem et Lang auprès de leurs enquêtés pikinois.

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Manger beaucoup sans faire du sport est aussi à l'origine **de certaines maladies des « temps modernes » ; comme l'hypertension artérielle, le diabète, la goutte** ».

« **Oui, on les appelle les maladies de la civilisation** [*feebar yu bees yi*] ».

Les enquêtés, en plus de s'approprier avec leurs propres mots le phénomène de « transition nutritionnelle », s'approprient le phénomène de « transition épidémiologique » (Pison 2008). Ils constatent, avec l'urbanisation, la prolifération de certaines maladies chroniques, une expression vernaculaire est même employée pour dénommer ce phénomène : *feebar yu bees yi*, signifiant littéralement « les nouvelles maladies » ou, dit autrement, « maladies de la civilisation ». Certains vont même jusqu'à affirmer que certaines d'entre elles, comme le diabète (de type 2 a priori), n'existaient pas auparavant, lorsque le mode de vie était exclusivement non occidental. Ceci ne constitue pas, malgré tout, un point de vue absolu ; des nuances y sont apportées :

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Si la plupart des gens disent que le diabète et l'hypertension n'existaient pas, moi je dis que ça a existé depuis longtemps. Seulement, ce qu'on peut dire, c'est qu'en ce moment là, **on n'avait pas le savoir à cette époque pour dire que telle personne a telle maladie ou telle autre maladie**. La personne était avec sa maladie, méconnaissant ce qui lui arrive, jusqu'à la mort. D'ailleurs l'hypertension artérielle s'appelait en wolof *songer* [*quelque chose qui attaque de façon brusque*]. Tu entendais habituellement les gens dire : « telle personne avait été atteinte par le *songer*, on l'a amené à tel ou tel lieu », c'est tout ce que tu entendais. On ne savait même pas au juste de quoi il s'agit, on attendait que la personne atteinte soit paralysée ou quelque chose comme ça pour dire qu'il a le *songer*. C'est aujourd'hui qu'on commence à découvrir le *songer*. On appelle un médecin qui le consulte et dit qu'il ne vaudrait pas la peine de l'amener à l'hôpital. Et comme d'habitude, on cache le malade à la maison en lui donnant des traitements dérisoires jusqu'à ce qu'il rend l'âme à son propriétaire (Dieu). En ce moment là par rapport à l'hypertension, la connaissance était réduite, et en plus, les gens n'étaient pas éveillés parce qu'il y a des gens qui, s'ils ont un membre de la famille qui tousse, ils vont l'amener à l'hôpital, mais s'il a le *songer*, ils le laissent à la maison sous prétexte que la situation n'est pas critique. Le diabète aussi existait chez les personnes, mais ce que l'on peut dire, **c'est qu'il n'était pas développé à ce point d'aujourd'hui**, pour la simple raison, comme tu l'as dit, de l'alimentation en vigueur actuellement ».

Il est difficile de trancher entre les deux explications, les deux devant jouer, à savoir un mode de vie protecteur de ces maladies, et un système nosographique « traditionnel » ne recouvrant peut être pas toujours ce type de pathologies. Néanmoins, la femme ci-dessus nous parle de *songer*, catégorie nosographique locale qui semble décrire des symptômes de l'hypertension artérielle comme l'hémiplégie. Dans *coosan*, on l'interprétait comme une attaque brutale, *songer*, généralement d'un

rab ou d'un *seytaané*⁸², qui paralyse la personne. Ceci infirmerait peut-être alors les résultats de Salem et Lang (1993) : « *Il ressort des entretiens que la maladie hypertension n'existe pas en tant que telle dans les systèmes locaux et nous n'avons trouvé dans les différentes langues locales aucun mot se rapprochant de notre définition de la tension. On dit « la tension », ce qui n'est pas sans évoquer une autre expression française wolofisée... ».*

- Rencontre émique/étique

- ✓ Une superposition globale décalée

Avec « l'occidentalisation » du mode de vie des Sénégalais, on constate une mutation des représentations tournant autour de l'embonpoint, du diabète, de la nourriture ou encore du bien-être [*dunde gu neex*] ; ou dit autrement, « l'esprit tranquille » ou « ne pas avoir de soucis » [*xel mu dal*]. Pour l'ensemble de ces notions, et certainement bien d'autres, non citées ici, on observe un double discours, l'un plus « traditionnel », l'autre « occidental », si bien que le système de représentation actuel des Sénégalais, que ce soit en zone urbaine ou rurale (cette dernière étant aussi largement soumise à l'influence de la culture occidentale) est hybride :

Hommes âgés CSP basse urbain :

« **L'obésité** est un signe d'embonpoint, pour nous africain ça veut dire qu'il mange bien, qu'il vit bien alors qu'en réalité, il est obèse ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Le manque **d'esprit tranquille** n'est pas bon pour la personne parce que ça le rend maigre de manière progressive. Au contraire si tu as l'esprit tranquille, tu manges bien, tu dors bien, automatiquement tu vas développer de la masse corporelle ».

« **L'esprit tranquille** amène de l'embonpoint et ceci est cause de maladies. Mais la grosseur innée chez l'individu peut ne pas être à l'origine de maladie ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Là, l'argent commence à tomber, tu commences à avoir de l'argent et en même temps tu commences à changer d'habitude. Tu cherches de belles choses pour t'habiller, tu manges une **alimentation délicieuse** [*lek bu neex*] [...]. Si tu vis dans cette situation pendant un certain moment, tu n'es plus comme tu étais auparavant, tu changes, tu deviens *am yaram* [*avoir du poids*] ».

⁸² Selon un enquêté de notre prochaine étude par entretiens semi-directifs.

Femme âgée CSP haute urbain :

« Le corps gros, c'est dormir beaucoup qui donne ça et une **alimentation délicieuse**, une alimentation en quantité. C'est ce qui amène l'hypertension et aussi le diabète. C'est ce que je sais du corps gros ».

Femme âgée CSP haute urbain :

« Le **diabète** est une pathologie qui n'arrive pas à tout le monde parce qu'elle n'est pas une maladie de gens pauvres ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Le **diabète** avant, on disait que c'était la maladie des nobles. Néanmoins, la réalité montre le contraire ».

A l'interface de ces deux modèles, l'un local, l'autre venu de « l'extérieur », les significations sociales attribuées à des dimensions comme la corpulence ou la santé suivent un processus syncrétique évident, que les citations précédentes révèlent. Le contexte socioculturel acculturant que vivent actuellement les Sénégalais, les conduisent à revoir leur manière de penser l'embonpoint, le diabète, la nourriture et le bien-être. Le milieu agro-pastoral villageois de notre population, de posture traditionnelle animiste et islamique avec un faible développement technique, constitue le contexte d'origine à l'intérieur duquel se sont construites les catégories de représentations émiqes en matière d'embonpoint, de nourriture, de bien-être, etc... Nous observons donc que des représentations de différents éléments de vie (au sens biologique et culturel) comme la graisse, la nourriture, le bien-être ou la maladie se construisent conjointement sur des présupposés qu'on ne retrouve pas dans la modernité. En se basant sur les citations précédentes, on constate que ces dimensions se construisent « traditionnellement » sur le postulat que la vie, au sens premier du terme (conditions matérielles d'existence), est difficile. La possibilité de cumuler les ressources de l'univers – en plus de les cumuler sur son corps – est hautement prestigieuse (Thomas et Luneau 1974, p.96)⁸³, la vitalité étant dépendante de forces extérieures surnaturelles qu'il faut négocier, amadouer : « *J'ai essayé pour ma part de distinguer deux procédures thérapeutiques types chez les populations **guin** ou mina du Sud Togo, l'une qui, passant par la divination (fa), aboutit à l'identification d'un **vodũ**, l'autre qui, passant par l'analyse du symptôme, aboutit à un traitement par les plantes puis à des sacrifices au vodũ dont ces plantes relèvent (Augé 1986) ».*

Avec un présupposé comme celui-ci régissant l'imaginaire des individus, la graisse tout comme l'alimentation « délicieuse » (De Garine 1962)⁸⁴, c'est-à-dire la nourriture urbaine – pléthorique pour l'auteur (1990) – seront bien vu⁸⁵, car appréhendées à travers le prisme *coosan* d'un « *surnaturel qui*

⁸³ Les auteurs rendent compte que la prise d'embonpoint chez les Dogons, tout comme dans de nombreuses autres populations africaines, a une signification sociale très forte.

⁸⁴ L'auteur montre que cette « alimentation délicieuse », associée à l'urbanisation : riz, huile et viande, est de plus en plus prisée chez les jeunes Wolofs et Sérères voulant participer de cette « vie citadine confortable ».

⁸⁵ Comme nous l'avons déjà vu et que nous développerons par la suite, ce « bien vu » à des limites, il ne doit pas handicaper la personne. Ce critère limite la volonté d'abondance, surtout en zone rurale (De Garine 1962).

est la cause sous-jacente de la plupart des événements et en particulier de la subsistance alimentaire (De Garine 1996, p.36) », induisant de fait des ressources à la *non-solde* des humains. Le bien-être sera lui aussi appréhendé comme une absence des soucis causés par le manque – ou plutôt par la peur du manque – omniprésent lorsque l'on a une vie dure – ou plutôt lorsque l'on a le sentiment que la vie est dure – car l'individu s'inquiète d'un : « envahissement du monde des vivants par les puissances de l'au-delà (De Garine 1996, p.42) », impliquant des événements dramatiques qui viendraient « troubler le déroulement de la vie quotidienne (De Garine 1996, p.42) ». Le bien-être est à l'interface entre le biologique et le culturel, et sera appréhendé, dans les sociétés où le contrôle du milieu est faible, comme la possibilité de combler ce *vide*, ce manque qui est bien plus un sentiment subjectif – une exagération de la réalité écologique environnante perçue comme difficile – qu'une réalité objective: « Les villageois se plaignent de la faim et même de la famine, le village est rempli de pleurs d'enfants. [...] Les habitants se plaignent de la monotonie alimentaire et de l'absence de l'aliment d'accompagnement le plus valorisé : la viande. [...] selon nos normes occidentales, la diminution est insuffisante pour apparaître comme une famine et provoquer des réactions émotionnelles aussi vives. [...] Il semble donc bien que ce soit l'accès aux aliments culturellement valorisés plutôt qu'une baisse notable de la valeur énergétique du régime qui provoque le stress (De Garine 1990) ». Enfin dans cet univers, le diabète – tout comme l'obésité – sera défini comme une maladie de riches (Héraud 2003, p.10)⁸⁶, puisqu'il sous-entend un excès de sucre dans l'alimentation et dans le sang possible – dans l'imaginaire collectif – uniquement dans un cadre socio-économique prospère. Une représentation qu'observe d'ailleurs toujours Lahlou chez les Français (1995, p.212) : « Encore de nos jours, même chez des individus cultivés, on retrouve cette représentation imagée d'une maladie ou d'une obésité due à un sang "trop riche" »⁸⁷. Dans les sociétés qui ont conservé des conceptions animistes de leur milieu, dans lesquelles on n'ose pas le perturber plus que nécessaire – le but étant « la recherche d'un équilibre dans un écosystème peu perturbé (De Garine 1979) » – l'excès reste, au sens large, la condition de vie éminemment recherchée car on se sent menacé par le manque et la rareté en permanence.

Les enquêtés de notre échantillon observent – ou intègrent – la ville avec ce bagage psycho-culturel et mythifient, de ce fait, ce qu'apporte l'urbanité (De Garine 1962). Néanmoins, avec l'occidentalisation du mode de vie – à la fois biologique par la possibilité qu'il procure de mieux répondre globalement aux besoins primaires ; et culturel par le fait de permettre aux individus d'embrasser des valeurs inscrites dans un rationalisme scientifique – cette mystification du milieu s'estompe. La modernité sous-entend un contrôle pointu des éléments : « L'individu participera au perfectionnement constant du Grand-Etre (Chabert 2004, p.265) »⁸⁸, valeur quasi inexistante dans *coosan*, qui impose un traitement social différent des dimensions exposées précédemment. La graisse, l'alimentation

⁸⁶ Ce que constate aussi l'auteur à Bamako.

⁸⁷ Si l'obésité reste associée à une richesse, c'est dire combien la croyance moderne que l'Homme peut se soustraire aux contraintes de son milieu, n'a pas effacé en Europe l'idée que l'accumulation des matières premières pour anticiper sur l'avenir – comme le pannicule adipeux – reste une richesse.

⁸⁸ Ce que Chabert nomme *la religion scientifique*.

« délicieuse » ou encore « l'esprit tranquille » commencent progressivement à être suspectés au regard de la bonne santé ; le diabète quant à lui ne semble plus associé à la richesse. Cette posture est le fait d'un *urbain pas très loin du rural*, relative à la majorité des enquêtés. Ceci induit d'exister entre deux modes de vie, générant, par conséquent, un système de représentations qui l'est aussi, produisant ce caractère *décalé* du discours et des conceptions qui y résident.

✓ Une superposition plus ajustée pour l'obésité

➤ *Mbuxuri [obèse]* devenu synonyme d'obésité

Dans la même dynamique que pour les représentations du bien-être, de la nourriture « délicieuse », du diabète, etc..., les citations qui suivent montrent que la catégorie nosologique (émique) d'embonpoint morbide identifiée par des signifiants comme : *mbuxuri [obèse]*, *pëftë [très obèse]*, *dëxë [très obèse]*, etc...tend à se confondre, au fur et à mesure, avec la définition scientifique (étique) de l'obésité morbide. La sémiologie de départ *teintée* de tradition: corps gonflé, gros ventre, apparence de ballon, difformités et dysfonctionnalité [*télé*], ne disparaît pas, elle est au contraire complétée par des signes biomédicaux (et donc modernes) : hypertension, diabète, goutte, etc... L'exemple le plus flagrant est que l'expression « son poids le dépasse », phrase caractéristique pour qualifier localement un individu de morphologie *mbuxuri [obèse]* est, pour les groupes les plus « scolarisés », suppléée par « son poids est supérieur à sa taille », dénomination très proche de la définition scientifique de l'obésité.

Femme âgée CSP haute urbain :

« Tu sais l'affaire de l'obésité généralement, la manière dont on peut la concevoir, c'est quand la masse pondérale est **supérieure** à la taille de l'individu. En général, ce n'est pas sur le visage qu'on détecte la grosseur du corps d'un individu, mais tu vois dès fois que la masse corporelle se colle ici (le tronc), et en plus, il a le **ventre gros**. A partir de ce moment là, on dit que telle personne est obèse parce que ce qui est gros c'est à partir d'ici (le tronc) vers la tête. Il y a aussi des grosseurs qui vont du ventre vers le bas et là, la grosseur continue sans cesser ».

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Donc en ce moment là, c'est le commencement de l'obésité. Si on dit de quelqu'un qu'il est véritablement *mbuxuri [obèse]*, alors c'est quelqu'un qui ne peut plus contrôler, qui n'a pas une maîtrise de son corps ; c'est-à-dire que son corps est allé jusqu'à lui **dépasser**, ça lui fatigue, il n'est pas à l'aise ».

« Obésité ce sont les gens qui ont un **gros ventre** au point que quand ils marchent, çabouge... *Mbuxuri [obèse]* veut dire gros, **ventru** ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Non, non. *Ngānde [corpulent]*, *tal [musclé]*, *pōokal [charpenté]* ne signifient pas l'obésité et non plus à la

maladie (Ils sont tous d'accord sur le fait que ces termes ne renvoient ni à la maladie ni à l'obésité) ».

« Et pourtant à travers les émissions télévisées comme Style et Mode, le mannequinat, les femmes préfèrent le contraire de *am yaram* [avoir du poids]. Je crois que les femmes qui souhaitent le corps gros n'ont pas conscience des conséquences que cela peut engendrer sur leur santé c'est-à-dire les maladies que j'ai citées précédemment. D'ailleurs en matière de médecine moderne, on dit qu'en fonction de la taille il y a un poids correspondant. Si le poids de l'individu est **supérieur** au poids normal par rapport à sa taille, c'est une surcharge pondérale, et cet excès de poids a des corollaires comme les maladies cardiovasculaire, l'hypertension artérielle, le diabète, la goutte. Ces maladies apparaissent ou du moins leurs effets sont ressentis à un âge avancé vers la cinquantaine. A partir de ce moment les maladies cardiovasculaires et endocriniennes font leurs signes ».

« Mais donc pour éclaircir, *mbuxuri* [obèse] ainsi, ça existe dans les villes. Pour te dire que c'est un terme péjoratif, de l'enfance jusqu'à la vieillesse si tu es quelqu'un de *mbuxuri* [obèse], tu fais la risée du quartier. Ça veut dire que donc ce n'est pas bon. C'est donc pour te rejoindre, obésité, c'est signe de maladie. C'est automatique ; sur la perception je veux dire. *Mbuxuri* [obèse], quoiqu'il arrive, c'est une maladie. *Mbuxuri* [obèse] en zone urbaine, parce que tu n'en vois pas beaucoup en zone rurale où ce sont des exceptions qui confirment la règle ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Il y a *pëftë* [très obèse], c'est quelqu'un qui a un surpoids qui le **dépasse** (tu n'arrives pas à faire ce que tu veux avec ton corps). *Pëftë* [très obèse], c'est comme obèse, c'est un poids qui te fatigue. Ça fait qu'il y a pleins de choses qu'il ne peut pas faire, ça fait qu'il est hypertendu ».

➤ Récapitulatif de l'évolution sémantique de *mbuxuri* [obèse]

Nous résumons dans le schéma ci-dessous (Figure 1) l'évolution du contenu sémantique du terme/signifiant/catégorie *mbuxuri* [obèse] avec l'influence progressive de la culture occidentale.

L'évolution du contenu sémantique de *Mbuxuri*

	Tradition [<i>coosan</i>] étape 1	PHASE INTERMEDIAIRE étape 2	Modernité [<i>dund tubab</i>] étape 3
Signifiant(s):	<i>mbuxuri, mauvais vent, seytaané, rab</i>	<i>mbuxuri, dëxë, pëftë, patapëf et pata</i>	<i>mbuxuri, obésité</i>
Signifié(s):	<i>corps malade car possédé un esprit</i>	<i>corps malade car dysfonctionnel</i>	<i>corps malade car en excès de graisse</i>
Etiologie:	<i>possession par un rab ou un seytaané</i>	<i>alimentation grasse, paresse, gourmandise, possession, sorcellerie</i>	<i>alimentation grasse, sédentarité</i>
Sémiologie:	<i>corps gonflé, lourd, dysfonctionnel avec œdèmes</i>	<i>corps gonflé, lourd, très gras, dysfonctionnel</i>	<i>corps gras, diabète HTA, goutte, etc...</i>
Thérapeutique:	<i>chasser l'esprit à l'aide d'un guérisseur</i>	<i>mode de vie plus sain ou consulter un guérisseur</i>	<i>régime alimentaire, activité physique,</i>
Milieu:	<i>rural principalement</i>	<i>du rural à l'urbain</i>	<i>urbain principalement</i>
Epidémiologie:	<i>ascites</i>	<i>ascites/obésité</i>	<i>obésité</i>

Figure 1. L'évolution du contenu sémantique de *mbuxuri* [obèse]

Dans la première étape - *coosan* - nous constatons que *mbuxuri* [obèse] ne sous-entend pas l'excès de graisse mais un renflement corporel – apparemment les symptômes d'une ascite – associé à une possession par un *rab* ou un *seytaané* (Zempleni 1969), selon la guérisseuse et des enquêtés ruraux. Le fait de la possession compte bien plus que la morphologie au point que le phénomène lui-même est davantage nommé et identifié par sa cause, le génie maléfique [*seytaané*] ou l'esprit d'ancêtre [*rab*], que par son expression corporelle, ses symptômes : « Dans cette perspective, l'interprétation « magico-religieuse » se définirait plutôt comme l'attribution de la maladie, non pas tant par le malade lui-même mais **par les autres, à une intention socialement située**. Que mes proches ou le devin imputent mes souffrances au mécontentement des aïeux de notre lignage, à la vengeance des génies de lieu garants de l'intégrité de notre groupe territorial, à la jalousie de mes rivaux sociaux ou à l'appétit des *witches* de notre matrilignage... je perçois, nous percevons désormais ma maladie comme l'**effet de l'action intentionnelle d'un Autre** ou comme l'**effet du désir d'un Autre**. Qui est cet Autre ?, voici la première question cruciale des arts de guérison africains (Zempleni 1982) ». Cette étape ramène à un passé proche, mais est encore présente dans l'imaginaire de nos enquêtés, particulièrement chez les plus âgés et les ruraux selon nos résultats, et doit par conséquent être effective dans certaines régions reculées du Sénégal⁸⁹. La sémiologie de départ étant tellement dissociée de l'excès de graisse, et la prévalence de l'obésité étant sûrement minime dans *coosan*, il est

⁸⁹ Ce passé proche, *coosan*, décrit par les enquêtés, comprend des croyances animistes et islamiques qui n'ont pas disparu de l'imaginaire de la population, elles se mélangent avec ce qui arrive de la modernité.

à envisager qu'originellement, *mbuxuri [obèse]* n'était pas associé à une pathologie de surcharge mais reflétait davantage les symptômes d'une ascite, mystifiée culturellement, notamment dans son interprétation étiologique, comme c'est le cas chez les Bamiléké : « *Quand le mauvais mort rendait l'âme dans sa demeure, il était interdit de le sortir de la porte. « L'eau sèche » du gros ventre était une abomination (une contradiction) qui constituait un danger pour l'unité domestique. [...] quand on demande à un Bangoua pourquoi il accomplit telle ou telle obligation, tel ou tel rite, il répond invariablement : « Si tu ne fais pas ça, ton ventre va grossir ». La menace de cette sanction justifie ainsi toutes les prescriptions coutumières (Pradelles de Latour 1997, p.93 ; 95) ».*

Dans la deuxième étape, intermédiaire, qui semble correspondre le plus au contexte de déroulement de notre enquête, l'influence relative de la modernité, tant symbolique qu'écologique, amène les populations à recomposer leur système nosologique en matière d'embonpoint et à revisiter leurs représentations étiologico-thérapeutiques traditionnelles de *mbuxuri [obèse]*. A travers leurs propres schémas d'appréhension issus de *coosan*, mais en intégrant des paramètres occidentaux : représentations biomédicales de l'excès de corpulence et augmentation moyenne de la masse pondérale (Maire *et al* 1992), ils réinterprètent le phénomène. Ils s'ouvrent à une étiologie plus environnementale que magique de la maladie/morphologie. Si la cause devient environnementale : sédentarité et alimentation calorique, alors le volume excédentaire n'est plus causé par un esprit mais par de la graisse. Le glissement étiologique conduit à un glissement sémiologique. Ce glissement sémantique général de la catégorie nosographique – la phonologie *mbuxuri [obèse]* se maintenant – change tout. La personne n'est plus persécutée par un esprit mais responsable/coupable⁹⁰ de ce qui lui arrive : « *Zempleni (1975) montre ainsi comment le principe de confession publique institué par le prophète-guérisseur, avec ses scènes d'autoaccusation et ses discours sur la faute diabolique, prend à la fois le relais et le contre-pied de la théorie persécutive, et tend à substituer, à l'ordre lignager, un nouvel ordre social marqué par « un processus d'individualisation inéluctable (Fassin 1992, p.139) ».* Elle est en effet d'abord perçue comme une personne (i) gourmande, avare, qui mange égoïstement sans les autres, qui s'approprie la richesse des autres à son compte ; mais aussi (ii) gloutonne, paresseuse, qui aime la facilité, soumise à ses pulsions corporelles, etc..., tant de dimensions que nous traiterons par la suite dans « les modalités de la stigmatisation » (Fischler 2001, p.343)⁹¹.

Guérisseuse :

« Il y a un vieux qui est ici à côté, c'est lui qui a vendu toutes ces maisons ici. Où est-il actuellement ? Il est

⁹⁰ Pour Alice Desclaux (1996, p.243), c'est en fonction du niveau de responsabilité individuelle que l'on accorde au mal-être d'une personne, que celle-ci développera un syndrome de culpabilité : « *Le discours du thérapeute sur la responsabilité individuelle du malade dans la survenue de sa maladie fait partie de ces aspects de la relation qui peuvent devenir des facteurs d'observance ou, au contraire, des causes de rupture, si le thérapeute fait de l'information sur les causes un motif de culpabilisation du malade ».*

⁹¹ L'auteur pose aussi une distinction entre glouton et gourmand. Sa définition de glouton est similaire à celle que l'on retrouve dans notre enquête, mais pas celle de gourmand ; où, comme nous le verrons, la grille de lecture « sorcellaire » est prégnante, ce qui n'est pas le cas dans le contexte d'étude de l'auteur.

là, resté immobile. Il ne part plus nulle part, il n'a plus rien. Tout cela est dû au *ribaa* [approche islamique de l'argent sale]. Arracher les terres des gens, et les vendre au su de tout le monde. Cette personne ne peut pas avoir le bonheur dans sa vie. Il mangeait ce qu'il voulait, il grillait des moutons et tout. Mais aujourd'hui si tu le vois, il n'a plus rien, tu es plus corpulent que lui (l'enquêteur). C'est pourquoi il est atteint par des maladies et des obstacles durant tout le restant de sa vie ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Il y a un des amis de mon frère, on l'appelle *beugeu lou yomb* [aime la facilité], parce qu'il est *pata* [gros]. Il est toujours assis, tout ce que tu apportes, il mange ».

En arrière-fond, pour les enquêtés les plus ancrés dans des conceptions animistes, une personne *gourmande*, qui mange, qui cumule *l'énergie vitale* (Thomas et Luneau 1974, p.96)⁹² sans les autres – *kàttan* en wolof – qui grossit aux dépens des autres, qui s'enrichit sur le dos des autres est une personne maudite, une personne qui aime prendre la richesse, *bouffer la chance*, des autres. La sorcellerie anthropophage sert justement à ça, prendre *la chance*, la réussite, *l'énergie vitale* [*kàttan*] d'autrui (Zempleni 1969). Ainsi, dans cette étape, la cause magique ne disparaît pas complètement pour certains. En fait, l'impact de la modernité ne produit pas directement qu'une approche exclusivement « biologisante » de l'embonpoint morbide, elle décale l'imputation magico-spirituelle d'un registre persécutif (possession) à un autre (sorcellerie). Les populations, en recevant le message moderne que le volume corporel excédentaire est lié à la graisse, puisent dans leur culture de nouvelles manières de l'appréhender. A travers la graisse, ils voient la nourriture – et donc *l'énergie vitale* [*kàttan*] – qui est *la forme de richesse* dans le mode de vie *coosan* : « A.I. Richards [...] lie la distribution de nourriture chez les Bantou à leur organisation politique traditionnelle (Gosselin 1963) ». Et la richesse/graisse/nourriture, inscrite au cœur de l'organisation sociale, a matière à être négociée par sorcellerie.

Guérisseuse :

« Celui qui mange du *ribaa* [approche islamique de l'argent sale], il se fait du malheur à lui et à sa famille. C'est du *seytaane* ça. Cet argent n'est jamais comme l'argent travaillé à la sueur de son front. Si quelqu'un mange des biens acquis de façon malhonnête, le malheur va inéluctablement le guetter. Si quelqu'un utilise des esprits pour attaquer quelqu'un, ce dernier peut aussi faire recours à ces esprits pour contrer. Ça, c'est trop mauvais, c'est le *néengu* [la magie] »

Guérisseur :

« La sorcellerie, c'est une réalité de chez nous. Il y a des gens qui volent la réussite aux autres. Par exemple je vois que tu as réussi, j'essaye de te prendre cette réussite en faisant des trucs de sorciers. Je t'ai dis que je

⁹² Pour les auteurs, cumuler *l'énergie vitale* [*kàttan*], c'est prendre de l'embonpoint.

me suis converti mais il arrive que je réplique à ceux qui veulent m'agresser. Si tu n'arrêtes pas ta volonté de m'agresser, je vais enlever mes habits blancs (de bon musulman) et mettre mes habits noirs (de sorcier/guérisseur) pour te contrecarrer. Il ne faut pas rester comme ça, ce n'est pas sûr. (Il s'est converti mais il sait user de « ses pouvoirs » non reconnus par l'Islam lorsque c'est nécessaire...). Aussi la jalousie peut pousser une femme à lancer un mauvais sort à l'enfant d'une autre femme ».

Dans cette deuxième étape, puisqu'on associe ce volume excédentaire à la graisse et donc à la nourriture, si l'on raisonne en termes de sorcellerie, celui qui présente un trop plein de graisse par rapport au volume qu'il devrait avoir, mange de la nourriture qui n'est pas à lui. C'est de la richesse sale..., à moins que cet excès de graisse soit le produit de son travail, de sa richesse à lui. Mais est-ce que c'est sûr ? Ne l'a-t-il pas pris à quelqu'un d'autre ? S'il en tombe malade, cela voudrait dire que oui... Quelqu'un qui est gros de graisse, graisse de départ signe de santé et de richesse, mais qui devient malade de celle-ci, peut être vu comme quelqu'un qui a « mal réussi ». N'oublions pas que ce glissement sémantique de la catégorie nosologique *mbuxuri* [obèse] s'inscrit dans un contexte bioculturel des plus bouleversants et intrigants. Les populations voient s'instaurer un mode de vie qui, dans leur imaginaire, est associé à la richesse et à l'eldorado (De Garine 1962) mais qui, selon leurs dires, semble générer une augmentation significative de la masse pondérale...; excès de masse pondérale qui rendrait en plus malade... Pour les plus ancrés dans *coosan*, particulièrement les ruraux, l'embonpoint de la ville – et derrière celui-ci, la vie en ville – est vu comme facile, superficiel et artificiel, il génère de la richesse facile, de la fausse richesse. La technologie permet de s'acheter un embonpoint, et de se construire à travers lui un statut social superflu par des méthodes illicites comme les prises de comprimés...ou d'injections. Il s'agit d'une autre forme de « mauvaise richesse », à l'instar de ce que produit la sorcellerie, car cet embonpoint ne reflète en rien les valeurs intrinsèques de la personne que l'on y associe dans *coosan* : sagesse, responsabilité et réussite. En toile de fond, le vice moderne, c'est-à-dire la richesse facile, pourrait-il être perçu par les plus proches de *coosan*, les ruraux, comme une offense aux esprits d'ancêtres [*rabs*] et à Dieu, qui conduirait à la maladie ? Un peu de la même manière qu'un individu qui tente de bouffer *la chance de l'autre* par sorcellerie et qui se retrouve, par contre-coup, lui-même, sous l'emprise d'un mauvais sort ou d'esprits mécontents...

Guérissense :

« Si quelqu'un traîne avec des maladies comme la tension, le diabète, c'est parce qu'il s'est profité du *ribaa* [approche islamique de l'argent sale]. C'est inéluctable, si quiconque mange de la mauvaise richesse, ça va se retourner contre lui. Quelqu'un qui montre l'air de réussir alors que ce n'est pas le cas, les gens vont juste dire qu'il est pris par des esprits. Si on développe un embonpoint dans la pauvreté alors qu'on était maigre, ceci ne peut être du qu'aux esprits. Aussi vouloir montrer qu'on a réussi alors que ce n'est pas le cas, on fait des choses pour grossir, ce n'est pas bien. Les *rabs* peuvent se fâcher contre une personne qui refuse d'être elle-même ».

Femme âgée rural :

« Une grosseur *achetée*⁹³ avec de l'argent [*par des pilules ou des injections*], ça c'est forcément pervers et extravagant ».

Dans la troisième étape, on observe une superposition de l'obésité émiq et étique, *mbuxuri [obèse]* devient l'obésité avec toute la sémiologie et l'étiologie qui en découle. Elle correspond à la posture des plus jeunes et des plus urbanisés/scolarisés. Le *mbuxuri [obèse]* devient quelqu'un de malade parce que sujet à des pathologies graves. Dans cette étape, on observe l'émergence d'une médicalisation de *mbuxuri [obèse]*, contrairement à l'étape précédente où même si on l'associe à des causes environnementales, il est d'abord perçu comme un danger pour le groupe, pour sa *gourmandise*, son égoïsme, son vice, voire ses actes de sorcellerie. Ici, le discours des enquêtés est plus distancié, le *mbuxuri [obèse]* subit l'influence d'une urbanisation qui le rend malade, et doit, de fait, se prendre en main. Ce passage du malade social au malade médical se retrouve aussi en Europe, entre pré-modernité – avant les années 50⁹⁴ – et modernité : « *Le sujet obèse cesse d'être un glouton asocial pour devenir un sujet à risque (Poulain 2009)* ». Néanmoins, le système médical moderne maintient ces conceptions moralisatrices de l'obésité en diabolisant la masse grasseuse (Tétart 2003)⁹⁵.

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Les gens sont souvent très intolérants, très intolérants. Pour un jeune par exemple, on dit voilà, il ne fait aucun effort pour contrôler son alimentation, il fait le laisser-aller justement à la bonne nourriture, je ne sais pas comment. Il est jeune, en principe avec les informations qui passent à la radio, à la télé, il pouvait s'y attendre à ça, il devait prendre les devants. Pour aller à l'hôpital, c'est tout à fait un problème alors qu'on n'est pas malade. Il n'ose même pas dire, je vais à l'hôpital à cause de mon poids excessif... ».

Il n'est pas malade ?

« Bon, en réalité ce n'est pas évident, il n'est pas malade tant qu'il n'est pas diagnostiqué, oui comme tu le dis, tant qu'il n'y a pas d'aspect clinique..., **il n'est pas malade mais il se sent malade** ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Si on dit *am yaram [avoir du poids]*, c'est parce qu'il y a de la graisse sous la peau. **La graisse n'est bonne nulle part**. C'est à cause de la graisse que tu as des douleurs aux membres inférieurs. C'est pour cette raison que l'on associe *am yaram [avoir du poids]* et maladie ».

Puis, les nouveaux critères esthétiques de minceur des jeunes Sénégalais – que nous expliciterons par la suite – associent le *mbuxuri [obèse]* à quelqu'un de laid physiquement et honteux car répugnant à regarder – « *Le corps devient une sorte de partenaire à qui l'on demande la meilleure mise, les*

⁹³ Dans le sens d'une *négociation malsaine*...

⁹⁴ Pour nous, la pré-modernité européenne, c'est une modernité sous influence chrétienne avant les « trente glorieuses ».

⁹⁵ Pour l'auteur, le système médical moderne diabolise les symptômes de la surcharge pondérale, une diabolisation qui cacherait une condamnation morale et pas seulement médicale de ce syndrome.

sensations les plus originales, l'ostentation des signes les plus efficaces (Le Breton 2005, p.161) » avec la modernité – créant ainsi une nouvelle forme de stigmatisation (Figure 10). Cependant, chez l'ensemble de nos enquêtés, le *mbuxuri [obèse]* n'est pas seulement un glouton soumis à ses pulsions corporelles et manquant de distinction – comme c'est le cas dans l'Europe pré-moderne - ou repoussant, laid physiquement et pitoyable – comme c'est le cas dans la modernité - mais aussi un homme gourmand, avare de richesse/nourriture, qui trafique contre sa communauté⁹⁶. Malgré tout, même si dans cette étape, le mode de vie urbain est officiellement présenté comme la cause de nouvelles maladies, est-ce qu'en toile de fond, celle-ci ne serait pas associée à une répression des esprits d'ancêtres et de Dieu, en réaction aux vices de la modernité ? Ceci sous-entendrait que les croyances relatives à *coosan* ont la vie dure...

Guérisseuse :

« Les gens d'aujourd'hui, surtout les femmes, veulent être *am yaram [avoir du poids]*. Tu vois que les gens prennent des comprimés pour grossir. Aussi la bouffe aujourd'hui est très artificielle, beaucoup d'aliments ne font plus le processus normal pour être consommables. Nous mangeons des aliments sans connaître leur provenance. Nous ne savons pas d'où viennent les jumbos et autres condiments que nous consommons. C'est ce qui est à l'origine de la mauvaise santé d'aujourd'hui. Nous ne savons plus nous comporter, et si la personne ne se respecte pas, cela va provoquer la colère de Dieu ».

Guérisseur :

« Etre en ville, avoir une voiture, ne plus mener d'activité physique, être dans un monde d'affaire où les gens ne suent plus, à la longue la personne aura le corps enrobé puisqu'ils ne bougent plus pour brûler les déchets qu'ils consomment ! Ainsi, à la longue aussi, des maladies vont survenir. En plus tu sais, souvent les gens ne gagnent plus leur pain à la sueur de leur front, ils font des négociations malsaines en mangeant le fruit du travail d'autres personnes. Si quelqu'un mange la sueur d'autres personnes, avant sa mort, il le payera ».

➤ Le cas de *pata [gros]*

L'exemple du terme *pata [gros]* est tout à fait représentatif de ce bouleversement des normes émiqes Sénégalaises en matière d'embonpoint, en plein processus d'acculturation que ce soit au niveau phonologique ou sémantique. Nous constatons en effet l'émergence d'une nouvelle terminologie pour qualifier l'embonpoint localement, construite au contact de l'occidentalisation et se déclinant sous des termes d'origine française, à savoir : *pata [gros]* pour qualifier un embonpoint conséquent, et *pata pëf*

⁹⁶ Une superposition de l'histoire de l'obésité européenne sur celle de l'obésité sénégalaise n'a rien d'évident. Le glouton asocial en Europe prendrait source dans une Europe pré-moderne sous influence chrétienne, où la soumission à ses pulsions corporelles est proscrite. Par contre, dans notre enquête, la *gloutonnerie* du *mbuxuri [obèse]* posée dans l'étape 2, peut être associée à du monothéisme, mais sa *gourmandise* davantage à de l'animisme. En effet, celui qui *aime manger*, qui cumule la nourriture, cumule *l'énergie vitale [kàttan]* de la communauté, trafique, de fait, contre les autres. Une « conception sorcellaire » que l'on ne retrouve pas nécessairement dans l'histoire de l'obésité européenne.

[très gros] pour qualifier un embonpoint extrême. Pour le deuxième terme, il est clair que la population le classe de manière univoque dans la catégorie locale d'obésité morbide, à savoir : *mbuxuri* [obèse], *dëxë* [très obèse], etc.... Par contre, les citations ci-dessous montrent que *pata* [gros], diminutif de *pata pëf* [*patapouffe* : très gros] pour donner un caractère « euphémisant », semble ne pas trouver sa place dans la discrimination préalable qu'opère la population entre embonpoint naturel sain et embonpoint non naturel pathologique. On retrouve plusieurs signifiés, apparemment contradictoires, pour un même signifiant.

Femme âgée CSP basse urbain :

« Tu peux être *pata* [gros] sans être *mbuxuri* [obèse] ».

« Un *pata* [gros] qui prend du poids devient *mbuxuri* [obèse]. S'il en prend encore c'est *dëxë* [très obèse]. Si tu arrives à rester *pata* [gros] c'est bien ».

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Obésité, ce sont les gens qui ont un gros ventre au point que quand ils marchent, ça bouge. Par exemple, le *pata* [gros], son corps est gros avec de la graisse et tout le corps qui bouge ».

« *Pata* [gros] !?, tu es souvent malade, fatigué, en gros tu as la santé fragile. Raison pour laquelle il a des travaux qu'il ne peut pas faire ; après on devient diabétique, hypertendu. Comme il vient de le dire, tu vieillis vite ».

Homme âgé CSP haute urbain :

« Celui qui est *pata* [gros], c'est la personne qui a un poids excessif et qui ne fait rien pour retrouver son poids normal mais continue dans cette lancée, pas d'activités physiques de sorte que son corps lui fatigue ou lui porte préjudice. Pour définir de manière claire, c'est ça que l'on peut désigner par *pata* [gros], d'autant plus que cette situation va avec d'autres maladies comme vous les avez citées, c'est-à-dire le triplé (diabète, hypertension, goutte) ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Quand on dit que quelqu'un est *pata* [gros], ça veut dire qu'il est obèse. Quand on voit cette personne, on dit que son poids la fatigue, elle est *pata* [gros]. Quand on dit que quelqu'un est *pata* [gros], ce n'est pas un compliment, mais si on dit qu'il est *am yaram* [avoir du poids], on fait allusion au fait qu'il n'a pas trop de soucis, donc ça c'est une bonne chose ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Il y a des différences entre *pata* [gros], *dëxë* [très obèse]. On peut dire d'une personne qu'il est *pata* [gros] pour dire qu'il est en forme. Une personne qui est *dëxë* [très obèse] est obèse ».

Ainsi, l'occidentalisation conduit à l'émergence d'une nouvelle catégorie d'embonpoint sur un plan

phonologique mais aussi sémantique qui ne répond pas et surtout ne correspond pas au pré-découpage local. La catégorie *pata [gros]*, tantôt valorisée, tantôt déprisée, semble « surfer » à la frontière des deux grande catégories d'embonpoint déclinées par la population, ce qui pourrait conduire à une reconfiguration des normes locales préexistantes. *Pata [gros]*, que certains semblent considérer comme signe de bonne santé, est perçue comme signe de maladie, d'obésité – les enquêtés associent obésité à maladie – par d'autres. Le contenu sémantique de la catégorie *pata [gros]*, contrairement aux autres catégories vernaculaires d'embonpoint, ne relève pas d'un consensus social ; néanmoins, elle ne devrait pas être considérée comme contradictoire mais plutôt ambivalente. Cette catégorie exogène, en effet, en venant s'insérer dans le paysage culturel local, devient le support principal sur lequel les enquêtés projettent tout ce qu'ils pensent traditionnellement de l'embonpoint. Même si le signifiant est issu d'une langue véhiculaire, ce terme est, en effet, bien plus utilisé que les autres. Cette catégorie devient alors représentative de tout un système transitionnel de représentations locales, qui ne peuvent être analysées, comprises, qu'à travers l'étude du système en lui-même.

- L'obésité morbide aujourd'hui entre émique et étique

Avant de caractériser finement cette catégorie émique d'obésité morbide exprimée par les signifiants : *mbuxuri [obèse]*, *dëxë [très obèse]*, etc..., il a fallu d'abord l'identifier en tant que telle et reprendre le fil de son contexte d'émergence. Ensuite, il a fallu mesurer brièvement l'impact de la transition des modes de vie, tant la transition nutritionnelle qui génère une augmentation moyenne de la masse pondérale reconnue par les enquêtés, que le processus d'acculturation de la culture sénégalaise par l'apport de connaissances et valeurs exogènes occidentales sur l'alimentation, le bien-être et la surcharge pondérale ; sur son signifié « traditionnel ». Maintenant, nous sommes en mesure de pouvoir détailler avec précision les représentations étiologico-thérapeutiques de cette catégorie d'obésité morbide, que l'on peut qualifier d'émique puisque sa sémiologie linguistique (signifiant + signifié) reste empreinte d'expressions et représentations *locales*, mais moins *traditionnelles*, car aujourd'hui largement influencée par des facteurs conjoncturels issus de l'occidentalisation.

- ✓ Représentations sémiologiques de la catégorie nosologique

Nous présentons ici les représentations sémiologiques qui débouchent nécessairement sur les connaissances thérapeutiques.

Femme âgée CSP haute urbain :

« Et ceci (le corps gros) peut accoucher le diabète, la tension, le cholestérol. Tout ça peut être accouché par l'embonpoint. Moi c'est ce que j'en sais, ou bien jeune homme ? ».

Femmes âgées rural :

« Celui qui a un poids corporel excédentaire a de fortes probabilités d'être menacé par des douleurs de jambes, le rhumatisme, le diabète, des problèmes cardiaques ».

« C'est un véritable casse-tête ici au Sénégal. Les personnes qui ont trop d'embonpoint sont exposées à plusieurs maladies cliniques comme l'hypertension, les problèmes d'estomac... ».

« La paralysie aussi ».

« ...Oui, la paralysie complète jusqu'à ce que la personne soit totalement dysfonctionnelle [têlé] ».

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Des fois, tu vois une personne *am yaram* [avoir du poids] parce qu'elle mange bien, le climat est bien. Si elle continue comme ça, elle va tomber malade alors qu'elle était en bonne santé. Un jour elle te dira : je suis hypertendu ou diabétique ».

« Tu peux devenir cardiopathe, marcher et tomber d'un coup ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Dès l'instant qu'on prend du poids, on est exposé à certains dangers à savoir les maladies cardiovasculaires, HTA, problèmes de déplacement, problèmes de respiration. L'obésité est signe de maladie, c'est un risque. L'espérance de vie n'est pas favorable pour les obèses ».

Nous constatons que les enquêtés ont des connaissances fort exactes sur la sémiologie médicale de l'obésité morbide : rhumatismes, hypertension artérielle, diabète, goutte, etc... Ils associent l'obésité à l'explosion des maladies chroniques en zone urbaine, comme l'observaient Salem et Lang (1993) auprès de leurs enquêtés pikinois.

✓ Représentations étiologico-thérapeutiques de la catégorie nosologique

Nous décrivons ici les représentations étiologiques qui débouchent aussi sur les connaissances thérapeutiques, mais davantage les connaissances thérapeutiques préventives.

➤ L'alimentation calorique

Hommes âgés rural :

« Je te donne un exemple, moi j'ai la cinquante actuellement mais il y a environ 20 ans en arrière, un homme de mon âge travaillait plus dur que je le fais, et pourtant, il ne se fatiguait pas et n'avait pas des problèmes de vision comme c'est le cas pour moi actuellement. Qu'est-ce qui est à l'origine de ça ? Parce que ce qu'il mangeait à son temps et moi ce que je mange, c'est différent... Ce sont les aliments gras et certaines boissons sucrées qui sont la cause ».

« C'est ce que nos femmes actuellement mettent dans la cuisson des repas, ces produits chimiques là que

tu manges en ne se préoccupant que de la saveur, alors que les préjudices que ça cause sont plus nombreux que les avantages pour notre santé. Aujourd'hui, beaucoup de gens ont des maladies de la grosseur ou d'autres maladies, et rien d'autre n'est cause de cela que ce que nous consommons. Et ceci est cause du fait que les personnes ne sont pas conscientes. Ce que l'on appelle jumbo, je ne parle pas du grand model mais du petit model appelé « cube maggie », si tu en prends un, c'est l'équivalent de ta consommation d'un mois en sel. Si tu regardes bien, les jumbos qu'on vend aujourd'hui sont deux fois plus grands que « le cube maggie ».

« Plus dangereux encore, nos femmes ne sont satisfaites que si elles mettent beaucoup d'huile, on dit *ceebu jën bu tooy* [Un riz au poisson bien huilé signe de sérénité du foyer]. Aujourd'hui, si tu as des poissons qui viennent fraîchement de la mer, les femmes les cuisent avec de l'huile jusqu'à ce qu'ils perdent leurs substances nutritives. D'ailleurs, les poissons qu'on vend au marché sont glacés pendant des semaines avant qu'ils soient là. Finalement ces poissons perdent leur saveur et leur valeur nutritive. La forte cuisson avec de l'huile et les ingrédients comme le jumbo et consorts ne sont pas bons. Quelques années en arrière, les femmes cuisinaient sans huile et les jumbos et consorts, et pourtant, c'était délicieux cette consommation, mais aujourd'hui, nous ne suivons que la mode sans se soucier des conséquences ».

➤ L'activité physique

Femme âgée CSP haute urbain :

« Quelqu'un qui mange une alimentation délicieuse, qui ne travaille rien, qui ne fait que se coucher et dormir sans faire aucun mouvement, c'est ce qui amène l'embonpoint⁹⁷ ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Ce qui amène la grosseur en fait, c'est la sédentarité excessive. Il y a des gens qui ne font que manger sans bouger. Tu sais, quelqu'un qui mange sans travailler en ayant l'esprit tranquille, forcément il grossit... ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Pour éviter d'être *mbuxuri* [obèse], *pata* [gros] ou *dëxë* [très obèse], il faut faire de l'activité physique sinon, ça dégénère. Parce qu'il y a le phénomène de l'exode rural, ils quittent le travail agricole pénible pour être gardien ou pompiste, ils bougent moins ».

⁹⁷ Il suffit d'aller se balader dans les quartiers résidentiels de Pikine ou Sicap Mbao. Les hommes d'un certain niveau socio-économique vont travailler en ville. Ils ne rentrent que le soir. Ils sont souvent dans des ménages prospères : modernes matériellement, mais « traditionnels » sur le plan comportemental : la polygamie est de mise et les femmes restent à la maison. Parfois, certaines d'entre elles ont une maison juste pour elles seules. Elles sont vêtues de grands boubous très chics et ont des bonnes originaires du quartier. Elles ne font rien, sont oisives, à papoter entre elles. Elles grignotent toute la journée, elles grossissent et elles aiment l'embonpoint...

➤ La génétique

Homme âgé CSP haute urbain

« Dieu a créé les personnes, les races, des individus qui se sont installés dans des espaces géographiques différents. Toutes les espèces dans le monde ne sont pas égales. Nous, on fait parti d'une catégorie d'espèce appelée les soudano-sahéliens, et nous sommes différents de ceux qui vivent par exemple en Afrique centrale. Si aujourd'hui, vous prenez un Sénégalais et que vous le comparez avec ceux que l'on appelle les *ñaks* [*les habitants des autres pays africains*], habituellement, leur corpulence ne sont pas les mêmes. Je me demande si ce japonais lutteur de Sumo trop corpulent est *pata* [*gros*] ou non. Je dis non parce que c'est une personne qui a la possession de son corps ».

« Si on n'a pas de prédispositions pour être *am yaram* [*avoir du poids*] même si on a des milliards, on ne sera jamais *am yaram* [*avoir du poids*] parce que ce n'est pas inscrit dans nos gènes. Maintenant, si les prédispositions génétiques pour être *am yaram* [*avoir du poids*] sont réunies chez la personne, il suffit tout simplement d'avoir l'esprit tranquille et les moyens d'assouvir sa faim comme tu le veux, la viande, la graisse, les féculents. Il y a des sortes d'alimentation qui, si tu en bouffes beaucoup, ça amène l'embonpoint. Mais il faudrait au préalable que les prédispositions héréditaires soient là. Il y a des personnes qui, même si elles prenaient le régime alimentaire le plus agréable au monde, elles ne seraient jamais *am yaram* [*avoir du poids*]. Donc il y a un type de *am yaram* [*avoir du poids*] qui est volontaire, c'est-à-dire voulu par la personne, surtout chez les femmes ici au Sénégal ».

➤ Les conditions économiques

Hommes âgés rural :

« Mais le problème, est-ce que nous avons les moyens de vivre, de consommer cette manière de consommer des ancêtres ? Parce que, aujourd'hui pour préparer du *laax* [*bouillie de mil sucrée avec lait caillé*], c'est trop cher hein. Il est plus facile de dépenser pour un *ceebu jën* [*riz au poisson*] que pour un *laax* [*bouillie de mil sucrée avec lait caillé*]... ».

➤ La possession

Hommes âgés rural :

La maladie aussi (au sens de la possession) peut donner une certaine grosseur du corps, lorsque le corps est comme enflé, avec le gros ventre ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Quelqu'un peut être gros, mais ce n'est pas l'alimentation, en fait, il est malade, possédé par de mauvais esprits ».

➤ Les facteurs culturels

Hommes âgés rural :

« Aujourd’hui, à l’état actuel des choses, dans beaucoup de maisons si tu préparais le *ngourban* [*graines de mil bouillies et moulues*], les enfants ne vont pas manger ça. Ils ne vont même pas y toucher parce que les moments ne sont plus les mêmes. Le *ngourban* [*graines de mil bouillies et moulues*], le *laax* [*bouillie de mil sucrée avec lait caillé*], le *niéleng* [*mil moulu en petites graines à la vapeur*], tu manges ça tout de suite, tu sues. C’est ça..., mais nous ne diversifions pas les plats, presque chaque jour, c’est avec de l’huile ».

« Il y a certaines femmes qui guettent le corps gros, et elles prennent des comprimés qui les rendent *rey* [*imposant*] ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Mais moi personnellement je préfère être *ndao* [*petit*] et conserver ma santé et m’en foutre de ce que disent les gens. Je crois que ceci est mieux que le fait de prendre des pilules et avoir le corps enflé avec des maladies associées. Si quelqu’un est comme ça, je crois qu’il en est le principal responsable. Le manger, les dégustations délicieuses, les gens doivent en prendre de façon modérée. Actuellement, les gens sont exposés parce que les nouveaux produits alimentaires occasionnent des maladies ».

Les enquêtés maîtrisent aussi les facteurs étiologiques, aussi bien les causes environnementales : sédentarité et alimentation abondante et calorique (qu’ils nomment « délicieuse »), que génétiques : hérédité et appartenance ethnique. Ils soulignent aussi des facteurs culturels émiques comme la valorisation de l’embonpoint, mais aussi la valorisation des matières grasses et des produits industriels, exprimée à travers des pratiques comme l’ajout d’huile et de « cube maggi » dans la préparation des repas, pour donner du goût à la nourriture, se montrer à soi même et aussi aux autres que l’on mange bien. Ces pratiques culturelles moins « traditionnelles » ont des conceptions ambivalentes, car perçues – à l’instar des prises de « comprimés » ou « d’injections » pour grossir – à risque et pourtant sollicitées par la population. Pour les causes émiques traditionnelles, il y a « l’esprit tranquille », à la fois valorisé et déprisé, et bien sûr les phénomènes d’ordre magico-spirituel. Enfin, les symptômes de *l’embonpoint morbide émique traditionnel* comme le « corps enflé » persistent dans les représentations, ce qui va dans le sens de reliquats de *coosan* dans la construction de *l’obésité morbide émique actuelle*.

✓ Classification vernaculaire de l’embonpoint

Voici ci-dessous un schéma (Figure 2) qui résume un ensemble de données que nous avons explicitées dans les précédentes parties. Il croise notamment des informations sur les signifiants vernaculaires de l’embonpoint et leurs traductions françaises les plus équivalentes au vu du contenu sémantique émique (signifié) que nous avons pu associer à chacun d’eux ; un regroupement de chaque catégorie

phonologique en grandes catégories d'embonpoint selon l'analyse sémantique de chaque terme/signifiant ; une classification en ordre croissant de graisse pour chaque grande catégorie et enfin le statut clinique et le niveau d'intégration sociale associé à chacune d'entre elles.

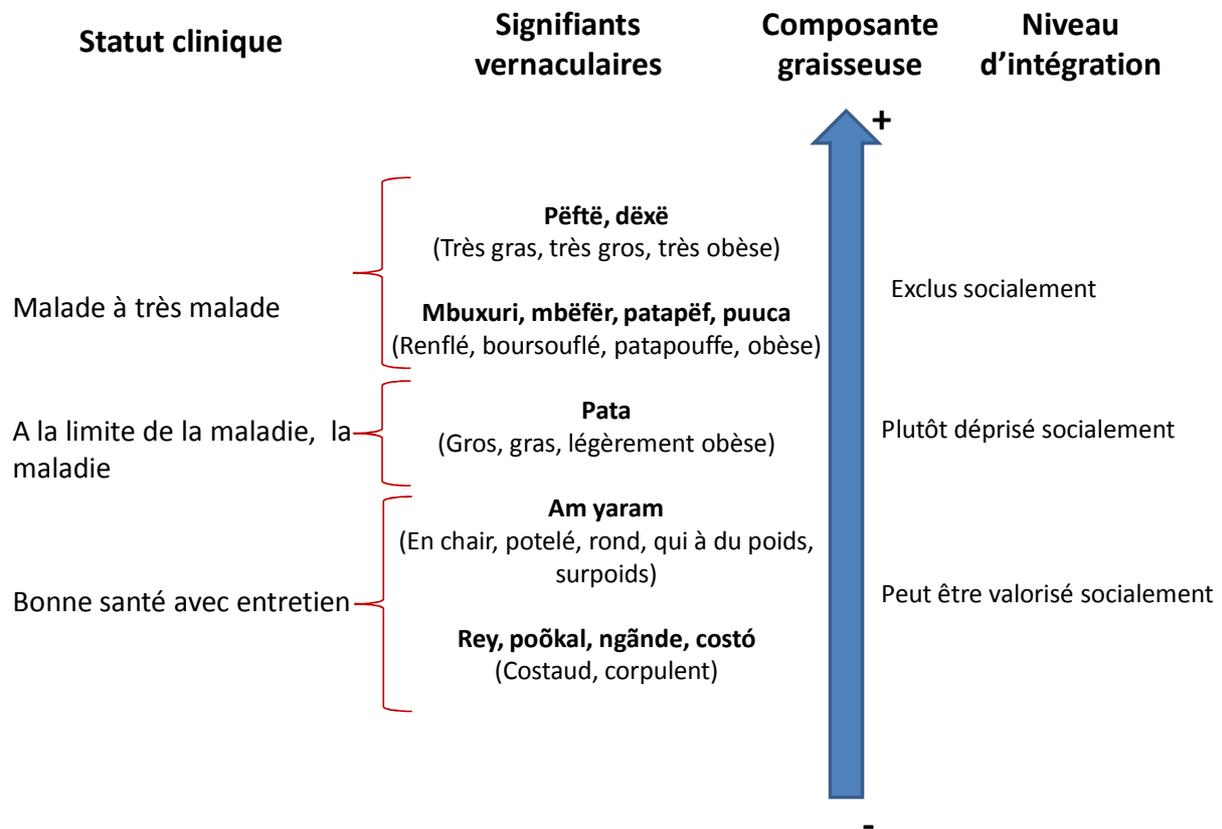


Figure 2. Classification vernaculaire de l'embonpoint

Nous nous risquons, au vu du contenu sémantique de chaque signifiant/catégorie vernaculaire d'embonpoint, à proposer une traduction française de chacun d'eux basée sur des termes issus du sens commun mais aussi de termes médicaux qui sous-entendent les catégories staturo-pondérales de l'IMC. *Am yaram* [avoir du poids] pourrait alors être associé au surpoids, *pata* [gros] à une obésité légère (ou de classe 1), *mbuxuri* [obèse] et les autres termes à une obésité plus prononcée (ou de classe 2) et *pëftë* [très obèse]/*dëxë* [très obèse] à une obésité très prononcée (ou de classe 3 c'est-à-dire sévère). Nous rapprochons ainsi les classifications émique et étique de la surcharge pondérale en proposant un nombre de catégories principales similaires. Il est donc pertinent de soumettre ces termes à des planches de photographies présentant les différents niveaux de l'IMC (que nous présenterons après avoir analysé la maigreur vernaculaire), sachant que les statuts cliniques et les implications psychosociales de chaque catégorie seront certainement variables d'un système à l'autre.

Sémiologie vernaculaire de la maigreur.

Ensuite, de la même manière que pour l'embonpoint, nous avons procédé avec les enquêtés à l'identification sémiologique locale de la maigreur. Même si dans *coosan*, la minceur et la maigreur restent, au sens large, des morphologies dévalorisées car sous-entendant un manque *suspect*, l'excès de graisse limité reflète au contraire ce surplus rassurant ; plusieurs types de « maigreurs » subsistent, reconnus par l'ensemble des enquêtés, et exprimés par différents termes wolof (signifiants) que nous allons identifier et différencier. L'usage de plusieurs signifiants s'explique par le fait que chaque catégorie a sa propre nuance, son sens qui lui est propre (signifié) vis-à-vis de ce que nous nommons : « la maigreur », ou dit autrement, ce qui est censé être l'inverse de l'embonpoint. Puisque comprendre la signification sociale de l'embonpoint, c'est aussi maîtriser le rapport que les individus tissent avec son opposé, la maigreur, seule l'analyse exhaustive de tous les termes la caractérisant pourra rendre compte de son sens émique. Ce qui suit le montre :

Jeunes garçons scolarisés rural :

« En wolof, si on parle de *sew* [*mince*], *tuuti* [*menu*], *wow* [*maigre*], *raàg* [*décharné*], *yooy* [*amaigri*], *xiiboon* [*gringalet*], *cooñoor* [*chétif*], on a l'impression que tous entrent dans le même aspect de la maigreur ou de la minceur. Mais à voir de façon minutieuse à fond les termes, on voit qu'il y a des différences entre les termes ».

Maigreurs, sémiologies⁹⁸ émiques et catégorisation

- La morphologie comme critère de discrimination

Ici aussi, la dimension morphologique permet de regrouper les différents types de maigreur en deux catégories. La première catégorie correspond à une maigreur légère, l'individu physiquement paraîtra mince plutôt que maigre. Il sera considéré normal car relativement bien proportionné entre sa hauteur et sa largeur. Par contre, en fonction de la taille, le terme varie. Si l'individu est petit, on dira de lui qu'il est *tuuti* [*menu*], s'il est élancé, on dira de lui qu'il est *sew* [*mince*]. La deuxième catégorie ramène à une maigreur prononcée voire très prononcée. Elle comprend l'ensemble des autres termes (*wow* [*maigre*], *raàg* [*décharné*], *yooy* [*amaigri*], *xiiboon* [*gringalet*], *cooñoor* [*chétif*] et *lacax* [*rachitique*]) qui ont pour dénominateur commun sur le plan physique une morphologie présentant un squelette visible, la peau étant collée sur les os (Tableau 2) La largeur du corps est considérée anormalement fine par rapport à la taille. La hauteur du corps est aussi variable en fonction de chaque terme ; *cooñoor* [*chétif*] et *xiiboon* [*gringalet*] qui induisent la petite taille alors le que *wow* [*maigre*] en sous-entend une grande.

⁹⁸ Sémiologie médicale et non sémiologie linguistique

Tableau 2. Termes vernaculaires de la maigreur⁹⁹

	Définition locale	Définition officielle	Nombre d'occurrences
<i>lacax</i>	rachitique	Introuvé	2
<i>raàg</i>	décharné	Etre malingre/chétif	131
<i>wow</i>	maigre	Etre sec	131
<i>yooy</i>	amaigri	Etre maigre/malingre	30
<i>xiiboon</i>	gringalet	Etre maladif	42
<i>cooñoor</i>	chétif	Introuvé	37
<i>sew</i>	mince	Etre mince	85
<i>tuuti</i>	menu	Etre petit/être mince	83

Femmes âgées CSP basse urbain :

« *Wow* [maigre] c'est avoir la peau sur les os ».

« Une personne *sew* [mince] est grande de taille ».

Hommes âgés rural :

« *Raàg* [décharné], *cooñoor* [chétif], *wow* [maigre], ces trois sont minces et ils ne les restent plus que des os, ils n'ont plus de chair. Le squelette prédomine sur le corps ».

« *Tuuti* [menu], c'est différent parce que la personne peut être *tuuti* [menu] et conserver une corpulence moyenne, pas comme *wow* [maigre] ou *raàg* [décharné] ».

« *Yooy* [amaigri], c'est quelqu'un qui n'est pas *am yaram* [avoir du poids] [forte], qui n'a plus de chair, qui a maigrit ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Si la personne est *yooy* [amaigri], sa peau se colle à l'os ».

« *Wow* [maigre], c'est comme un morceau de tissu que tu mets dans l'eau pour le linge, après tu l'assèches au soleil. Donc il y a évaporation de la substance qui mouillait le morceau, et ainsi, le morceau devient *wow* [maigre]. Quand le corps perd une partie de sa substance aussi, il devient *wow* [maigre] ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« La différence c'est qu'on peut dire que tu es *sew* [mince], quand tu enlèves tes habits, on ne voit pas tes os ».

⁹⁹ Les définitions locales ont été proposées en fonction du signifié qui a été associé à chaque signifiant par les enquêtés. En effet, le recoupement des différents focus group a permis de distinguer des définitions précises de chacun des termes. Ainsi, nous avons préféré insérer dans le texte ces traductions et non celles du dictionnaire, car plus proches des conceptions populaires. En exemple, *cooñoor* n'a pas de définition officielle, mais *coono* signifie la fatigue, la peine, les ennuis, les tracas. L'ensemble de ces définitions officielles proviennent du dictionnaire de Diouf réalisé en 2003.

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Sew [*mince*], c'est mince, wow [*maigre*], c'est maigre ».

« Tuuti [*menu*] ramène à la taille, ça veut dire petit ».

- La santé comme critère de discrimination

Les morphologies de la première catégorie sont considérées comme saines par la population alors que l'ensemble des termes de la deuxième catégorie ramène au mal-être, voire à la maladie. En effet, le niveau de maigreur est tel qu'il ne peut être associé qu'à un état de santé fragile et dans le pire des cas, morbide. Ce qui suit le montre :

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Tuuti [*menu*], on peut tout lui donner à manger mais ça n'aura aucun effet, il ne sera pas rey [*imposant*] (dans le sens où il n'en a pas besoin, sa morphologie n'est pas volumineuse) ».

« Une personne wow [*maigre*], elle grossit si elle prend des médicaments alors que ce n'est pas le cas pour une personne tuuti [*menu*] ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Cooñoor [*chétif*] et raàg [*décharné*], ça, ce n'est pas bon, c'est la maladie. Raàg [*décharné*], en fait, je suis persuadée que c'est la maladie parce qu'il ne te reste que les os ».

« Sew [*mince*], tu peux être sew [*mince*] sans être malade ou sous alimenté ».

Hommes âgés rural :

« Si tu entends xiiboon [*gringalet*], ceci est dû à l'absence de bonne santé. C'est une personne qui tombe souvent malade ».

Femmes âgées rural :

« Si tu es raàg [*décharné*], tu manges, tu bois, tu dors comme tu veux mais tu ne grossis jamais (dans le sens où tu n'arrives pas à prendre du poids alors que tu en as besoin).

« Parce que raàg [*décharné*] là, il y a la peau qui perd sa fraîcheur. Alors que tu peux être sew [*mince*] sans perdre la fraîcheur de la peau ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« La personne sew [*mince*] même si elle s'entraîne tout le temps, son volume corporel ne changera pas. Seulement elle aura de la force, elle sera sèche ».

« Si on dit de telle personne qu'elle est yoy [*amaigri*], c'est parce qu'elle est malade ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« *Wow [maigre]*, c'est quelqu'un qui n'a pas de chair, qui a la peau sur les os. Souvent, on dit qu'il est malade ».

Maigreurs, étiologies émiques et catégorisation

- Les facteurs étiologiques comme marqueurs de discrimination

Comme pour l'embonpoint, on constate que la dimension étiologique est très importante pour catégoriser les différents types de maigreur. C'est même cette dimension qui donne le sens le plus fin aux catégories vernaculaires de maigreur. Les signifiants sont directement associés à des signifiés axés sur la causalité du phénomène.

- ✓ Les forces mystiques comme causes

Ici aussi, l'aspect magico-spirituel est important. Certaines maigreurs, que nous verrons par la suite considérées comme les plus extrêmes, sont directement associées à l'attaque d'une force surnaturelle supérieure, en l'occurrence un « esprit » en colère, gourmand, qui viendrait *absorber* la masse corporelle, la chair, la substance de vie...*l'énergie vitale [kàttan]* de la personne. Cette lecture magico-spirituelle de la maigreur se maintient surtout en zone rurale, comme nous le constatons ci-dessous.

Femmes âgées rural :

« Il y a des gens qui disent que telle personne s'est tamisée (dans le sens de maigrir) jusqu'à perdre sa substance (la chair). Ca peut être *le vent* qui fait ça ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Dès fois aussi *du vent* peut être à l'origine de la maigreur extrême ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Celui qui est *raàg [décharné]*, il peut être aussi possédé par de mauvais esprits qui le rendent malade ».

- ✓ La maladie comme cause

Certaines maigreurs, les plus extrêmes, sont associées la plupart du temps à des maladies qui *absorbent, sucent* la masse corporelle, c'est-à-dire la substance de vie de la personne. *Ca vient dans le corps* et *ça aspire* la chair jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien, tout se passe à *l'intérieur*, comme certains le disent : « tout est dedans ».

Hommes âgés rural :

« Yooy [amaigri], si tu l'entends chez une personne, c'est parce qu'il était *am yaram* [avoir du poids] [forte] et qu'il a maigrit, je sais que c'est une chute de poids qui est à l'origine de ça, ce n'est pas inné chez la personne ».

« Raàg [décharné], yooy [amaigri], xii boon [gringalet], c'est une maladie. Parmi les causes, il y a la malnutrition, la coqueluche..., la tuberculose..., le paludisme..., le sida ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Tout est dedans parce qu'aussi les maladies physiques sont là comme le sida. Raàg [décharné], en fait, c'est la maladie qui fait ça. Le **sida t'aspire** jusqu'à ce que tu sois complètement raàg [décharné]. Le **sida aspire ta masse corporelle**, tu maigris de plus en plus, tu te soignes sans le moindre espoir de retrouver la santé. Même le cancer donne ça. Le **cancer t'aspire** jusqu'à ce qu'il ne te reste rien. Tout est dedans ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Ce qui est à l'origine de raàg [décharné] aussi, c'est quand tu es malade, parce qu'il y a certaines maladies qui, si elles t'arrivent, forcément tu deviens raàg [décharné] parce **qu'elles te sucent la substance corporelle**. Les maladies comme le diabète, l'asthme diminuent progressivement le volume corporel. Quelqu'un qui vient de sortir d'une maladie et qui est mince d'une certaine minceur, on peut dire qu'il est raàg [décharné] ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Il y a aussi les parasites chez les enfants xii boon [gringalet], dénutris avec un gros ventre ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Cooñoor [chétif] généralement, c'est par rapport à la taille. Cooñoor [chétif], il est généralement de taille courte, avec un ventre un peu gros, une tête grosse, des jambes et le reste du corps maigres ».

« La plupart du temps aussi, il sera vulnérable aux maladies ».

« Xii boon [gringalet] aussi, on peut dire que c'est une maladie qui peut être dû soit à une malnutrition, soit à une sous alimentation. La personne xii boon [gringalet] est affaiblie et donc vulnérable aux maladies ».

« Xii boon [gringalet], ça dépend de la manière dont l'enfant a été porté dans le ventre de sa maman. Si la maman n'était pas bien portante en matière alimentaire et physique pendant la grossesse, l'enfant qui naîtra sera xii boon [gringalet]. La naissance prématurée de l'enfant peut aussi être à l'origine de ça. Xii boon [gringalet] peut aussi arriver aux enfants de 0 à 2 ans, parce que cette période est difficile à gérer parce que l'allaitement de l'enfant est très important, et malheureusement les mamans ne s'occupent pas toujours comme cela se doit de leurs enfants. Le mauvais sevrage fait que l'enfant sera faible et sa croissance sera retardée ».

La plupart du temps, raàg [décharné] est associé à des maladies sévères comme le sida ; l'état de

maigreur semble permanent contrairement à *yooy [amaigri]* qui sous-entend une importante perte de poids épisodique associée à des maladies plus bénignes. Enfin, les catégories (signifiants ou termes) *xiiboon [gringalet]* et *cooñoor [chétif]* s'associent à une fragilité de l'organisme, apparemment issue d'un état antécédent de malnutrition infantile de type kwashiorkor. De plus, *xiiboon [gringalet]* intègre aussi le « phénotype économe », processus physiologique qui s'enclenche par une programmation foétale spécifique (obésogène) en réaction à un état de malnutrition du fœtus durant la gestation, lui même engendré par une malnutrition ou un mauvais état de santé de la mère (Saïd-Mohamed 2008). Dans l'ensemble, on constate, surtout en zone rurale, combien les maladies infectieuses et chroniques sont appréhendées, en toile de fond, dans les mêmes termes que les maladies magico-spirituelles : « le sida/le cancer t'aspire » et « l'esprit te prend ». En effet, la majorité de ces maladies s'expriment par un amaigrissement significatif qui, pour Thomas et Luneau (1974, p.96), a une signification sociale très forte au sein des populations africaines qui accordent une importance sacrée à l'*énergie vitale [kàttan]*. Toute perte anormalement excessive d'*énergie vitale [kàttan]* porte à suspicion.

✓ Le comportement comme cause

Un certain nombre de comportements fortement déprisés par la population sont considérés comme pouvant amener à certaines maladies. De nombreux tabous résident autour de la sexualité comme nous le verrons par la suite. Ainsi, lorsque les interdits sont enfreints, les premiers symptômes apparaissent. Il ne s'agit pas nécessairement d'une punition par une entité surnaturelle supérieure, mais surtout de présupposés de départ, vis-à-vis de certaines pratiques comme la masturbation et l'avortement, qui expliquent les raisons de l'interdiction.

Jeunes filles scolarisées rural :

« Les rapports sexuels aussi peuvent faire que la femme soit *wow [maigre]*. Il y a certaines femmes qui, avant de se marier elles sont *rey [imposant]*, mais toutefois dans le domicile conjugal où leur mari demande tout le temps du sexe, elles deviennent *wow [maigre]* ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Quelqu'un de pervers qui fait tout ce qu'il veut comme un animal..., par exemple certaines pratiques sexuelles abusives comme la masturbation. Quelqu'un qui s'adonne à des rapports sexuels abusifs à tort et à travers peut faire qu'il soit *raàg [décharné]*. Aussi, la fille non mariée qui fait des rapports sexuels jusqu'à tomber enceinte, alors qu'en Afrique tu sais bien que la grossesse hors mariage est un crime, peut s'adonner à des tentatives d'avortement, et tu sais l'avortement fait perdre beaucoup de sang, et ceci fera que la personne soit *raàg [décharné]*. Non seulement tu seras *raàg [décharné]*, mais quiconque te voit saura que ça ne va pas chez toi. Aussi un excès de masturbation peut faire que tu sois *raàg [décharné]* parce que tu dégages énormément d'énergie ».

S'il est vrai que des avortements mal faits peuvent nuire à la santé de la personne, pour la population, surtout rurale, il en est de même pour certaines pratiques sexuelles jugées immorales comme la masturbation. L'énergie vitale [kàttan] est perçue comme limitée, Warnier (1993, p.127) associe d'ailleurs le corps à un « récipient fini » de substance de vie : « *La métaphore de la tirelire vitale illustre une conception de l'engendrement qui n'a rien de spécifiquement bamiléké. Elle est pertinente pour l'ensemble des peuples du Golfe de Guinée, sinon de l'Afrique sub-saharienne. [...] dans les Grassfields, c'est la tirelire intacte, pleine et entière que le notable défunt passe à son successeur qui en devient le gardien, un gardien gestionnaire de son bon usage, économe de substance vitale, constamment soucieux d'y laisser un solde positif* ». Ainsi, des pratiques sexuelles de ce type, dilapidatrices, exposeraient à une perte dangereuse de ce fluide sacré, nocive pour la santé, comme le retrouve aussi Mary Douglas (1992, p.141) en Inde.

✓ La dimension matérielle comme cause

Dans un rapport au monde qui se construit au départ autour de la rareté (De Garine 1996)¹⁰⁰, le manque sur un plan matériel, celui qui n'a pas, qui ne peut engranger, qui est maudit, est dans le malheur : « *Quand un individu est en butte à une série de malheurs, il s'interroge sur le sens de cette accumulation de déconvenues. Son infortune peut s'exprimer sur des registres divers : toucher sa santé ou celle des siens, se manifester par des échecs dans le travail ou des espérances scolaires déçues ou bien se traduire par des rebuffades dans la vie affective. Lorsqu'une personne se sent atteinte de façon répétitive dans sa vitalité physique et sociale, elle a tout lieu de penser qu'elle est l'objet d'une persécution intentionnelle de la part d'un sorcier¹⁰¹ (Bougerol 2003)* ». Il se voit dans l'incapacité de cumuler : argent, terres, femmes, enfants – mais avant tout cela – *la chair de son corps*. Il en faut un minimum car cette première accumulation permettra l'accumulation des autres richesses (et les richesses cumulées rejailliront sur le volume de la personne). Celui qui est trop maigre (*raàg [décharné]*), est celui qui est dans le manque de richesses, pire encore, celui qui est dans l'incapacité à pouvoir les cumuler. Celui qui maigrit brutalement (*yooy [amaigri]* ou *wow [maigre]*), est celui qui ne peut plus cumuler comme avant. Tout ceci s'interprétant en arrière fond à travers le prisme du malheur : « *Par rapport à cette manière de voir et de penser la « réalité », un Wolof, malade, peine à divulguer sa souffrance, son mal, son malheur ; le but de cette attitude étant d'éviter que « la personne méchante » ou celle à la « langue mauvaise » et mortelle (« waxtéef ») ne puissent être informées pour, ensuite, agir négativement (Ndiaye 2010)* ».

Guérissense :

« Si tu sors ici vers la place publique, tu aperçois un immeuble. Le propriétaire de l'immeuble, quand il a

¹⁰⁰ Le bon déroulement de la vie quotidienne est dépendant de forces extérieures surnaturelles, l'absence de nourriture est le fait d'esprits mécontents.

¹⁰¹ Ou d'un esprit.

vendu son titre foncier se trouvant à Dakar, il a eu beaucoup d'argent. Il était très content, et il a construit cet immeuble là. Tout le monde se disait qu'il est serein. Il était comme un éléphant. Mais, le foncier, ce n'est pas bon. Il n'est pas bien de vendre de la terre. Un vendeur de terre, il finira toujours mal dans sa vie. Actuellement, la corpulence a disparu, il n'a plus rien. Il n'arrive même plus à assurer la dépense quotidienne. Il en est sorti avec le diabète. Manger des biens sales, manger des biens acquis de façon illégale, ça porte toujours *malheur*. C'est pourquoi il y a aujourd'hui toutes ces maladies là, c'est pourquoi il y a toutes ces difficultés dans la vie actuelle ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Quand on pense à *wow* [*maigre*] ou *raàg* [*décharné*], on se dit que c'est la pauvreté, la misère.

« Celui qui est *raàg* [*décharné*], il peut être aussi possédé par de mauvais esprits qui le rendent malade ».

✓ La dimension psychosociale comme cause

L'incapacité à pouvoir engranger de la chair, expression de *l'énergie vitale* [*kàttan*], peut être d'origine psychologique. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, cette incapacité à acquérir, causée par une santé mentale défectueuse, semble être aussi tenace que l'incapacité matérielle en elle-même. La personne atteinte de soucis est *absorbée, possédée* par son « esprit pas tranquille » au point qu'elle ne veut plus manger, pire encore, même si elle mange à sa faim, la nourriture n'a pas d'effet sur son corps, elle est aspirée par *quelque chose d'intérieur* qui la dévore.

Femmes âgées CSP basse urbain :

« *Raàg* [*décharné*], ça peut être parce qu'on a des problèmes, qu'on est soucieux ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« *Yooy* [*amaigri*], en fait, ça peut être dû à des traumatismes importants qui t'arrivent et qui te font perdre brutalement ton poids ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Mais il y a un petit glissement. Par exemple dès fois, on dit de quelqu'un « qu'il a maigrit » [*dafa jeex*]. Quand on voit quelqu'un après 6 mois, on dit *dafa jeex*, c'est-à-dire qu'à l'époque il était dans un état, peut être de *am yaram* [*avoir du poids*] [*forte*] ou de *pata* [*gros*], et après il y a chute de poids. On dit alors qu'il est *wow* [*maigre*] ».

« Souvent avec des suppositions d'ailleurs..., on va penser que tu as des problèmes, par exemple des problèmes conjugaux dans la maison, peut être dans la famille également ou bien des problèmes d'ordre professionnel. Quand tu travailles et que tu as des problèmes, on dit *dafa jeex*, tu te fais des soucis ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Avec les chagrins, c'est plus dur parce que les gens te voient maigrir et se posent des questions sur ce qui te fait maigrir. Dans cette situation, tu n'as plus l'esprit tranquille et ceci te rend maigre. Ce chagrin qui **te menace** peut même te tuer en fin de compte. Tu peux avoir des problèmes et ça te travaille par des larmes du cœur. Tu peux manger et boire mais cela ne t'apportera rien ».

« Je crois, comme elles l'ont dit, tu peux avoir des soucis et de ce fait, tu n'as pas l'esprit tranquille. C'est ma vision à moi. Il y a aussi ceux qui sont absorbés par des pensées sans issues, des situations dans lesquelles ils n'ont pas d'emprise. **Ceci aspire** leur masse corporelle jusqu'à ce qu'ils soient *raàg [décharné]*, et de sorte que personne ne saura à quoi ils ressemblent. Où que tu puisses passer, les gens se questionnent sur ta maigreur alors que toi personnellement, tu sais de quoi il s'agit parce que c'est quelque chose que tu vis intérieurement et qui te blesse énormément ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« L'absence d'esprit tranquille peut faire que tu sois *wow [maigre]*. **Tout est dedans**. Aussi la femme dans son foyer conjugal peut rencontrer des difficultés qui font qu'elle soit *wow [maigre]* ; parce que si tu ne parviens pas à atteindre certains objectifs personnels, ou bien tu te soucies de la nourriture de tes enfants, la pauvreté permanente, toutes ces choses peuvent faire que la personne soit *wow [maigre]*. La jeune fille qui arrive à l'âge de se marier et ne trouve pas de mari, ceci peut faire aussi qu'elle soit *wow [maigre]* ».

Même si les enquêtés n'en parlent pas ouvertement, encore une fois en toile de fond, derrière les problèmes du quotidien exposés ci-dessus par les enquêtés en guise d'exemple, on pourrait penser que cet « esprit pas tranquille » est en lien avec le *malheur*. Une tourmente causée par *quelque chose d'extérieur* à la personne, « *qui se situe en dehors du malade (Laplantine 1988, p.40)* » ; qui est certes nourrie de faits concrets, mais que les enquêtés, particulièrement les ruraux, personnifient : c'est dedans, ça menace, ça aspire, etc.... Pour les Wolofs, il s'agit d'« être « attrapé » (Ndiaye 2010)», donc derrière les *problèmes visibles*, il semblerait que l'on y voie encore un *malheur invisible* au sens magico-spirituel, une *malédiction* qui s'abat sur l'individu pour l'empêcher de s'épanouir. *L'esprit pas tranquille* ramènerait-il inconsciemment, surtout chez les ruraux, *aux esprits pas tranquilles* qui menacent l'équilibre psychique et social de la personne, jusqu'à ce que ça se répercute sur son corps, son volume, sa quantité *d'énergie vitale [kàttan]* ? Le signifiant vernaculaire exprimant le plus cette souffrance psychosociale du quotidien est *wow [maigre]*, *raàg [décharné]* étant davantage associé à des traumatismes plus aigus et *yooy [amaigri]* à des traumatismes intenses mais conjoncturels.

✓ L'hérédité comme cause

Enfin, certaines morphologies sont considérées comme saines car le rapport poids/taille semble équilibré. La maigreur n'est pas trop prononcée et un terrain génétique l'explique la plupart du temps, elle ne suscite donc pas trop de suspicions. La personne est perçue normale, saine, même si, comme

nous le verrons par la suite, les individus correspondant à cette catégorie de maigreur, qu'on pourrait qualifier de minceur, sont, dans *coosan*, souvent l'objet de moqueries, puisque ce contexte socioculturel d'origine semble s'enraciner dans une angoisse du manque et de la rareté (De Garine 1990 et 1996). D'ailleurs, les individus appartenant aux maigreurs plus prononcées inquiètent, au point que l'exclusion sociale est préférée comme posture collective défensive à la moquerie, l'ironie sous-entendant déjà un premier niveau d'acceptation. Les signifiants reflétant ces morphologies sont *sew* [*mince*] et *tuuti* [*menu*].

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Mais *tuuti* [*menu*], on peut avoir une maman petite et un papa petit et, de ce fait, c'est normal qu'on soit idem. Là, c'est la famille qui est comme ça, c'est héréditaire ».

Hommes âgé rural :

« *Sew* [*mince*], *cooñoor* [*chétif*], *tuuti* [*menu*], c'est naturel, c'est héréditaire. La personne quoi qu'elle puisse faire cela ne changera pas sa corpulence parce que c'est naturel, et aussi c'est normal, ce n'est pas une maladie ». « *Cooñoor* [*chétif*] et *wow* [*maigre*], même s'ils mangeaient un sac de riz par jour, ils ne seraient jamais *am yaram* [*avoir du poids*] [*forte*] d'après ma conception. Ils ne sont pas toujours malades, ils sont juste comme ça ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« *Tuuti* [*menu*], il y a ceux qui le prennent de leurs parents. Ceci n'est pas cause de maladie mais tu es *tuuti* [*menu*] parce que tu es né et que tu n'as pas grandi en prenant l'âge. C'est l'ossature qui est *tuuti* [*menu*] ». « Si tu es né avec la petitesse, on peut dire que tu es *sew* [*mince*] ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« *Sew* [*mince*] maintenant, c'est différent de *xii boon* [*gringalet*] ou de *yooy* [*amaigri*], c'est plus naturel, c'est héréditaire. *Sew* [*mince*], c'est parce que le squelette est naturellement petit. C'est inné comme l'a dit mon camarade. Tu peux le prendre de ta mère, de ton père mais aussi de tes grands parents ». « A bien regarder, je crois que *wow* [*maigre*] ne peut pas être héréditaire parce que c'est une conséquence de conditions de vie difficiles. Ce qui pourrait être héréditaire, c'est *xii boon* [*gringalet*] et *cooñoor* [*chétif*] ».

- Des catégories nosologiques variables entre étiologies et sémiologies

Même si les classifications en fonction des facteurs sémiologiques puis étiologiques, des catégories/signifiants vernaculaires de maigreur, se superposent globalement, nous constatons des oppositions pour certaines catégories, où signes et causes semblent être contradictoires, perturbant ainsi la discrimination santé/maladie.

✓ Le cas de *wow* [maigre]

Sur un plan étiologique, *wow* [maigre] est associé au mal-être psychosocial. C'est la reconnaissance de la mauvaise santé mentale associée à cette morphologie qui peut rapprocher de la maladie. Néanmoins, au vu de ses causes bénignes, les déterminants de *wow* [maigre] ne sont pas reconnus comme sévères ; l'état reste temporaire, le temps que l'épisode stressant se dissipe. Dans le pire des cas, il est permanent pour les personnes considérées psychologiquement fragiles, en raison de différents événements difficiles intervenus dans la vie. Mais *wow* [maigre] n'est jamais handicapant, contrairement aux maigreurs associées à des facteurs étiologiques beaucoup plus graves. En revanche, sur un plan sémiologique, *wow* [maigre] est largement déprisé, même s'il est vrai qu'il est clairement distingué dans son étiologie des maigreurs les plus sévères comme *raàg* [décharné] ou *lacax* [rachitique]. Pour preuve, dans le langage courant, sans entrer dans des considérations nosologiques pointues, *wow* [maigre] et *raàg* [décharné] constituent tous deux des insultes terribles, la maigreur étant de prime abord structurellement rejetée, indépendamment de son niveau.

Hommes âgés rural :

« Dès fois, pour se moquer ou pour faire mal à l'autre, on lui dit : « tu es si *wow* [maigre] » ou : « tu es si *raàg* [décharné] ».

Nous allons présenter ci-dessous les répliques qui reflètent la nature de la distorsion étiologie/sémiologie de *wow* [maigre] :

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Mais la personne peut être *wow* [maigre] sans être malade ».

Hommes âgés rural :

« *Tuuti* [menu], c'est différent parce que la personne peut être *tuuti* [menu] et conserver une corpulence moyenne, pas comme *wow* [maigre] ou *raàg* [décharné]. *Wow* [maigre] et *raàg* [décharné] peuvent aller ensemble ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« *Wow* [maigre] et *raàg* [décharné], ce n'est pas la même chose. Parce que la personne peut être *wow* [maigre] sans qu'elle soit *raàg* [décharné]. La personne *raàg* [décharné], c'est la personne à qui il ne reste plus rien de chair. Même ses yeux disparaissent. Tout est *raàg* [décharné] chez elle ».

C'est ça raàg [décharné], et wow [maigre] c'est quoi ?

« La personne *wow* [maigre], c'est celle qui n'a pas le minimum d'embonpoint, celle qui n'est pas *am yaram* [avoir du poids] [forte]. Elle est élancée avec un corps sans beaucoup de chair. Il ne sera pas quelqu'un de très maigre, mais aussi ne sera pas quelqu'un de *am yaram* [avoir du poids] [forte] ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Raàg [décharné] et wow [maigre] peuvent être de la même catégorie, mais tuuti [menu], en fait, ça nous vient des parents ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Wow [maigre], c'est comme un sew [mince] excessif mais cela ne veut pas dire qu'il n'a pas de force ».

« Quelqu'un de sew [mince] ou quelqu'un de yooy [amaigri], on peut dire qu'il est wow [maigre]. Dans ce cas, wow [maigre] peut signifier la maladie comme cela peut ne pas signifier la maladie (Puisque sew [mince] n'est pas la maladie alors que yooy [amaigri] en est une). Maintenant, la différence entre raàg [décharné] et wow [maigre] comme il a posé la question, raàg [décharné] peut signifier la maladie. Si tu es raàg [décharné], c'est parce que tu es malade. Maintenant, tu peux être wow [maigre] sans être malade comme je l'ai dit tout à l'heure... Ainsi wow [maigre], c'est l'équivalent contraire de pòokal [charpenté] (à l'inverse de prendre du poids quand on se sent bien, c'est en perdre quand on se sent mal. Mais comme pòokal [charpenté], c'est à la limite de la maladie) ».

En fonction de la dimension sémiologique ou étiologique, wow [maigre] sera plus ou moins rapproché de la maladie. Même si wow [maigre] a une étiologie acquise évidente, puisque celle-ci ramène à la dimension psychosociale, on peut appréhender cet état psychologique comme faisant partie de la nature de la personne, même de façon temporaire. Cela choquera moins que quelqu'un de yooy [amaigri] ou raàg [décharné], états perçus de manière univoque comme pathologiques. Pour résumer, quelqu'un qui maigrit parce qu'il est mal dans sa peau ne sera pas considéré malade au même titre que quelqu'un qui maigrit de manière importante et sur le long terme pour cause de maladies ou de dénutrition, même si en toile de fond, il y a un contenu magico-spirituel à tous ces états, particulièrement en zone rurale. On juge de la sévérité de la maladie par rapport à son potentiel handicapant sur la personne. Dans le premier cas, *le corps va encore à la personne*, celle-ci peut vivre avec, même difficilement ; dans le deuxième, le corps n'est plus normal, *il n'est plus fait pour la personne*, ce n'est plus du tout naturel, cela peut donc engendrer la mort.

✓ Le cas de cooñoor [chétif]

On retrouve pour cooñoor [chétif] ce même décalage entre étiologie et sémiologie vis-à-vis des normes de santé. Les signes de cette morphologie inquiètent et sont perçus comme morbides, même si la cause de l'état en elle-même ne semble pas être définie comme pathogène. Ce qui suit le montre :

Hommes âgés rural :

« Parce que tu peux être tuuti [menu] et être sain, comme tu peux être tuuti [menu] sans être sain. Par exemple cooñoor [chétif], tu es tuuti [menu] et sain, mais cooñoor [chétif] et xii boon [gringalet], tu es tuuti [menu] et

tu n'es pas sain ».

« Tuuti [menu] et cooñoor [chéti] sont des petites innées chez la personne ».

« Mais la personne cooñoor [chéti], même si le squelette prédomine, elle peut être plus active et plus puissante que la personne rey [imposant] ».

« Raàg [décharné] et yoo [amaigri], c'est presque la même chose. Sew [mince] et cooñoor [chéti] sont de la même famille. Xiiboon [gringalet], c'est à part ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Cooñoor [chéti], dès fois on fait l'amalgame entre cooñoor [chéti] et xiiboon [gringalet] mais c'est différent. Cooñoor [chéti], c'est plus proche de tuuti [menu]. Et d'ailleurs à bien regarder, cooñoor [chéti] atteint l'enfant même plus que xiiboon [gringalet] pendant la grossesse. Où que tu vois un cooñoor [chéti], il n'est pas toujours enthousiaste. D'ailleurs, si tu le vois, tu as l'impression qu'il est malade ».

« Sew [mince], tuuti [menu] ne signifient pas la maladie, c'est parfois héréditaire, c'est naturel chez la personne. Xiiboon [gringalet], cooñoor [chéti], raàg [décharné], ça c'est des maladies causées parfois par des maladies comme le kwashiorkor et d'autres maladies ».

Cooñoor [chéti] touche surtout les enfants et agit sur le développement de l'adulte. Comme xiiboon [gringalet], il est provoqué par la mauvaise qualité de la gestation et à un état de santé fragile lors de la petite enfance. Il constitue plus une vulnérabilité de l'organisme qui prédispose aux maladies, qu'une maladie en tant que telle. On naît fragile, par conséquent, c'est perçu comme naturel, mais ça peut exposer à la morbidité durant la vie, par conséquent, c'est perçu comme une maladie.

✓ L'étiologie devant la sémiologie

Comme pour l'embonpoint, ce qui définit la maladie est avant tout sa cause (Zempleni 1969). C'est l'explication du phénomène bien plus que son expression qui discrimine la santé de la maladie, et à l'intérieur de celles-ci, les différents degrés de santé et de maladie. La morphologie naturelle, qui est un fait de la nature, qui s'explique naturellement, est associée à la bonne santé, on pensera qu'elle est normale. Par contre, si ça ne semble pas naturel, même si les signes ne sont pas toujours extravagants, on parlera de maladie.

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Boy cheikh, il n'est pas sew [mince], il est raàg [décharné] parce qu'il est malade, il ne mange pas bien ».

Cette citation veut tout dire. La maladie, ici raàg [décharné], se justifie non pas par les signes mais par la cause. C'est parce qu'il est malade qu'il ne peut pas être sew [mince], il sera donc raàg [décharné]. Si on ne connaissait pas sa situation, on penserait alors qu'il est sew [mince]. Ainsi, le

jugement de la maigreur, comme pour l'embonpoint, ne se fait pas sur *le corps* lui-même, mais sur ce qu'il pourra représenter socialement : la pauvreté, la sous-nutrition, des conflits familiaux, ou encore l'hérédité, les régimes, etc... Ainsi, c'est plus le changement de morphologie chez une personne qui est remarqué, qu'une morphologie prise au hasard à un instant donné. Il faut connaître la personne pour la juger, que ce soit son corps ou autre chose.

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Quand je te connaissais auparavant et en un certain moment donné, tu perds du poids, automatiquement je me dis que tu as des soucis de vie, tu as des problèmes, c'est pourquoi tu es devenu maigre comme ça. En fait, il y a une maigreur qui apparaît et qui est significative. A partir de ce moment là, je dis que *dafa jeex [il a maigri]* ».

« Mais ça aussi, il fallait que tu connaisses la personne auparavant, c'est en ce moment là que tu pourras avancer ces genres de choses. Mais si on ne connaissait pas la personne, on ne pourra pas juger ».

Ainsi, mieux vaut être maigre, à la limite du raisonnable, tout le temps, comme *wow [maigre]*, qu'avoir de l'embonpoint et le perdre d'un coup, comme *yooy [amaigri]*.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Tu peux être *yooy [amaigri]* sans être *wow [maigre]* ».

En effet, même si celui qui est *yooy [amaigri]* peut avoir plus de graisse que celui qui est *wow [maigre]*, s'il présentait au départ un certain embonpoint, il sera plus considéré comme malade que le deuxième, car la communauté se demandera ce qui lui est arrivé : « pourquoi a-t-il perdu autant de poids ? ». Le *wow [maigre]*, quant à lui, sera seulement perçu comme quelqu'un qui a des soucis quotidiens qui l'empêchent d'engranger beaucoup de graisse.

- Des degrés de bonne et mauvaise santé

Nous constatons donc qu'il y a deux grandes catégories, l'une qui ramène à la maladie, l'autre qui ramène à la bonne santé ; *cooñoor [chétif]* et *wow [maigre]* semblent se trouver à l'interface de ces deux groupes. Seulement, à l'intérieur de cette classification très large, il semblerait que chaque terme ait une place qui lui soit propre. Ainsi, des degrés de corpulence corrélés à des degrés de bonne santé se profilent, comme le montrent les citations ci-dessous.

Jeunes garçons scolarisés rural :

« *Xiiboon [gringalet]* peut aussi être la conséquence de *yooy [amaigri]*, parce que si tu es *yooy [amaigri]* alors qu'on ne te donne pas les aliments pour ta reconstruction, tu finiras par être *xiiboon [gringalet]*. Celui qui est

sew [mince] peut devenir *raàg* [décharné], celui qui est *xii boon* [gringalet] peut aussi devenir *raàg* [décharné]. Ce qui amène ça en général, c'est la maladie ».

« *Raàg* [décharné] et *wow* [maigre] sont différents parce que *raàg* [décharné], c'est encore plus horrible que *wow* [maigre], même si *wow* [maigre] aussi n'est pas bon. *Wow* [maigre], c'est comme un *sew* [mince] excessif, mais cela ne veut pas dire qu'il n'a pas de force. Cependant, le *sew* [mince] sera plus fort et plus puissant que le *wow* [maigre] ou le *xii boon* [gringalet] ».

« *Raàg* [décharné] aussi peut être la conséquence de *yooy* [amaigri]. Si tu es *yooy* [amaigri] alors que tu vis en permanence avec une mauvaise alimentation, tu finis par être *raàg* [décharné]. *Yooy* [amaigri] par exemple, c'est une forme de *sew* [mince] dû à la maladie ».

« Moi, d'après ma compréhension de termes, je peux les classer en deux groupes. Il y a des termes qui, si on les prononce, tu penseras automatiquement à la maladie : *yooy* [amaigri], *raàg* [décharné], *cooñoor* [chétif], *xii boon* [gringalet]. Ensuite les termes qui, si on les prononce, ils peuvent signifier la maladie comme ils peuvent signifier la bonne santé : *sew* [mince], *tuuti* [menu] et *wow* [maigre] ».

« Voilà, pour moi, *sew* [mince], *tuuti* [menu], *wow* [maigre] peuvent aller ensemble. *Raàg* [décharné], *xii boon* [gringalet], *cooñoor* [chétif], peuvent être rassemblés en une même catégorie qui signifie la maladie. *Yooy* [amaigri] maintenant, c'est différent des deux classes. Donc moi, si j'avais à classer, je classerai en trois catégories. Il y a des problèmes d'alimentation, des problèmes de maladie et des problèmes d'hérédité ».

« *Cooñoor* [chétif], dès fois on fait l'amalgame entre *cooñoor* [chétif] et *xii boon* [gringalet] mais c'est différent. *Cooñoor* [chétif], c'est plus proche de *tuuti* [menu] ».

« *Xii boon* [gringalet], c'est la conséquence de *cooñoor* [chétif]. *Cooñoor* [chétif] le petit ; le faible est *xii boon* [gringalet]. *Xii boon* [gringalet] et *cooñoor* [chétif], c'est la maladie. *Raàg* [décharné] aussi c'est la maladie. Mais *tuuti* [menu] et *sew* [mince], c'est naturel. Cependant, si tu es *tuuti* [menu] ou *sew* [mince] et tu ne fais pas des activités physiques, ou tu vis dans la pauvreté et dans des soucis permanents, tu deviens *wow* [maigre] ».

« Si j'avais à classer, j'aurais trois groupes. *Sew* [mince], *tuuti* [menu], *wow* [maigre] : *sew* [mince], *tuuti* [menu], c'est naturel ; *wow* [maigre] c'est la conséquence de *sew* [mince] ou de *tuuti* [menu]. *Sew* [mince], *tuuti* [menu], c'est le grand model, alors que *wow* [maigre], c'est le petit model. Ensuite, il y a *xii boon* [gringalet] et *cooñoor* [chétif] dans un groupe. *Raàg* [décharné], je le classe à part, c'est le paroxisme ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« *Lacax* [rachitique] est le pire, c'est négatif, c'est la nonchalance (la maigreur qui rend dysfonctionnelle) ».

La Figure 3 synthétise la classification vernaculaire de la maigreur. Il croise des informations sur les signifiants vernaculaires de la maigreur et leurs traductions françaises les plus équivalentes au vu du contenu sémantique émique (signifié) que nous avons pu associer à chacun d'eux ; un regroupement de chaque catégorie phonologique en grandes catégories de maigreur selon l'analyse sémantique de chaque terme/signifiant ; une classification en ordre croissant de graisse pour chaque grande catégorie et enfin le statut clinique et le niveau d'intégration sociale associé à chacune d'entre elles.

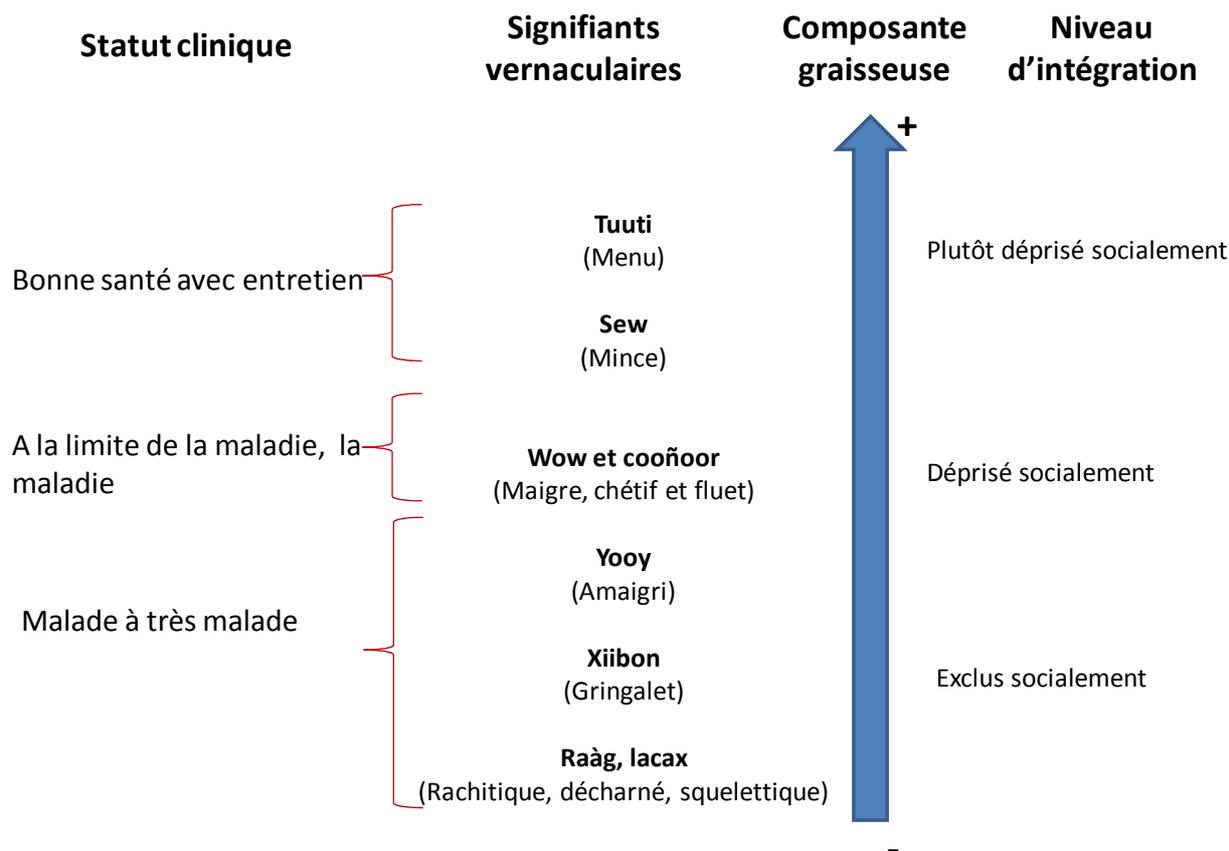


Figure 3. Classification vernaculaire de la maigreur

Sémiologie vernaculaire de la corpulence moyenne.

Après avoir identifié l'embonpoint et la maigreur sur un plan vernaculaire, nous allons procéder à l'analyse sémiologique de la corpulence moyenne. Un seul terme (signifiant) permet de définir cette notion : *yem* [moyen]. Son sens (signifié) suit un consensus général même si sa définition semble quelque peu ambivalente, comme nous allons le voir.

L'analyse sémantique de *yem* [moyen]

- La place de *yem* dans la classification vernaculaire de la corpulence

Yem [moyen] veut dire corpulence moyenne, de ce fait, comme nous allons le voir, il se trouve entre la maigreur et l'embonpoint.

Femmes âgées rural :

« Hiérarchiquement, il y a un corps *yem* [moyen], *pòokal* [charpenté] vient après, ensuite l'autre... *pata* [gros], et ainsi de suite ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« *Yem [moyen]* est entre *sew [mince]* et *rey [imposant]* ».

- Les conceptions populaires de *yem [moyen]*

Yem [moyen] est celui qui est en bonne santé, se trouvant juste entre la maigreur et l'embonpoint, c'est l'individu apparemment le plus fonctionnel [*am kàttan*], le plus valorisé par la population, celui qui pourra, par exemple, au mieux tenir son rôle dans son ménage.

Femmes âgées rural :

« La personne doit être *yem [moyen]*. Si tu es *yem [moyen]*, tu travailles ce que tu as à travailler. Tu peux même t'occuper du ménage du foyer, tu n'as pas besoin d'une domestique. Puisque tu es fonctionnel [*am kàttan*], tu peux t'occuper de tout, tu n'as pas besoin d'une bonne ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Les hommes ce qu'ils veulent, c'est une femme *yem [moyen]* qui n'est pas malade. Si tu es grosse, on dira que tu n'es pas en bonne santé ».« Que ça soit les jeunes ou les adultes, ils préfèrent tous les femmes *yem [moyen]*. Pas très grosses, pas *wow [maigre]* ».

« Les femmes préfèrent un homme *yem [moyen]* quoi. Quelqu'un qui n'est ni *rey [imposant]*, ni *tuuti [menu]*, qui est entre les deux ».

« Je crois s'il faut choisir, il faut choisir une *driyanké-yem [enrobée moyennement]*. Parce que normalement, si tu es *yem [moyen]* comme une *driyanké [enrobée]*, tu pourras t'occuper de ton mari, lui servir de l'eau pour la douche, lui sortir ses habits, et tout ce que tu dois faire pour lui. Mais si tu es *mbuxuri [obèse]*, tu ne pourras pas faire toutes ces choses là, c'est ton mari lui-même qui va faire ces choses pour lui-même ».

Corps moyen, corps normal

- La notion de normalité

D'origine, le corps moyen, *yem [moyen]*, est associé au corps normal. Celui qui se trouve entre les extrêmes, au milieu, est le plus normal. Etre normal pour les enquêtés, c'est aussi être en bonne santé, donc le corps moyen est le corps normal car sain.

Femmes âgées rural :

« La normalité, c'est la personne qui a une masse corporelle se situant au milieu. Il n'est pas *rey [imposant]*, il n'est pas *pata [gros]*, il n'est pas *mbuxuri [obèse]*. Il est *yem [moyen]* tout court de sorte que celui qui le voit dira que celui là, son corps ne le fatigue pas parce qu'il est *yem [moyen]* ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Avec un poids/taille normal, on dit que tu es *yem* [moyen] ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Quelqu'un qui est *yem* [moyen], il a un poids normal, le poids normal c'est avant *rey* [imposant] ».

Néanmoins, une nuance doit être apportée. Moyen et normal ne sont pas toujours superposables, les catégories qui encadrent *yem* [moyen], comme *tuuti* [menu] ou *ngãnde* [corpulent], peuvent aussi être considérées normales et donc saines, à partir du moment où les personnes sont nées avec ces morphologies ou qu'une situation particulière les justifie. La norme est donc *élargie* au-delà de ce qui est moyen.

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Il y a une différence entre moyen et normal. Si on prend au sens de normal, on peut être moyen et anormal. Et quelqu'un peut être *ngãnde* [corpulent] et être normal ».

Comme nous le voyons ci-dessous, *yem* [moyen] n'est pas seulement fonction de la taille mais aussi de l'âge, et sûrement d'autres facteurs comme le sexe, la CSP, etc... *Yem* [moyen] et sous-entend la normalité, mais associée à d'autres facteurs. En effet, être normal dépend de multiples aspects de la vie biologique et sociale. La corpulence seule ne suffit pas pour traduire la normalité sociale, mais plus encore, la normalité de corpulence ne se traduit pas que par le biologique mais aussi le social. On n'attendra pas la même morphologie d'un jeune dakarais étudiant et d'une vieille maman ménagère, chacun sera *yem* [moyen] à sa manière, selon son statut bio-social respectif.

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« *Yem* [moyen], c'est la formule qui prend poids, taille et âge, c'est ça le pivot. Il doit y avoir un poids normal par rapport à la taille et à l'âge ».

- Le poids moyen/normal, une certaine forme d'embonpoint

Ce qui a été exposé précédemment montre que *yem* [moyen], et derrière *la normalité*, ne suit pas une définition absolue, que l'on peut avoir un certain embonpoint est être considéré normal... et même moyen, tout dépend du statut...mais aussi du mode de vie. En effet, la corpulence moyenne se définit aussi selon le contexte bioculturel en présence. Ici, nous voyons que dans *coosan*, contexte bioculturel agro-pastoral et « animisto-islamique », la définition de moyen, c'est-à-dire *yem* [moyen], peut sous-entendre un léger embonpoint. Quelqu'un de moyen, c'est quelqu'un qui est plus corpulent que mince, on attend de lui qu'il ait de la chair et de la graisse en quantité modérée.

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Il existe *rey* [*imposant*], il existe *pōokal*, il existe *mbuxuri* [*obèse*], il existe *pata* [*gros*], ce n'est pas la même chose. Il y a certaines personnes qui sont tellement grosses au point qu'elles peinent à porter cette masse corporelle, elles ne possèdent plus leur corps. Il y a au contraire des personnes qui sont grosses mais qui sont *yem* [*moyen*], d'une grosseur modérée... ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Etre gros de façon *yem* [*moyen*], c'est mieux. Si tu es trop *rey* [*imposant*] (dit autrement *mbuxuri* [*obèse*] ou *dëxë* [*très obèse*]), tu ne pourras plus effectuer aucune activité quelle qu'elle soit ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« *Yem* [*moyen*], c'est *suré* [*être plein*] ».

Pour résumer, le moyen est normal mais, en prenant l'exemple de *ngānde* [*corpulent*], le normal n'est pas forcément moyen ; et, le moyen doit contenir, dans certains contextes, un peu d'embonpoint. Les citations ci-dessous montrent que *sew* [*mince*] et *tuuti* [*menu*], perçus tous deux normaux, ne suivent pas exactement le même traitement social. *Tuuti* [*menu*] sera mieux vu que *sew* [*mince*] car le premier terme sous-entend un minimum d'embonpoint, contrairement au deuxième qui, par conséquent, à une échelle moindre que *wow* [*maigre*], pourra être associé au mal-être, sans imaginer la maladie à proprement parler. Ainsi, la notion de normalité semble intimement liée à la présence d'embonpoint.

Hommes âgés rural :

« Moi ce que je vais y rajouter c'est que, on parle de *sew* [*mince*] mais la personne peut être *tuuti* [*menu*] sans être *sew* [*mince*], mais tu es *yem* [*moyen*] ; la personne peut être *tuuti* [*menu*] et conserver une corpulence moyenne. Parce que la personne peut être *tuuti* [*menu*] et être *am yaram* [*avoir du poids*] [*forte*] ».

Hommes âgés rural :

« Si tu es *raåg* [*décharné*], tu manges, tu bois, tu dors comme tu veux, mais tu ne grossis jamais. *Sew* [*mince*], tu peux ne pas être gros mais tu ne maigris pas trop. *Tuuti* [*menu*], là, je sais que c'est bon ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Quand tu es *pata* [*gros*] au village, on dit que tu as de l'argent ; si tu es *sew* [*mince*], on dit que tu as des difficultés ».

- Schéma de comparaison des normes corporelles émiqes et étiques

Le schéma ci-dessous (Figure 4) présente la projection des normes de corpulence locales sur des planches de photos (Cohen et Pasquet 2011) qui composent les 6 principales catégories staturo-

pondérales de l'IMC. Nous constatons que le surpoids est associé à *yem [moyen]*, la corpulence moyenne ; que l'obésité de niveau 1 est associée à *am yaram [avoir du poids]*, une forme d'embonpoint plutôt valorisée ; que la deuxième classe d'obésité est associée à *pata [gros]*, un embonpoint plutôt dévalorisé ; et que l'obésité morbide est associée à *mbuxuri [obèse]*, l'obésité morbide émique.

Comparaison normes émiques/étiques

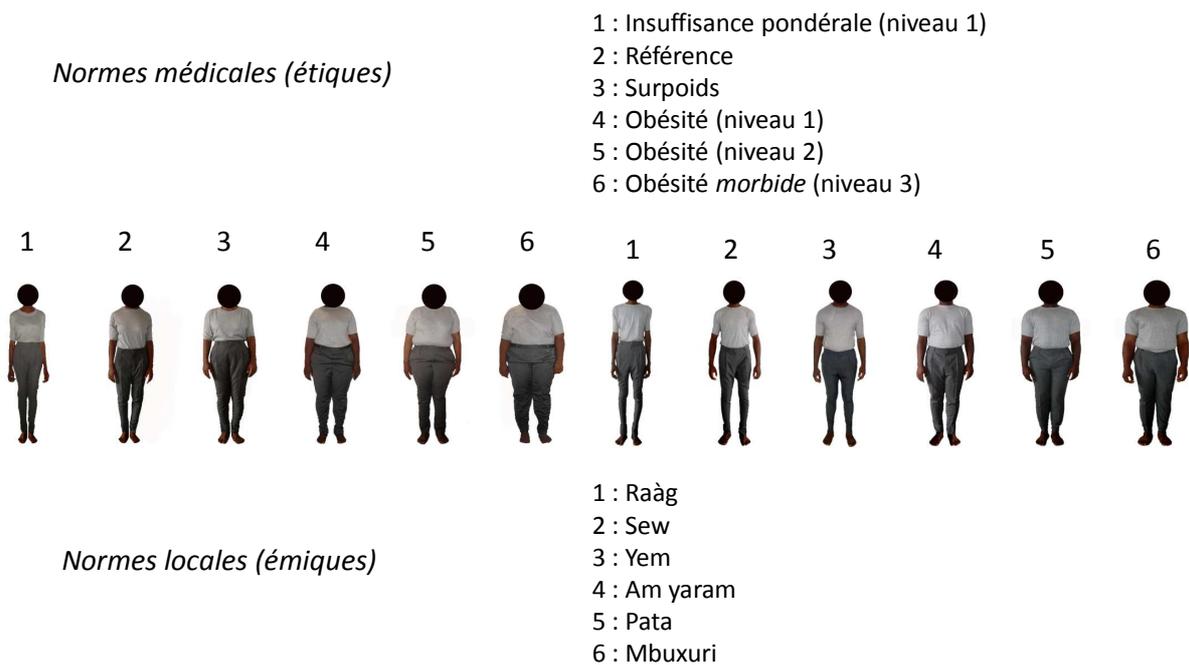


Figure 4. Comparaison entre normes corporelles émiques et étiques¹⁰²

Approche psychosociale des morphologies déprisées

Après avoir identifié les normes locales sénégalaises en matière de corpulence, nous allons dans cette partie rendre compte de l'exercice de la norme sur les populations identifiées comme étant en dehors de celle-ci, à savoir les individus *wow [maigre]* ou *raàg [décharné]* et les individus *dëxë [très obèse]*, *pëftë [très obèse]* et *mbuxuri [obèse]*. Il s'agira donc d'évaluer les modalités de la stigmatisation sociale voire de l'exclusion sociale, et de ses conséquences sur la trajectoire et le ressenti psychosocial des individus concernés. Il faut savoir que l'ensemble de ces processus de stigmatisation que nous décrivons ne sont pas apparus avec l'occidentalisation de la culture sénégalaise. Pour les individus maigres, ils sont locaux et anciens, et pour les individus très gros, morphotype récent en zones urbaines et rurales, ces processus se sont construits à travers un filtre traditionnel (étape 2 de la Figure

¹⁰² Ce même travail sera réalisé par la suite, mais dans une perspective quantitative, pour solidifier ces normes émiques de corpulence préétablies ici. Les normes médicales du graphique sont définies selon les catégories staturo-pondérales de l'IMC reconnues internationalement (OMS 2000).

1). Dans les deux cas, ces processus de stigmatisation ont leur propre mode de fonctionnement, basé sur leurs propres critères d'exclusion. Nous ne traiterons ici que brièvement de l'influence de la modernité sur les modalités de cette stigmatisation.

Les modalités de la stigmatisation

- Les manières de rejeter

Nous constatons que le processus de discrimination des individus identifiés comme ayant une corpulence anormale se décline sous plusieurs dimensions. Les expressions de cette stigmatisation s'inscrivent dans les relations amicales, dans l'accession à la vie matrimoniale et dans des espaces sociaux spécifiques. Globalement, elle est plus le fait des jeunes que des plus âgés, le respect octroyé à ces derniers empêchant les formes d'exclusion prononcées.

- ✓ Les moqueries, les mauvais regards

Les individus trop gros ou trop maigres sont en permanence, que ce soit en zones rurale ou urbaine, ramenés à leur « anormalité » par la communauté. Ils subissent moqueries, regards dénonciateurs et accusateurs. Ainsi, dans la sphère publique, ils ont des difficultés à s'insérer dans les réseaux de sociabilité puisque montrés du doigt constamment.

Femmes âgées CSP basse urbain :

« J'ai une fille qui est *tunti* [*menu*], on l'appelle statue. On se moque d'elle mais elle s'en fout ».

Femmes âgées rural :

« Si c'est excessif, les gens vont te regarder étonnés, d'une manière péjorative, en se demandant qu'est-ce qui sera la finalité de ta vie, et comment parviens tu as supporté cette situation. Là où tu passes, les gens te regardent étonnés avec un questionnement permanent. Tu n'as pas vu le fils de Samba Dème ».

« Celui là quand il part à l'école, il attire l'attention de toutes les personnes qu'il croise sur le chemin. En plus à l'école, les camarades écoliers se moquaient trop de lui, même si actuellement ils commencent à se familiariser avec lui. Ils ne se moquent plus mais lui même ne parle avec personne, ne fait pas parti des groupes d'amis qui se forment à la récréation ou à la descente ».

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Un enfant *mbuxuri* [*obèse*] est mal vu parce que tous ses copains se moquent de lui. S'il s'agit d'une personne âgée, sa corpulence frappe parce que n'étant pas ordinaire, mais par respect, on ne se moque pas d'elle ».

« Je vous donne l'exemple de ma propre fille *mbuxuri* [obèse] que j'avais envoyé une fois au Fouta (village), elle était comme « au cinéma » : les enfants la poursuivaient à chacun de ses déplacements et se moquaient d'elle. Elle était tellement gênée qu'elle est revenue au bout d'une semaine (plutôt que prévu). Ici (à Dakar), ça ne lui fait rien parce que parfois, elle peut voir des gens plus gros qu'elle ».

Hommes âgés rural :

« Moi point de vue c'est que, tout au début j'avais dit que les gens trop *rey* [imposant] comme moi éprouvent d'énormes difficultés parce qu'ils vivent avec une angoisse permanente¹⁰³. Même si on ne les rejette pas aussi, on se moque tout le temps d'eux, surtout dans les milieux qui ne se sont pas familiarisés avec eux. Que ce soit le *mbuxuri* [obèse] ou le *raàg* [décharné] ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Il y a un des amis de mon frère, on l'appelle *beugeu lou yomb* [aime la facilité], parce qu'il est *pata* [gros]. Il n'accepte pas de s'entraîner, il ne joue pas au foot, il est toujours assis, tout ce que tu apportes, il mange ».

« Oui. Etre trop *wow* [maigre], ce n'est pas bon. On te sabote, on rigole de toi. On te demande si tu n'es pas malade, ce que tu as, si tu es stressé. C'est ta famille qui te pose la question en premier, pour savoir si tu n'as pas quelque chose ».

« Un homme de 20-33 ans (façon de dire) *am yaram* [avoir du poids], qui vient courtoiser une jeune fille, ses copains se moquent de lui, ils lui disent : « toi là, va faire de l'entraînement (sportif) » ».

✓ Le rejet des relations intimes et matrimoniales

La discrimination a cours aussi au sein de la sphère privée, c'est-à-dire dans les sphères intime et matrimoniale. Les individus correspondant à ces morphotypes dévalorisés se voient exclus de la reproduction mais aussi de la vie sexuelle, tant en ville qu'au village.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Il y a certaines grosseurs qui, si quelqu'un est comme ça, il ne va même pas sortir (de sa maison), alors dans ce cas là, on n'en parle pas, le fait qu'il aille chercher un amant. Celui qui ne sort pas de sa maison rien que pour éviter les gens, ne peut prétendre à une vie de couple [Rires !!!] ».

« Dès fois même, tu entends les proches de quelqu'un dire qu'ils vont chercher une femme pour tel homme de leur famille. Ceci est le fait que celui là ne parvient pas à trouver à lui seul une épouse (parce qu'il est *raàg* [décharné] ou *mbuxuri* [obèse]) ».

Ce rejet des relations intimes n'est pas simplement le fait des personnes directement impliquées, c'est-à-dire, celles qui sont sollicitées par les individus appartenant aux catégories de corpulence déprisées

¹⁰³ Cet homme développera davantage par la suite sa trajectoire psycho-sociale en société.

socialement. En effet, comme nous le voyons ci-dessous, les personnes issues de l'environnement immédiat de la personne sollicitée utiliseront diverses stratégies : dissuasions, moqueries, etc..., pour l'aider à mettre un terme à une telle relation. L'exclusion dépasse le cadre du couple, il est communautaire, particulièrement au village, tous cherchent à les éviter, que ce soit en amis, en amant ou même en membre de la même famille.

Jeunes filles scolarisées rural :

« Les copains de ton petit-copain peuvent le dissuader pour qu'il se débarrasse de toi, parce qu'ils trouvent que tu n'es pas comme leurs petites-amies. Ils ne cesseront de lui dire : « mais toi là, t'as pas vu ma nana ?! Moi j'ai une perle sucée, j'ai une nana superbe, chic, alors que toi tu t'attardes sur cette fille aussi *raüg [décharné]*, cette fille *wow [maigre]* là. Qu'est-ce que t'as à faire avec celle là ? Tu n'as rien à foutre avec elle mec ». Dans cette situation même, si tu l'aimes, tu te désintéresses progressivement d'elle. Tu te décourages avec elle et finalement vous vous en débarrassez ».

« S'ils voient un homme avec une femme trop grosse, ils lui diront : « ta femme est comme une mère pour toi ». Ils te diront que celle avec qui tu es peut être ta tante ou ta belle-mère. Tu vois, toi tu l'aimes et si vous sortez ensemble, les gens vous regardent en disant : « regardez, il est avec sa mère » alors que c'est ton épouse ou ta petite-amie mais qui est plus grosse que toi. C'est pourquoi il est gênant de s'accoupler avec une personne comme ça ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Par exemple, si une femme sort ou se marie avec un homme *mbuxuri [obèse]*, les copines de cette femme vont la pousser à la séparation parce qu'elles diront n'importe quoi à l'homme *mbuxuri [obèse]*, en se moquant de lui et en le jugeant de façon négative, de sorte que la femme ne pourra plus tenir devant ses copines... ».

« Moi-même, si je voyais un *pëftë [très obèse]* vivre une relation amoureuse avec ma petite sœur, je serais le premier à m'opposer à cette relation. Même si ce n'est pas moi, ses copines le traiteront de tous les mots en lui disant de laisser ce mec parce qu'il n'est pas présentable, qu'il ressemble à ceci ou à cela. Celui là ne fera pas parti des préférences ».

✓ L'exclusion de la sphère publique

Les individus ne correspondant pas aux normes de corpulence se voient exclus de la vie publique, tant en ville qu'au village. Ils ne sont pas les bienvenus dans les espaces sociaux professionnels, ludiques, etc... De ce fait, ils ne sortent pas de la sphère privée, les membres de la famille eux-mêmes en font de la sorte, pour les protéger des autres. Ainsi, ils se censurent eux-mêmes, s'isolent et s'excluent de la société.

Femmes âgées rural :

« La personne qui a une certaine maigreur ne pourra plus sortir comme une personne normale, le fait parce que là où elle puisse passer, les gens le regardent étonnés ».

« D'ailleurs, si tu es *wow* [maigre] ou *raàg* [décharné], tu t'exclus toi-même parce que tu te fais des arrières pensées ».

« Bien sûr qu'il se verra différent des autres. Parce qu'il soit *wow* [maigre] ou surtout *mbuxuri* [obèse], il dira à ses amis et parents : « où que je passe, les gens sont tout le temps en train de me regarder comme ça » ; et c'est pourquoi ses proches là ne le laissent jamais seul ; parce qu'ils savent que cet individu vit dans une situation difficile ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Un homme trop *ngânde* [corpulent], surtout s'il s'agit d'un jeune, sa petite amie ou sa jeune épouse aura la honte de sortir avec lui, faire des promenades ou quelque chose comme ça. Tu auras franchement honte de partir avec lui dans certains milieux... ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« S'il sort dans la foule, les gens rient de lui, et de ce fait, il évite de sortir de chez lui ».

« Esthétiquement, un *mbuxuri* [obèse] n'est pas présentable. D'ailleurs lui-même s'exclut, parce que même s'il voit quelqu'une qu'il aime, il sera pessimiste en allant lui déclarer l'amour. Déjà, lui-même il s'isole, et je crois si la personne s'isole elle-même, elle ne fait plus parti de la société ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Quand j'étais obèse, mes copains m'excluaient dans les activités, je me suis tué à faire du sport pour intégrer le groupe. Être *pata* [gros], il y a des inconvénients. Dans notre équipe, il y avait un *pata* [gros], il jouait le mieux au foot, mais il restait que 15 à 20 mn sur le terrain, il se fatiguait très vite¹⁰⁴ ».

- Un rejet différentiel des deux extrêmes

- ✓ Dans la tradition

- L'extrême maigreur plus dévalorisée que l'extrême grosseur

Après avoir exposé les différentes modalités de la stigmatisation, il est important de rendre compte – s'il existe – d'un éventuel gradient dans le degré de discrimination des catégories extrêmes de corpulence les plus déprisées, à savoir : *raàg* [décharné] d'un côté – et les termes qui lui sont le plus proches – et *mbuxuri* [obèse] de l'autre, et les termes qui lui sont le plus proches aussi. Ce qui suit

¹⁰⁴ De visu, ce jeune homme semble en surpoids. Apparemment, il était plus gros que cela et a fait de l'activité physique à outrance pour se sentir intégré dans le milieu de ses pairs sportifs.

nous indique que dans *coosan*, qui s'importe en ville avec l'exode rural, *raàg [décharné]* est plus dévalorisé (Ndiaye 2006)¹⁰⁵ que *mbuxuri [obèse]*.

Jeunes filles scolarisées rural :

« *Mbuxuri [obèse]*, c'est un peu plus toléré parce que si tu es *mbuxuri [obèse]*, tu auras au moins une apparence, mais si tu es *raàg [décharné]*, tu n'auras plus d'apparence, tu seras pareil à un stylo ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« On se moque plus de celui qui est *raàg [décharné]* que de celui qui est *pata [gros]*, parce que même celui qui est *pata [gros]* peut se moquer de celui qui est *raàg [décharné]*. Il dit qu'il va le broyer ».

➤ L'influence du genre sur le degré de dépréciation

Même si globalement, *raàg [décharné]* est plus déprécié que *mbuxuri [obèse]*, par genre, nous constatons une variation dans le niveau de dépréciation. *Raàg [décharné]* est plus toléré chez l'homme et *mbuxuri [obèse]* est plus toléré chez la femme, sans oublier le fait que ceci n'est qu'une marge de tolérance extrême, ces morphotypes restant structurellement largement dépréciés.

Jeunes filles non scolarisées rural :

« *Wow [maigre]*, c'est moins mauvais chez l'homme que chez la femme. Un homme, même s'il est *wow [maigre]* alors qu'il a de l'argent, il pourra se marier. Mais une femme *wow [maigre]*, c'est compliqué ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« S'il s'agit d'une femme *wow [maigre]*, on se dit que celle là, bientôt son mari va lui chercher une co-épouse ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Pour moi, un homme qui est *pata [gros]*, il est négligent, parce qu'il peut faire un régime, il peut s'entraîner. *Yaram [le poids]*, c'est féminin, on peut l'accepter chez la femme ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Une femme *dëxë [très obèse]* n'aura pas du mal à trouver un homme, alors que c'est le contraire pour l'homme. Il est fréquent de voir une fille rejeter un garçon *am yaram [avoir du poids]* et non le contraire. Il est facile pour une fille *am yaram [avoir du poids]* de trouver un petit copain, mais une femme *raàg [décharné]* aura du mal à trouver un homme parce qu'elle n'a pas de chair ».

¹⁰⁵ L'auteur rend compte de la difficulté d'être maigre pour les femmes wolofs, en âge de se marier et mariées, et de toutes les stratégies qu'elles mobilisent pour gagner en embonpoint.

✓ Dans la modernité

Avec la modernisation du Sénégal, ce schéma traditionnel se renverse progressivement, tant en ville qu'au village. L'excès de graisse devient plus déprisé que l'insuffisance pondérale, particulièrement chez les urbains. De nouveaux critères esthétiques, associés à de nouvelles tenues vestimentaires valorisant implicitement la minceur, exacerbent le rejet des individus en excès de poids.

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Une jeune fille *pata* [gros] fait vieille fille, elle ne s'habille pas comme les filles de son âge. Une jeune fille doit être *taille-fine* [Nouveau terme populaire pour valoriser les filles au corps sveltes] »

« Les hommes *toubabs* préfèrent les filles *tuuti* [menu], les vieux comme mon mari aiment les femmes avec de grosses fesses ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Il y a quelqu'un qui prenait le quinkéliba (tisane à base de feuilles sèches) sans sucre, elle a fini par maigrir. Au Sénégal, les gens ne sont pas posés (pas modérés) ».

Les gens de Dakar ou tout le monde ?

« Les gens de Dakar parce que les gens qui font le régime sont à Dakar le plus souvent. Dans les autres régions, une personne peut être *am yaram* [avoir du poids] sans qu'on le lui rabâche tout le temps ».

Comme nous le constatons, les canons de beauté sont en pleine mutation et reconfigurent le rapport entretenu avec la corpulence (Szabo et Allwood 2006)¹⁰⁶. Nous traiterons davantage de cette évolution des représentations et du vécu de la corpulence, entre *coosan* et *dund tubab*, dans la prochaine partie.

La nature de la stigmatisation

- La maladie comme moteur de la discrimination

Comme nous avons pu l'entrevoir précédemment et qui se confirme ici, traditionnellement, les extrêmes sont rejetés car associés à la maladie. C'est l'association avec un quelconque signe de morbidité de certains morphotypes qui justifie la stigmatisation sociale des individus concernés.

Femmes âgées CSP haute urbain :

Est-ce que quelqu'un de raàg [décharné] peut prétendre trouver un amant ou une amante ?

« Là, on n'en discute même pas. Quiconque qu'il puisse solliciter en mariage ou autre, il sera rejeté parce qu'il est malade. Les gens vont considérés qu'il est malade. Personne ne peut vivre une vie de couple avec

¹⁰⁶ Les auteurs observent en Afrique du Sud une dévalorisation de l'embonpoint avec l'urbanisation.

quelqu'un qui est malade ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Dëxë [très obèse], pour un rien tu tombes malade. Il y a une différence entre *pata* [gros] et *dëxë* [très obèse], on fuit plus les gens *dëxë* [très obèse] »

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Un *xii boon* [gringalet], même s'il pose son pied sur le ballon au foot, il tombe, on profère des rires et des moqueries en sa personne. Celui qui est *raàg* [décharné], on n'en parle même pas. Il n'ose pas entrer dans un terrain de foot parce qu'il est malade avec des insuffisances dans son organisme. S'il essaie de jouer, il peut crever sur le terrain ».

✓ Un extrême plus associé à la maladie que l'autre

Néanmoins, *raàg* [décharné] est plus déprisé que *mbuxuri* [obèse], surtout chez les ruraux, car son association avec la maladie est encore plus forte. Dans l'imaginaire *coosan*, la maladie s'exprime d'abord par la maigreur, celui qui manque de force et d'énergie vitale [kàttan]. L'extrême grosseur¹⁰⁷, apparemment émergente, inquiète moins que l'extrême maigreur, mais à terme, avec les problèmes de santé qu'elle entraîne, elle est aussi vue comme un état d'anormalité.

Hommes âgés rural :

Mais est-ce que ce rejet peut faire par exemple qu'un jeune garçon ou fille soit exclu des relations sociales comme les réseaux de camaraderies, les associations villageoises ou de quartiers, le mariage, les fiançailles, le travail, etc. ?

« Non, non, ceci n'est pas une raison. Seulement pour *raàg* [décharné], c'est un peu compliqué parce qu'il y a la maladie que les gens fuient. Mais *mbuxuri* [obèse], tu parviendras à trouver quelqu'une même si c'est difficile ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« C'est (*mbuxuri* [obèse]) moins terrible parce que si tu es *raàg* [décharné], forcément les gens vont penser à une maladie. Si tu as une certaine maigreur, les gens vont dire que celui-là, il a une maladie. Mais si tu es trop *rey* [imposant] [*mbuxuri* [obèse]], ils pourront comprendre que c'est une œuvre divine. Moi par exemple, là où je suis, si je perdais du poids et que je maigris, les gens diront que j'ai le sida. Tu sais ici, les gens sont cruels. Ils sont toujours enclins à te coller n'importe quelle mauvaise étiquette sans preuves fondées de

¹⁰⁷ Comme dans *coosan*, la *grosseur* ramenait à un volume excédentaire qui ne semblait pas lié à la graisse mais davantage à un ballonnement extrême du ventre, causé apparemment par un esprit (cliniquement : hypothèse de l'ascite), son rejet avait sûrement la même intensité que le rejet de la maigreur, les causes étant assez similaires : possession par une force supérieure. Mais il ne s'agissait pas d'un rejet de la *grosseur* au sens propre du terme, comme c'est le cas aujourd'hui. Ensuite, n'oublions pas que si celui qui perd de l'énergie vitale [kàttan] de manière excessive *inquiète* au même titre que celui qui en gagne de la même façon, tout ceci est interprété de manière magico-spirituelle. Mais dans l'ensemble, les enquêtés associent *mbuxuri* à quelqu'un de nonchalant, fainéant, soumis à ses pulsions corporelles.

leurs affirmations. C'est pourquoi être *mbuxuri* [obèse] et pouvoir sortir dans les foules sans être taxée de sidéenne ou de quelque chose comme ça, tout en ayant l'esprit tranquille, c'est moins écœurant que d'être *raàg* [décharné] au point de ne plus pouvoir sortir ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« *Mbuxuri* [obèse], *pata* [gros], *dëxë* [très obèse], c'est un peu plus acceptable parce que pour *wow* [maigre], et particulièrement *raàg* [décharné], il y a de fortes chances d'être contaminé, parce que *raàg* [décharné] est associé à une maladie ».

« Les deux sont exclus, mais on tolère plus les *mbuxuri* [obèse] que les *raàg* [décharné] ou *wow* [maigre], parce que pour les *raàg* [décharné], on l'associe directement à la maladie ».

Cette stigmatisation de la maigreur provient du fait que dans l'imaginaire des enquêtés, la maladie amène avant tout à une perte de poids. Pour eux, l'équation est claire, une maigreur prononcée, c'est la maladie ; une association qui semble moins mécanique pour l'extrême gros. « En principe, *ngãnde* [corpulent], ce n'est pas une maladie chez nous. Pour nous, au contraire, c'est *tuuti* [menu] qui est une maladie, tu vois ». D'autant plus que l'on associe la maigreur à une maladie potentiellement contaminante. En effet, dans l'imaginaire de nombreuses populations africaines, la perte anormale d'énergie vitale [*kàttan*] sous-entend un malheur qui inquiète/menace l'ensemble de la communauté (Thomas et Luneau 1974, p.96). Mais en plus de cet aspect structurel, un aspect conjoncturel vient se superposer : la peur spécifique du sida. « Une première question soulevée se rapporte à l'idée, somme toute assez répandue, selon laquelle, en matière de sida, l'Afrique serait, d'une certaine façon, malade de sa (ou ses) culture(s) : le travail social sur le symbolique et l'imaginaire auquel l'épidémie de sida a donné lieu au sein des sociétés africaines paraîtrait détourner ces mêmes sociétés des messages de prévention contre l'infection à VIH et faire obstacle à l'adoption de pratiques préventives (Delaunay 1997, p.69) ». Le sida a produit dans nombre de pays africains une véritable phobie collective (Gruénais et Vidal 1994)¹⁰⁸ qui se réactive à chaque trace corporelle qui peut le sous entendre, en l'occurrence la maigreur : « Les médecins sont pris dans une contradiction inévitable. La dissimulation générale entraîne une grande méfiance de la part des malades et engendre des soupçons, voire des peurs dès que l'on prescrit une analyse de sang. Un médecin se plaint même de la difficulté générale d'obtenir l'accord de certains malades pour procéder à une quelconque analyse, donc de diagnostiquer certaines maladies et de traiter les malades, tant ceux-ci craignent le sida. Il en fait porter la responsabilité aux instances d'information qui n'auraient pas dû parler des symptômes du sida, comme la diarrhée et l'amaigrissement (Le Palec 1994) ». Ainsi, une nouvelle opération psychologique s'est instaurée dans l'esprit de nos enquêtés, maigreur extrême et amaigrissement

¹⁰⁸ Les auteurs expliquent que « le statut particulier du sidéen dans la société, étant donné la peur que suscite encore la maladie, les liens établis avec une sexualité débridée, et partant des risques d'émergence d'un contexte de vie peu propice à un accompagnement du malade sans arrière-pensées (pour ne pas dire d'abandon, d'évitement ou d'exclusion) associés à la faible capacité du système de santé à offrir une prise en charge réelle des malades, commanderait aux médecins de choisir certains interlocuteurs susceptibles d'apporter un soutien psychosocial [...] aux malades ».

équivalent à la maladie, mais pas n'importe laquelle, le sida : « *D'autre part, Victor a demandé à un frère de passage à Abidjan de tenir au courant le reste de la famille à son retour au village. Les réactions de ces personnes (frère, mère, autres parents du village) se sont accordées à l'image qu'elles avaient de la maladie de Victor, dès ses premiers signes: la fatigue, l'amaigrissement et l'échec des traitements proposés par les guérisseurs au village avaient suggéré l'hypothèse du sida, aussi, ils ne se sont guère montrés étonnés d'en avoir, ultérieurement, la confirmation (Vidal 1994) »*. D'où la hantise de la maigreur, et comme nous le verrons par la suite, l'envie de gagner en embonpoint lorsque l'on pourrait paraître trop maigre.

➤ La maigreur excessive signe d'infertilité chez la femme

L'imaginaire traditionnel, *coosan*, qui s'exprime à travers le discours des enquêtés, associe le corps féminin à la chair et à la graisse, marques anatomiques qui donnent davantage de crédit au rôle fertile et nourricier attribué à la femme (De Garine et Pollock 1995, p 45-46). Dans cette perspective, *raàg [décharné]* est la maladie absolue pour la femme, c'est la morphologie qui lui retire justement son statut de femme (Ndiaye 2006)¹⁰⁹.

Femmes âgées rural :

Une jeune fille wow [maigre], va-t-elle peiner à trouver un homme ?

« Ça en fait, les hommes n'en veulent pas. Une femme très maigre ou mince, les hommes ne veulent pas de ça. Je crois que les hommes préfèrent les femmes *mbuxuri [obèse]* aux femmes *raàg [décharné]* parce que sur le plan de la reproduction, une femme *mbuxuri [obèse]* reproduit plus qu'une femme *raàg [décharné]*... ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Si tu es un homme *pòokal [charpenté]* et tu te maries avec une femme *raàg [décharné]*, tu risques de l'écrabouiller. Une à deux nuits, elle peut tomber malade. Plus compliqué encore, une femme *raàg [décharné]*, si elle tombe enceinte, elle peut mourir en accouchant ».

➤ La grosseur excessive signe de maladie chez l'homme

Dans l'imaginaire traditionnel, le corps masculin est, quant à lui, associé à la force et à l'activité physique. Ainsi, l'homme *mbuxuri [obèse]*, avec son importante masse grasseuse, est inconsciemment associé à la féminité, il perd donc de sa virilité aux yeux des autres.

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Je n'aime pas les hommes *pata [gros]*, ils sont malades. C'est comme une poubelle, personne n'en veut. Un homme qui n'est pas gêné par son poids arrive à faire tout ce qu'il veut comme travail. L'homme est tout

¹⁰⁹ L'auteur montre que la féminité est associée à la rondeur et à la graisse chez les Wolofs.

pour nous, c'est lui qui apporte à manger ».

« Un homme *dëxë* [*très obèse*] a honte de sortir parce que tous les gens le regardent. On les nomme les *goors driyanké* [*homme driyanké [enrobée]*] ».

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Il faut leur dire de choisir un homme *yem* [*moyen*] et de ne pas choisir un homme qui est un *jaay foôdé* [*fessu*]. Dans les cars rapides, si un homme *pata* [*gros*] s'assied, ça ne laissait personne indifférent, tout le monde dirait : « Comment ? Un homme qui est *jaay foôdé* [*fessu*] comme une femme ? ». Moi, s'il arrivait que je m'assoie à coté d'un homme comme ça, je me lèverais pour me mettre debout dans le car rapide [*Rires !!!*] ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Chez l'homme, on dévalorise plus l'homme qui est *mbuxuri* [*obèse*] parce que l'homme *mbuxuri* [*obèse*] est imprésentable devant la femme. Un homme doit être actif, un homme doit se sacrifier pour avoir quelque chose. Donc s'il vient voir la femme, il doit être le bienvenu par sa personnalité d'homme, mais un homme ne doit pas être immobile comme ça ».

Hommes âgés rural :

« C'est que le fait d'être *rey* [*imposant*], quelque soit la manière dont on est devenu *rey* [*imposant*], parce que moi personnellement c'est une situation que je vis, les gens ne peuvent pas accepter la personne qu'elle soit *rey* [*imposant*], surtout un homme. Ça les dérange. Parce que si tu es *rey* [*imposant*], la manière dont tu devrais être fonctionnel et vivace peut être troublée [*iêlé*]. Et pourtant la personne *rey* [*imposant*] peut être quelqu'un d'actif. Mais si tu marches dans la rue, si tu n'as pas l'esprit compréhensif et tolérant, tu te combattras tout le temps. Ce que je vous dis là, je suis à l'aise de vous en parler parce que c'est quelque chose que je vis. Moi je suis *rey* [*imposant*], mais quiconque qui me défie sur le plan du travail va fuir. Six-heures du matin jusqu'à six-heures du soir, tu (celui qui l'affronte) fuiras. Tu seras le premier à t'épuiser !...¹¹⁰ ».

✓ La contamination aux maladies infectieuses

Dans un contexte traditionnel, *coosan*, de faible développement technique, où les maladies infectieuses sévissent (Duthé 2006)¹¹¹, la peur d'être *menacé*, agressé par ce type de pathologies – et

¹¹⁰ Dans l'ensemble de cette étude, peu de personnes présentaient un réel embonpoint significatif influant sur leur trajectoire en société. Cet exemple-ci, avec les deux autres précédents, constituent les rares cas qui ont pu être recueillis. L'homme en question, qui parlait « d'angoisse permanente » précédemment, devait présenter une obésité prononcée affleurant le niveau 3. Il se qualifie de *rey* [*imposant*] mais, au vu des résultats sur les planches de photos (Figure 4), il est *pata* [*gros*] voire *mbuxuri* [*obèse*]. Il atténue son poids car il refuse de se voir *mbuxuri* [*obèse*], catégorie de corpulence unanimement déprisée contrairement à *rey* [*imposant*]. Même si le vécu de la maigreur pose davantage problème à la population que le vécu de la grosseur, celui-ci n'est pas à négliger. Surtout avec la généralisation de la surcharge pondérale identifiée par les enquêtés.

¹¹¹ Comme l'observe l'auteur par la persistance du paludisme.

bien souvent le principe spirituel qui se cache derrière – est omniprésente, « chez les Wolof [...] la violation d'un interdit est un des plus courts chemins pour être « attrapé » par une pathologie et la transmettre à autrui. (Ndiaye 2010) ». Cette obsession de l'infection conduit les populations à se protéger de tous les signes pouvant induire l'exercice d'un tel fléau. La maigreur en est un. Par conséquent, les individus environnant la personne « infectée » voudront se protéger de l'éventuelle contamination. Ainsi, l'individu *raàg [décharné]* sera largement rejeté par sa communauté, non pas pour sa morphologie en tant que telle, mais pour la maladie que l'on y suspecte derrière, dont on veut se prémunir : « le rejet social que vivent ces malades, comme on le verra plus loin, laisse penser qu'il existe toujours un doute au niveau de la contagiosité permanente (Bonnet 1995) ».

Hommes âgés rural :

« S'il est trop *raàg [décharné]* ou *wow [maigre]*, les gens vont considérer qu'il a des maladies comme le sida ou autres. Il aura des difficultés pour sortir dans la foule, dans la rue. Parce que les gens sont enclins à le fuir en le considérant comme malade. Ils n'auront plus confiance en lui parce qu'ils évitent une éventuelle contamination ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Si tu te maries avec quelqu'un de *raàg [décharné]*, il va te donner sa maladie, si tu te maries avec quelqu'un de *wow [maigre]*, il va te donner ses problèmes. Néanmoins, sur le plan sexuel, il est plus manipulable que le *mbuxuri [obèse]* ou le *pëftë [très obèse]* ».

✓ La dysfonctionnalité

➤ Dans la vie quotidienne

Dans ce même contexte *coosan*, la dysfonction, le handicap physique, est aussi l'un des signes de morbidité les plus déprisés. L'individu ayant un excès de graisse le conduisant à ne plus pouvoir effectuer les tâches les plus élémentaires, ne peut qu'être rejeté par sa communauté. De la même manière que pour le rejet de la maigreur, ce n'est pas l'excès de graisse en lui-même qui est banni, mais ses conséquences sur l'état de santé de l'individu, notamment sur sa fonctionnalité [télé].

Jeunes filles scolarisées rural :

« Une certaine grosseur chez la femme peut lui boucher l'intestin de reproduction, l'homme peut être d'une certaine grosseur jusqu'à perdre sa puissance envers la femme ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Les autres types comme *pata [gros]*, *pëftë [très obèse]*, *mbuxuri [obèse]*, *raàg [décharné]*, *xiiboon [gringalet]*, *cooñoor [obésif]*, etc..., là, c'est l'excès, c'est l'anormalité. Et ce qui fait que leur trajectoire de vie dans la société n'est

pas enviable parce qu'ils sont écartés par les autres. Ce qui gêne chez eux, c'est la présentabilité, la plupart, ils sont rejetés. Si quelqu'un essaie de les intégrer aussi, c'est dû à une quelconque morale, mais en réalité objectivement, ils sont écartés. Parce que *pata* [gros], *pëftë* [très obèse], *mbuxuri* [obèse], ça diminue certaines fonctionnalités [têlé] de l'individu, de même que *raàg* [décharné], *xiiboon* [gringalet], *wow* [maigre]. Ces états empêchent la personne de faire certaines activités. Si tu travailles, tu te fatigues très rapidement ».

➤ Dans la vie sexuelle

Ce rapport à la dysfonctionnalité [têlé] s'applique aussi à la vie sexuelle¹¹². D'ailleurs, il faut savoir ici que dans les conceptions locales, la dysfonctionnalité est souvent associée à l'incapacité sur le plan sexuel. *Têlé* est souvent employé – même si ce n'est pas exclusif – pour qualifier la dysfonctionnalité dans ce secteur de la vie. L'individu en dehors des normes de corpulence sera exclu de la vie sexuelle, non pas parce que sa morphologie en tant que telle déplaît, n'attire pas *visuellement*, mais parce que celle-ci est perçue comme handicapante, rendant inapte *fonctionnellement* la personne à pouvoir conduire un rapport sexuel convenablement.

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Si la femme ne veut pas se marier avec un homme *raàg* [décharné], c'est parce qu'elle sait que l'homme ne pourra rien faire pour elle pendant la nuit. C'est-à-dire que l'homme *raàg* [décharné] ne pourra pas satisfaire la femme dans les rapports sexuels quoi. L'homme aussi, s'il est en plein forme (*pòokal* [charpenté], *jaàp* [costaud], *ceene* [musclé]), ne voudra pas se marier avec une femme *raàg* [décharné] parce qu'il sait que celle là risque de ne pas pouvoir le supporter pour le satisfaire pendant la nuit ».

« Mon point de vue, c'est que celui qui est *mbuxuri* [obèse] généralement manque l'envie, l'appétit sexuel. On le voit comme impuissant. En plus la lourdeur l'empêche de pouvoir bouger et de susciter le désir pendant les préliminaires. Et ceci est valable pour l'homme comme pour la femme ».

« Parce que si tu te couches avec une femme *mbuxuri* [obèse], c'est comme un corps inerte parce qu'elle est trop lourde. Elle ne pourra pas te satisfaire parce qu'elle ne peut faire certains déplacements ».

« Si c'est l'homme qui est *raàg* [décharné], les femmes ne sont pas folles. Pendant la nuit, alors que tu dois montrer à ta femme que t'es un homme et la satisfaire, ce qu'elle attend, tu restes là nonchalant, elle va t'abandonner et partir chercher un autre homme qui pourra la satisfaire. Parce qu'il faut le dire, si l'homme est *raàg* [décharné], il ne peut pas être puissant comme un homme normal parce qu'il sera faible. Si tu montes sur la femme, tu ne pourras rien faire sur elle. Quelques minutes suffisent et tu tombes épuisé ».

Mais n'oublions pas que dans *coosan*, contamination à une maladie infectieuse et handicap physique comme *mbuxuri* peuvent s'appréhender, en toile de fond, à travers le même prisme du *malheur* (*rab*, *seytaané*, etc...); ainsi, le handicap pourrait avoir, en arrière fond, une origine extérieure à la personne : « Cette causalité « mécanique » est également invoquée pour expliquer les malformations

¹¹² Et donc à la vie matrimoniale puisque dans *coosan*, la vie sexuelle n'existe que dans celle-ci (Oliveros 2007).

congénitales. Bien que n'étant pas considérées comme des maladies, elles sont conçues comme la conséquence d'une contamination (Fainzang 1984) ».

- L'acceptation sociale au-delà des discriminations
 - ✓ Des logiques sociales inhibant la volonté d'exclusion

Malgré les processus de stigmatisation et d'exclusion décrits précédemment, dans le mode de vie *coosan*, un ensemble de mécanismes sociaux permet aux individus en dehors des normes de corpulence de rester intégrés dans la communauté. Ce type de processus, permettant de réinvestir les liens du groupe afin de maintenir une certaine cohésion sociale, est largement reconnu dans la littérature comme caractéristique des sociétés africaines traditionnelles : « *Face au monde moderne, la grande famille africaine est un obstacle à la naissance de classes sociales. En effet le réseau de parenté est si vaste que tout homme riche est frère ou cousin de pauvres. Il ne pourrait pas, le voudrait-il, s'affranchir de ces liens et choisir de ne fréquenter que sa propre classe sociale. Cependant les premiers craquements se font sentir déjà et un cinéaste comme Sembene, dans Xala ou le Mandat, dénonce l'égoïsme des classes possédantes (Binet 1979)¹¹³ ».* Cette même volonté de cohésion face aux inégalités économiques sera à appliquer, comme nous le verrons, aux inégalités de corpulence.

➤ L'acceptation des imperfections, la croyance en Dieu

Dans l'imaginaire collectif de *coosan* réside une conception prégnante, les *malheurs* intervenant dans la vie et s'exerçant sur la qualité des récoltes, la santé d'un individu, sa morphologie, etc... (Bougerol 2003), sont le fait de puissances supérieures, particulièrement le fait de Dieu. Il ne s'agit pas nécessairement d'une punition mais plus d'une fatalité face à la souffrance (Olivier de Sardan 1999, p.24-25)¹¹⁴. Ainsi, la personne dans son *malheur* n'est pas immédiatement responsable/coupable de ce qui lui arrive : « *ce qu'a pu faire apparaître l'ethnopsychiatrie africaine, c'est la quasi-absence d'auto-accusation et de culpabilité névrotique ainsi que la rareté des états dépressifs (Laplantine 1988, p.32) ».* Chaque humain étant potentiellement vulnérable face à la souffrance – puisque celle-ci est le fait de puissances occultes – il faut s'entraider. Face aux difficultés quotidiennes, le groupe est un « *refuge permanent et éternel (Binet 1979) ».* Ainsi, les individus en dehors des normes de corpulence, même s'ils suscitent la crainte chez autrui pour la maladie qu'on associe à leur morphologie, ne seront pas responsabilisés/culpabilisés de ce qui leur arrive ; car ce qui arrive à l'un pourrait arriver à l'autre.

¹¹³ Ce regard très généraliste de l'auteur est à nuancer, surtout avec le contexte actuel de modernisation.

¹¹⁴ On peut associer le malheur à des agents magico-spirituels : une colère d'un ancêtre, une persécution d'un génie ; mais bien souvent, surtout dans l'Afrique moderne, on impute le malheur à Dieu. Un fait observé chez nos enquêtés et aussi par l'auteur dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest. Il ne s'agit pas nécessairement d'une punition divine mais de malheurs contre lesquels on ne peut rien, sur lesquels on ne peut avoir d'emprise...et qu'il faut donc accepter.

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Non, on ne se moque pas des gens *am yaram* [avoir du poids] parce que dans chaque famille, il y a des gens *am yaram* [avoir du poids] ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Si tu es trop *rey* [imposant] [*mbuxuri* [obèse]], ils pourront comprendre que c'est une œuvre divine ».

Hommes âgés CSP basse urbain :

Est ce que le mbuxuri [obèse] est bien vu au village ?

« Il est bien vu parce que c'est Dieu qui a fait qu'il soit *mbuxuri* [obèse] ».

Femmes âgées rural :

« Non, on ne le fuit pas (le *mbuxuri* [obèse] ou le *raàg* [décharné]) parce qu'on va considérer que c'est Dieu qui a fait qu'elle soit comme ça ».

De ce fait, de la même manière que l'on accepte les mauvaises récoltes d'une saison, on accepte la morphologie de son frère, de son mari, de sa femme, etc.... Ceci nuance le tableau d'exclusion et de stigmatisation sociale décrit précédemment dans *coosan*, mais dont il fallait rendre compte pour déconstruire, un tant soit peu, l'image caricaturale de la « communauté africaine traditionnelle vivant dans l'harmonie ». Ainsi, ce rapport à l'incertitude et à l'aléa amène les individus malades de leur morphologie extrême à être relativement acceptés, jusqu'à même pouvoir se marier pour ceux qui présentent les symptômes les moins morbides.

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Les hommes *mbuxuri* [obèse] ou *raàg* [décharné], cela ne les empêche pas de se marier mais ils créent d'énormes difficultés à leur femme. Dieu les a créés ainsi, et toi aussi, Dieu t'a créé d'une certaine manière ».

La société conçoit dans ses valeurs les plus profondes que l'imperfection physique reste une fatalité, personne ne pouvant être parfait (Faye 2002)¹¹⁵, mis à part Dieu... Ceci donne une vision de la beauté très souple, particulièrement chez les ruraux.

Jeunes filles non scolarisées rural :

« La beauté, en fait, c'est Dieu qui l'a faite sur la personne ».

Ainsi, dans *coosan*, puisque chaque individu a ses propres défauts contre lesquels il ne peut rien, le

¹¹⁵ L'auteur montre que dans la tradition des Sérères, la beauté humaine n'est rien à côté de celle des êtres surnaturels qui composent leur univers.

corps parfait physiquement n'existe pas. Celui qui est en excès de poids dispose alors, lui aussi, de stratégies pour se défendre face aux autres.

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Je taquine souvent un ami en lui disant qu'il a un gros ventre, il rétorque : « Si tu mangeais bien, tu allais aussi avoir un gros ventre » ».

➤ La valorisation d'attributs autres que corporels

De plus, nous constatons que des critères autres que corporels entrent en ligne de compte en matière d'esthétisme. Le capital financier pour l'homme, le comportement de manière générale (Faye 2002)¹¹⁶, particulièrement pour la femme : dévouée, docile, à l'écoute de son mari, capable de s'intégrer à la belle-famille, etc..., sont autant de paramètres qui peuvent passer devant le critère purement corporel¹¹⁷.

Hommes âgés CSP haute urbain :

Mais quelqu'un qui a un poids significatif considéré comme excessif, un jeune garçon par exemple, est-ce qu'il peut ne pas trouver d'amis, de copine, de femme à Dakar actuellement, selon vous ?

« S'il a la bourse, s'il a de l'argent, y'a pas de problème ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Ceux qui ont l'argent, pour les deux extrêmes, auront plus de facilités à trouver quelqu'un ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Si je suis *mbuxuri* [obèse] alors que j'ai de l'argent, les femmes vont courir derrière moi ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« *Pata* [gros], ce n'est pas un problème, le plus important, c'est le comportement de la personne. Si tu as de l'argent, même si tu es *pata* [gros], il n'y a pas de problème ».

➤ La cohésion du groupe au détriment des ressentis individuels

Même si les individus hors des normes de corpulence peuvent déplaire, fatiguer leur entourage, comme nous avons pu largement le constater, la plupart du temps, l'équilibre et la solidité du groupe passent devant les rancœurs et ressentiments d'ordre individuel : « *Non valorisé en effet, l'individu doit*

¹¹⁶ L'auteur montre que les Sérères accordent une grande importance au comportement dans la beauté de la personne.

¹¹⁷ Cette dimension sera aussi traitée de manière plus approfondie dans la deuxième étude.

*subordonner son intérêt personnel à celui du groupe (Binet 1979) ». Il faut prendre sur soi et accepter les problèmes des autres, puissent-ils être sévères, pour éviter les conflits interpersonnels et préserver le bien-être de la communauté. Ainsi, comme l'avance Neveu Kringelbach (2007), même si avec *dund tubab*, « les corps trahissent alors l'âpreté des relations sociales dakaroises », ceci reste « en deçà de mécanismes de solidarité qui perdurent malgré tout ». Pour Ouédraogo (2010), « c'est le corps social qui est sollicité par la maladie d'un de ses membres et chacun est amené à se charger de la maladie de l'autre. Ainsi, les pères sont impliqués, les grands-pères le sont, de même que les aïeux même s'ils ne sont plus là, en vertu de forces surnaturelles. La maladie s'inscrivant dans un agencement collectif, chacun peut consulter le patient, à son niveau de responsabilité ». Cet esprit de collectivité, pour l'auteur, s'explique par cette philosophie du « nous sommes condamnés à vivre ensemble », une primauté du groupe sur l'individu pour mieux affronter le quotidien qui produit « une notion de personne » relativement diluée dans la vie collective (Bastide 1993, p.37)¹¹⁸.*

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Moi personnellement, je n'ai pas vu d'abord ici à Dakar une personne qui est *sew [mince]* au point qu'on le rejette du fait de cette situation. Je ne l'ai pas vu ici dans ce village où nous habitons, parce qu'il faut parler du lieu où je connais, je ne peux pas juger une autre localité qui m'est inconnue. Parce que même si tu es *raàg [décharné]* à cause d'une maladie, tes parents vont t'assister... ».

« On ne peut pas mettre une personne de côté parce qu'elle est comme ça ou autre. Ça n'existe pas ici. Une personne, soit-elle *mbuxuri [obèse]* ou soit-elle *raàg [décharné]*, cela ne fait pas qu'on la rejette ici ».

Femmes âgées rural :

« Quelqu'un de *raàg [décharné]*, on ne le fuit pas mais quand même, on va prendre ses distances et essayer de savoir. On fera des investigations pour savoir exactement ce qui le prend. Si tu sais ce qu'il ne va pas chez lui, tu vas maintenant lui dire de diminuer sa tension, d'apaiser sa prise de tête. On va l'aider à revenir sur terre et à apaiser son chagrin. Nous, c'est comme ça que nous vivons entre nous. Si ce sont des problèmes avec ton mari, nous ferons tout pour que le climat de bonheur revienne entre vous. Si c'est un problème avec tes parents, nous vous appellerons au dialogue. Nous allons te dire d'avoir l'esprit tranquille et de manger comme cela se doit. Si c'est la personne trop grosse également, elle va tout le temps se confier aux parents et voisins avec qui elle partage la vie de paix : « Moi, mon corps me fatigue vraiment ». On lui dit ce qu'on en sait comme solution pour diminuer son corps, mais aussi solution pour apaiser le chagrin que cela lui crée. On lui dira de diminuer la graisse, l'huile et prendre une alimentation facile à digérer, et d'autres choses encore comme aller à l'hôpital se faire consulter. Nous qui habitons ensemble, on ne rejette jamais quelqu'un parce qu'il est ceci ou cela, au contraire, nous allons le côtoyer pour l'aider à se rétablir ».

¹¹⁸ Néanmoins, cette volonté d'abnégation pour le groupe est plus le fait des ruraux, et tend à s'estomper avec la modernisation, comme nous allons le voir dans la prochaine section.

Jeunes filles non scolarisés rural :

Est-ce que selon vous un garçon ou un mec pata [gros] ou mbuxuri [obèse] de votre âge aura une petite amie ?

« Bien sûr, il aura une petite amie ».

Une fille comme toi ? il aura une petite amie comme toi ?

[Rires !!!]

« Bien sûr *[Rires !!!]*... Il rencontrera une fille qui l'aime ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Mais ceci ne peut empêcher la personne d'intégrer les réseaux d'amitié parce qu'un proverbe wolof dit : « ton âne, quel qu'il puisse être, restera ton âne ». La personne n'a rien d'autre que les semblables avec qui elle cohabite. La personne, quelle soit trop *wow [maigre]* ou *pata [gros]* ou *mbuxuri [obèse]*, cela ne fait pas que vous ne soyez pas ensemble, dans la mesure où vous habitez le même milieu et vous avez le même âge. Pour nous, ça c'est un non-dit, on essaie de camoufler ces différences pour vivre convenablement avec les camarades ».

La « personne souffrante » est synonyme du « groupe souffrant », ses problèmes sont les problèmes du groupe, le traitement de sa souffrance passe par le traitement du groupe tout entier : « *Si le devin africain est l'expert accrédité du diagnostic causal de la maladie - et de tant d'autres formes plus ou moins «élémentaires» de l'événement - c'est que ce diagnostic étiologique et le traitement qui en résulte n'ont pas, comme on l'a vu, pour seule finalité la résolution du trouble individuel qui lui est soumis. Ils ont en outre pour fonction de convertir le désordre biologique en signe ou en effet d'un désordre social. De se servir de ce trouble bien souvent pour déclencher un processus collectif dont l'enjeu latent et primordial est la régulation ou la modification des rapports politiques, économiques ou socio-juridiques qui unissent ou désunissent les groupes - parents, alliés, co-résidents - qui constituent le cadre quotidien de la vie du malade (Zempleni 1985) ».*

✓ Le rejet en dernier recours...pour protéger le groupe

Dans *coosan*, si le rejet existe et il existe, dans une société où la solidarité est le maître mot (Durkheim 1893, p.122)¹¹⁹, c'est justement pour préserver ce qui peut lui nuire. L'individu est mis en dehors des normes de corpulence à partir du moment où l'on suspecte un handicap ou une maladie contagieuse associée à sa morphologie, pathologies qui finalement nuiraient au bon fonctionnement du groupe. C'est pour cette raison que lorsque le rejet est légitimé – par la reconnaissance de la gravité de la maladie dont souffre la personne, gravité pouvant nuire à son entourage – il est légitimé par toute la société : « *Les ruptures d'alliances matrimoniales ne sont pas rares. Sibri a vu ses trois épouses successives fuir le domicile conjugal : « je les avais pourtant prévenues car elles ne craignaient pas la*

¹¹⁹ Ce que l'auteur nomme la solidarité mécanique.

*contagion, mais elles n'ont pas supporté l'isolement dans lequel leur famille respective les a mises ». Kabre, dont l'épouse a fui avec son enfant, n'ose pas le réclamer alors que la loi coutumière l'y autorise. Il est ainsi fréquent d'observer des situations où le malade s'exclut de lui-même du groupe familial et social (Bonnet 1995) ». Ce que retrouve l'auteur chez les Moose au sujet des épileptiques, exclusion sociétale et auto-exclusion, se retrouvent aussi dans *coosan*, pour ceux qui sont dans les extrêmes de corpulence. Dans *coosan* comme chez les Moose du Burkina Faso, la population interprète les symptômes de la maladie de manière magico-spirituelle. Pour nos enquêtés, c'est associer les maladies de la maigreur et de la grosseur - *mbuxuri-ascite* - à un *mauvais vent*, et de la grosseur-trafiquée à éventuellement de la sorcellerie ; pour les Moose : « *On peut se demander si l'épileptique est comparable au rêveur, au sorcier, au magicien et à certains devins dont l'âme est susceptible de voyager et de défier l'ordre spatiotemporel du monde (Bonnet 1995) »*. C'est ce caractère spirituel des maladies, prégnant en Afrique, qui amène à de telles stratégies défensives par les populations. Une approche mystique si ancrée que certains de nos enquêtés continuent aujourd'hui à appréhender les maladies de la civilisation à travers ce prisme, conception qui tient tête au discours biomédical au Burkina Faso : « *De nombreux infirmiers de l'hôpital général de Ouagadougou croient, par exemple, que l'épilepsie est contagieuse (Bonnet 1995) »*.*

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Peut être que c'est la personne, elle-même, qui se rend compte de par son comportement de tous les jours, qu'elle n'est pas comme les autres, qu'elle est un fardeau pour les autres, qu'elle ne se voit pas comme une personne normale, et se sent vexée à cause de cette situation. A partir de là, elle sent une honte, une gêne l'a gêche, elle sent un manque ou un excès à sa personne, et c'est elle même qui se rejette, se marginalise en ayant le complexe de fréquenter les gens. Mais les gens, ils ne te rejettent pas, et aussi cela ne peut t'empêcher d'avoir un mari ou une épouse ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Tu sais, ma réaction allait être contraire à la sienne, parce qu'en fait, la société Sénégalaise telle que je la connais n'exclut personne..., à moins que cette personne là soit atteinte d'une maladie contagieuse et inguérissable. C'est dans ce domaine là que je pense, mais sinon, le Sénégalais lui-même, il n'exclut personne, c'est très rare hein ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Même si le gros est avec des personnes, il n'est pas à l'aise parce qu'il se dit : « Si Dieu avait fait de sorte que je sois comme telle ou telle autre personne d'une corpulence normale, je n'y croirais pas, je serais libre ». Il est toujours vexé parce qu'il se rend compte qu'il n'est pas comme les autres, qu'il ne peut pas faire comme les autres. Il se replie tout le temps sur lui-même. Les gens te regardent d'un mauvais œil, mais aussi tu souffres physiquement parce que tu es lourd. Si tu as une certaine grosseur, les autres vont te fuir, et où que tu puisses passer, tu alimenteras tous les débats... ».

Nous constatons d'ailleurs, à travers la citation d'entretien ci-dessous, que les morphologies hors des normes de corpulence – parce que sous-entendant une potentielle maladie pouvant mettre en danger la communauté – sont rares. Nous remarquons, en effet, que le rejet concerne des personnes qui semblent avoir des morphologies quasiment inhumaines : « *quelqu'un qui est comme ça, s'il sort dans la rue ou dans d'autres lieux publics, les gens, en le voyant, vont se questionner pour savoir si ce qu'ils ont vu est une personne, si c'est une simple personne* ». *Raàg [décharné]* et *mbuxuri [obèse]* représentent en effet des morphologies extrêmes – l'insuffisance pondérale pour la première et l'obésité massive pour la deuxième (Figure 4) – elles sont difficiles à trouver en ville comme au village, particulièrement *mbuxuri [obèse]* (Maire *et al* 1992). Ainsi, dans *coosan*, le rejet n'est légitime que lorsque la morphologie sous-entend une menace pour le groupe, il ne s'applique que sur une frange de la population très limitée, présentant des profils corporels extrêmes.

Jeunes filles non scolarisées rural :

« *Mbuxuri [obèse]*, ce n'est pas nombreux ici. *Raàg [décharné]* aussi, ce n'est pas nombreux ici. *Raàg [décharné]*, en fait, ne peut pas exister ici parce que tout ce que l'on mange est alimenté. Tu te rends compte qu'un enfant qui vient de naître, si tu lui donnes les petits fruits locaux, il grandit de manière spontanée. C'est pourquoi il n'est pas récurrent de trouver des gens *raàg [décharné]* ici ».

Le passage d'entretien ci-dessous montre combien la catégorisation est complexe, pour ce qui est de placer un individu à l'intérieur ou à l'extérieur de la norme de corpulence. Ceci va dans le sens que pour la population, l'extrême de corpulence est rare et démesuré.

Jeunes filles non scolarisées rural :

« *Sidate est mbuxuri [obèse] !* ».

Qui est Sidate ?

« Il habite derrière le marché. *Sidate* n'est pas *mbuxuri [obèse]* hein ».

« Celui là n'est pas *mbuxuri [obèse] !* Ici à Gandiaye, il n'y a pas de *mbuxuri [obèse] !* ».

« Ces gens là sont *rey [imposant]*. Il faut dire que ce n'est beaucoup ici ».

« Ici, il y a ceux qui sont *rey [imposant]*. Tu sais, celui qui était *mbuxuri [obèse]* ici, c'est Lalla Tall. A sa mort, quand il était parti à l'hôpital, on lui a dit qu'il avait beaucoup de graisse. Quand il marchait, c'était comme un caméléon. Lui était gros. Gros jusqu'à avoir des seins ».

« *Ndiouck* aussi, vous connaissez ? C'est une jeune fille qui habite à Ngoulang (un quartier de la communauté rurale), elle aussi elle est *mbuxuri [obèse]*... C'est une fille de Mbaye Wagne. C'est une jeune fille, mais le cou est plié de chair. Elle ne peut même pas marcher correctement ».

« Oh, je connais celle qu'elle est entrain de dire ! Elle habite chez le vieux Gédjie Faye à Tocondama (un autre quartier). Oui, tu as raison, elle est *mbuxuri [obèse]* ».

« Non, elle n'est pas *mbuxuri [obèse]*, celle-là, elle est *pata [gros]*. Vous savez, ceux qui sont *pata [gros]* de façon *yem [moyen]*, c'est monsieur Sène et Pa Sényé ».

« Oui, Pa Sény, c'est un *pata* [gros] qui est *yem* [moyen]. Mais je sais que si on avait à classer monsieur Ndao, il serait parmi les *mbuxuri* [obèse] !... *Mbuxuri* [obèse], c'est comme un canard qui marche ».

« Laissez ce que vous dites ! Vous, vous ne connaissez pas ce que veut dire *mbuxuri* [obèse]. Vous ne suiviez pas à la télé les lutteurs japonais et chinois ? Ils sont tellement gros, tout est rempli chez eux. Même leur adversaire ne sait pas où prendre sur le corps ».

« Ce que tu dis là n'existe pas à Gandiaye ».

Comme nous le relations précédemment, l'acceptation des imperfections, qui passe par une volonté sociétale de déresponsabiliser/déculpabiliser la personne face à son *malheur* (Laplantine 1988, p.32), amène les individus à éviter tout jugement excessif sur celui qui est hors des normes de corpulence (parce qu'elle est malade). Il y aura certes une volonté de se prémunir de son *malheur*, mais en évitant de le condamner excessivement, de le mépriser, puisqu'il n'y est en soi pour rien. Néanmoins, dans des cas précis comme un embonpoint pathologique acquis au cours de la vie par *gourmandise* – c'est-à-dire par sorcellerie (Thomas 1965) – ou par *gloutonnerie* – c'est-à-dire par oisiveté (Fischler 2001, p.343) – et qui en vient à faire dysfonctionner la personne [télé] et donc son entourage, la responsabilisation/culpabilisation est possible. On peut considérer que la personne est égoïste (sorcellerie) ou nonchalante (gloutonne) (Etape 2 de la Figure 1), et donc qu'elle pense à elle avant le groupe, qu'elle pense à son plaisir avant celui du groupe, jusqu'à le mettre en danger (Figure 10). Dans tous les cas, c'est une personne qui *mange seul*. De ce fait, pour ces comportements spécifiques, la communauté *agressée* par la morphologie de la personne, s'octroie en retour la possibilité de devenir agressive envers celle-ci.

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Les gens vont aussi parler de lui tout le temps en disant que celui là, il est trop gros, il a une corpulence excessive. Il y a aussi des gros acquis au cours de la vie. Là, les gens vont parler plus ».

« Si tu es naturellement gros, tu peux être beau, mais la grosseur acquise et parvenue à un certain âge peut empêcher à la beauté de se dévoiler ».

« Les gens vont la considérer comme quelqu'un qui est gourmand (au sens de glouton), qui mange beaucoup, qui aime une alimentation délicieuse, qui aime la facilité, qui ne fait que manger et se coucher et dormir. Ils te voient comme quelqu'un qui ne peut pas faire ce que eux, ils peuvent faire. Tu as des problèmes pour aller là où eux, ils peuvent aller sans la moindre difficulté. En plus, ces personnes grosses sont en permanence dans l'eau, elles ne peuvent pas s'en passer, elles se douchent tout le temps. Si tu es gros, en bref, les gens ne te verront pas d'un bon œil ».

C'est donc cette volonté/obsession de réinvestir indéfiniment les liens du groupe qui prévient les stigmatisations sociales, mais c'est aussi cette même obsession du groupe qui peut engendrer les pires exclusions, si la société, à travers tel trait de la personne, se sent menacée.

Les représentations de la corpulence entre coosan et dund tubab

Après avoir réalisé une analyse sémiologique fine de la corpulence et des modalités d'exclusion des individus hors de ses normes sociales valorisées, nous allons essayer d'évaluer l'impact de la modernité sur ces deux dimensions. C'est-à-dire savoir si la modernité a une influence sur le système de classification locale de la corpulence et sur la trajectoire des individus situés dans ses extrêmes.

Des normes de corpulence renégociées

- La minceur prend le pas sur l'embonpoint
 - ✓ Une exacerbation de l'exclusion des individus *mbuxuri [obèses]*

Comme nous l'avons entrevu dans la précédente partie, avec l'urbanisation du Sénégal, les valeurs modernes occidentales se véhiculent au point de reconfigurer progressivement le système de classification traditionnel de la corpulence. L'embonpoint, particulièrement *mbuxuri [obèse]*, déjà déprisé dans *coosan* – même si des valeurs de cohésion sociale « cadennaient » l'exclusion – est complètement rejeté avec *dund tubab*.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« En tout cas, je sais que les jeunes hommes d'aujourd'hui ne veulent pas d'une fille *mbuxuri [obèse]*. Une fille *mbuxuri [obèse]* restera longtemps sans être sollicitée pour mariage parce que les hommes sont libres. Ils choisissent la femme qu'ils veulent. D'ailleurs moi, toutes les jeunes filles *mbuxuri [obèse]* que je vois n'ont pas encore vu, jusqu'au moment où je vous parle, d'homme leur demandant mariage ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Les mœurs se sont développées et vous nous avez imposé vos canons de beauté. Tu veux savoir si le *mbuxuri [obèse]* a autant de chance aujourd'hui de se trouver une copine ?... »

Je veux juste tester le niveau de température...

« Je t'ai dit qu'aujourd'hui, les gens ont épousé les canons de beauté français, européens... La femme, elle va chercher l'homme beau, fort et équilibré... Très charmant quoi. C'est la mode aujourd'hui, *ceeb bu sen [mince] bi [Le riz de petites graines : riz petit et de qualité], oui [Exclamations !!!]* ».

Comme nous l'avions expliqué précédemment, ce n'est pas avec l'occidentalisation de la culture Sénégalaise que *mbuxuri [obèse]* est devenu déprécié. Dès le village, quelqu'un de trop gros est considéré nonchalant, épuisant pour son groupe. Pour un jeune, le rejet est encore plus fort car il est pris pour quelqu'un d'égoïste, qui pense d'abord à son plaisir personnel, « vieux avant l'âge », pour qui il est difficile de répondre à l'une de ses fonctions primordiales de jeune adulte, aider ses parents.

Néanmoins, la force de cohésion du groupe décrite précédemment permet et permettait *aux stigmatisés* d'avoir une trajectoire un tant soit peu décente, peut-être se marier, avoir des enfants, etc..., notamment pour les individus les moins dysfonctionnels. Avec la modernité, notamment l'exposition des canons de beauté occidentaux, mais aussi la remise en question de la famille élargie (De Garine 1962)¹²⁰, les individus *mbuxuri [obèses]* ont plus de difficulté à pouvoir faire leur vie. Comme l'une des enquêtées y faisait allusion ci-dessus, les gens sont plus libres, et cette obligation de devoir épouser un individu, malgré ses défauts, par respect pour ses parents, et pour sa communauté de manière générale, est moins de mise.

✓ *Am yaram* perd progressivement de sa distinction sociale

Chez les jeunes notamment, à Dakar et au village, la valorisation esthétique de la femme grasse perd au fur et à mesure de son sens (Toriola *et al* 1998)¹²¹. Ceux-ci s'ouvrent à de nouveaux critères esthétiques qui n'associent plus la femme à la fertilité et à la maternité. Sur le plan sanitaire, l'association graisse et bonne santé est profondément remise en question. Ce qui suit nous le montre :

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Contrairement à nous, quand tu es *taille-fine* au village, ils pensent que tu es malade. Parce qu'eux, tout le temps, ils sont en train de puiser au puits, elles pillent le mil. Pour eux, une femme qui est mûre, c'est une femme qui est grande, forte, ça lui permet de pouvoir faire les travaux ».

« Au village, ils savent préparer à manger, se reposer et se coucher. Qu'il y ait un lien entre *am yaram [avoir du poids]* et la maladie, ça ne les intéresse pas ».

« En général, dans la capitale, les gens gardent la ligne. Au village, les gens vieillissent vite. Quand tu vois une femme de 50 ans *taille-fine* à Dakar, et une femme de 50 ans au village, tu as l'impression que celle du village est sa maman. Elle est *pata [gros]*, elle fait vieille ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Nous avons une vision différente de celle des gens du village. Quand tu es *pata [gros]* au village, on dit que tu as de l'argent, si tu es *sew [mince]*, on dit que tu as des difficultés ».

« Oui, j'approuve ce que vient de dire Tamsir, les gens du village sont des analphabètes. Lorsqu'ils voient quelqu'un qui est *pata [gros]*, ils ne savent pas le pourquoi, quelqu'un peut être *pata [gros]* parce qu'il est malade, *sew [mince]* parce qu'il est malade, ou c'est sa physionomie simplement. Les gens du village sont des ignorants. Tu peux être *am yaram [avoir du poids]*, les gens diront que ta femme s'occupe bien de toi alors que ce n'est pas le cas. Les femmes comme les vieux qui te voient *am yaram [avoir du poids]*, ils pensent automatiquement que « tu manges ton argent ». Nous, nous savons comment ça se passe, mais les vieux et les femmes, si tu es *am yaram [avoir du poids]*, ils pensent que tu es bien (financièrement) ».

¹²⁰ Que l'auteur observait chez les Wolofs et Sérères de Khombole, dans la région de Thiès.

¹²¹ Avec l'urbanisation, cette étude nigérienne montre un infléchissement de la valorisation de l'embonpoint chez les femmes.

« Avant mariage, si Baba (un garçon du groupe) amène une femme *fess [remplie]*, derrière son dos, on dira : « elle va le tuer (sexuellement) » ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Comme nous vivons dans la modernité, la tendance à être grosse disparaît. Les filles, quand elles discutent entre elles, elles disent qu'elles ne veulent plus prendre de poids ».

- Une coexistence de modèles esthétiques différents

✓ Dans l'évaluation du conjoint

Malgré ce processus acculturant, des résistances de normes et valeurs plus traditionnelles en matière d'esthétisme se font sentir. Pour ce qui concerne notamment les critères de valorisation que propose la société sénégalaise actuelle, rurale ou urbaine, vis-à-vis des personnes mariées ou en phase de se marier, l'embonpoint est toujours présent.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Un homme trop gros, ce n'est pas bon, et tu sais les jeunes filles, elles sont libres, ce qui fait qu'elles choisissent les hommes qu'elles aiment. Les jeunes filles disent qu'elles ne veulent que les hommes fort, *ceene [musclé]* ».

« En tout cas moi, je sais qu'aujourd'hui généralement, les jeunes filles aiment les *jaraafs [fort]* parce qu'elles trouvent que ces hommes là sont des *supers thiofs* » [*Les jaraafs [fort] sont imposants, riches et classes ; les thiofs sont grands, riches et beaux¹²²*] ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

Plus tard, si vous réussissez dans la vie, est-ce que vous aimeriez être jaaraf [fort] avec birru patrôn [ventru] ?

« [Rires !!!] Pour moi, c'est non, parce que ce n'est pas bon, parce que cela vous ennuie sur plusieurs domaines (Il parle surtout des conséquences sur la santé) ».

Et pourtant, ce sont les conceptions populaires ? Qu'est-ce vous en pensez rapidement tous ?

« Bon moi, je n'en veux pas parce que je crois que c'est une conception qui est un peu erronée ».

Mais pas pour les femmes, jaay foōde¹²³ [fessue], ça reste jusqu'à présent ?

« Ah oui, ça reste, c'est bon ça [Rires !!!] ».

« Moi je n'en veux pas (*birru patrôn [ventru]*), je veux toujours avoir une bonne forme quoi (*ceene [musclé]*) ».

¹²² Le *thiof* a de l'argent tout comme le *jaraaf [fort]*. Cette nomination le justifie, car le poisson *thiof* est cher. Mais le *thiof*, à l'opposé du *jaraaf [fort]*, correspond aussi au modèle esthétique masculin moderne ; le poisson *thiof* est cher certes, mais c'est aussi un poisson de qualité.

¹²³ Expression vulgarisée par les jeunes hommes pour nommer les femmes ayant des derrières bien remplis, des hanches bien faites. Le *foōde* est reconnu comme une alimentation qui fait grossir. *Jaay* signifie vendre. *Jaay foōde* signifie littéralement [*vendeuses de bouillie de mil*]. Les femmes vendeuses de *foōde* sont grosses avec de fortes hanches, ainsi les filles de cette morphologie, on les nomme : *Jaay foōde [vendeuse de foōde]*.

« Bon, *biruu patrôn*, si on est de taille petite, ce n'est pas joli. Mais si on est un peu élancé, ça peut aller, *jaaraf [fort]* c'est beau quoi ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Dans notre quartier, il y a un homme qui a deux femmes qui ont gardé leur poids, l'une a trois enfants et l'autre quatre. Elles sont minces, elles ne sont pas *pata [gros]*, poids normal. Il a pris une troisième plus grosse que les autres ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

Tu souhaiterais avoir une femme corpulente ?

« Pour le moment non, plus tard, je souhaiterais avoir une femme *driyanké [enrobée]*. Quand tu es jeune, tu n'aimes pas les femmes *driyankés [enrobée]*, vers la trentaine oui. Je veux trois femmes : la première taille-fine, la deuxième *driyanké [enrobée]* et la troisième *diongoma [forte]* ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« *Taille-fine ?* Ça, en fait, ça concerne les filles non mariées, mais pas ou peu pour nous qui sommes mariées ».

D'accord, mais il y a les émissions comme les telenovelas ?

« Oui, mais là, ça ne change rien. Pour moi, la femme doit être un peu grosse. La *taille-fine*, ce sont les jeunes filles célibataires qui en veulent ».

Ceci montre qu'aujourd'hui, au village ou à Dakar, la valorisation de la minceur n'est associée qu'à la jeunesse, elle ne semble pas sortir du cadre du célibat. Avec l'âge, le statut de personne mariée, le capital économique et les responsabilités et sagesse qui doivent en découler, l'embonpoint est toujours valorisé. Prenons quelques exemples : la musculature est bien vue pour un jeune qui n'a « rien à faire », c'est-à-dire qui n'a pas encore un réel avenir professionnel (Baller 2007)¹²⁴. Cependant, le *jaraaf [fort]* autour de la trentaine, légèrement ventru avec le costard, fera bien meilleure impression que celui qui est resté dans les salles de sport ou sur les plages de la corniche (à Dakar), pour meubler son temps et paraître devant les filles. Ce dernier sera vu en effet comme un petit plaisantin qui cherche à séduire avec ce qui lui reste, son apparence, alors que le premier impressionnera, sera perçu comme quelqu'un d'important justement avec sa petite bedaine qui représente bien plus qu'une image attrayante, un statut socio-économique... C'est celui-ci que les filles s'arracheront pour le mariage. Pour les femmes, on retrouve le même principe, être mince, c'est bien lorsque l'on est célibataire, mais il faut prendre du poids lorsque l'on est mariée. Une fois inscrite dans cette étape de vie, la femme mariée, même en zone urbaine, ne s'identifie plus aux jeunes mannequins ou aux actrices des *telenovelas*. Une femme de ce statut lorgnant sur des jeunes filles, cherchant à leur ressembler, sera

¹²⁴ L'auteur rend compte du développement massif de l'activité sportive chez les jeunes hommes dakarois, pour meubler leur quotidien, se trouver un but dans la vie, face aux manques de perspectives socio-économiques.

vue comme une femme immature, voire une mauvaise épouse. Par jeu de miroir, de même que les femmes mariées ne veulent plus être minces, les hommes dépassant la trentaine, peut-être déjà avec une première femme, ne cherchent plus la *taille-fine*, ils veulent une femme mûre et « sérieuse », une femme avec qui construire, une *driyanké [enrobée]* (Ndiaye 2006)¹²⁵.

✓ Dans la manière de se vêtir

Cette manière de percevoir son rôle, sa fonction dans la société avant et après le mariage se cristallise sur les manières de se vêtir. Celles-ci reflètent le statut de la personne. Quand on est jeune, non marié et insouciant, c'est bien de mettre les débardeurs et tee-shirts moulants (pour les hommes), les jupes et pantalons sexys (pour les femmes). Seulement, dans le mariage, il faut s'assagir ; porter les pagnes et boubous, voire les pantalons bouffants, est bien vu, excepté pour les plus occidentalisés de Dakar centre. C'est le signe d'une réelle volonté de vouloir reproduire le schéma des aînés, c'est-à-dire prendre ses responsabilités dans son mariage, dans sa famille.

Jeunes filles scolarisées rural :

« Moi, si je vois un mannequin, ça me plaît. Leur taille et leur manière de s'habiller, je voudrais ressembler à elles. Mais si tu es marié et que tu vis désormais une vie conjugale, tu voudras être une *driyanké [enrobée]* [*femme mariée am yaram [avoir du poids]*] ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« *Driyanké [enrobée]*, c'est quelqu'un de *sukh [mûre parce que bien remplie]*. Maintenant, elle ne peut plus porter de pantalon, elle porte le pagne (Si elle porte le pantalon, ce n'est pas joli, avec le pagne, c'est plus joli) ».

Que pensez-vous de Miss Diangoma [forte] ?

« Les *diangomas [forte]*, les *thiourayes [l'encens]* et les *bine-bines [colliers autour de la taille]*, c'est notre tradition. Les *diangomas [forte]* sont des *driyankés [enrobée]*, elles sont *sukh [pleines]*. Miss Diangoma (l'émission télévisée de mannequinat), c'est pour redonner à la femme un visage traditionnel, et aussi montrer les multiples facettes de la femme noire ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Une *diangoma [forte]* est de nature une femme forte et a beaucoup de *jéém [petites choses pour attirer les hommes]*¹²⁶ ».

« Au Sénégal, si tu as une *driyanké [enrobée]* (pour épouse), on te respecte plus ».

¹²⁵ Pour l'auteur, la *driyanké [enrobée]*, par son embonpoint équilibré et sa sérénité, rassure et galvanise son mari, ou l'homme qui veut l'épouser. La *driyanké [enrobée]* est la fille *posée* avec qui on veut *se poser*.

¹²⁶ Une femme qui sait faire plaisir à son mari.

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Dans le mariage par exemple, on dit que celui là, sa première est *driyanké* [enrobée]. En te taquinant, on te dit : « Va chercher maintenant une petite fille *taille-fine* (plus jeune) comme tu as déjà une *driyanké* [enrobée] ». « Parce que tu ne peux pas être *driyanké* [enrobée] et porter un pantalon serré. C'est pas parce que tu as du poids qu'on ne t'accepte pas, mais il y a des habits, quand tu les portes, c'est joli. Le pire, c'est être *mbuxuri* [obèse] et vraiment *wow* [maigre] ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Si tu n'es pas *diongoma* [forte], il va regarder les autres. Je ne dirai pas *pata pata* [comme *pata pëf* : très gros], mais être comme les Miss Diongoma. Pour être une *diongoma* [forte], il faut avoir un beau derrière. Pour « Miss Diongoma », quand tu es *pata pata* [*pata pëf* : très gros] ils ne te prennent pas. Sophie (une fille du groupe) pourrait être une Miss Diongoma si elle était plus grande de taille... Au début, il faut être *yem* [moyen] pour pouvoir porter des pantalons, mais quand tu fais des enfants, ton corps s'ouvre (et c'est joli). Il y a des femmes qui ne sont pas grosses à 40 ans parce qu'elles n'ont pas eu d'enfants (ou pas assez, et c'est mal vu) ».

Le mariage pour une femme, depuis les tréfonds de la tradition au Sénégal, est un rite de passage fondamental qui a une signification sociale très forte (Oliveros 2007)¹²⁷. Il est un bouleversement dans la vie d'une femme : elle change de domicile – la patrilocalité – s'ouvre à la vie sexuelle, devient mère, bref, quitte sa famille pour en construire une autre (Sow 2004, p.280)¹²⁸. Paradoxalement, avec l'influence de la modernité, *cette transformation* au cours de la vie peut devenir encore plus marquée. En ville ou au village, les femmes qui ont connu le mode de vie urbain mais qui, en même temps, vivent dans des familles qui conservent certaines valeurs traditionnelles, ne passent pas seulement d'une famille à l'autre au mariage, mais d'un mode de vie à l'autre voire, d'une culture à l'autre. Une fois dans leur nouvelle maison, elles font des choix et abandonnent bon nombre de pratiques de *leur ancienne vie* : elles ne veulent plus être minces, s'habiller en pantalon, ou sortir et s'amuser avec leurs amis, mais rester à la maison au service de leur mari et de leur nouvelle famille ; pour ainsi dire, elles se métamorphosent, se « retraditionnalisent »... bien souvent pour maintenir certaines apparences aux yeux des parents et beaux-parents¹²⁹.

¹²⁷ L'auteur rend compte que dans de nombreux pays africains, le mariage est vu comme un véritable aboutissement pour la femme.

¹²⁸ La patrilocalité dont rend compte l'auteur au Sénégal : « Comme dans la civilisation mandeng, pël ou lebu-sereer, le caractère patrilocal fait de l'homme le chef de la famille ».

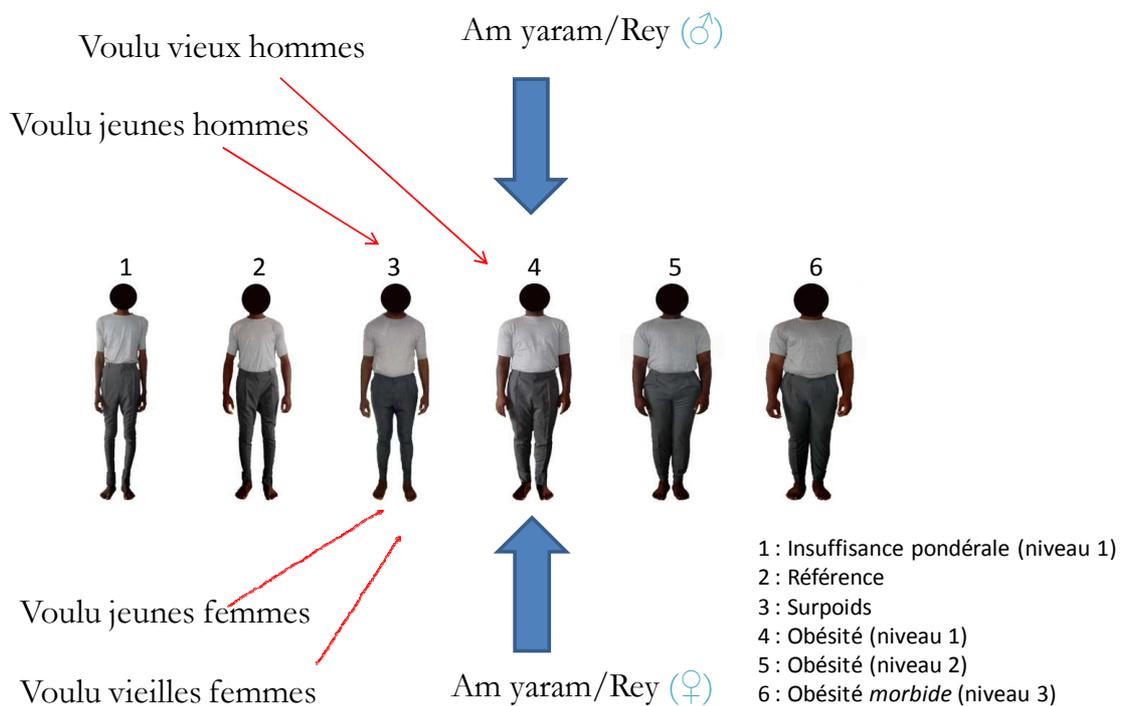
¹²⁹ J'ai connu deux filles dans une association de théâtre à Thiaroye. Après avoir été mariées, elles avaient à peine 20 ans, leur mari et famille respective leur ont imposé d'arrêter leur activité, celle-ci n'étant pas digne d'une femme au foyer qui doit s'occuper de sa famille. En effet, ces activités ludiques, dans le but d'une réalisation de soi, s'accrochent mal aux valeurs collectivistes et islamiques relatives à *coosan* : « De nombreuses familles dakaroises s'opposent encore au mariage de leur fille avec un danseur ou un musicien, rapidement qualifié de *gëwël*, ou griot. La grande majorité des danseuses abandonnent la profession au mariage, volontairement ou sous la contrainte (Neveu Kringelbach 2007) ».

✓ Perceptions de la corpulence schématisées

Nous observons dans les schémas ci-dessous (Figures 5 et 6) les perceptions de la corpulence des enquêtés sur des planches de photographies validées. Nous constatons que les jeunes ont un « corps voulu » au niveau du surpoids, globalement légèrement inférieur à celui des plus âgés, qui se rapproche de l'obésité de niveau 1. Nous observons le même résultat pour le sexe opposé, sauf pour les vieilles femmes qui veulent des hommes en surpoids seulement. Peu de différences entre rural et urbain ont été observées, mais ce ne sont que des données qualitatives qui ne permettent pas de se faire une vraie idée de la question. Les différences selon l'âge ne sous-entendent pas nécessairement une influence de l'occidentalisation car n'oublions pas que, dès *coosan*, les normes esthétiques en matière de corpulence ont tendance à changer en fonction de l'âge.

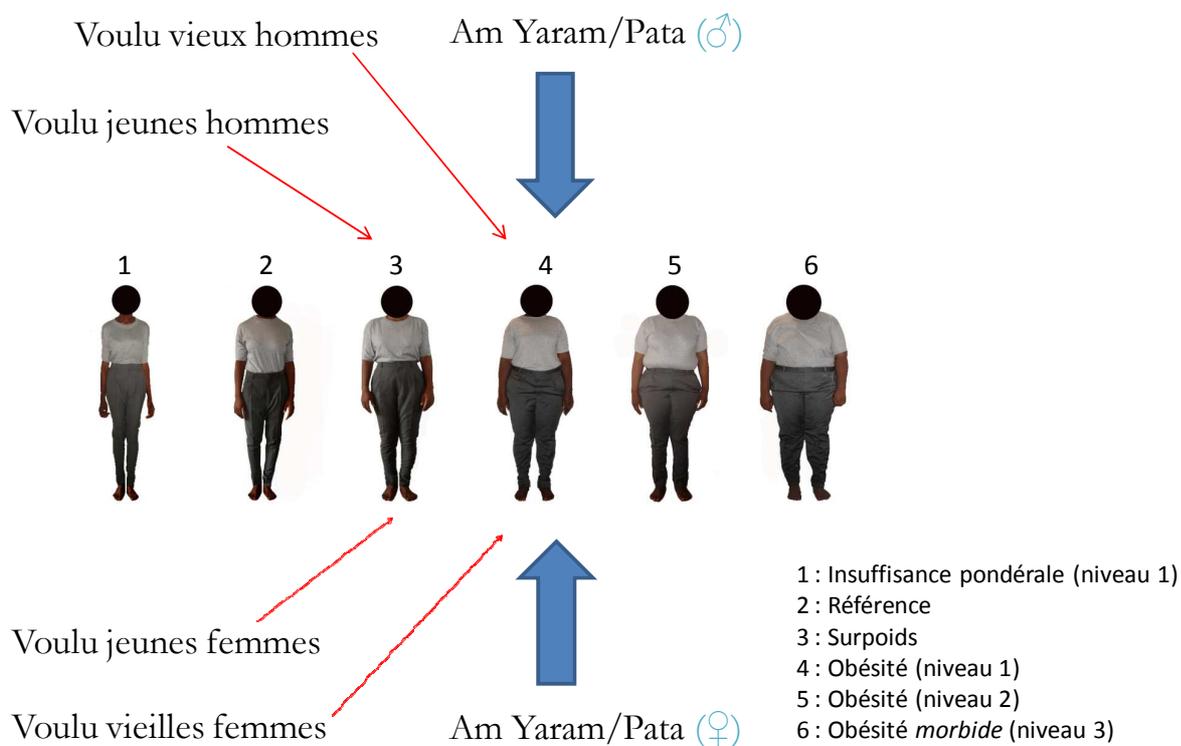
Résultats

Focus Group



Résultats

Focus Group



Figures 5 et 6. Perceptions de la corpulence entre jeunes et vieux sur la planche homme puis femme

Un rapport urbain pluriel à l'embonpoint

On constate que le milieu urbain présente des ambivalences très prononcées vis-à-vis de la valorisation sociale de l'embonpoint. L'urbanisation a plusieurs vitesses, elle ne s'exerce pas à niveau égal dans chaque milieu et pour chaque tranche d'âge. Elle est par exemple bien plus prononcée dans les quartiers du centre : Ngor, Yoff et Plateau, que dans les quartiers périphériques : Thiaroye ou Yeumbeul ; et produit des effets différents selon les populations, chaque tranche d'âge négociant à sa façon l'influence des valeurs modernes. Ces disparités issues de l'urbanisation produisent un rapport différentiel extrême vis-à-vis de l'embonpoint, que nous allons voir.

- Le positionnement complexe des jeunes
 - ✓ La forme du corps : une valorisation modernisée de l'embonpoint

Certes, les jeunes dévalorisent progressivement l'embonpoint, pour autant, ce phénomène ne se

produit pas de manière mécanique, il est progressif. Les jeunes notamment, avant de devenir « lipophobes », s'ouvrent à des modèles corporels intermédiaires où la graisse semble toujours considérée, même si leur posture générale tend à une dépréciation de celle-ci. Ce positionnement intermédiaire syncrétique appréhende l'embonpoint d'une nouvelle façon que dans *coosan*, il s'agit d'un *embonpoint de la forme corporelle*. Au départ, dans la tradition décrite par les enquêtés, même si les « grosses fesses » constituent un critère esthétique hautement valorisé chez la femme (Ndiaye 2006)¹³⁰, notamment chez la femme mariée, la *forme corporelle* n'est pas la première dimension prise en compte dans les normes esthétiques relatives à *coosan*, c'est d'abord le *volume corporel*. Comme nous le relations dans la précédente partie, la santé perçue par les autres est le critère le plus important dans la tradition, celui qui ne paraît pas en bonne santé est rejeté. Et cette bonne santé, en matière de graisse, s'exprime d'abord par le volume corporel, puisque perçu comme le premier indicateur physique du niveau d'énergie vitale [*kàttan*] de la personne (Thomas et Luneau 1974, p.96). De plus, derrière l'aspect physique, ce qui valide en premier lieu l'énergie vitale [*kàttan*] est la *fonctionnalité* de l'individu [*am kàttan*], l'expression la plus révélatrice de ce fluide corporel fondamental. En effet, comme nous l'avons constaté, ce qui est valorisé esthétiquement dans *coosan*, ce n'est pas un volume conséquent, mais un volume « naturellement » sain, le volume *qui va* à la personne. Un maigre en bonne santé (*sew [mince]*) qui cherche à grossir, et un gros en bonne santé (*am yaram [avoir du poids]*) qui cherche à maigrir, alors que ces morphologies sont naturelles chez eux, est traditionnellement mal vu. C'est pour cela que *wow [maigre]* et *mbuxuri [obèse]* sont anciennement déprisés. Non pas pour leur volume en tant que tel, mais parce que ces volumes, associés à des personnes spécifiques¹³¹, sont perçus comme manquant de naturel. Ils sous-entendent un problème car le physique ne va pas à la personne, celle-ci ne présenterait pas une morphologie de ce type si tout allait bien. Ainsi, ce qui compte en premier lieu dans *coosan*, sur le plan de la graisse corporelle, est d'avoir un volume sain qui épouse les réalités biosociales de la personne.

Pour pouvoir prétendre à des formes, il faut donc déjà avoir un physique, et donc un volume corporel qui le permette. Evidemment, dans *coosan*, les formes féminisantes ou virilisantes étaient et sont toujours appréciées, mais elles étaient et sont encore aujourd'hui perçues comme un luxe, un plus que tout le monde ne peut pas s'offrir. Un homme aux larges épaules avec un peu de ventre était vu comme quelqu'un de *rey [imposant]*, et donc d'une certaine façon de costaud ; une femme avec de grosses fesses, des poignées d'amour et de la cellulite était considérée bien faite, *sukh [pleine]*. Evidemment, c'était et c'est toujours moins bien vu chez un jeune, mais puisque le critère qui compte est la santé, si ces morphologies ne présentent aucune maladie, de dysfonctionnalité apparente [*t'élé*], cela ne pose aucun problème pour la société. L'acceptation face aux imperfections était le mécanisme premier mobilisé par les individus dans *coosan* : celui qui ne peut pas avoir de formes ne peut pas avoir de formes, celui qui peut avoir des formes, mais nécessairement avec une graisse associée, aura des

¹³⁰ Selon l'auteur, la *driyanké [enrobée]* doit avoir un bassin développé.

¹³¹ Par exemple, une femme mariée ou un homme riche qui perdent du poids sont vus comme anormaux.

formes avec ce surplus de graisse, cela ne gêne en rien si *la santé est là*. Néanmoins, la modernité fantasme des formes corporelles *anti-nature*, par exemple, désirer un buste large lorsque l'on est mince ou des grosses fesses lorsque l'on est menu : « avoir la « taille de guêpe », la « forme Coca Cola », selon le champ lexical argotique wolof, disposer de hanches aplaties et d'une poitrine bien pleine (Ndiaye 2009) » constituent autant de critères dérisoires et superflus dans *coosan*, mais sont source de frustration et d'obsession dans la modernité (Cash et al 2004)¹³², notamment chez les jeunes. Cette exigence, cette focalisation sur la perfection physique, pas seulement du volume mais aussi des formes corporelles, comme la *driyanké [enrobée]*, le *jaay foōdé [fessue]*¹³³, la *tooy [en chair]* ou le *jaàp [costaud]* qui en sont des prémices¹³⁴, ou plus loin encore dans la modernité, la *taille coca-cola*, le *ceene [musclé]* ou le *sec [musclé sec]* (Figure 9), imposent tant de morphologies inaccessibles, relatives à des fantasmes modernes nécessitant, par voie de fait, un travail permanent sur le corps : « Depuis la fin des années soixante, et avec une extension grandissante, un nouvel imaginaire sur le corps a pris un essor et conquis des domaines de pratiques et de discours jusqu'alors inédits. Succédant à un temps de répression et de discrétion, le corps s'impose aujourd'hui comme thème de prédilection du discours social, lieu géométrique de la reconquête de soi, territoire à explorer, indéfiniment à l'affût de sensations innombrables qu'il recèle, lieu de l'affrontement désiré avec l'environnement grâce à l'effort (marathon, jogging, etc...) où à l'habileté (la glisse) ; lieu privilégié du bien-être (la forme) ou du bien-être (les formes, body-building, cosmétique, diététique, etc.) (Le Breton 2005, p.157) ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Tu sais, il y a des hommes qui disent vouloir les *taille-coca*. C'est-à-dire que si tu as les hanches grosses et le haut rétrécit, c'est ce qu'ils nomment la *taille-coca*. Eux, ils aiment ça quoi. Que la femme ait des hanches bien bâties, un bassin *ngānde [corpulent]* mais le reste mince ».

« S'il s'agit des jeunes aujourd'hui, ils portent leur choix sur les *tooy [en chair]* et les *tailles-coca*. Par exemple, si moi et celle-là (une fille du groupe) on partait ensemble, tu sais, je suis plus grosse qu'elle, si toutes les deux, nous nous habillons en tenues sexy, moulantes, sur le chemin, si nous devançons des jeunes, ils porteront leur attention sur moi : « Regardez moi ça ! Elle a de belles fesses ! »¹³⁵. C'est ce que disent les jeunes parce que ce qui les attire, ce sont les grosses fesses. Les jeunes actuellement, c'est ce qu'ils veulent. Ils ne veulent pas des filles *wow [maigre]*. Si toi, tu as des fesses *tuuti [menu]* et que moi, j'en ai des grosses, si les jeunes nous voient toutes les deux, ils ne vont pas te regarder, c'est moi qui va les intéresser. Disons la réalité, mais ce que veulent les jeunes, ce sont les filles avec de grosses fesses, surtout si tu as de grosses

¹³² Les auteurs font l'inventaire de toutes les affections mentales associées à l'image corporelle aux USA : dysmorphie corporelle, désordres alimentaires, etc...

¹³³ Image 2.

¹³⁴ Nous voyons ci-dessous que *driyanké [enrobée]* n'est pas, finalement, un terme si traditionnel que ça.

¹³⁵ Elle dit qu'elle est « mieux foutue » que sa copine devant elle, et apparemment, ça ne pose problème à personne. Dans la prochaine étude, nous rendrons compte que *coosan* construit son esthétisme sur une *beauté de l'intérieur*, un *esthétisme fonctionnel*, de la vitalité et du comportement. La deuxième fille, qui a des fesses moins rebondies, semble répondre à ces critères traditionnels. Elle ne se sent donc pas réellement vexée par ce que dit sa copine car, dans sa communauté, la *beauté de l'extérieur* moderne, découlant d'un *esthétisme superficiel* faisant du corps un objet sexuel, n'est pas encore assimilée.

fesses et que tu portes des habits moulants. Là, enfin, ils vont te suivre au pas de marche [Rires !!!] ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« La femme doit être *jaay foôdé* [fessue], les grosses fesses quoi. On dit aussi *driyanké* [enrobée] pour les jeunes filles qui ont la classe quoi, elles sont *am yaram* [avoir du poids]. Il y a les seins et les fesses qui sortent, il doit y avoir des coupures, c'est comme un 8 !! [Rires !!!] ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« *Ceene* [musclé], ce sont des entraînements physiques qui donnent ça. La personne peut être *pôokal* [charpenté] sans être *ceene* [musclé], *sec* [musclé sec], parce qu'il y a des gens qui sont *pôokal* [charpenté] alors qu'ils ne peuvent rien faire. D'ailleurs, même dès fois tu entends les enfants rigoler ou se moquer de quelqu'un en disant de lui qu'il est seulement *pôokal* [charpenté], mais il n'est pas *sec* [musclé sec], *ceene* [musclé] quoi ».

Driyanké [enrobée], c'est quoi ?

« Ca vient de *yanke*, ça veut dire de taille élancée, poitrine bombée et fesses bien faites. *Dri* [première syllabe de *driyanke*], c'est wolof, mais *yanke*, je ne sais pas ».

Dri, qu'est-ce que cela veut dire ?

« Tirer la personne. *Yanke*, c'est de l'anglais, ce n'est pas un terme originellement wolof, ça vient des Yankees (Les Yankees marchent en balançant, tirant le corps de droite à gauche, comme une *driyanké* [enrobée]) ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« La *driyanké* [enrobée], quand elle te tourne le dos, tu vois qu'elle a de grosses fesses ».

Ainsi, même si les populations en phase d'urbanisation, particulièrement les jeunes, s'ouvrent à des critères de minceur de corpulence, avant de s'y conformer, ils maintiennent une valorisation d'un certain embonpoint..., mais différent de celui de *coosan*.

Jeunes filles scolarisées rural :

« Ce sont les jeunes qui préfèrent les *jaay foôdé* [jeunes filles fessues]. Les hommes âgés ne s'occupent même pas de ça, ce sont les jeunes qui s'en intéressent en faisant la différence pour dire que telle femme est *am yaram* [avoir du poids], telle autre est *sew* [mince] ».

Ils valorisent toujours le pannicule adipeux, mais teinté de modernité, c'est-à-dire, non plus seulement un *embonpoint du volume corporel* propre à *coosan*..., mais un *embonpoint de la forme corporelle* – surtout féminin – sous un modèle moderne plus exigeant : « les modifications concernant l'idéal du corps féminin ont porté non seulement sur le poids et l'embonpoint global, mais aussi sur la taille

[...], sur les proportions et, en particulier, le rapport entre hanches, taille et poitrine (Fischler 2001, p.361) ». On passe alors d'un *embonpoint fonctionnel* relatif à *coosan*, valorisant la corpulence signe de *vitalité* ; à un *embonpoint visuel* relatif à *dund tubab*, valorisant la *forme parfaite* signe de dépassement de la nature de son corps (Figure 7).

✓ Une extrême dévalorisation de l'embonpoint

Même si la posture générale des enquêtés semble se calquer sur un modèle de coexistence de normes de corpulence différentes¹³⁶, que nous avons déclinées précédemment, pour les populations les plus modernisées, en l'occurrence les jeunes de Dakar centre, ils adhèrent pleinement au modèle moderne, et abandonnent par conséquent les valeurs plus traditionnelles en matière de corpulence¹³⁷. Certes, la valorisation actuelle de « formes corporelles enrobées » – notamment chez les femmes – s'exprimant à travers des morphologies comme *jaay foōdé [fessue]*, *driyanké [enrobée]* ou *tooy [en chair]* peut sous-entendre la persistance d'un engouement pour l'embonpoint. Néanmoins, celui-ci semble aujourd'hui confiné dans des carcans modernes exigeants par le développement de *dund tubab*, notamment sa philosophie maîtresse : « *ce corps, qu'il faut maintenir par un entraînement exigeant (Neveu Kringelbach 2007)* », où les silhouettes présentent un embonpoint limité, contrôlé et proportionné dénotant d'un travail permanent sur le corps, propre à la modernité (Le Breton 2005, p.157). Ainsi, la tendance générale des populations les plus modernisées reste à la minceur.

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Les gens ne perçoivent pas *sew [mince]* de la même manière à Dakar et au village. En ville, on suit de près la mode, contrairement à ceux qui vivent à l'intérieur, ils ne se sont pas modernisés. Ils ne sont pas développés côté communication pour voir les chaînes européennes, tu vois tout, la mode, des choses que tu as envi de porter, qui donne envi de garder la ligne. La majorité des filles qui sont dans le mannequinat veulent garder la ligne pour être *sew [mince]*, contrairement à ceux qui sont dans les régions, ça, ça ne les intéresse pas. Ils sont pressés de voir leur fille majeure avoir 15 ans, et puis la donner en mariage. Ils ne se soucient pas de tout ça ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Moi, même marié, je garderai mon allure de sportif. Je ne voudrais pas que ma femme prenne du poids après le mariage, elle doit garder sa ligne, et quand elle aura fait ses trois enfants, elle pourra faire ce qu'elle veut (prendre du poids) ».

« Aussi, il y a le phénomène des arènes, tous les hommes vont à la plage (pour s'entraîner), ils sont là rien que pour se muscler alors qu'ils n'ont rien (ils ne sont pas riches). Pour les femmes, c'est pareil. Toutes les femmes quittent le milieu rural à la recherche de travail à Dakar, dès qu'elles arrivent, elles se

¹³⁶ Et, en toile de fond, des différences sur bien d'autres choses.

¹³⁷ Et certainement des valeurs sur bien d'autres choses.

métamorphosent (embellies) ».

« Le fait d'avoir un *birru patrôn* [ventru], non seulement c'est dépassé mais ça doit être dépassé, ça doit être oublié... ».

Sew [mince] qui n'est pas spécialement valorisé dans *coosan*, même s'il n'est pas signe de maladie, devient un modèle prisé avec la modernité, particulièrement chez les jeunes qui francisent son signifiant en *taille-fine* pour les filles. Nous constatons, de plus, que ce détachement des valeurs de *coosan* n'est pas spécifique à Dakar. Même s'il vient de cette zone, il s'exporte aux autres régions et touche les jeunes ruraux notamment.

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Les termes comme *sew* [mince], c'est mal vu en milieu rural, mais c'est la tendance en milieu urbain. *Sew* [mince], c'est l'individu qui le veut, qui fait un régime, se maintenir entre *rey* [imposant] et *wow* [maigre]. Les filles de Dakar préfèrent suivre des régimes pour avoir une *taille-fine*, c'est la mode. Pour être *sew* [mince] ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Aujourd'hui, les hommes ne veulent plus des filles grosses. Ils veulent des filles qui ont à peu près une taille fine, jolie, élancée et puis c'est ça. Les gars ne veulent plus certaines grosseurs ».

« *Taille fine* » ? *Est-ce que vous voulez être taille fine ?*

« *Taille-fine*, c'est un terme nouveau. En tout cas moi, je le veux. Je ne veux pas être grosse. Je préfère comme je suis. Grosse, je n'en veux pas du tout, jamais, la *taille fine* tout simplement ».

Cette adhésion massive au modèle occidental moderne, exprimée entre autres par le culte de la minceur – un volume corporel exigeant avec la *taille-fine* – et derrière du culte du corps parfaitement proportionné – forme corporelle exigeante avec la *tooy* [en chair] ou le *ceene* [musclé] – peut nous amener à nous questionner sur l'émergence éventuelle, au sein de cette sous-population jeune modernisée, de certaines affections mentales « de type occidental » comme les désordres alimentaires et les dysmorphies corporelles (Cash *et al* 2004). Car celui qui ne correspond pas à ces critères corporels exigeants modernes – ces *critères visuels*, du regard : « *Le corps devient une sorte de partenaire à qui l'on demande [...] l'ostentation des signes les plus efficaces* (Le Breton 2005, p.161) » – se sent honteux, inférieur aux autres, il ne se sent plus à sa place en société (Figure 10).

- Le positionnement des périurbains
 - ✓ Une extrême valorisation de l'embonpoint féminin

Au-delà de cette orientation de la jeunesse vers des modèles corporels questionnant cette valorisation

traditionnelle de l'embonpoint, on observe avec l'urbanisation, une nouvelle forme d'engouement pour la graisse corporelle très prononcée. L'exode rural conduit, en effet, les populations à s'entasser dans les plus grands centres urbains comme l'agglomération de Dakar. Mis à part les individus ayant les moyens d'accéder directement au centre de la ville, une exclusion territoriale s'y opère, et les populations nouvellement arrivées, les primo-migrants, n'ont accès qu'aux territoires les plus précaires en termes d'infrastructures, les banlieues (Image 2).



Image 2. Marché insalubre de Thiaroye Ginaw rail

Alors que dans les zones urbaines périphériques, une agriculture et un pastoralisme périurbains se pratiquent encore, on retrouve des individus du centre refusant de mettre les pieds « en régions », ayant les yeux davantage tournés vers les villes européennes, la modernité. Pour la population, la ville, produit de la modernisation, est représentée par Dakar. Pour beaucoup de ruraux, surtout les jeunes, celle-ci représente la richesse, la découverte, la santé, bref, « la vraie vie » d'aujourd'hui. On observe, par le discours des villageois notamment, une véritable idéalisation du mode de vie urbain.

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Les gens des régions ne voient pas comme ceux de Dakar, ils veulent tous venir à Dakar. Pour eux, si tu arrives à Dakar, tu n'as plus de soucis, tu as tout ce que tu veux ; or qu'à Dakar, de un on ne mange pas toujours bien, de deux les temps sont durs ».

« Un homme qui revient au village après un séjour en milieu urbain, les gens diront qu'il mange son

argent ! (On s'attend qu'il ait de l'argent) ».

« Une femme qui rentre au village *am yaram* [avoir du poids] et *kébéss* [beau éclaircie], on lui dit que Dakar lui réussi ! ».

Celui qui migre en ville, un peu comme celui qui part de la ville pour aller en Europe, en France, est vu comme quelqu'un de sauvé, qui va s'en sortir, qui ne connaîtra plus « la galère ». Ce que corrobore de Garine (1962) : « *Dans une telle perspective, on peut écrire que les gens de la brousse s'estiment frustrés par rapport aux gens de Khombole, qui eux-mêmes s'estiment frustrés par rapport à ceux des grandes concentrations urbaines. Ce sentiment est particulièrement sensible au niveau des jeunes adultes* ». Au retour au village du migrant heureux pour des célébrations familiales, les membres de la communauté fantasment sur sa réussite, au point qu'on le verra comme quelqu'un d'avare, s'il ne fait pas participer les autres à son succès « évident ». Il doit montrer aux autres sa réussite. Les premières marques de celle-ci sont ostentatoires : nouvelle manière de parler, nouveaux habits, argent..., et aussi embonpoint. Toutes ces marques font figure de bonheur et d'épanouissement. Traditionnellement, de la même manière que la société attend réussite et prospérité pour la femme fraîchement mariée qui change de milieu en allant habiter dans la famille de son mari, la société attend succès et réussite pour l'individu qui change de milieu en allant vivre en ville. Ce changement de milieu, en prévoyant l'épanouissement, s'exprime entre autre par une prise de poids. Devenir *am yaram* [avoir du poids]. Les périurbains conservent ces représentations, puisqu'ils importent en ville leur système de valeurs villageois, et plus encore, ils maintiennent le contact avec leur famille restée en région. Ainsi, lors de retrouvailles, ils doivent leur montrer que « ça marche là bas ». Une pression sociale qui s'exerce donc sur ce « migrant de la bonne fortune », ce migrant qui doit réussir.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Moi, d'après ma vision des deux époques, tout le monde sait qu'actuellement, les médicaments qu'on utilise, surtout nous les femmes, ça diffère de l'époque qui était l'époque des grands-parents où on parlait d'*am yaram* [avoir du poids]. Personne ne méconnaît que les femmes aujourd'hui prennent des médicaments qui augmentent leur embonpoint. C'est vrai ou faux ? Elles prennent des trucs qui font que subitement elles changent, prennent un grand volume alors qu'en principe, elles ne devraient pas être comme ça. Et après ce que les gens disent, c'est : « Telle est maintenant *am yaram* [avoir du poids] »..., et quelques temps après, tu entends que celle là est devenue malade du fait de son volume corporel ».

Femmes âgées rural :

« Ces temps où nous sommes là, les femmes veulent avoir l'embonpoint. Celle qui n'a pas l'embonpoint est entrain de prendre des pilules. Et ces pilules là, si tu les prends pendant un certain temps et qu'elles font leurs effets accompagnés irréversiblement d'effets pervers, c'est la mauvaise santé qui s'en suit. Ainsi, tes membres inférieurs sont atteints, ton visage également se gâte. Avec ça, tu dis que tu veux être belle ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Pour grossir, on peut aller à la pharmacie prendre des pilules bien que l'on sache que les conséquences sont désastreuses. La coépouse par jalousie veut grossir pour rivaliser, contenir les critiques de l'autre épouse qui lui soutient qu'elle n'est pas une femme¹³⁸ ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Les femmes d'aujourd'hui, beaucoup d'entre elles ne veulent plus être *ndao* [petit]. Dès fois, tu vois quelqu'une qui est *tunti* [menu] et les gens disent qu'elle a le sida ou quelque chose comme ça. Les gens vont dire n'importe quoi sur elle. C'est pourquoi les femmes *ndao* [petit] prennent des comprimés pour gagner du poids¹³⁹ ».

« Par exemple, si moi je suis *wow* [maigre] alors que les femmes avec qui je suis sont *am yaram* [avoir du poids], je vais les envier en disant : « Tu vois telle femme comment elle est, j'aimerais vraiment être comme elle ». Et après les gens vont me dire que si tu prends telles ou telles autres pilules, tu seras bientôt *am yaram* [avoir du poids] ».

« Parce que si tu es une co-épouse et que tu sois *wow* [maigre], ta co-épouse aura tendance à te regarder d'un mauvais œil. Si vous vous disputez, elle aura toujours quelque chose à te dire en fustigeant ta maigreur. Tu es petite devant elle. Ça va te faire du mal. C'est pourquoi pour t'en sortir, tu vas chercher des pilules qui pourront faire que tu sois toi aussi *ngãnde* [corpulent]. En plus, tu vas prendre des injections pour être *am yaram* [avoir du poids] et des trucs comme ça. C'est ce qui fait que les femmes soient grosses ».

Les prises de pilules et d'injections constituent des marqueurs de cette pression. Une pression qui s'exerce surtout sur les femmes d'âge mûr nouvellement urbanisées, voulant manifester d'une sérénité dans leur foyer, en gagnant un embonpoint artificiel, important et rapide, pour paraître, montrer que ça va bien...que l'on mange bien, que la vie urbaine est attrayante, que l'on a su s'y intégrer : « *La consommation alimentaire reflète assez fidèlement le niveau économique des individus. Toutefois, à la différence de ce qui se produit en brousse, il arrive que des familles mangent au-dessus de leurs possibilités financières. Une famille soucieuse de maintenir son standing met son point d'honneur à ne consommer que des plats chers. Il en résulte dans certains cas un régime de meilleure valeur nutritionnelle, mais plus monotone qu'en brousse. L'émancipation progressive de la ménagère wolof, la valorisation de la femme grasse, apparaissent comme le résultat et le but de l'amélioration du régime quotidien. La femme oisive et obèse, symbole de la richesse du chef de famille, est un élément récent qui synthétise l'évolution d'une société rurale à cycle long, vers un type de société semi-urbaine*

¹³⁸ Le manque de chair est signe d'infertilité, très déprisé socialement et matière à moqueries, comme le constatent Ouattara et Storeng (2008) au Burkina Faso : « *Du fait de son infécondité, la femme peut être confrontée aux moqueries et aux railleries de l'entourage du couple. Plusieurs femmes ont cité en exemple les affronts qu'une femme peut adresser à sa coépouse stérile quand elle cherche à commissionner un enfant* ».

¹³⁹ On observe ici un lien entre la phobie collective assez récente du sida, explicitée précédemment, et la valorisation plutôt moderne de l'embonpoint.

à cycle court, influencée par l'Islam et la société européenne (De Garine 1962)¹⁴⁰ ». Cette valorisation extrême de l'embonpoint va de pair avec cette idéalisation du mode de vie urbain car, comme nous le voyons ci-dessous, l'embonpoint valorisé en milieu rural est différent de celui de la ville.

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Ceux du village ne pensent même pas à manger du chocolat. Ils pensent à couper le bois, comment faire pour aller au champ, comment faire pour puiser de l'eau. D'ailleurs, le fait d'être trop *am yaram* [avoir du poids], ils ne trouvent pas ça bon car ils doivent avoir la force pour effectuer les travaux champêtres et autres ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« *Rey* [imposant], en fait, au temps, c'était quelque chose de bien parce que le travail à cette époque nécessitait une force physique. L'agriculture, les travaux manuels durs, nécessitaient la force physique. D'ailleurs, les maladies n'étaient pas nombreuses comme aujourd'hui parce que l'alimentation était bonne. C'est pourquoi ils voulaient être *ngânde* [corpulent] ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Pour les villageois, les *pata* [gros] doivent aller faire la lutte ou avoir des métiers qui nécessitent beaucoup de force ».

Femme âgée CSP basse urbain :

« Oui, ils pensent de la même manière qu'à Dakar, parce que si tu es *rey* [imposant] au village, tu ne pourras pas travailler ni cultiver ».

En milieu rural, on valorisait et valorise encore un embonpoint relativement limité, puisqu'il devait et doit sous-entendre une bonne santé, une grande force et vitalité, autant de conditions relatives au mode de vie agro-pastoral, comme le constate De Garine (1962) : « *En milieu rural, la ménagère reste une femme dont la corpulence n'est pas valorisée et qui met son point d'honneur à se rendre active, tant dans la maisonnée que dans les champs* ». Mais en ville, la valorisation s'associe à l'oisiveté, l'argent et la technologie, ce qui conduit les individus à adopter toutes sortes de stratégie : prises de comprimés (ou injections), ajout de produits alimentaires industriels dans la nourriture : jumbo, etc..., pour donner du *gout* à sa vie, montrer que l'on mange bien, que l'on vit bien, que l'on participe de cet

¹⁴⁰ Une constatation à rapprocher de celle de Vigarello (2004, p.18) sur les conceptions de l'esthétisme dans l'Europe médiévale : « *Leurs repères rendent brusquement caduques les phrases médiévales et leurs illusions brèves où s'opposaient sur un fond de blancheur l'épaisseur des seins à la minceur des flancs : « les ances bassettes (effilées) et estroites les costés » pour la jeune fille d'Elie de Saint-Gilles, les « hanches bassettes » encore pour Blanche fleur au XIII^e siècle, ou la « mamele dure, blanc le cor, cler le vis » pour Beatrix dans Raoul de Cambrai au XII^e siècle. Une beauté médiévale existe bien évidemment : visage symétrique et blanc, seins marqués, taille resserrée ». Pour Hoffman (2006), au « temps des épidémies et des famines, où maladies infectieuses, parasitaires et de carence sont les principales causes de mortalité. La disponibilité alimentaire est marquée par une forte dépendance à l'égard des biotopes (climat et caractéristiques des sols). [...] Dans ce contexte, la grosseur n'est pas une valeur positive ».*

« eldorado citadin »¹⁴¹. Evidemment, beaucoup ne sont pas dupes et considèrent cet embonpoint moderne comme mensonger, usurpateur, antinature et malsain, conduisant à la maladie physiologique mais aussi magique. Ainsi, même si le phénomène général produit par l'urbanisation est une dépréciation de l'embonpoint, de multiples phénomènes annexes, secondaires, permettent de le faire subsister en milieu urbain. De la même manière que les jeunes qui valorisent un *embonpoint visuel* superficiel de la forme corporelle exigeante chez les jeunes femmes : *jaay foōdé* [fessue] ou *tooy* [en chair], les femmes d'âge mûr s'ouvrent, par l'urbanisation, au culte d'un *embonpoint visuel* superficiel et artificiel extrême, bien différent de celui préconisé dans *coosan*. Ces femmes passent d'une valorisation d'un *embonpoint fonctionnel* relatif à *coosan*, signe de *pouvoir faire* et de fonctionnalité [*am kàttan*] dans un contexte agro-pastoral (*yem* [moyen], *pōokal* [charpenté] voire *am yaram* [avoir du poids]), à une valorisation d'un *embonpoint visuel* relatif à *dund tubab*, signe de *pouvoir paraître* dans un contexte urbain où l'on veut montrer que l'on a réussi (*am yaram* [avoir du poids], *pata* [gros] voire *mbuxuri* [obèse]) (Figure 7). Ce phénomène a déjà été identifié en Europe, Corbeau (1995) le nomme « la revanche sociale », et Poulain (2009, p.42) la commente : « Pour les groupes sociaux qui, à l'échelle de l'histoire, auraient le plus souffert de la faim, le contexte contemporain d'abondance pourrait être vécu sur le plan de l'imaginaire social comme l'occasion d'une revanche ».

La valorisation dynamique de l'embonpoint

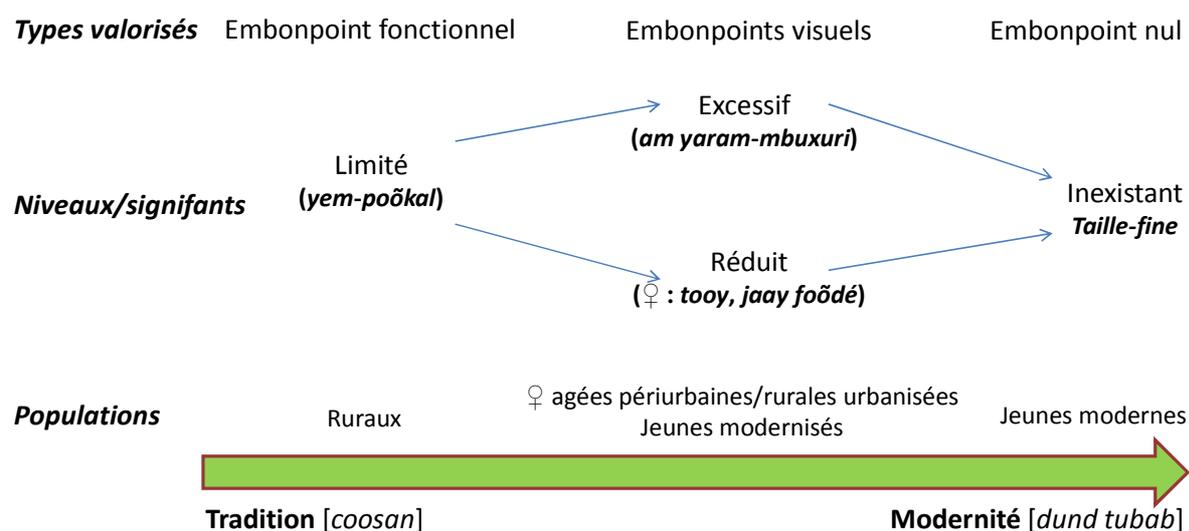


Figure 7. La valorisation dynamique de l'embonpoint

¹⁴¹ Bien évidemment, ces pratiques modernes de prise de poids sont apparues en ville, mais elles se sont largement exportées et sont aussi sollicitées par les populations rurales, largement tournées sur la vie urbaine aujourd'hui. Néanmoins, la valorisation de l'embonpoint reste pour ces régions associées à la force physique.

✓ La valorisation de l'embonpoint en zone périurbaine facteur de risque d'obésité ?

Selon nos enquêtes, la valorisation de l'embonpoint persiste à Dakar, elle y serait même plus prononcée qu'au village, particulièrement dans les zones périphériques les moins urbanisées, les zones périurbaines. Les plus concernées sont les populations d'âge mûr des banlieues qui, à la fois idéalisent le mode de vie urbain, tout en voulant maintenir certaines traditions. Cette fraction de la population, prise entre deux systèmes, tant sur le plan géographique que culturel, ni en ville ni en brousse, est très nombreuse. Elle représente ce dakarois moyen qui vit à Dakar sans y vivre vraiment (banlieusard), qui chez lui¹⁴², c'est ce dakarois des bus bondés qui ne gagne pas 80 000 FCFA par mois¹⁴³. Ce dakarois des banlieues est ainsi « ce villageois moderne » qui a voulu se rapprocher de la ville mais qui n'y est jamais vraiment rentré, qui la voit chaque jour mais qui ne peut vraiment y participer, qui a cru depuis le village pouvoir goûter à la « belle vie » sans anticiper le processus d'écramage qui ne fait réussir que quelques-uns.



Image 3. Les bouchons interminables quotidiens entre la banlieue et le centre¹⁴⁴

Ce Dakar inaccessible que l'on fait miroiter à travers le prisme de la tradition en rêvant d'opulence, de nourriture à foison, d'une grande descendance, représente autant de valeurs qui n'ont de sens que d'un côté du miroir : celui de la brousse, et qui tombent en désuétude une fois traversé, lorsque l'on goûte à la modernité à savoir la vie pour soi, le contrôle permanent de la corpulence, etc... Ce dakarois avec encore un « esprit traditionnel » – la quête massive d'embonpoint est une sorte de tradition modernisée

¹⁴² Si je voulais que des amis de Thiaroye ou de Yeumbeul, des banlieues très éloignées de Dakar centre, viennent me voir, il était préférable que je les prévienne la veille pour qu'ils s'organisent !! Il s'agit d'une véritable expédition. Pour moi, c'était différent car si j'allais les voir, je prenais le taxi... car j'avais de l'argent.

¹⁴³ Le salaire minimum (SMIG), c'est-à-dire légal, est de moins de 50 000 FCFA, et beaucoup de banlieusards n'ont même pas de travail fixe. Au travail au noir et à temps complet, le salaire d'une femme de ménage, selon mon expérience, ne dépasse pas, dans la majorité des cas, les 30 000 FCFA par mois, et celui d'un gardien n'atteint quasiment jamais les 80 000 FCFA.

¹⁴⁴ Photo récupérée sur le site : www.allodakar.com.

– mais un « corps d’urbain », soumis aux réalités écologiques de ce milieu, semble être le plus exposé à la surcharge pondérale. Il n’a plus l’importante activité physique et l’alimentation peu calorique de ses parents villageois, mais il conserve ce rapport au manque et à la rareté que ces derniers lui ont transmis et qui s’est exacerbé dans cette comparaison frustrante avec la vie moderne (De Garine 1990), en désirant/mythifiant toujours l’abondance : beaucoup de femmes, beaucoup d’enfants, beaucoup de nourriture et beaucoup de graisse – pour les femmes. Autant de fantasmes que l’individu modernisé du centre ville finit par abandonner.

✓ Image du corps et facteur de risque

Voici un schéma ci-dessous (Figure 8), construit exclusivement sur le discours des enquêtés et quelques données bibliographiques, qui résume les facteurs de risque sanitaires associés à l’image du corps au Sénégal. Nous pouvons identifier trois zones de référence où l’image du corps aura des implications spécifiques dans la santé de la population. Nous constatons, en partant de la droite, que la première zone de référence présente une valorisation modérée de l’embonpoint mais une absence ou une faible fréquence de surcharge pondérale ; la deuxième zone de référence présente toujours cette valorisation de l’embonpoint, mais plus prononcée, avec une exposition à l’obésité plus forte ; et enfin, la troisième zone de référence présente les mêmes caractéristiques écologiques mais les populations qui s’y trouvent, plus scolarisées, ont des connaissances plus poussées sur la surcharge pondérale et développent un rejet de la graisse avec l’influence de la modernité.

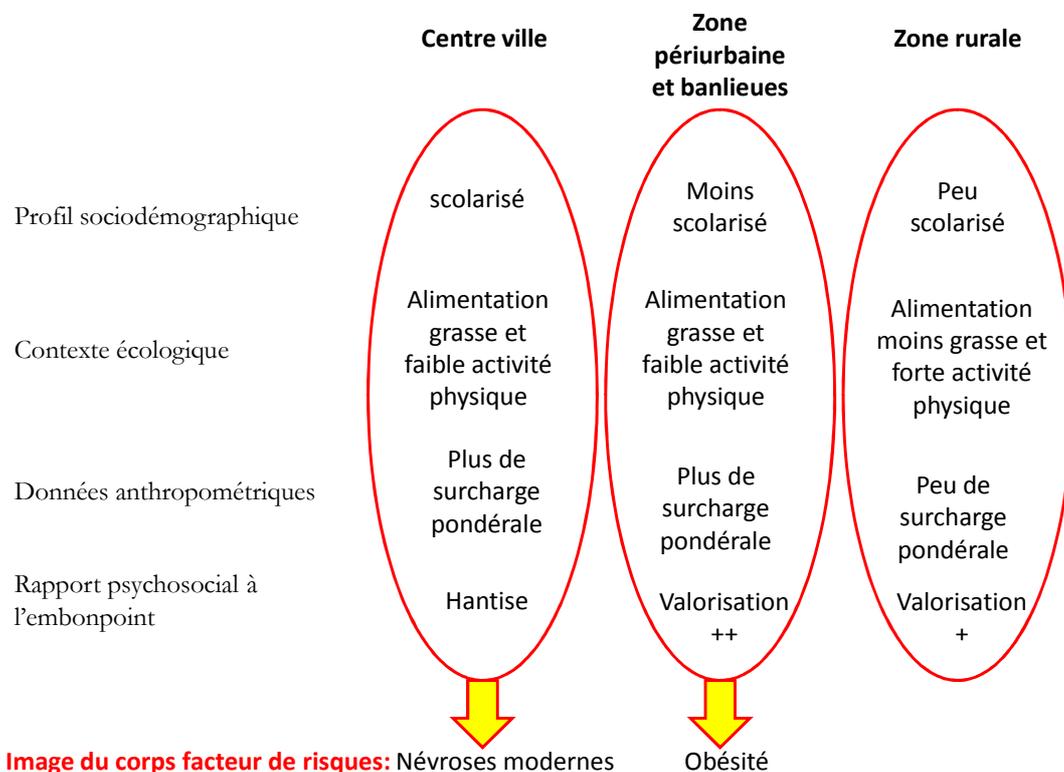


Figure 8. Image du corps et santé publique au Sénégal

Les moteurs du changement

En plus de la constatation de l'émergence de certaines maladies qui semblaient rares dans la tradition : « les maladies de la civilisation », particulièrement les maladies liées à la surcharge pondérale, qui constituent certainement le premier facteur participant à cette dévalorisation émergente de l'embonpoint, nous en identifions trois autres.

- L'influence des médias

- ✓ L'acculturation par les médias

L'impact des médias vient bien sûr en tête de liste. Il s'agit de certaines émissions de mode, des feuilletons modernes comme *les telenovelas* où les jeunes s'identifient aux stars, etc..., constituant autant de supports véhiculant de nouveaux canons de beauté axés sur la minceur : « *les médias, notamment les vidéos musicales américaines et les telenovelas, bombardent quotidiennement les spectateurs d'images de corps féminins ultraminces et de corps masculins à la musculature saillante. Propulsées par l'entrepreneuriat sénégalais dans les nouvelles technologies et par le savoir-faire des « pirates » locaux, les chaînes de télévision câblées diffusent à longueur de journée jusque dans les ruelles les plus reculées (Neveu Kringelbach 2007) »*. Ceci influe particulièrement sur les jeunes, que ce soit en zone urbaine ou rurale : « *La réussite de ces artistes aux corps sculptés est un moteur puissant de la diffusion d'un nouvel idéal corporel chez de nombreux jeunes en quête de mobilité sociale et géographique (Neveu Kringelbach 2007) »*.

Jeunes filles scolarisées urbain :

« L'influence de la mode vient du fait que l'on voit des émissions comme « style et mode ». Raison pour laquelle les filles suivent des régimes jusqu'à perdre leurs formes initiales. Si tu étais une personne naturellement *am yaram* [avoir du poids] ou *tooy* [en chair], le régime te déforme après, tu n'es plus « nice » comme avant. Dans un film, il y a un personnage qui te plaît, tout le temps tu te dis que tu veux lui ressembler. Tu t'habilles comme lui tout le temps alors que ça ne te va pas ».

« Les gens s'identifient à l'actrice principale, par exemple pour « Rubi », il y a des chaussures qui sont sorties qui portent son nom. C'est à cause des films qu'on a plus envi d'avoir du poids [*am yaram* [avoir du poids]] ».

« Les gens du village ne sont pas évolués, ils sont ignorants. Ils ne regardent pas la télé, ils n'ont pas le temps. Ils sont tout le temps en train de piler. Nous, on ne fait pas les mêmes choses, on regarde la télé entre autre. Etre *taille-fine*, ça ne s'arrête qu'à Dakar ».

« Les gens du village à un certain âge, ils se marient. Alors que nous, on peut avoir 18, 19, 20 ans, on ne s'en soucie pas. On ne leur laisse pas le temps de voir ce qui est bon pour leur corps, ce qu'elles doivent

porter. Nous, on est là, on voit ce qui se passe dans le monde, on suit la télé, etc..., ce qu'il faut faire pour avoir un mari, pour bien s'habiller. Quand elles arrivent à Dakar, elles essaient de suivre la mode. Il y avait une ménagère qui venait du village, elle est restée 5 ans, après elle s'est intégrée, elle travaillait dans un salon de coiffure, elle voyait les greffages, mode, tout. Maintenant, tu ne la reconnais pas (elle est jolie). Elle s'est éclaircit la peau, elle suit un régime, elle s'habille bien. Si elle reste au village, il y a pleins de choses dont elle ne se soucie pas ».

« La majorité des séries, téléromans, se passent sur la plage avec des femmes qui ont de beaux corps, maintenant avec l'été qui s'annonce, elles aussi veulent avoir de beaux corps. Chacune fait son régime pour que sur la plage, son maillot deux pièces, que ça lui aille comme un gant (de la frime selon elle...). Maintenant, Miss Diongoma a tendance à disparaître, les jeunes filles portent des mini jupes, se font toutes belles pour être Miss Sénégal (Mannequinat moderne). Style et Mode (Média de mode moderne) est là pour valoriser ça ».

✓ Un phénomène de contre-acculturation

Même si le développement des médias de diffusion et des technologies de l'information et de la communication a une origine occidentale, leur usage, notamment les valeurs qui sont véhiculées à travers ceux-ci, peuvent avoir des origines culturelles autres. C'est ce qui se passe ici avec le développement d'émissions locales comme Miss Diongoma, qui transmettent certaines valeurs traditionnelles à travers la promotion de certains symboles qui tournent autour de la « femme mariée » : bonne femme au foyer, sereine, qui porte de beaux boubous, grasse, etc... C'est l'envie de retour de la *diongoma [forte]*, pour réaffirmer le rôle traditionnel de la femme dans un contexte moderne, et donc d'une certaine façon, revaloriser l'embonpoint.

Femme âgée CSP basse urbain :

Est-ce que la télé véhicule des images négatives du corps gros ?

« Non, une image positive. A travers Miss Diongoma, on pense que *rey [imposant]* est bien. Sur les chaînes étrangères, on voit qu'ils font attention au sucre, au sel, à la viande grasse. Sur nos chaînes, ils passent Miss Diongoma ou Miss (Sénégal) sans nous dire ce qui est normal. Ce n'est que sur les nouvelles chaînes qu'ils nous montrent, par exemple, une femme qui voulant aller faire ses courses au marché, et marche au lieu de prendre un car. Sur les chaînes occidentales, ils montrent comment faire pour maigrir. Ils veulent *sen [mince]* au lieu de *pata [gros]*. Il y avait une femme, je pense que ça se déroulait en France, elle était tellement grosse qu'une fois tombée malade, pour la sortir de chez elle, on a percé le mur ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Il y a des gens, quand ils voient les mannequins, ils veulent être comme elles, et d'autres, quand elles voient les Miss Diongomas, elles veulent leur ressembler aussi ».

- Les nouvelles tenues vestimentaires

Le développement du prêt-à-porter occidental au Sénégal a aussi un impact considérable sur les manières de percevoir la corpulence. Les modèles de conception vestimentaire moderne sont très différents des modèles traditionnels. Selon la population, le premier modèle est plus fait pour les gens minces et le deuxième pour les gens corpulents. Les normes de corpulence se cristalliseraient donc sur les modèles vestimentaires. Si l'on observe ces différences de modèles, on peut en effet constater : mieux vaut être mince en Occident - être gros dans un jean c'est « laid » - et gros en Afrique - être mince dans un boubou c'est « laid » -..., en tout cas pour le moment. Cette coexistence de normes de corpulence contrastées s'exprime en premier lieu par une coexistence de modèles vestimentaires différents. Jeune, c'est bien de s'habiller moderne ; marié, c'est bien de s'habiller traditionnel. C'est la philosophie du plus grand nombre. La personne qui peut porter les deux modèles à la fois est la mieux vue...mais c'est rare, il faut avoir « le corps », c'est-à-dire être en chair mais aux bons endroits. Pour une fille, ce serait le morphotype *tooy [en chair]*, profil moderne teinté de tradition, ce qui semble le mieux vu en zone urbaine et rurale urbanisée.

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Les tenues traditionnelles ne vont pas aux gens maigres. Mais il y a des tenues qui ne vont qu'aux filles *sew [mince]*. Ce sont les jupes courtes, les shorts. Le top, c'est que les deux tenues t'aillent, comme ça, tu fais ce que tu veux ».

Pour les jeunes précisément, ruraux et urbains, l'ouverture vers l'esthétisme occidental est quand même prononcée. Les tenues traditionnelles sont perçues comme désuètes. Une fille qui s'habille de cette façon est vue comme n'appartenant pas à sa génération, elle fait « vieux jeu », « vieille fille ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Tu vois un modèle qui te plaît, un habit qui va très bien au mannequin, tu veux le porter mais tu ne peux pas, donc tu veux maigrir ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Moi, j'aime la *taille-fine* parce que je veux être bien dans mes tenues (modernes). Je m'habille de façon légère et puis, c'est simple quoi ».

« Les jeunes filles actuellement préfèrent la *taille-fine* parce que c'est plus civilisé, c'est plus équilibré. Tout ce que tu portes, tu es en harmonie avec. D'ailleurs, je dirais qu'actuellement, les jeunes préfèrent plus les *tailles-fines* que les *pata [gros]* ».

« Tu peux voir un habillement beau quelque part, mais ce n'est pas à la portée de tous types de corpulence. Actuellement, presque tout ce que les jeunes filles portent n'est pas à la portée de celles qui sont grosses.

Si tu es grosse, tu ne pourras pas porter certains vêtements ».

« Tu vois que toutes les filles sont belles en vêtements *toubabs*. Par contre, en vêtements traditionnels, certaines sont belles quand elles s’y mettent, mais d’autres non ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Parce que si tu es trop *rey* [*imposant*] ou *pata* [*gros*], tu ne pourras pas porter de pantalons, et tu sais, la nouvelle génération, si une fille ne se met pas en pantalon moulant, elle ne sera pas considérée. Et puis, dans certains milieux, tu ne peux pas porter des habits traditionnels. Et si tu portes un pantalon (la fille *pata* [*gros*]), les gens vont déguerpier ».

« Si tu pars dans un milieu où toutes tes copines se sont rencontrées, toutes vêtues de pantalon, et que tu sois la seule à mettre une tenue bouffante, tu seras la marginale, la déviante du milieu. Toutes vont te regarder parce que tu n’es pas comme elles. Tu attires l’attention de toutes les autres filles ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Ici, tout notre souci, c’est de pouvoir porter des hauts et des pantalons. Au village, quand on dit : « Un tel à une femme », on lui demande juste si elle a de jolies fesses ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Même leur habillement leur impose à perdre du poids. A partir de 18h, elles sont à la plage en train de faire du sport pour lutter contre le phénomène de prise de poids, d’embonpoint ».

- Le discours biomédical

Enfin le discours biomédical, véhiculé à la fois par le système médical, scolaire et médiatique, qui apporte des connaissances nouvelles sur la graisse, notamment ses méfaits possibles sur le corps. Ceci amène à démythifier la graisse de son statut indétrônable de marque corporelle bonne pour la santé.

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Parce qu’aujourd’hui, les télévisions sont nombreuses, c’est **l’information déjà**, les radios sont nombreuses. La **médecine auparavant c’était cloisonné**, mais maintenant, avec **la prolifération des maladies**, on peut avoir, à travers les radios, des émissions sanitaires pour pouvoir faire la prévention. A partir de ce moment, les personnes commencent à se réveiller, à être conscients. Les gens commencent à se dire que donc une masse corporelle extravagante n’est pas bonne, *yaram bu ëpp* [*l’excès de poids*], ce n’est pas bon. Donc il faut qu’on le lie au contexte actuel, parce que il y a **une avancée technologique** ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Aux temps, ils ne pouvaient même pas croire que la grosseur quelle qu’elle soit pourrait être à l’origine de maladies. Peut être que c’est aujourd’hui que nous avons été à l’école, et qu’on nous parle des

conséquences de la grosseur, des maladies. C'est seulement aujourd'hui qu'ils sont venus nous parler de maladies, de causes et de conséquences, que les gens ne veulent plus être *rey* [*imposant*]. Mais aux temps, ils ne détestaient pas le fait d'être *rey* [*imposant*]. D'ailleurs, ils voulaient plus être *rey* [*imposant*] que *tunti* [*menu*] ».

- Schéma sur l'évolution des critères esthétiques

Le schéma ci-dessous (Figure 9) retrace l'histoire de l'utilisation des termes ramenant aux corpulences valorisées dans le discours. Le but premier n'est pas de retracer l'apparition des termes dans le langage, même si l'analyse phonologique nous en donne une indication, mais plus leur fréquence d'utilisation dans le social. Nous mettons alors en évidence l'historicité des morphologies prisées en fonction des générations. Pour le premier item, « la corpulence chez la femme », *diongoma* [*forte*] est un terme de *coosan*, purement wolof, qui sous-entend un embonpoint modéré chez la femme mariée, *dieekk* [épanouie dans son ménage et donc bien bâtie]. Ensuite, *driyanké* [*enrobée*], ça ne vient pas de *coosan*, le terme suit en effet une construction morphologique hybride anglais-wolof, et sous-entend un embonpoint plus modéré encore, pour la fille restée traditionnelle dans un contexte moderne. Elle porte en effet des tenues modernes, voire traditionnelles, mais moulantes¹⁴⁵, elle est enrobée mais légèrement, en âge de se marier ou fraîchement mariée. Enfin vient *taille-fine*, un terme tout nouveau. Il représente le modèle de mannequinat occidental, la minceur dans toute sa splendeur que valorisent beaucoup de jeunes filles sénégalaises, en ville comme au village. Pour le deuxième item, « la corpulence chez l'homme », il faut savoir que *jaraaf* [*fort*] a deux signifiés. Le premier sous-entend, dans *coosan*, les notables appartenant à des castes supérieures. Le deuxième est nouveau car issu de l'urbanisation. Il sous-entend les hommes d'âge intermédiaire, « classe », aisés, grands et parfois un peu ventrus, qui ont réussi. Ce sont généralement de jeunes cadres. Le *birru patrôn* [*ventru*] est le *jaraaf* [*fort*] de la trentaine devenu patron à la cinquantaine. Ce terme est un peu désuet, même s'il ne vient pas de *coosan*, il s'emploie aujourd'hui beaucoup moins que *jaraaf* [*fort*] dans son deuxième sens. Pour le troisième item, « la forme chez la femme », *jaay foōdé* [*fessue*], qui veut dire « avoir de grosses fesses », est une expression nouvelle. Le mot *foōdé*, qui signifie un mets *wolof*, vient de *coosan*, mais l'expression en elle-même vient aussi de l'urbanisation. Elle signifie avoir de grosses fesses alors que le reste du corps n'est pas gros.

Valoriser les grosses fesses dans *coosan* existe, *dieekk* [*femme épanouie et bien bâtie*] et *diongoma* [*forte*] le sous-entendent, même jamais sans le reste de la charpente qui reste volumineuse. On valorise dans *coosan* la femme bien bâtie de partout – la femme corpulente – pas uniquement ses fesses. *Jaay foōdé* [*fessue*] est donc une morphologie hybride, les fesses grosses viennent de *coosan*,

¹⁴⁵ Pas les boubous bouffants des femmes âgées, mais des « tenues traditionnelles sexys ». La modernité influe sur le vestimentaire. Avant de véhiculer les tenues modernes moulantes, elle modernise d'abord les tenues traditionnelles en les rendant quelque peu sexy : décolletées, plus serrées sur le corps. Une photo est présentée dans la deuxième étude du rapport (Image 9).

mais le reste du corps plutôt mince vient de la modernité. C'est typiquement un effet de la modernité que de vouloir faire l'apologie de morphologies inaccessibles. *Tooy [en chair]* est un terme qu'emploient beaucoup les jeunes, pour qualifier les filles charpentées avec de belles formes prononcées, mais pas grasses. La fille *tooy [en chair]* est mouillée parce qu'elle a une silhouette moderne avec un léger surplus de chair que les hommes trouvent excitant, une silhouette moderne teintée de tradition plutôt rare. Enfin, *taille coca-cola*, signifiant français, vient après. Il sous-entend toujours des fesses rondes, mais moins volumineuses que pour la morphologie précédente, avec une silhouette générale encore plus fine. C'est le profil moderne féminin valorisé – et peu accessible – la fille « bien foutue » au sens français du terme. Pour le dernier item, « la forme chez l'homme », *pōokal [charpenté]*, terme originaire de *coosan*, sous-entend le corps volumineux, charpenté, de muscles comme de graisse. Il correspond (pour les hommes) au profil du paysan robuste et manuel, voire à celui d'un amateur de lutte « sans frappe » : « *la corpulence est préférée à la musculature « sèche », comme le montre l'admiration dont font l'objet les lutteurs au gabarit le plus imposant (Neveu Kringelbach 2007)* ». *Jaàp [costaud]* est un terme *wolof* ancien, son signifié n'a pas changé, il sous-entend la musculature chez l'homme. Mais récemment, son usage est devenu plus fréquent chez les jeunes qui valorisent de plus en plus la musculature. Ce profil correspond par exemple au corps du lutteur « avec frappe » – pratique apparemment récente et de plus en plus prisee¹⁴⁶ – sportif qui a plus de muscles que de graisse. Enfin, *ceene [musclé]* et *sec [musclé sec]* qui sont des termes nouveaux issus du langage des jeunes. Ils font référence au profil musculeux généré par la pratique récurrente de la musculation, dans les salles de sport et sur les plages dakaroises, par nombre de jeunes hommes voulant parfaire leur apparence (Baller 2007)¹⁴⁷. Pour résumer, plus on avance dans le temps, plus les nouvelles morphologies clés valorisées perdent en embonpoint, ce que développe Neveu Kringelbach (2007) avec l'émergence de schémas corporels exigeants avec la modernisation du milieu artistique dakarais : « *Deux évolutions distinctes se détachent. La première, discrète, est l'apparition d'un petit nombre de danseuses d'une minceur extrême. La deuxième évolution, plus visible, est la présence de plus en plus fréquente de danseurs et percussionnistes au corps sec et musclé, noueux, sculpté à l'extrême. Mis en valeur sur scène, ils sont aussi exhibés avec fierté lors des répétitions et dans la vie quotidienne. Un corps noueux devient souvent l'élément déterminant de l'identité du danseur : on le choisit dans telle création pour le mettre en valeur, on chorégraphie des mouvements sur mesure* ».

¹⁴⁶ Cette pratique de la lutte plus agressive que la lutte sans frappe pour Wane *et al* (2010) – qui serait aussi la lutte traditionnelle sénégalaise par excellence – valorise des profils *jaàp* alors que la pratique traditionnelle valorise des profils *pōokal*, c'est-à-dire gras et musclés à la fois : « *La lutte simple est avant tout une activité visant par sa pratique à acquérir certaines valeurs allant dans le sens de la socialisation des individus. [...] Mais la lutte simple ne rapporte que des trophées symboliques et une lutte plus lucrative s'impose progressivement autorisant dans le même temps la frappe aux poings. Les techniques traditionnelles sont donc réinterprétées au profit d'une lutte davantage codifiée que tous les Sénégalais connaissent. La lutte avec frappe semble donc être une synthèse de la boxe et de la lutte traditionnelle simple. [...] C'est une activité qui occupe une place importante dans l'univers sportif de la capitale. La lutte avec frappe draine des foules, déchaîne des passions et est exploitée à des fins commerciales. Elle met en opposition les valeurs traditionnelles et modernes* ».

¹⁴⁷ Cette musculation à outrance est surtout le fait des jeunes hommes urbains selon l'auteur, mais le terme *ceene [musclé]*, qui renvoie exactement à cette pratique spécifique, est employé par tous les jeunes, urbains et ruraux. Ceci montre que les nouvelles modes citadines s'exportent dans le monde rural.

L'évolution des critères esthétiques



Figure 9. L'évolution des critères esthétiques¹⁴⁸

Stratégies de changement.

Les individus hors des normes de corpulence mobilisent évidemment des stratégies pour retourner dans la norme admise par la société.

Femmes âgées rural :

« Tous les deux, que ce soit le *mbuxuri* [obèse], que ce soit le *wow* [maigre], se préoccupent de leur situation et sont en permanence à la recherche de quelqu'un qui pourra les guérir ».

Nous recensons dans cette partie l'ensemble des méthodes sollicitées, relatives aux médecines traditionnelles ou modernes, par gagner ou perdre du poids. L'objectif n'est pas seulement de faire un inventaire des techniques mobilisées, mais retracer l'historicité de ces pratiques, rendre compte de l'usage différentiel de ces méthodes et derrière celles-ci, de la valorisation différentielle de chaque catégorie de corpulence.

¹⁴⁸ Nous rendons compte dans ce schéma du phénomène général de dévalorisation de l'embonpoint avec la modernisation du Sénégal, mais n'oublions pas qu'en phénomène secondaire, l'urbanisation produit une sur-valorisation d'un embonpoint excessif chez les femmes d'âge mûr, manifestant d'une bonne intégration à la vie citadine que nous n'avons pas traité ici.

Les stratégies pour transformer sa corpulence

- Les méthodes pour grossir

Nous observons ici les méthodes pour grossir à la fois modernes et traditionnelles. Elles ramènent à des techniques d'ordre médicinal (naturelles ou chimiques), alimentaire et physique.

✓ Modernes

➤ Par le médicinal

Pour les techniques médicinales modernes, nous constatons que la population, principalement féminine, des zones urbaines, et progressivement des zones rurales, consomme illicitement des comprimés, ou usent d'injections, pour avoir de l'embonpoint. En effet, un commerce de médicaments de rue, parallèle au commerce légal, semble depuis plusieurs décennies se développer dans les centres urbains de nombreux pays africains comme le Sénégal, et se propager aux zones rurales urbanisées : *« Il semble pertinent et urgent d'évaluer par des études les risques des médicaments disponibles dans chaque pays concerné, et de développer une information sanitaire, auprès des populations, en favorisant simultanément un accès plus facile au médicament dans les structures de soins de santé primaires (Fassin 1986) »*. Ce marché parallèle au Sénégal a touché une population très large mais les dégâts causés, notamment sur la population féminine qui voulait de l'embonpoint, ont fait prendre conscience des dangers de consommer de tels produits sans décision, ni suivi médical¹⁴⁹. Néanmoins, comme nous le voyons ci-dessous, l'usage de ces produits persiste toujours :

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Ces comprimés là, on les appelle « éléphants »¹⁵⁰, c'est comme ça qu'on les nomme. Ou bien ils vont à la pharmacie chercher des « trésoriks ». Tant que tu prends ces médicaments et que tu dors suffisamment, tu auras de l'embonpoint ».

« Ceux qui veulent l'embonpoint jusqu'à prendre des trucs comme « éléphant », ils ne savent pas les finalités de cette pratique. Moi, j'en ai eu que l'écho, que Dieu m'en préserve vu les accidents que ça provoque dans la cité. Si tu vas jusqu'à dépasser la masse voulue, ça dégénère en maladie. Et puis ces trucs là, ils te pompent, si ça s'arrête, tu seras comme une corde. J'ai vu quelqu'une qui était comme ça ici, mais si tu la vois aujourd'hui, tu auras pitié d'elle. D'ailleurs, elle est devenue vieille ».

¹⁴⁹ Ces médicaments de rue sont la plupart du temps des compléments alimentaires vitaminés qui nécessitent une prise en charge médicale. Mais les populations évidemment s'orientent vers des « médecins de rue » et suivent, de fait, des posologies excessives. Selon le Dr Signaté, il y a quelques années, ces traitements pour grossir, notamment les « comprimés », faisaient « un ravage » au Sénégal. Les femmes de tout âge en ont beaucoup consommé, certaines même sont allées jusqu'à consommer des corticoïdes, ces fameuses pilules qui font « gonfler » ou « enfler » selon les enquêtés. Elles prenaient ainsi du poids en un temps record, mais il y a eu des cas de décès. Ce phénomène a même été relaté à la télévision sénégalaise ; depuis, les populations auraient été sensibilisées par cette consommation illicite de corticoïdes.

¹⁵⁰ Parce qu'ils font de toi un éléphant.

Jeunes filles scolarisées rural :

« C'est pourquoi pour t'en sortir, tu vas chercher des pilules qui pourront faire que tu sois toi aussi *ngãnde [corpulent]*. En plus, tu vas prendre des injections pour être *am yaram [avoir du poids]* et des trucs comme ça. C'est ce qui fait que les femmes soient grosses ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Il y a aussi des femmes qui prennent des comprimés pour *am yaram [avoir du poids]*, c'est les *domou niaye [éléphanteaux]*. Ça les gonfle de partout, elles les prennent juste pour être *am yaram [avoir du poids]* ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Les comprimés fortifiants existent mais c'est pour être *tooy [en chair]*. Il y a une danseuse, Colé Sow, les hommes lui disent : « Tu es *wow [maigre]*, pourquoi tu ne prends pas antinorex ou trésorix pour être *tooy [en chair]* ? ».

« Antinorex, c'est un médicament que tu peux prendre, mais à un moment donné, ça peut changer ta physiologie, et quand tu as certaines maladies comme l'asthme, il ne faut pas le prendre. Moi, j'ai eu un sirop antinorex une fois. J'ai pris le flacon. Il y a eu des effets, ce sont les hanches qui sont sorties ».

« Il y a des chanteuses qui sont au début *sew [mince]*, elles sortent deux cassettes, et puis du jour au lendemain, elles sont *am yaram [avoir du poids]* comme Fatou Laobé. C'est parce qu'elle prend des comprimés, on ne peut vraiment pas dire que c'est parce qu'elle n'a pas de soucis ou parce qu'elle a beaucoup d'argent ».

Il faut distinguer ici la prise de ces pilules pour être *tooy [en chair]*, chez les jeunes filles trop minces qui veulent gagner en forme sexys : fesses rondes et poitrine volumineuse, pour correspondre davantage à des modèles modernes, et leur prise pour être *am yaram [avoir du poids]*, chez les femmes d'âge mûr qui veulent gagner en corpulence pour manifester d'une sérénité dans leur foyer. Ensuite, l'équivalent de ce type de comprimés pour les hommes, surtout les jeunes, est le fortifiant. Ils se dopent non pas pour avoir du gras, mais pour avoir des muscles (Baller 2007). C'est une autre manière de grossir pour la population. Cela consiste en de la « gonflette chimique » qui a évidemment aussi ses conséquences sur la santé.

Hommes âgés rural :

« Mais les hommes qui prennent des comprimés, ce n'est pas pour être *am yaram [avoir du poids]* ou obèse à la manière des femmes. Je crois que les hommes prennent des comprimés pour avoir la force, être puissant, mais je ne crois pas que c'est pour avoir de l'embonpoint... ».

« Ces comprimés dont tu parles là, ça existe. Beaucoup de sportifs en prennent pour être *jaàp [costaud]*. On les appelle « sédatifs », ou je ne sais plus. C'est ce qui t'augmente la puissance. Nombreux sont les jeunes hommes, surtout les sportifs, qui passent devant tes yeux en tenues moulantes, dévoilant leur forme et force physique. Ils utilisent des comprimés, surtout les sportifs ».

« Moi, je vois que les hommes qui prennent des médicaments, c'est pour être *sec* [*musclé sec*], pour être fort, surtout quand ils ont des épreuves physiques nécessitant la force. Ils prennent ça parce que c'est la mode, pour être branché, et pour plaire aux jeunes filles [*Rires*] ».

« Oui, ça je crois que c'est dans les villes que ça existe, mais pas ici. Les prises de comprimés chez les hommes existent en ville, mais pas ici, parce que je crois que cela n'a pas de fonction ici avec nos modes de vie ».

« Mais quand même, il faut le dire, il y a des hommes qui prennent des comprimés uniquement parce qu'ils veulent être *am yaram* [*avoir du poids*]. C'est leur goût en fait. C'est ce qui les pousse à boire des comprimés. Parce qu'ils pensent qu'il faut être *am yaram* [*avoir du poids*], de sorte que les gens vont le considérer comme un patron. Parce que ce sont les patrons qui sont *am yaram* [*avoir du poids*], et ceci est leur identité. Donc si moi aussi je suis *am yaram* [*avoir du poids*], les gens vont dire que je suis un patron (*birru patrôn* [*ventre de poulet du patron*]) ».

« Mais ici, ce que nous vivons, voir des hommes qui prennent des comprimés pour dire qu'ils veulent être *am yaram* [*avoir du poids*], si on faisait un recensement, on n'allait pas avoir plus de 1% qui le font. C'est rare de voir ça, même si on ne peut nier le fait que ça existe ici. Au contraire, l'homme *am yaram* [*avoir du poids*] voudra diminuer sa masse corporelle. Maintenant, si c'est la femme, les gens regardent le derrière (les fesses) : « Oh celle là, elle a un derrière bien fait ». Parce que le derrière, c'est la femme, c'est pour attirer les hommes. Donc, c'est la femme qui souhaite le corps gros mais pas l'homme ».

S'il s'avère que beaucoup d'individus usent de traitements pour grossir – des apports vitaminés – non prescrits par les médecins, ce n'est pas le cas tout le monde.

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Je prends des vitamines qui ont été prescrites à l'hôpital. Je prends ça deux fois dans la journée, le matin et le soir pour prendre du poids ».

➤ Par l'alimentaire

Pour ce qui est de l'alimentaire, la consommation de boissons sucrées, principalement des jus industriels, est aussi employée par certaines femmes pour prendre du poids.

Femmes âgées rural :

« Actuellement, il y a ceux qui prennent certains jus, les boissons sucrées et autres ».

➤ Par l'activité physique

Les jeunes font beaucoup de sport pour augmenter leur volume corporel en masse musculaire, être *ceene* [*musclé*]. On en voit beaucoup faire du footing un peu partout dans les rues de Dakar, et de la

musculature dans les salles de sport et sur la plage, pour correspondre aux critères esthétiques modernes (Figure 9) : « On ne s'étonnera donc guère que les jeunes aient tenté de copier leur idole (Tyson le lutteur) [...]. Nombreux sont ceux qui décidèrent de s'adonner à la lutte et peuplèrent ainsi les plages, exhibant leurs muscles dans des combats amateurs (Baller 2007) ». Ce phénomène s'exporte aussi au monde rural, si l'on en suit le discours de nos enquêtés. Néanmoins, dans la pratique sportive comme pour la prise de médicaments, une certaine méconnaissance les conduit à employer des stratégies qui n'auront pas toujours les effets escomptés.

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Les hommes font du sport pour plaire aux femmes blanches, ils veulent avoir les muscles, ils font la musculature ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

Les hommes pratiquent des activités physiques ? Comme quoi par exemple ?

« Le fait de courir ».

Pour maigrir ou pour grossir ?

« C'est pour grossir. Attention, mais c'est pour être *ceene* [musclé]. La lutte aussi, c'est une activité qui rend *ceene* [musclé] quoi. Mais il faut aussi savoir qu'ici, on fait du sport sans savoir au juste quel genre de sport est adéquat pour ce qu'on veut faire de son corps. Si on est *sew* [mince] et on court 4 à 5 km, ça rend encore beaucoup plus *sew* [mince] ».

✓ Traditionnelles

Voici maintenant les méthodes « plus traditionnelles » pour grossir, présentées sous le même modèle que précédemment.

➤ Par le médicinal

Bien évidemment, dans le cas où l'étiologie de l'excès de maigreur ou de grosseur est associée au magico-spirituel, les personnes « victimes » de forces surnaturelles sollicitent des guérisseurs pour qu'ils chassent ces dernières et retrouvent la paix. Les thérapeutes emploient une pharmacopée locale mais aussi des objets magiques : colliers, *gris-gris* autour de la taille, etc..., pour guérir la personne. Le traitement passe autant par le corps lui-même que par son esprit, car la personne doit avoir « l'esprit tranquille » pour gagner en corpulence, ou perdre son *ventre ballonné* (*mbuxuri-ascite*). En effet, souffrance physique, mentale et sociale sont difficilement dissociables dans *coosan* : « Car pour les Africains qui conjuguent systématiquement et avec aisance les traitements occidentaux et les cures « traditionnelles », l'envers de la supériorité technique de notre médecine, qui soigne si bien les maladies visibles de leurs corps, est son incapacité profonde de guérir les maux invisibles qui

assaillent tout à la fois leur milieu et leur être social (Zempleni 1982) ». En dehors des dichotomies corps/esprit, individu/groupe, c'est l'être de l'individu et le bien-être de son groupe qui souffrent : « D'une façon générale, l'interprétation traditionnelle ne retient pas la distinction entre maladie somatique et maladie psychique. Autrement dit, elle évite la dichotomie soma-psyché qui grève si lourdement la tradition occidentale. Cela n'empêche pas que la maladie soit perçue comme ce qui vient troubler le déroulement harmonieux du destin individuel et perturber les rapports entre l'individu et le groupe (Le Guérinel 1980) ».

Femmes âgées rural :

« Il y a aussi des savoirs traditionnels détenus par une minorité. Quand tu es trop *wow* [*maigre*], ces gens là te donnent des décoctions de plantes à boire et des gris-gris à attacher sur le corps, pour que tu aies l'esprit tranquille. Mais tu sais, un cœur qui pleure de chagrin, tout ça là ne peut pas le calmer ou le guérir. Seule la douleur qui te prend peut te laisser pour que tu puisses retrouver le bonheur et la santé ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Que ce soit le gros qui veut maigrir ou le maigre qui veut grossir, il faut aller voir le guérisseur si la personne soupçonne d'être possédée par de mauvais esprits ».

➤ Par l'alimentaire

Sur le plan alimentaire, énormément de recettes culinaires traditionnelles existent pour prendre du poids. Ce qui semble logique puisque dans *coosan*, l'embonpoint (limité) est valorisé. Nous constatons qu'elles sont sollicitées, comme il fallait s'y attendre, surtout par les femmes, rurales et urbaines, d'âge variable : pour trouver un mari, montrer que le ménage va bien, etc... En observant les résultats ci-dessous, des pratiques d'engraissement, ne suivant pas nécessairement des rituels de groupe comme en Mauritanie (Sylla 1985), mais plutôt individuelles, ne sont pas à exclure.

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Les filles *tuuti* [*menu*] prennent du *céré ak mén* [*couscous de mil au lait caillé*] pour remplir leur pantalon et avoir une grosse poitrine. Mais c'est pour être *tooy* [*en chair*] pas *pata* [*gros*], un peu *am yaram* [*avoir du poids*] seulement. Le *céré ak mén*, c'est bon mais il ne faut pas en abuser ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« La nuit, j'achète mon *foôdé* [*bouillie de mil avec grains*] et j'en prends jusqu'à me rassasier. C'est avec ça que j'ai eu cet embonpoint. Maintenant, cet embonpoint est sur le point de me retarder car je vais bientôt être *mbuxuri* [*obèse*] [*Rires*] ».

« Tu prends le *foōdé* [bouillie de mil avec grains] ou le *ruy*¹⁵¹ [bouillie de mil sans grains] juste avant le coucher. L'infusion : soit de l'eau et du pain, soit de l'eau et des biscuits, c'est aussi un régime grossissant. Le couscous aussi ».

Femmes âgées rural :

« Il y a aussi le *mbaxal mu tooy* [riz préparer avec peu ou pas d'huile et plus humide que le *ceebu jën* [riz au poisson]]. Il y a le pain qu'on laisse reposer sur l'eau, ajouté au lait écrémé que les personnes prennent pour acquérir du poids ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Le pain, ça donne de l'embonpoint. Et le *mukbamsa* [pâte de blé] aussi. Il y a le *ruy* [bouillie de mil sans grains], le *foōde* [bouillie de mil avec grains] aussi, la nuit... Le *sómbi* [riz blanc bouillie avec de l'eau], le *cere ak mén* [couscous de mil avec du lait demi écrémé], le *pōonse* [pain qu'on laisse reposer dans l'eau], moi je vois ça ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Tu as une grosseur acquise volontairement par des pilules ou même par le gavage¹⁵² ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Le soir, je mange du *cere ak mén*¹⁵³ [couscous de mil avec du lait demi écrémé]. Je le mange pour avoir ça (elle montre ses hanches). Mais en fait, tu ne pourras pas avoir ça seulement, c'est tout qui vient en même temps [Rires !!] ».

L'imagination est grande pour arriver à « faire sortir » seulement les hanches. Si les stratégies corporelles ne font pas effet, on n'hésite pas à employer d'autres stratagèmes, plus artificiels encore, comme porter des culottes rembourrées sur les côtés pour paraître *jaay foōdé* (Image 4). On les vend au marché HLM à Dakar, lieu où se trouve tous les « érotisants ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Mais si les hommes ne préfèrent que les femmes avec de gros derrières [*jaay foōdé*], finalement celles qui sont *wow* [maigre] utilisent des stratégies, elles aussi, pour avoir de grosses fesses. Et ceci sera nuisible à leur santé ultérieurement parce qu'elles vont s'exposer à des maladies ; et même l'opération chirurgicale peut être nécessaire à leur traitement ».

« Il y a des femmes qui portent des trucs, ce sont des montes hanches (Image 4) pour que leurs formes

¹⁵¹ Bouillie préparée pour les allaitantes et leurs bébés jusqu'au sevrage. Elle est composée de farine de mil mijotée avec du beurre, du jaune d'œuf et du sucre. C'est nutritif, ça stimule la lactation et la croissance du nourrisson (l'équivalent occidental serait la purée Blédina). Ça redonne aussi de l'embonpoint à la femme après la difficile expérience de la grossesse (Sylla 1985). Le *fōode* c'est comme le *ruy*, mais en petites boules, pour les jeunes enfants et les femmes.

¹⁵² En usant des régimes précités.

¹⁵³ L'ensemble des pratiques culinaires relatées par les enquêtés sont communément employées dans l'agglomération de Dakar et dans la communauté rurale de Gandiaye, et certainement dans la région de Kaolack et les autres régions du centre du Sénégal, par les différentes ethnies qui composent cette zone.

soient plus grosses. Elles veulent avoir des hanches bien remplies, et si elles ne l'ont pas en réalité, elles en montent en portant des trucs qui gonflent les hanches. Elles le font pour montrer qu'elles ont de grosses fesses, qu'elles sont *ngânde* [corpulent]. Actuellement, personne ne veut ne pas être *am yaram* [avoir du poids] ».



Image 4. Culotte rembourrée qui donne de belles grosses fesses¹⁵⁴

Néanmoins, il nous a été relaté¹⁵⁵ une pratique collective plus ancienne de gavage, sous un modèle analogue au *mbélakh* mauritanien pour les femmes, qui avait lieu lors des cérémonies rituelles animistes du passage de l'enfant à l'adulte chez l'homme : la circoncision (Ndiaye 2004)¹⁵⁶. Dans une case recluse dans la brousse, les hommes adultes initiaient les garçons en âge de devenir des hommes. En sortant du rituel de passage (Van Gennep 1981)¹⁵⁷, qui pouvait durer jusqu'à deux semaines, les initiés devaient montrer qu'ils pouvaient être des hommes. Comme marque ostentatoire de ce passage, les jeunes hommes devaient « avoir grandi ». Ainsi, tous les hommes, confirmés [*koumah*] et surtout initiés [*ndiouli*], durant ces pratiques initiatiques, mangeaient à profusion.

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sère, musulman :

« Avant, quand les hommes sortaient de la case des hommes, ils étaient tous *pōokal* [*charpenté*] ! Il fallait, quand tu sors de la case, montrer que tu es devenu un homme. Mais tu sais, un homme peut sortir de la case des hommes et être *pōokal* [*charpenté*], mais cinq ou même dix ans après meure à la fleur de l'âge. Pour te dire, on n'allait pas condamner son alimentation. Auparavant, si une alimentation était considérée comme mauvaise, ce n'était pas sa composition ou quoi, on aurait dit que c'est parce qu'il a mangé une nourriture ensorcelée ».

¹⁵⁴ Photo de Sokhna Boye.

¹⁵⁵ Dans une autre étude mais que nous présentons ici.

¹⁵⁶ La circoncision pour l'auteur est un rite de passage qui permet au jeune homme de devenir adulte : « le départ des initiés *sereer* et *joolaa* dans la brousse sont autant de pratiques rituelles d'attente, voire de marginalisation, qui préparent le néophyte à mieux assumer les exigences des nouvelles responsabilités sociales qui lui seront assignées ».

¹⁵⁷ L'auteur propose la définition de ce qu'est un rite de passage. Une pratique rituelle généralement collective qui permet à des individus de passer d'un statut social à un autre, sous l'aval de la communauté : jeune/adulte par la circoncision ; célibataire/marié par le mariage...et pourquoi pas étudiant/docteur par la soutenance de thèse.

Amadou, garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, wolof, musulman :

Tu connais des pratiques de gavage ou d'engraissement traditionnelles ?

« Oui, dans le temps, lors du rituel de circoncision, il y avait du gavage ».

Comment ça se passait exactement ?

« Moi, j'ai été circoncis à 11 ans, je me souviens, j'étais en CM1. Lors du rituel, tous les *ndiouli* [garçons en âge d'être circoncis] partaient avec les *koumah* [hommes adultes confirmés qui conduisent le rite de passage] dans la case des hommes. C'est une sorte de cabane loin dans la brousse où l'on vit avec les *koumah* jusqu'à deux semaines. On ne peut pas sortir, on mange ensemble, on dort ensemble, on fait tout ensemble. Et c'est horrible car les *ndiouli* n'ont pas le droit de se laver. Je me rappelle que ça puait, c'était vraiment horrible ».

Et ensuite, question gavage ?

« Oui, j'y viens. On te donnait à manger une de pâte de mil sucrée [*niri buna*]¹⁵⁸, exprès pour l'occasion. Il fallait manger pour grossir et montrer que tu es un homme ».

Donc vous étiez comme des rois pendant deux semaines ?

« Non pas du tout, c'était tout le contraire. C'était très contraignant. Je me souviens qu'il fallait manger cinq fois la dose, on en avait marre. Donc tu vois. D'ailleurs, les *koumah* avaient des bâtons et si tu ne mangeais pas, cela voulait dire que tu n'arriveras pas à être un homme, donc ils te fouettaient bien jusqu'à ce que tu manges ».

Ah, c'était comme une épreuve, c'est ça ? Tester vos forces. Plus le rite est dur, plus ça veut dire que vous serez des hommes solides, c'est ça ?

« Exactement, en sortant, il fallait que tu aies le teint bien noir et que tu sois *pòokal* [charpenté] ».

Et cette pratique existe toujours aujourd'hui ?

« Bon, dans mon village (près de Gandiaye), ça ne se fait plus comme avant. Maintenant, tu vois que les jeunes restent à la maison près de leur mère, ils ne vont plus à la case. Mes petits frères tu vois ne l'ont pas fait. Je suis le dernier de la famille à l'avoir fait ».

Donc ça fait environ 20 ans que ça a changé ?

« Oui, effectivement, c'est à peu près ça. Mais ça ne veut pas dire que dans certaines régions, ça ne se pratique pas encore, je ne sais pas ».

Voici une citation d'Amsata Sène (2004, p.174) qui corrobore l'atmosphère très tendue du rituel de la circoncision¹⁵⁹, décrit par le dernier enquêté : « *L'initiation présente une valeur éducative de premier ordre. Des brimades multiples et variées sont prévues durant le séjour dans le bois sacré*¹⁶⁰. *La circoncision, par exemple, est une école de courage : crier pendant l'opération est un déshonneur qui*

¹⁵⁸ Expression peut pour qualifier une pâte à base de farine de mil avec de la décoction de feuille d'oseille [*bissap*].

¹⁵⁹ Cette pratique semblait être observée également chez les Wolofs, Sérères, Toucouleurs, Peuls, etc... de la région de Kaolack. Selon notre enquêté, la population pouvait même pratiquer ce rite entre ethnies différentes.

¹⁶⁰ Le *bois sacré*, cité par Sène (2004, p.172) dans la citation, suit une définition précise qu'elle propose : « *La réclusion dans un "enclos" ou dans un "camp spécial" souvent appelé "bois sacré", d'accès souvent interdit, sorte de réduction de l'univers dans lequel le néophyte est censé se dissoudre pour retrouver la vie intra-utérine, est un "temps de marge" équivalent à la durée nécessaire socialement pour parvenir à la "maturité". L'existence du négro-africain, a-t-on dit, comporte ces trois moments solennels que sont : la naissance, l'initiation et la mort* ».

*poursuit le délinquant jusqu'à la mort et lui vaut, dans l'immédiat, des horions supplémentaires mais aussi les sarcasmes des autres. Il importe de lutter contre ses nerfs : se lever en pleine nuit, se livrer à des travaux plus que pénibles, exercer sa mémoire, son habileté ou son adresse, ne pas se laver, manger une nourriture grossière, sont autant d'épreuves quotidiennes. Il faut encore apprendre la soumission la plus totale aux ordres et directives du surveillant ou **sélibé** en Wolof, ne pas se révolter contre leur volonté et leurs décisions si injustes et arbitraires soient-elles, ne pas protester contre les injures, les offenses ou les coups. Car ce sont surtout là des manières de faire, propres aux **sélibé**, pour "provoquer" ou "chercher" la colère ou la rébellion chez l'initié afin de le faire souffrir davantage ».*

Thomas (1990) généralise ce genre de rites de passage de la vie d'enfant à la vie d'adulte, basé sur l'épreuve, la dureté et même la violence, pour forger les initiés aux hautes responsabilités qui les attendent, à de nombreuses traditions d'ethnies africaines : « *Réclusion, flagellations, étouffements [...] doivent être subis avec résignation, pour ne pas dire avec allégresse, par les néophytes. Encore ne faut-il pas oublier l'absence totale d'hygiène, les mets répugnants, les généalogies qu'il faut apprendre par cœur, les peurs provoquées qu'il faut maîtriser, etc. Il importe que l'initié paye chèrement une jeunesse insouciante et heureuse dans la famille ou le village, qu'il mérite l'honneur qui va lui être fait d'entrer dans l'âge adulte [...] qu'il acquiert la maîtrise de soi dont il aura grand besoin au cours de son existence ».*

➤ Par l'activité physique

Traditionnellement, pour avoir de l'embonpoint, notamment pour la femme mariée d'un certain âge, ce qu'il faut faire, c'est ne *rien faire*. Le concept peut paraître étrange mais il prend tout son sens lorsque l'on intègre le positionnement social que préconise la société pour une personne de cette catégorie. La femme mariée qui est bien entretenue, qui a comblé son mari d'enfants, rendu le foyer prospère, n'a plus qu'à montrer à la société que tout va bien, qu'elle a rempli sa mission, qu'elle a *l'esprit tranquille* (De Lame 2007). Mais il ne s'agit pas d'une option, il *faut le faire* pour galvaniser son mari et impressionner les autres membres de la communauté. Il faut tellement montrer que tout va bien que même ceux qui ne vont pas bien essaient de faire croire que tout va bien. Ce qui est intéressant de constater, c'est que s'il faut montrer absolument qu'on a l'esprit tranquille, c'est que l'on n'a pas l'esprit tranquille à ce point là..., que les ressources soient là ou pas. Mais peu importe, puisque la société oblige, il faut trouver des stratagèmes pour feindre cette posture psychosociale. Pour ce faire, rester à la maison, oisif, sans travailler, sans bouger, sans même trop penser est la condition nécessaire pour gagner de l'embonpoint. Il faut avoir l'esprit tranquille pour gagner de l'embonpoint, l'embonpoint montre par conséquent que l'on a l'esprit tranquille. Cette stratégie de l'oisiveté totale, reflet d'une valorisation extrême de l'embonpoint, se retrouve chez les vieilles femmes aisées des zones urbaines, comme nous l'avons explicité précédemment et que nous retrouvons ci-dessous.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« En un certain moment donné, tout ce que je ne pouvais pas avoir, je l'ai laissé, je ne m'en préoccupais plus. Je cherchais tout simplement ce que je pouvais faire et que je le fasse. Je ne cherchais plus à me casser la tête. Une fois que je suis parti à Dakar au marché (marché Sandaga), j'y ai acheté un ou deux boubous qui ne nécessitent pas le repassage. Et ce sont deux boubous là que j'alterne pendant un an pour aller dans les mariages, baptêmes, et autres cérémonies. Je ne me suis plus préoccupée si les habits ne sont plus de bonne qualité, ou ont duré, ou quelque chose comme des questions de mode. Tout ce qui pouvait me donner l'esprit tranquille, je l'ai fait. Pendant la journée, je fermais ma porte et je dormais tranquillement et suffisamment. C'est comme ça que j'ai pris du poids ».

« Je crois que le soubassement, c'est avant tout les problèmes d'ordre divers, les soucis. Si tu prends le régime alimentaire grossissant le plus approprié alors que tu n'as pas l'esprit tranquille, ça ne marche pas. Il faut être à l'aise dans sa tête... Dormir le jour, c'est aussi pour celui qui veut grossir ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Il y a ceux qui ne font que manger et se coucher sans travailler. Le matin, ils se douchent, mangent et dorment. Au réveil, ils mangent et retournent au lit. Diminuer les pensées qui leur créent des chagrins ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Il ne faut pas bouger et dormir beaucoup pour grossir. Essayer d'avoir l'esprit tranquille quoi, c'est important ».

- Les méthodes pour maigrir

Nous présentons ici les méthodes modernes et traditionnelles pour perdre du poids, en respectant le même plan que précédemment.

- ✓ Modernes

- Par le médicinal

Les enquêtes relatent bien évidemment les traitements médicaux modernes pouvant aider à perdre du poids, comme en Occident.

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Tu peux prendre des pilules, tu pars à la pharmacie. Il y a des comprimés qui diminuent le corps gros ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Tu pars à l'hôpital pour qu'on te consulte et te dire ce que tu devras faire ; si tu dois suivre un traitement,

et ce que tu devras laisser parce qu'une alimentation délicieuse donne le corps gros ».

➤ Par l'alimentaire

Les régimes alimentaires modernes sollicités par la population pour perdre du poids sont, comme on pouvait s'en douter, les mêmes que ceux employés en Occident, à base de légumes et de fruits. Certains maîtrisent même la terminologie : « régime hypocalorique ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Si *mbuxuri* [obèse] est avec d'autres maladies (hypertension, diabète, etc...), si la personne voit un médecin, ce dernier va lui interdire le sel. Soit elle diminue ça, soit elle le laisse complètement ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Faire un régime alimentaire, cela diminue la masse corporelle. Il y a des personnes qui ne veulent pas grossir et, de ce fait, si elles sentent qu'elles prennent du poids, elles adoptent un régime alimentaire hypocalorique ».

« Tu peux prendre de la salade et d'autres trucs comme ça. En fait, il faut prendre une alimentation légère qui ne sera pas pesante pour le ventre comme les pommes et autres aliments. Si tu fais ça, ton corps va diminuer ».

➤ Par l'activité physique

Les vertus de l'activité physique, particulièrement le footing, pour perdre du poids sont connues et sollicitées par la population, surtout par les jeunes ruraux et urbains.

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Les personnes en excès de poids font du sport. Ça, en fait, si tu le fais, tu diminueras ton poids ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Les gens *am yaram* [avoir du poids] font du sport, c'est pour rester en bonne santé, car trop de graisse dans le corps, ce n'est pas bon ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« En plus, il y a ceux qui font des activités physiques comme du sport pour diminuer leur poids ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Le sport va te permettre de suer, que le sucre sorte. La graisse n'est pas bon pour le corps parce qu'à la moindre action, tu es fatiguée. Celui qui fait le sport et les études travaille mieux que celui que ne fait que

les études et la maison. La souplesse joue beaucoup sur le côté de la santé. Le sport maintient le corps. On conseille aux gens *am yaram* [avoir du poids] de faire du sport, de dégraisser, parce qu'ils attrapent facilement les maladies ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Il faut faire l'activité physique pour fondre, courir beaucoup. Il faut suer beaucoup, faire des activités qui nécessitent de l'endurance, marcher au soleil ».

✓ Traditionnelles

➤ Par le médicinal

Pour perdre du poids, soit est employée une pharmacopée spécialisée, soit est mobilisé un arsenal magique, associé à des décoctions spéciales et pratiques rituelles maîtrisées par un guérisseur, lorsque l'on suspecte une possession par une entité surnaturelle¹⁶¹.

Femmes âgées rural :

« Les gens *mbuxuri* [obèse], il y a certains d'entre eux qui sont possédés par des esprits. Ces gens là, ils partent voir les guérisseurs traditionnels qui leurs donnent des bouteilles de décoction à boire ou à faire passer sur le corps ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

Est-ce que vous connaissez des stratégies traditionnelles de diminution de la masse corporelle ?

« Peut-être aller voir le guérisseur si la personne soupçonne être possédée par de mauvais esprits. Tu lui diras que : « Moi, je suis resté un instant et je me suis rendu compte que mon corps est devenu gros, et maintenant ce que je veux, c'est que tu m'aides pour que je sois *yem* [moyen] ». Il va te donner des médicaments et te prescrire la posologie. Tu lui diras tout simplement que tu es gros et que tu veux diminuer ta masse corporelle. S'il a des poudres à te donner, il te l'a donne. S'il ne l'a pas, il te dit d'aller à la pharmacie ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Il y a aussi quelque part où certaines écorces d'arbres sont utilisées ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Pour maigrir, traditionnellement, on mange les écorces de dattier ».

¹⁶¹ L'exemple de la *ndoepkat* à Tubab Dialaw.

➤ Par l'alimentaire

Nous retrouvons ici de nombreux aliments et recettes traditionnelles sollicités par les individus pour perdre du poids. La technique classique de sauter des repas est très commune.

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Moi, en période de chaleur, je me sens lourde et je prends tous les soirs du thé au citron pour maigrir. Nous avons du mal à aller voir les médecins ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Si c'est pour être *sen* [*mince*], il y a ceux qui prennent la salade pour faire le régime. Ou bien si tu prends le déjeuné à midi, tu ne prends pas le dîné le soir. Il y a ceux qui prennent du citron. Moi, j'ai diminué de moitié la quantité de pain que je mangeais. J'ai diminué le couscous et le beurre et consorts ».

« Il y a aussi ceux qui prennent du jus de tamarin ».

« En tout cas, je sais que le plus important, c'est de diminuer l'alimentation. Les fruits, les graisses et consorts. Même le riz au poisson, il faut en prendre modérément. Le pain. En plus, je crois que vieillir en maigrissant, c'est mieux que vieillir en grossissant ».

Traditionnellement, qu'est-ce qu'on peut faire pour maigrir ?

« Nos aînés, eux, ils préparaient pour le manger à midi de la bouillie à la sauce de jus de tamarin, le dîner c'est le couscous. Le riz, ils en avaient que de l'écho. Tu vois. Les feuilles de tamarinier, ils les pillaient pour en faire une infusion qu'ils ajoutaient à la bouillie. Tu sais que ce régime ne donne pas place à la graisse. Le soir, c'est du couscous avec du *mbuum* [*feuilles d'arbres*]. Et tu sais, ce *mbuum* là est ordonné et conseillé à ceux qui ont le diabète. Eux, c'était ça leurs habitudes alimentaires ».

« Il faut préciser que dans le couscous, il n'y avait que de l'eau et du sel tout court. Le couscous n'a ni d'huile, ni rien d'autre. On pouvait bouillir des haricots qu'on met à l'intérieur. Dès fois, ils mélangeaient les haricots avec des graines d'arachides pour faire la sauce du couscous. S'ils avaient du lait de vache, tant mieux, s'ils en avaient pas, ça ne changeait rien ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Il y a les régimes alimentaires qui font perdre le poids : sauter le repas du soir, consommer du jus de citron et le café Touba ».

➤ Par l'activité physique

Traditionnellement, la pratique du footing ne semblait pas exister. Le mode de vie *coosan* nécessitant perpétuellement de l'activité physique pour vivre, il n'était pas nécessaire de s'aménager un espace personnel pour en pratiquer, en dilapidant son *énergie vitale* [*kàttan*] dans une activité personnelle non rentable pour le groupe. La multiplication des travaux quotidiens est une solution, on perd du poids

tout en restant utile pour sa communauté. Et puis, n'oublions pas que dans ce mode de vie, les gros ne semblaient et ne semblent toujours pas nombreux.

Jeunes filles scolarisées rural :

« Si tu as le corps gros, on fait beaucoup plus de travaux domestiques comme le fait de piler du mil et autres. Tout ça, ça diminue le volume corporel ».

L'évolution des stratégies de contrôle de la corpulence

- Les pratiques modernes s'imposent petit à petit

Pour les morpho-types situés aux deux extrêmes du gradient de corpulence, nous constatons que les pratiques modernes permettant de retourner vers le centre, que ce soit pour prendre ou perdre du poids, sont de plus en plus sollicitées, en ville et au village, aux dépens des pratiques traditionnelles, car l'étiologie de « ces maladies de la corpulence » est progressivement plus axée sur le biomédical que le magico-spirituel.

Femmes âgées rural :

Où est-ce que les gens mbuxuri [obèse] ou wow [maigre] s'orientent le plus, vers les thérapies traditionnelles ou vers la médecine moderne ?

« Ils vont à l'hôpital (les mbuxuri [obèse]) parce que tu ne peux pas soigner la personne sans la diagnostiquer, et notamment connaître sa tension. Tu sais, les thérapies traditionnelles ne contrôlent pas la tension, et moi je crois que là où on contrôle la tension, c'est mieux. Parce qu'à partir de ce moment, on pourra lui donner des médicaments qui pourront diminuer sa masse corporelle jusqu'à ce qu'il soit comme les autres ».

« Le wow [maigre] ira à l'hôpital où on va lui donner des médicaments lui permettant de bien s'alimenter..., qui pourront lui donner plus de masse corporelle. Manger bien, boire bien, et surtout dormir beaucoup ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Si tu lui dis que tu es *tuuti* [menu] (au guérisseur) et que tu voudrais *am yaram* [avoir du poids], il te donne des médicaments que lui connaît, ou bien il te renvoie à la pharmacie s'il n'a pas ces médicaments là. En fait, les guérisseurs traditionnels ne traitent pas ces questions d'amaigrissement ou de grossissement... Peut être que ce qu'ils traitent, ce sont les personnes qui sont grosses à cause d'une maladie, ou bien les personnes grosses possédées par les esprits. Ceci en fait, ils peuvent bien le soigner, mais les questions d'amaigrissement ou de grossissement, il faut aller à l'hôpital [Rires]. La personne possédée par les esprits peut aller voir le guérisseur, parce que là c'est son domaine ».

Le guérisseur reste mobilisé mais en second choix.

Femmes âgées rural :

« Certains s'orientent vers les hôpitaux modernes, en alliant le côté traditionnel et la médecine moderne, pour contrôler leur tension et leur glycémie. Avec l'aide de Dieu, tu pourras te rétablir ».

« Les gens ne se limitent pas à une seule thérapie. Ils vont voir les marabouts-guérisseurs, les charlatans, les médecins, etc..., pour retrouver la santé. Si on entend que tel marabout ou tel sorcier pourrait aider à retrouver le poids normal, on ira le voir ».

- Chercher à maigrir devient la tendance actuelle

Si les pratiques modernes semblent prendre le pas sur les pratiques traditionnelles pour ce qui concerne le façonnage de la corpulence, la corpulence recherchée elle-même est en évolution, comme nous l'avons vu précédemment. Vouloir maigrir est la tendance d'aujourd'hui, celle des jeunes pour des raisons esthétiques et, au fur et à mesure, celle des vieux pour des raisons sanitaires. Ainsi, les techniques pour perdre du poids le deviennent aussi, aux dépens de celles pour en avoir.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Vouloir maigrir, c'est la tendance la plus forte, parce qu'avec les hypertensions artérielles et consorts que les gens apprennent de plus en plus, font qu'actuellement personne ne veut le corps très gros. Parce qu'aujourd'hui, quiconque a le corps gros porte ces maladies qui sommeillent en lui ».

« Actuellement, les jeunes filles, avec la mode et l'habillement, elles ne veulent pas être grosses. D'ailleurs, si tu en vois des grosses, elles font du sport et tout pour diminuer leur masse corporelle ».

- Un culte du sport qui répond à un culte moderne du corps

Nous constatons que le sport est bien plus qu'une stratégie parmi d'autres pour perdre du poids, elle est une pratique qui permet aux individus de pouvoir agir sur leur santé mais aussi sur leur apparence (Baller 2007). Comme nous l'avons vu précédemment, avec l'urbanisation, les populations deviennent plus exigeantes vis-à-vis de leur volume mais aussi de leur forme corporels (muscles, grosses fesses, et taille fine), et donc, vis-à-vis de leur apparence. Ils veulent répondre aux critères esthétiques d'aujourd'hui mais aussi s'ouvrir aux connaissances médicales modernes et apprendre à gérer leur santé par eux-mêmes.

Femmes âgées CSP basse urbain :

« C'est pour maintenir leur forme et leur santé qu'ils font du footing et de la marche. Les vieux font du sport pour être en bonne santé, d'ailleurs, il est conseillé aux asthmatiques de faire du sport ».

« Les hommes font du sport pour plaire aux femmes blanches, ils veulent avoir les muscles, ils font la musculation ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

Les hommes pratiquent des activités physiques ? Comme quoi par exemple ?

« Le fait de courir ».

Pour maigrir ou pour grossir ?

« C'est pour grossir. Attention, mais c'est pour être *ceene* [*musclé*]. La lutte aussi, c'est une activité qui rend *ceene* [*musclé*] quoi. Mais il faut aussi savoir qu'ici, on fait du sport sans savoir au juste quel genre de sport est adéquat pour ce qu'on veut faire de son corps. Si on est *sew* [*mince*] et on court 4 à 5 km, ça rend encore beaucoup plus *sew* [*mince*] ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

Pourquoi tous ces gens font-ils du sport partout ?

« C'est pour être en bonne santé. Il y a des gens qui aiment le sport, courir sur la plage, la musculation. Quand tu fais du sport régulièrement, tu ne tombes pas souvent malade ».

« Notre alimentation est mauvaise, c'est pour cela qu'on fait beaucoup de sport. Comme on n'a pas une alimentation équilibrée, on court pour diminuer l'excès de sucre avec la consommation de riz, de thé quotidien [*ataya*], la cigarette. Il faut courir pour faire sortir tout cela. La majeure partie n'est pas *pata* [*gros*], elle fait du sport juste pour garder la ligne, garder la santé ».

« Tu sais aussi, beaucoup court parce qu'ils n'ont rien à faire, pas d'argent, il n'y a pas de perspective à Dakar. L'entraînement avec tes amis, c'est une motivation ».

« Puis, tu vois aussi que les filles aiment les hommes *ceene* [*musclé*], beau et tout, qui se montrent. A défaut d'avoir de l'argent pour courtiser, tu vas les impressionner avec tes muscles !! [*Rires !!*] ».

« Mais les filles ne sont pas dupes toi aussi !! Elles te voient faire du sport sur la plage jusque la nuit chaque jour, elles voient que tu n'as rien, elles préfèrent celui qui a un travail, une voiture, bien habillé quoi (le *thiof*) ! Tu sais (en parlant à Emmanuel), les filles à Dakar, elles sont matérialistes, c'est l'argent qui les intéresse ».

Le sport devient à Dakar un état d'esprit pour les jeunes, un mode de vie, une manière de *meubler* son existence dans un contexte de précarité socio-économique urbaine, où les perspectives professionnelles pour ces derniers sont minces : « *L'expression du malaise urbain, celui des jeunes en particulier, dans une oscillation permanente entre la violence, la créativité et la débrouille, n'a jamais connu au Sénégal des formes aussi originales et plurielles (Diouf 2002, p.267)* ». Le sport, comme la pratique régulière de la lutte sénégalaise, le footing, la musculation, mais aussi la musique rap et la danse du *mbalax* dans les *bals poussières* (regroupements festifs de jeunes dans les quartiers populaires), tant d'activités qui mettent en scène un corps de plus en plus investi : « *ces séquences, plus ou moins ludiques, permettent aux danseurs de réconcilier harmonieusement le corps et l'imaginaire social, et d'exorciser le désordre social environnant (Biaya 2000)* » ; sont autant de possibilités pour cette tranche d'âge de vivre l'instant présent, de vivre encore dans l'insouciance en attendant d'affronter les réalités difficiles du pays : « *Dans un monde où règne la désorientation du*

*sens, nombre d'acteurs trouvent prise sur leur existence à travers une discipline du corps. A défaut de contrôler sa vie, on contrôle au moins son corps (Le Breton 2005, p.271) ». Pour Diouf (2002, p.282), il s'agit d' « une instantanéité qui ne peut s'exprimer que dans cet art éphémère, volatile et impalpable qu'est la danse. Une musique de raccroc aussi, le rap ; un sport, la lutte traditionnelle ; des symboles, le corps enduit de matière grasse, un corps puissant, ferme et athlétique ». Cette intensité du moment vécu à laquelle aspirent les jeunes urbains, mais aussi ruraux en voie d'urbanisation, s'exprime, entre autres, par un travail régulier sur le corps. A défaut d'avoir une emprise réelle sur son destin, son avenir professionnel, on développe un sentiment de contrôle du moment présent, et de la matière première que l'on a immédiatement en face de soi, son corps. Et ceci notamment par l'usage récurrent de l'activité sportive¹⁶² pour s'évader à souhait d'un quotidien difficile : « la figure typique du jeune chômeur, privé de bases financières et économiques solides et dont l'âge d'entrée dans la vie d'adulte recule. Ce même jeune se cherche de nouveaux terrains d'expression et se manifeste comme jeune révolté, jeune rappeur, jeune lutteur – en exposant et célébrant son corps qui [...] reste la seule ressource à sa disposition pour revendiquer son existence et s'exprimer dans l'espace publique (Baller 2007) ». Mais ce sentiment de contrôle reste à l'échelle du fantasme, tant dans le fond, c'est-à-dire *le vide* (Lipovetsky 1983)¹⁶³ que « devrait remplir » cette pratique, que dans la forme, c'est-à-dire l'usage même de celle-ci.*

Le sport comme le footing, le football ou la lutte, si l'on suit le discours des jeunes, amènerait à la santé¹⁶⁴ et à la beauté ; autant de conceptions que Baller (2007) appréhende à travers le même phénomène émergent d'une construction urbaine de la masculinité axée sur la performance physique et le dépassement de soi : « Ces sources permettent de montrer comment « la lutte avec frappe » (*lamb ji en Wolof*) et le football produisent des idoles de la culture des jeunes Sénégalais et nourrissent ainsi la construction des images – et imaginations – de la masculinité du jeune urbain. [...] En effet, l'iconographie de la masculinité, y compris dans sa dimension onirique, se réalise dans les pratiques performatives du sport ». Néanmoins, si l'on se réfère aux dires d'un enquêté, cet « engouement compensatoire » pour cette pratique irait jusqu'au point de penser pouvoir « grossir » en muscle à travers son usage lorsque l'on est *sew [mince]*. Cet usage parfois excessif et inadapté de cette pratique¹⁶⁵ est aussi observée et décriée par Perrin (1991, p.25-26) dans nos sociétés modernes: « En effet, le sport met en jeu le corps tout entier. Ces campagnes suggèrent implicitement que le sport est bon pour tout: le cœur et le système vasculaire, les muscles, le dos, la digestion, le sommeil, la ligne, se débarrasser du stress, etc. Le message, «le sport, c'est la santé», remplace le précédent «le travail, c'est la santé», travail jugé aujourd'hui malsain parce que trop sédentaire et stressant. Nous sommes dans les années 70. Le jogging moderne remplace la course à pied, se pratique à peu de frais, en

¹⁶² Mais pas uniquement, il y a aussi les tenues vestimentaires, le maquillage, etc...

¹⁶³ L'urbanisation extrême conduit pour l'auteur à une ère *du vide*.

¹⁶⁴ Physique, mentale et sociale comme nous le constatons ici mais aussi dans la prochaine partie.

¹⁶⁵ J'avais moi-même fait cette observation avant la réalisation de cet entretien. En rentrant du travail le soir, j'observais sur la route du campus et sur le « couloir de la mort » (route qui mène du campus au Point E) beaucoup de jeunes hommes très minces courir. Je me disais « s'ils continuent comme ça, ils vont finir par devenir tout secs. »

solitaire, à n'importe quelle heure et hors club, «en sauvage». Dans les années 80, des médecins spécialistes du système locomoteur, et d'autres spécialités, constatant des cas d'usure précoce de l'appareil locomoteur, renversent la vapeur: certes, il faut faire du sport mais sans excès et sous contrôle médical (étape de plus vers la médicalisation de notre vie) ». Cet usage inapproprié de certaines pratiques corporelles sous-entend des aspirations *irréfléchies* voire *irrationnelles* vis-à-vis de son apparence, parce que derrière leur usage excessif, c'est convoiter des morphologies auxquelles on ne peut réellement accéder ; par exemple pour les hommes vouloir être *ceene [musclé]* lorsque l'on est *sew [mince]*, et pour les filles, vouloir être *tooy [en chair]* lorsque l'on est *tuuti [menu]*. Des postures irrationnelles, en mobilisant des stratégies irrationnelles, qui reflètent cette pression exercée par la modernité sénégalaise sur l'apparence physique des individus.

Si l'on reprend le fil des fantasmes que génère l'urbanisation, par l'exode rural, la ville représente d'abord une possibilité de pouvoir accéder plus facilement à des aspirations d'origine villageoise : manger plus, avoir une meilleure santé, avoir « l'esprit tranquille » et bien sûr prendre du poids. Les premières générations de migrants (dans notre échantillon, les plus âgés) voulaient et veulent encore aujourd'hui de l'embonpoint, jusqu'à le provoquer avec des méthodes quelque peu tendancieuses : les prises de corticoïdes entre autres. Ainsi, l'avancée technologique constituait et constitue encore d'abord une possibilité de pouvoir accéder plus facilement à des fantasmes traditionnels. La ville était et est toujours le siège des stratégies les plus démentielles pour répondre à des attentes traditionnelles (mêmes si celles-ci s'exportent dans le monde rural), mais elle représente aujourd'hui, pour la deuxième génération de migrants, ceux qui n'ont pas grandi au village, la possibilité d'accéder à de nouvelles aspirations modernes : la connaissance, l'individuation, la maîtrise de son destin, de sa santé, de son volume corporel et donc de son apparence. Entre deux cultes – sexués – extrêmes du corps générés par la vie urbaine, on passe de la consommation à outrance de corticoïdes pour gagner du poids et montrer que l'on accède aisément aux attentes traditionnelles (*driyanké [enrobée]*), à une activité physique à outrance, comme la prise de fortifiants, pour accéder au *corps parfait* moderne (*ceene [musclé]*), et montrer que l'on fait partie du monde d'aujourd'hui (Dortier 2008)¹⁶⁶.

¹⁶⁶ L'auteur rend compte de ce fantasme moderne d'accession à une sorte de *perfection corporelle* sur le plan biologique.

Discussion

En premier lieu, nous constatons que les normes traditionnelles de corpulence, c'est à dire relatives à *coosan*, sont en plein processus de re-négociation par la population, urbaine et rurale, avec la modernisation du pays ; acculturation qu'observait déjà Fougeyrollas (1967) chez les étudiants de la cité universitaire de Dakar-Fann. Au départ dans l'imaginaire de *coosan*, l'embonpoint est signe de tranquillité et de prospérité, quel que soient l'âge, le sexe, la caste, etc... Il est l'expression d'un *esprit tranquille* [*xel mu dal*], comme l'expriment nos enquêtés. Dans une société agro-pastorale où le contrôle des éléments est perçu comme difficile, celui qui prend de l'embonpoint est vu comme celui qui n'a pas de soucis [*xel mu dal*]. Celui qui peut engranger est celui qui arrive à faire face aux difficultés de la vie. Cette couche de graisse, ce pannicule adipeux, est vue comme une sorte de *couche de vie* – de vitalité – protectrice, qui maintient l'individu et lui assure un avenir dans une relative félicité. [*Xel mu dal*] est un état de bien-être global, physique, mental et social, à l'image du bon embonpoint signe de fonctionnalité [*am kàttan*] ; la santé ne s'exprime pas dans le morcellement de l'être, comme l'observe Le Guérinel (1980) est bien d'autres auteurs dans de nombreuses traditions africaines. De Garine (1996, p.40) nous montre chez les Massa du Cameroun combien la prise de graisse est synonyme de maîtrise de son destin : « *Dans une perspective plus générale, la société réalise ici une gageure dans la mesure où elle fait grossir certains de ses membres (les guru walla) à l'aide d'aliments magiquement sûrs, et festifs (le sorgho et le lait) au moment où c'est matériellement le plus difficile. Ce faisant, la société massa « sings in the dark » – chante dans le noir. A contrecourant des contraintes saisonnières, par sa magie de prospérité, elle s'efforce de démontrer symboliquement qu'elle maîtrise les événements puisqu'elle substitue une prospérité symboliquement créée par l'homme à une situation de disette liée au déroulement naturel des saisons. Elle s'assure, par un processus qui relève de la magie sympathique, la prospérité pour l'année à venir* ». Ces pratiques de gavage ont apparemment existé aussi au Sénégal, dans la région de Kaolack au moins, lors du rite de passage de circoncision. Cette même volonté de maîtrise des éléments par l'embonpoint se retrouve aussi dans cette pratique de circoncision puisque les hommes, ceux qui sont amenés à être des chefs de familles, doivent grossir à la sortie du rite, prendre du poids pour légitimer leur statut. Warnier (2009, p.14-15) montre bien, chez les Bamiléké, combien le chef du village doit avoir de l'embonpoint en signe ostentatoire de son statut : : « *En ce début du XXI ème siècle, tel qu'on peut le voir sur la photo n°13 (datant de 2002), c'est un homme de haute stature, majestueux mais souriant (le chef Bamiléké). Les photos de jeunesse montrent un homme bâti en force. Avec les ans, il a pris un embonpoint seyant à un monarque qui reçoit et retient en abondance les substances ancestrales* ».

Néanmoins, cette valorisation, dès *coosan*, a des limites. Elle n'est bonne que si elle n'empiète pas sur la fonctionnalité, la vitalité de la personne [*am kàttan*]. Dans un mode de vie agro-pastoral, les capacités physiques sont en effet importantes, il n'est alors pas question de rester oisif à accumuler de

la graisse (De Garine 1962)¹⁶⁷. Pour Hoffman (2006), « *le modèle de la transition démographique et épidémiologique permet une lecture historique de la problématique de l'alimentation et de l'image de l'obèse* ». Le rapport à l'embonpoint dans *coosan* – une valorisation limitée – serait alors à rapprocher de la description que l'auteur en fait dans l'Europe médiévale ; constituant, selon lui, une première étape : « *La première est le temps des épidémies et des famines, où maladies infectieuses, parasitaires et de carence sont les principales causes de mortalité. La disponibilité alimentaire est marquée par une forte dépendance à l'égard des biotopes (climat et caractéristiques des sols). La différenciation sociale s'opère sur la mise en scène de l'abondance et la surconsommation des produits exotiques (épices, oranges...). Dans ce contexte, la grosseur n'est pas une valeur positive pour l'aristocratie* ». C'est ainsi que l'on valorise des morphologies comme *pōokal* [charpenté] ou *rey* [imposant], qui sous-entendent autant l'embonpoint que la robustesse du squelette, la forte charpente, la force physique..., bref la puissance. Ce culte de *l'énergie vitale* [*kàttan*] semble très ancré dans les populations aux conceptions animistes, ainsi, la chair et la graisse constituent, en toute logique, l'objet de prédilection par lequel est voué ce culte, comme le montrent Thomas et Luneau (1974, p.96) : « *tout repas est communiel. En assimilant les produits animaux et végétaux, l'homme a conscience [...] de régénérer ses principes spirituels, comme son corps. Les Dogon (Mali) attachent une grande importance au fait de grossir ou de maigrir et lui attribuent une valeur spirituelle. Toute perte de force physique est considérée comme une perte de force vitale qui doit être récupérée le plus vite possible. Ainsi, les musiciens, qui font passer symboliquement dans les sons « l'huile et l'eau » de leur propre corps au profit des auditeurs, reçoivent obligatoirement des cadeaux de nourriture et de boisson qui reconstituent à la fois les forces physiques et les principes spirituels perdus (Dieterlen, Calame-Griaule 1960)* ».

Seulement, l'urbanisation du Sénégal modifie ces conceptions de l'embonpoint de *coosan*. Les facteurs acculturants sont d'ordre socioculturel mais aussi environnemental. Les enquêtés n'ont fait que dire, durant toute cette étude, que leur mode de vie n'est plus le même. Ils parlent d'une nouvelle alimentation moins saine car plus grasse et industrielle, de nouvelles maladies chroniques, rares voire inconnues dans la tradition villageoise, qui touchent notamment les plus âgés ; finalement, ils relatent des dimensions principales de la transition nutritionnelle et épidémiologique (Popkin 1999 ; Omran 1971). Ce que retrouvaient d'ailleurs aussi Salem et Lang (1993) dans le discours des pikinois : « *L'hypertension artérielle est une maladie importée (« Ce sont les toubibs qui nous ont donné des maladies qu'on ne connaissait pas »), liée à un mode de vie non naturel (un guérisseur souligne que les animaux n'ont pas cette maladie), à la sédentarité, à la graisse, au manque d'exercice et de sudation* ». La focalisation des enquêtés sur les changements écologiques néfastes nous amène à penser que c'est cette composante qui d'abord modifie les normes traditionnelles de corpulence, par cette phobie des nouvelles maladies que l'on associe à l'embonpoint, comme l'exprimait déjà un

¹⁶⁷ Selon l'auteur, l'embonpoint extrême est mal vu chez les Wolofs et Sérères ruraux, le but étant de rester le plus longtemps possible fonctionnel pour supporter les difficultés du mode de vie agro-pastoral.

enquête de Salem et Lang (1993) : « *La tension, c'est dans le foie, et ce qui est plus fréquent, c'est chez ceux qui ont un gros ventre ; c'est ceux qui mangent beaucoup et ne travaillent pas beaucoup* ». Mais il y a d'autres facteurs qui jouent : le véhicule des critères esthétiques occidentaux qui ont un impact considérable sur les jeunes (Biaya 2004)¹⁶⁸, que ce soit à Dakar où en zone rurale, s'exprimant par l'introduction de concepts de terminologie française comme, *taille-fine* pour les femmes, et *sec [musclé sec]* pour les hommes ; le développement du prêt-à-porter occidental, qui présente des modèles vestimentaires implicitement fait pour les gens plus minces ; et les connaissances scientifiques, à travers le système scolaire et médical sénégalais, qui démythifient, comme dans l'Occident moderne, la graisse comme source de bonne santé. L'obèse/*mbuxuri [obèse]* devient progressivement au Sénégal, comme dans les pays développés depuis la deuxième moitié du 20^e siècle, « *un sujet à risque que l'on doit aider et accompagner (Poulain 2009)* ».

Les réactions au développement technique, aux nouvelles connaissances scientifiques et médicales, au mode de vie moderne de manière générale, ne sont pas homogènes. Des disparités se profilent entre tranches d'âges mais aussi entre populations rurales et urbaines. Par l'urbanisation, les plus âgés, surtout périurbains, tentent d'accéder plus facilement à des aspirations traditionnelles alors que les plus jeunes au contraire, surtout du centre de Dakar, s'écartent du schéma *coosan* pour s'ouvrir à de nouvelles valeurs plus modernes. Le rapport à la corpulence devient alors le moyen d'expression d'un clivage socioculturel inter-générationnel, entre vieux, encore à distance de la modernité, qui désirent plus que jamais – à travers l'urbanisation – prendre du poids, et jeunes, plus modernisés – conscients des conséquences de l'obésité et exposés à de nouveaux critères esthétiques – voulant au contraire progressivement s'en débarrasser. Ainsi, ce qu'Hoffman (2006) considère comme deux étapes bien distinctes dans l'histoire européenne du rapport à la corpulence sont enchevêtrées au Sénégal. D'abord, pour l'auteur, autour de la Renaissance : « *La phase 2, dite phase de transition, voit régresser les maladies infectieuses et de carence et apparaître les maladies dégénératives. Au plan alimentaire, l'amélioration des espèces, le progrès des techniques, l'acclimatation des produits venus du Nouveau Monde et l'organisation par l'Etat permettent la constitution de stocks et la programmation de la redistribution ce qui gomme les effets des fluctuations climatiques et des différences des sols. La distinction sociale s'opère sur l'esthétisation des goûts, axe sur lequel se développera la gastronomie. La figure du gros commence à devenir un signe de distinction sociale et caractérise l'aristocrate et le bourgeois* ». Ensuite, toujours selon le même auteur, au début du XX^e siècle, « *Durant la phase 3, dite phase d'installation des maladies dégénératives, la population s'accroît fortement ; les maladies infectieuses et de carence sont maîtrisées, l'abondance alimentaire est assurée ; la minceur devient un signe de distinction sociale (Hoffman 2006)* ». Ainsi, ce qu'il observe comme jalonné en Europe est concomitant au Sénégal, ceci étant à rejoindre avec ce que Popkin (2001) appelle le « double fardeau »

¹⁶⁸L'auteur rend compte de l'impact de l'urbanisation sur les conceptions de l'esthétisme en Afrique, en prenant l'exemple des villes de Dakar et d'Addis Abeba. Ils s'ouvrent aux modèles modernes qui érotisent le corps : corps musclés, fermes pour les hommes : *ceene [musclé], sec [musclé sec]* ; hanches développées et ventre plat : *taille coca-cola, jaay foode* où l'excès de graisse n'a pas sa place pour les femmes,

des maladies chroniques et infectieuses des pays en développement, ou encore le taux d'urbanisation excessivement rapide que vivent les Africains (Veron 2007), produisant des situations aussi contradictoires entre générations vis-à-vis du rapport à l'embonpoint.

Ce clivage est secondairement géographique, entre ruraux, soumis à une activité manuelle quotidienne, qui ne valorisent encore qu'un embonpoint modéré ; et périurbains, *ayant fui* le village, qui veulent accéder à l'embonpoint gras des gens oisifs, signe d'une aisance sociale conquise (De Garine 1962). Ces situations contradictoires extrêmes vis-à-vis de la corpulence, reflet d'un rapport différentiel à la modernité, peuvent créer des problèmes de santé publique majeurs. Les femmes mûres survalorisent la graisse au point de solliciter le commerce de médicaments de rue – les fameuses pilules – développé à Dakar (Fassin 1986), jusqu'à développer un embonpoint artificiel dangereux pour la santé¹⁶⁹ (*am yaram [avoir du poids], pata [gros] voire mbuxuri [obèse]*), dans le but de manifester d'une bonne intégration à l'urbanité (Corbeau 1995). Ainsi, cette valorisation extrême de l'embonpoint est syncrétique : (i) traditionnelle d'une certaine façon, parce que manifester à son entourage que l'on se porte bien par un certain pannicule adipeux, c'est traditionnel ; (ii) et moderne d'une autre façon, parce que montrer à celui qui est resté « traditionnel » que l'on est moins « traditionnel » que lui par un gain d'embonpoint significatif, voire excessif..., ce n'est déjà plus traditionnel. On se retrouve ici dans un décalage de conceptions émique/étique – autour de la surcharge pondérale – potentiellement pathogène, qui reste un support d'étude essentiel à l'anthropologie de la santé pour faire valoir son rôle dans la santé publique : « *De nombreuses recherches d'anthropologie de la santé ont pour thème l'étude des représentations culturelles d'une pathologie. Il en découle le plus souvent une opposition entre discours populaires (du type: "les conceptions d'une maladie chez les...") et savoirs biomédicaux. L'écart observé entre ces deux systèmes de sens déjà constitués est alors fréquemment proposé comme raison explicative d'une grande partie des conduites sanitaires des populations, notamment pour ce qui concerne l'accès aux soins et le respect, ou non, des « consignes des services de santé » (Jaffré et Olivier de Sardan 2003, p.6)* ». A l'opposé, les jeunes développent une hantise de l'embonpoint et, pour certains, valorisent un embonpoint syncrétique exigeant de la forme corporelle – et non du volume corporel relatif à coosan – chez les filles notamment – comme la morphologie *tooy [en chair]* – où l'on veut garder la graisse à certains endroits mais la perdre à d'autres : « *Dans cet ordre d'idées, être une femme belle, vivre conformément aux attentes de son époque, être à la mode, c'est, en quelque sorte, avoir [...] la « forme Coca Cola » [...] disposer de hanches aplaties et d'une poitrine bien pleine ; ce qui signifie qu'il faut être en possession d'une silhouette mince (Ndiaye 2009)* » ; jusqu'à s'adonner à un véritable culte du corps parfait – volume et forme corporels parfaits – par : les régimes amincissants, la musculation, l'activité sportive à outrance, les fortifiants, les culottes rembourrées, etc... (Figure 7). Ces deux postures vis-à-vis de l'image du corps exposent respectivement les plus âgés à l'obésité (Flynn et Fitzgibbon 1998) et les plus jeunes aux « névroses corporelles » : désordres alimentaires et dysmorphies corporelles (Cash *et al* 2004), « *que les*

¹⁶⁹ Alors que l'objectif était de montrer qu'on a l'esprit tranquille, qu'on est justement en bonne santé.

psychiatres, à tort ou à raison, considèrent typiquement moderne (Fischler 2001, p.310) ».

Ce clivage culturel intergénérationnel ne s'arrête pas au rapport à la corpulence, il est beaucoup plus profond¹⁷⁰. Le rapport renégocié avec la corpulence n'est, en effet, qu'une expression parmi d'autres d'une mutation sociale structurelle. Derrière la corpulence, les enquêtés n'ont fait que parler de santé - et de maladie - d'alimentation et d'esthétisme. En ce qui concerne les jeunes modernisés, qu'ils soient ruraux ou urbains, ils ne veulent plus de la graisse car ils considèrent certaines croyances traditionnelles, concernant la santé, de plus en plus obsolètes – le diabète, l'obésité, l'excès de manière générale ne sont plus des dispositions de riches, comme l'observait Héraud (2003, p.10) à Bamako – ils ne veulent plus manger les plats *coosan* car ils veulent s'ouvrir à une alimentation plus diversifiée et goûteuse pour De Garine (1962) ; et ils ne veulent plus se marier sans se pencher sur le physique de leur conjoint, car ils ont de nouvelles attentes esthétiques, et de manière générale, de la vie à deux (Thiriat 1999)¹⁷¹. Ils ont plus d'exigence envers l'existence, ils attendent plus de la bonne santé que prendre du poids comme défense contre les maladies, de la bonne alimentation que manger de la nourriture saine mais désagréable pour les papilles gustatives...

Hommes âgés rural :

« Je vois que le problème n'est pas la cherté du mil parce que le mil est cultivé ici. Beaucoup d'entre nous sont cultivateurs. Mais aujourd'hui à l'état actuel des choses dans beaucoup de maisons, si tu préparais le *ngourban* [*graines de mil bouillies et moulues*], les enfants ne vont pas manger ça. Ils ne vont même pas y toucher parce que les moments ne sont plus les mêmes. Les enfants ne connaissent presque plus cette alimentation là. Ce qu'ils connaissent, c'est ce que tu prépares à manger, et c'est ce qui nous cause des dommages à en plus finir. Ce qui serait moins dangereux pour nous, c'est faire des alternatives, mais cuisiner avec l'huile comme on le fait, ce n'est pas bon. Avec ça, nous ne pouvons pas espérer avoir la santé du corps ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Tu vois, je ne pourrais pas manger ce que mangeaient les aînés et nos enfants ne veulent plus manger ce que nous mangeons, les choses vont dans ce sens, ce n'est pas les mêmes générations ».

De la même manière, ils attendent plus de la beauté que choisir un conjoint fonctionnel [*am kàttan*] pour faire des enfants et respecter la continuité parentale indéfiniment (Yade 2007)¹⁷². Apparemment, ils veulent que la vie leur apporte plus, ils veulent vivre pour eux, ce qui les amène à devenir progressivement individualistes avec ce que cela implique de plus inconcevable dans *coosan*, la

¹⁷⁰ D'ailleurs, on constate que les catégories nosographiques de corpulence comme *puuca* [*énorme*], *yooy* [*amaigri*] ou *xii boon* [*gringalet*] se perdent car les enquêtés des zones urbaines semblent ne plus les connaître. De même, le terme *driyanké* [*enrobée*] est, pour beaucoup de gens, wolof, ce n'est qu'en zone rurale que son « origine réelle » a pu être identifiée.

¹⁷¹ L'auteur fait cette constatation dans les zones urbaines de nombreux pays africains comme le Tchad et le Nigéria, où les jeunes, notamment les jeunes filles, veulent davantage choisir leur conjoint selon leurs propres critères, et sortir de l'influence des impératifs familiaux.

¹⁷² L'auteur montre que dans les règles d'alliance sénégalaises traditionnelles, le mariage répond à un impératif parental, il est une union de deux familles et non de deux individus.

recherche de *plaisir pour soi*. Cette volonté d'apprendre à gérer sa santé par soi-même, par l'usage de la pratique sportive régulière (Baller 2007) ; cette recherche de plaisir dans l'alimentation par le rejet des mets traditionnels chez les jeunes de Khombole (De Garine 1962) ; mais aussi cette recherche d'hédonisme dans le couple par le refus du système matrimonial traditionnel (Thiriat 1999) ; et enfin l'ouverture vers une exigence moderne de l'apparence (Pénochet 2005)¹⁷³ – brièvement survolée dans les focus group – par l'adhésion au modèle esthétique de mannequinat occidental, sont autant de stigmates de cette nouvelle posture adoptée par la jeunesse sénégalaise.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Actuellement, les jeunes filles choisissent de leur propre gré. Les temps passés, les parents disaient à leur fils d'aller voir sa tante Fatou Sow, elle a une bonne fille. Le jeune homme qui est dirigé vers sa tante n'a rien à dire d'autre que d'aller là-bas, et la fille également n'ouvre pas la bouche. Donc ce sont les parents qui faisaient tous. Mais actuellement, si tu essaies de le faire, tu auras tous les problèmes du monde. La fille te dira franchement : « je ne l'aime pas ». Qu'est-ce que tu y peux ? Elle a son homme, elle a son amant. Alors qu'au temps, la fille ne parlait presque à un homme que lorsque les parents décident. C'est ça à mon avis la différence ».

Pour ce qui concerne par exemple le rapport à l'apparence physique, nous observons, en effet, qu'un fort clivage s'imisce entre jeunes et plus âgés. L'aspect physique est une dimension qui apparemment compte beaucoup plus chez les jeunes dans le choix du conjoint ou du compagnon que chez les vieux, ce qui déstabilise ces derniers.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Un homme trop gros, ce n'est pas bon, et tu sais les jeunes filles, elles sont libres ; ce qui fait qu'elles choisissent les hommes qu'elles aiment. Et moi je crois que si les jeunes filles disent qu'elles ne veulent que les hommes forts, *ceene* [musclé], alors ceux qui ont de gros ventre et qui ne sont pas *ceene* [musclé] comment vont-ils faire, alors qu'ils doivent eux aussi se marier ? Tu sais que ça ne marche pas. Moi je crois que si tu aimes quelqu'un, il faut l'aimer simplement mais ne pas regarder qu'il est ceci ou cela. Un homme, s'il est en bonne santé et qu'il puisse te satisfaire, pourquoi ne pas l'épouser s'il y a l'amour entre vous. Moi je n'en vois pas d'inconvénients. Qu'il soit *ceene* [musclé] ou qu'il soit quelqu'un avec un gros ventre, ce n'est pas important, l'essentiel est qu'il puisse subvenir à tes besoins. Et alors vous-vous mariez de manière légale, pour avoir des enfants dans la quiétude, et c'est tout. Mais je crois que si on choisit ceux qui sont *ceene* [musclé] et qu'on laisse trainer les gens maigres et les gens trop gros ou *pata* [gros], ce sera horrible hein ».

Correspondre aux critères esthétiques modernes semble incontournable aujourd'hui pour se sentir

¹⁷³ L'auteur pense que la modernité conduit à mettre le corps « sous haute pression ».

intégré dans la société. Etre *ceene* [musclé] pour les jeunes garçons ou *taille-fine* pour les jeunes filles, est essentiel pour se garantir un certain succès vis-à-vis de l'autre sexe, particulièrement en zone urbaine. Mais derrière la *taille-fine*, ce sont bien des aspirations d'une jeunesse prolongée que l'on convoite, comme le décrit Pénochet (2005) dans la modernité, pour accéder à une jouissance individuelle infinie ; contrairement à *coosan*, où grossir est signe d'une maturité, d'une sagesse, d'une aïnesse que l'on veut acquérir : « *La vieillesse semble être respectée comme une valeur en soi. [...] A Grand-Yoff, un des vastes quartiers pauvres de Dakar, dont certains coins ont l'air de bidonvilles, j'ai constaté que l'autorité du vieil homme était largement acceptée par les communautés formées en ville : une sorte de gérontocratie* (Rosenmayr 1994, p.252 ; 256) »¹⁷⁴. Vieillesse et embonpoint qui sous-entendent l'accession aux hauts niveaux de responsabilité que la communauté attend, au sein d'un mode de vie collectiviste où l'adulte doit savoir s'engager pour sa famille : « *Plus un homme acquiert de responsabilités en fonction de son avancement dans le système de séniorité, plus il doit parler, autrement dit, agir par le verbe. Plus il le fait, plus il affirme son statut [...]. Par la maîtrise du verbe, la personne et le groupe se confortent mutuellement* (Rosenmayr 1994, p.266-267) ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Dans la tradition, il n'y a que les *driyankés* [enrobés] qui savent bien s'occuper de leur mari. Moi aussi, je veux parce qu'elles s'occupent bien de leur mari ; il y a les *thiourayes* [encens]. Elles ont conservé les coutumes ».

« Je suis ouvrier, tous les ouvriers rêvent d'avoir une *driyanké* [enrobée]. Avec le travail qu'ils font, il y a que ce genre de femme qui les arrangent (elles s'occupent bien d'eux) ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Le problème du poids résulte dans le fait que les gens veulent rajeunir ».

« Dès fois, dans ton entourage, quand tu t'habilles d'une certaine manière, on te dit que tu fais vieille. On se dit que celle là ne fait rien pour être jeune (dans le coup, dans sa génération) ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Au village, ils ne connaissent pas **le problème** de la *taille-fine*, ils ne connaissent pas les **médicaments**, ce qu'il faut faire pour être *taille-fine*. Ici, tout le temps les filles vont à l'école, ont des activités, on est moderne, les gens du village ne connaissent même pas tout ça ».

¹⁷⁴ L'auteur (1994, p.278), en s'appuyant sur différentes études réalisées en Afrique, notamment celle qu'il a conduit chez les Bambara, montre que gagner en âge, c'est finalement gagner en principe spirituel : « *La séniorité doit être comprise comme un ordre transmis dans le processus mythico-traditionnel et, pour cela, comme principe pré-contractuel. [...] Le principe de séniorité est là, simplement, sans devoir être expliqué ou justifié. En ce sens, les ancêtres et les hommes âgés représentent le principe de séniorité qui les rassemble* ». Ce que Warnier observe aussi chez les Bamiléké pour l'acquisition de la graisse, car cumuler le gras, c'est conserver l'énergie des ancêtres. Vieillir et grossir dénotent donc du principe d'avancement dans la vie pour accéder au statut digne de vieux/ancêtre, qui veille à la quiétude de sa communauté : « *Dans une société où la mort est omni-présente pour tous les âges : l'enfance, la jeunesse, les débuts de l'âge adulte aussi bien que la vieillesse, la continuité de la vie devient, non seulement un besoin social, mais aussi une demande spirituelle urgente* (Rosenmayr 1994, p.279) ».

Etre *taille-fine* devient le problème, l'enjeu du moment comme nous le dit cette jeune fille. Elle ne se rend peut-être pas compte qu'être *am yaram* [avoir du poids], pour les femmes de la génération de sa mère, est tout aussi un problème (Image 5 et 6)¹⁷⁵.



Image 5. Une maman *am yaram*



Image 6. Des jeunes *taille-fines*

Mais il est vrai qu'il réside malgré tout une différence. S'il est vrai qu'originellement, l'individu maigre subit une forme de stigmatisation sociale traditionnelle, ce n'est pas pour son paraître, pour son apparence physique jugée non attrayante, mais pour le manque de vitalité, de fonctionnalité [*télé*] que l'on y suspecte derrière. Dans *coosan*, peu importe le niveau de maigreur, de grosseur ou autre aspect de l'apparence physique, si ceci n'empêche pas la personne de travailler, de s'assumer ; si cela ne la rend pas malade, elle sera intégrée à la société. Il semble que ça ne soit pas pareil dans la modernité, on n'exclut pas pour cause de maladie, mais c'est au contraire, l'exclusion qui cause la maladie... (Wadden et Stunkard 1985)¹⁷⁶.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Ce qu'on peut dire, c'est que, s'il s'agit d'un homme *mbuxuri* [obèse], celle que tu vas chercher pour amante peut ne pas t'apprécier mais une autre pourrait t'apprécier. Si ça peut prendre du temps aussi, cela ne pourra pas t'empêcher de te marier, d'avoir des enfants ou d'avoir des amis. Dans le cadre du travail, s'il s'agit des jeunes filles cela peut influencer. Mais si c'est le cas de notre tranche d'âge, nous n'avons pas ce problème ni aujourd'hui ni dans notre jeunesse. Peu importe comment tu es, si tu as la santé, *insh* Allah, tu

¹⁷⁵ Photos de Yoan-Loïc Faure

¹⁷⁶ Les auteurs rendent compte des conséquences psychosociales sévères des individus souffrant d'obésité aux USA.

pourras travailler et trouver chaussure à ton pied. C'est aujourd'hui avec les nouvelles activités, pour les jeunes filles surtout, comme le casting, le marketing et autres activités de ce genre que le marché du travail est devenu plus exigeant. Donc pour les jeunes d'aujourd'hui, il y a discrimination pour certaines activités mais dans un passé récent, non ».

Dans *coosan*, comme nous l'avons constaté, on observe une déresponsabilisation/déculpabilisation des échecs individuels (Laplantine 1988, p.32), des imperfections d'autrui, car on pense ne pas avoir une réelle emprise sur les éléments, davantage sous le joug de forces surnaturelles qui peuvent persécuter les humains (Zempeni 1969). On ne rejette alors que si la personne se voit dans l'incapacité d'être fonctionnelle [*tèlé*], qu'elle est malade, que son *malheur* l'amène à être un fardeau pour le groupe. Cette « grosseur pathologique », anciennement nommée *mbuxuri* [*obèse*] – fortement déprisée et sujette à l'exclusion sociale dans *coosan* – semble davantage être liée aux symptômes d'une ascite – voire du *kwashiorkor* – que la population interprète comme l'attaque d'un *rab* ou d'un *seytaané*. Cependant, l'influence progressive de la modernité perturbe autant la représentation étiologique de la maladie que la maladie elle-même sur un plan sémiologique. En effet, la modernité produit concomitamment un nouvel imaginaire – la rationalité – avec un nouvel environnement – le milieu urbain édifié – qui modifient le corps tant sur le plan symbolique que morphologique. Le corps – en l'occurrence la corpulence – dans son interaction biologique et culturelle avec le mode de vie, a tendance « à l'accompagner dans ses changements et mutations (Balandier 2004) ». Ainsi, l'acculturation des conceptions *coosan* en matière de corpulence, autant causée par les changements culturels qu'écologiques du pays, décalerait la catégorie nosographique d'un registre persécutif de possession – *mbuxuri-ascite* – à un autre registre persécutif de sorcellerie, *mbuxuri-obésité*. L'individu, cette fois-ci *gros de graisse*, est vu comme quelqu'un de gourmand, égoïste, qui vole la nourriture, la richesse de ses semblables, à l'image d'un sorcier qui *mange l'énergie vitale* [*kàttan*], la richesse des autres de manière illicite. En effet, selon Marie (2007), « les croyances en la sorcellerie établissent que les malheurs des hommes sont très généralement (surtout s'ils s'accumulent) le fait d'autres hommes qui utilisent leurs pouvoirs magiques à des fins maléfiques pour attaquer leurs semblables, soit par l'effet d'une « méchanceté » congénitale, soit pour assouvir délibérément une passion asociale telle que le ressentiment, la vengeance, la jalousie, le refus de rester à sa place ou l'appétit irréprensible du pouvoir et de la richesse (en ce cas, l'agresseur s'approprie magiquement les biens et la force vitale de la victime) ». La jalousie, la convoitise du bien-être, de la richesse de l'autre – l'envie de réussir *autrement* – conduit souvent à ce type d'interprétation sorcellaire, comme c'est le cas au Burkina Faso vis-à-vis de la femme stérile pouvant être : « accusée de sorcellerie. On dit parfois qu'elle « mange » la force vitale des enfants des autres femmes (Desjeux et al 1983, n.p¹⁷⁷) ». Dans le cas présent, l'imaginaire du sorcier qui bloque, contient la richesse peut trouver une matérialisation tout à fait justifiable dans la prise de ventre, puisque siège/signe de la richesse-pouvoir : « Dans ces

¹⁷⁷ Non paginé.

sociétés (africaines), le blocage est assimilé à la sorcellerie et c'est sous ce dédoublement maléfique du corps social que se manifeste un avatar du dualisme, dès lors que l'avoir se dissocie de l'être et que la gestion royale de la circulation entre en conflit avec l'accumulation par la personne. La politique du ventre est ancrée dans une dissociation de ce type, inséparable de l'accumulation monétaire (De Lame 2007) ».

Guérissense :

*« Si quelqu'un traîne avec des maladies comme la tension, le diabète, c'est parce qu'il s'est profité du **ribaa** [approche islamique de l'argent sale]. C'est inéluctable, si quiconque mange de la mauvaise richesse, ça va se retourner contre lui. Vouloir montrer qu'on a réussi alors que ce n'est pas le cas, on fait des choses pour grossir, ce n'est pas bien. Les **rabs** peuvent se fâcher contre une personne qui refuse d'être elle-même ».*

Cette transformation étiologique et sémiologique, et donc, ce glissement sémantique de la catégorie nosographique *mbuxuri* [obèse] est explicable. Le changement des modes de vie que connaît actuellement le Sénégal produit une adaptation phénotypique – en l'occurrence l'émergence d'une surcharge pondérale pathologique avec le mode de vie urbain – qui imposerait un réajustement du système nosographique local en matière de corpulence. Cette interaction entre aspects bio-environnementaux et socioculturels, pour rendre compte de l'élaboration dynamique des systèmes nosographiques populaires, est créditée par Jaffré et Olivier de Sardan (2003, p.14), expliquant : « comment un symptôme ressenti se transforme en un signe distinctif dans un ensemble sémiologique cohérent. Quelques opérations simples permettent, en passant du phénoménal au sémantique, de constituer un savoir populaire sur la maladie. Cette transformation nécessite, tout d'abord, une certaine prévalence de la maladie. C'est en effet la récurrence de symptômes identiques sur des malades différents qui permet de les distinguer comme des signes invariants et significatifs d'une pathologie. Véritable matériel expérimental, le contexte épidémiologique est à l'origine des remodèlements sémantiques opérés par les populations ». Dans notre cas, c'est l'incidence croissante de la surcharge pondérale avec l'urbanisation qui impose ce glissement sémantique de *mbuxuri*, un phénomène qu'observent les deux auteurs (2003) au sujet d'une incidence accrue de la typhoïde au Niger : « L'apparition brutale et la forte prévalence de cas de typhoïde a suscité la constitution d'un ensemble sémantique, cristallisé autour du nom de **tijiri** ». Le dénominateur commun aux deux *mbuxuri* [obèse et ascite] est le volume corporel excédentaire. Cependant, mise à part ce trait sémiologique directeur, les autres aspects sémiologiques et facteurs étiologiques de ces deux sous-catégories sont contrastés. Olivier de Sardan (2003, p.26) fait un constat similaire auprès d'une catégorie nosographique locale en pays Songhay-Zarma au Niger : « Le champ sémantique de **weyno** est donc à la fois relativement stable en son centre (bas-ventre) et fluide en sa périphérie (extériorisations). Si j'emploie ici l'expression de "champ sémantique", c'est qu'elle est assez proche des conceptions locales: autrement dit on se contente d'énoncés affirmant que telle maladie relève ou

non de weyno, sans qu'il y ait une quelconque théorie de l'unité des diverses formes de weyno, ni des principes qui gouvernent cet ensemble et les modes de son extériorisation ». En effet, mis à part le volume corporel excédentaire, rien ne justifie un même signifiant, *mbuxuri*, pour identifier des pathologies si contrastées : obésité morbide, ascite et kwashiorkor. La population appréhende ce phénomène de surcharge pondérale émergeant avec une grille de lecture locale préexistante, pour qualifier d'autres pathologies auxquelles étaient exposées – et sont toujours – les populations. Néanmoins, ils réajustent leur système nosographique en complexifiant le contenu sémantique de *mbuxuri* pour y intégrer une sémiologie/nosologie très claire de l'embonpoint morbide. Les signifiés plus anciens, ascite et kwashiorkor, ne disparaissent pas, même si on peut penser que ce signifié émergeant, axé sur la surcharge pondérale, s'impose au profit des autres ; le dictionnaire wolof ne retenant que cette définition, et les jeunes se cantonnant à associer cette catégorie à l'obésité. Il est tout à fait intéressant de constater que les populations – d'elles mêmes – mobilisent leurs propres savoirs locaux/émiques – quitte à mobiliser des catégories nosographiques préexistantes en faisant évoluer leur contenu sémantique – pour comprendre l'implication de ce changement des modes de vie sur leur santé : « Cette représentation n'a rien de magico-religieux, et constitue, au contraire, une grille de lecture sémiologique cohérente. Cependant, avant l'arrivée des sociologues nigériens, personne n'avait pris la peine d'écouter ces discours non légitimes de villageois supposés ignorants (Jaffré et Olivier de Sardan 2003, p.9) ».

Ce glissement sémantique de *mbuxuri* [obèse] révèle les prémices d'un processus de responsabilisation/culpabilisation de l'embonpoint – teinté de tradition certes – mais qui marque un changement important dans la manière de vivre l'embonpoint. Alors que l'embonpoint fonctionnel de *coosan* – *yem* [moyen], *pōokal* [charpenté], voire *am yaram* [avoir du poids] – se vit bien, qu'il semble être associé à la vitalité, à l'esprit tranquille [*xel mu dal*] ; l'embonpoint visuel de la modernité – *am yaram* [avoir du poids], *pata* [gros] voire *mbuxuri* [obèse] – superficiel, excessif, morbide, facile et dénaturant pour la population, est associé à un vice pathologique. Il est le fruit d'une négociation malsaine, d'un leurre, d'un mensonge, il est trompe-l'œil. Il n'est pas naturel car il se construit sur des stratégies chimiques par la prise de corticoïdes, voire pour les plus animistes, sur des stratégies magiques par la sorcellerie¹⁷⁸. Certes un « embonpoint » déprisé dans *coosan* existe, le *mbuxuri-ascite* est rejeté, mais uniquement pour se prémunir du malheur potentiellement contagieux qui l'agresse : la colère d'un *rab* ou d'un *seytaané* : « mes proches ou le devin imputent mes

¹⁷⁸ Cette représentation étiologique, axée sur la sorcellerie en tant que telle, n'est pas commune à toute la population, elle est surtout présente chez les individus qui conservent des conceptions animistes du monde. Mais il est vrai que la population a tendance à associer la prise de comprimés pour grossir à une négociation malsaine, il s'agit d'acheter malhonnêtement son embonpoint, et donc son statut. Dans les deux cas – stratégies magique et chimique – il s'agit de la condamnation de l'individualisme, celui qui cumule malhonnêtement. Mais la première approche est teintée de tradition. Ce passage de la consommation individualiste sorcellaire et moderne-capitaliste est subtil : « Le marché mondial représente, comme la sorcellerie, une brèche dangereuse dans la clôture de la communauté locale. Il impose une ouverture, souvent forcée, qui semble saper les forces vitales de la communauté tout en offrant des possibilités inédites de promotion et de valorisation personnelle. Il n'est donc guère étonnant que la sorcellerie fournisse un discours si efficace pour interpréter les énigmes du marché. Peu étonnant aussi que ce discours réussisse à relier si aisément les réalités locales de la famille et de la maisonnée aux changements nouveaux. La sorcellerie paraît intimement liée à la fois à l'ordre local de la parenté, et aux ouvertures créées par l'impact du marché mondial (Geschiere 2000) ».

*souffrances au mécontentement des aïeux de notre lignage, la vengeance des génies de lieu garants de l'intégrité de notre groupe territorial (Zempleni 1982)¹⁷⁹ ». Mais le mbuxuri-obésité, considéré comme un sorcier-trafiquier, gourmand, qui en veut à la richesse des autres – « la figure du sorcier constitue un « signifiant refoulant » [...] celui qui rompt avec toute réciprocité, reçoit sans rendre, prend sans donner, accumule sans restituer [...] en somme s'institue comme créancier sans foi ni loi (Marie 2007) » – est rejeté car culpabilisé pour son comportement immoral. En effet, même si de nombreux auteurs ont mis en avant l'interprétation persécutrice des attitudes délictueuses/pathologiques des individus dans les sociétés traditionnelles africaines empreintes d'animisme (Zempleni 1969), la notion de culpabilité n'en est pas pour autant complètement exempte, mais juste enfouie – placée en toile de fond – car « si les sociétés de structure communautaire nous paraissent bien caractérisées par un rapport de subordination de l'individu à la totalité sociale — celle-ci étant érigée en valeur éminente et sacralisée —, pour notre part, cette absolue prévalence du tout sur ses parties n'exclut nullement, au contraire, l'individuation subjective des individus et la reconnaissance sociale de leur individualité (l'unicité et l'unité de chaque personnalité), car il n'est évidemment aucune société qui n'ait besoin de la diversité des compétences et talents individuels (Marie 2007) ». Un arrière-fond, en effet, où l'individu – derrière son engagement pour la cohésion sociale – a toujours l'envie – taboue voire refoulée – de s'affirmer, de manifester ses besoins personnels, traduisibles dans des sociétés communautaires de type animiste en terme de sorcellerie : « cette reconnaissance de la présence de l'individualisme, nous avons pensé la trouver dans un signifiant communautaire par excellence, la croyance en la sorcellerie (**witchcraft**), dès lors qu'on l'interprète en fonction de la thèse selon laquelle **le personnage du sorcier est le représentant symbolique de l'individu individualiste**. Dans cette perspective, les croyances en la sorcellerie ont une dimension théorique et pratique. Dimension théorique en ce qu'elles affirment l'universalité de la pulsion individualiste (tout individu dispose virtuellement d'un pouvoir d'agression magique sur autrui, même si les personnalités hors norme sont mieux dotées à cet égard que les gens du commun). Dimension pratique en ce qu'elles fonctionnent comme un dispositif de refoulement et de répression de l'individualisme dans la mesure où, parallèlement à la promotion communautaire des vertus de solidarité et d'altruisme, elles impliquent pour leur part tout un arsenal de sanctions dissuasives ou répressives contre quiconque a le malheur de tomber sous le coup des soupçons ou des accusations de sorcellerie (Marie 2007) ». Pour Fassin (1992, p.141), le passage symbolique de la persécution à la responsabilité/culpabilité ramènerait à une forme d'individualisation de la vie produite par l'urbanisation : « le citadin, lorsqu'il est confronté à une situation de tension ou d'échec, va se référer à un double registre d'interprétation, l'un traditionnel (et il y aura éventuellement accusation de*

¹⁷⁹ Ce que l'auteur (1982) nomme : « la communication projective-persécutrice ». Pour autant, cette projection extériorisante de sa propre responsabilité/culpabilité ne fait bien souvent que l'inhiber : « L'explication donnée par le malade reposera dans ces cas, sur une interprétation a posteriori de la maladie, de type persécutif. Mais derrière « la faute de l'autre », se cache toujours la responsabilité du malade. En effet c'est lui qui par la « démesure sociale » de certains traits de sa personnalité ou de son comportement va déclencher sa maladie, et c'est là encore par la valeur intrinsèque de sa personne que le malade est coupable (Bargès 1996, p.274) ». Le modèle persécutif ne sous-entend pas absence de responsabilité/culpabilité mais une manière spécifique de la négocier.

*sorcellerie en direction du village), l'autre moderne (et il y aura conflit ouvert, permettant une solution efficace) ». La ville serait alors le théâtre d'une régression des registres interprétatifs de possession au profit des registres sorcellaire et surtout magique, ce dernier registre favorisant davantage l'expression de compétitions inter-individuelles modernes où le coupable est facilement identifiable : « la **culpabilité** comme schème de pensée, accompagnant la conception de l'individualisme (Tonda 2007) ». En effet, « au Sénégal, et singulièrement à Dakar, c'est le maraboutage, **ligeey**, c'est-à-dire l'acte maléfique volontaire, qui tend, sinon à prendre la place de la sorcellerie, du moins à être de plus en plus fréquemment invoqué dans la recherche de l'agresseur. A.Zempleni (1968, 448 et 512) a insisté sur l'extension du champ d'application du **ligeey** « dans les situations concurrentielles modernes » (Fassin, 1992, p.144-145) ». En effet, l'embonpoint-richesse urbain est associé au mode de vie moderne, perçu par beaucoup comme individualiste et vicieux. *Dund tubab* amène, pour les plus fidèles de *coosan*, à l'égoïsme, à la recherche prononcée de pouvoir et de réussite. Il pervertit, pousse à user de tous les vices pour le succès, jusqu'à gagner son argent/son pain/sa nourriture/sa graisse de manière illicite..., et qui après coup rendra malade. Si l'on se réfère au discours de beaucoup de nos enquêtés, l'embonpoint-richesse urbain devient un symbole du mode de vie moderne, un mode de vie qui fait miroiter la richesse mais qui apporte la pauvreté, qui prétend la santé mais qui amène la maladie, qui se présente en progrès alors qu'il n'est que désillusion.*

Guérisseuse :

« Les gens d'aujourd'hui, surtout les femmes, veulent être *am yaram* [avoir du poids]. Tu vois que les gens prennent des comprimés pour grossir. Aussi la bouffe aujourd'hui est très artificielle ; beaucoup d'aliments ne font plus le processus normal pour être consommables. Nous mangeons des aliments sans connaître leur provenance. Nous ne savons pas d'où viennent les jumbos et autres condiments que nous consommons. C'est ce qui est à l'origine de la mauvaise santé d'aujourd'hui ».

Guérisseur :

« Etre en ville, avoir une voiture, ne plus mener d'activité physique, être dans un monde d'affaire où les gens ne suent plus, à la longue la personne aura le corps enrobé. En plus tu sais, souvent les gens ne gagnent plus leur pain à la sueur de leur front, ils font des négociations malsaines en mangeant le fruit du travail d'autres personnes. Si quelqu'un mange la sueur d'autres personnes, avant sa mort, il le payera... ».

A travers le prisme de la modernité, cette responsabilisation/culpabilisation dépasse le cadre du « pilleur de nourriture » même s'elle ne disparaît pas. Si le *mbuxuri* [obèse] est devenu pour certains un sorcier, voleur de nourriture/richeesse, l'avancement de la modernité conduit à le percevoir comme un individu au comportement primaire, qui ne sait pas se contrôler, qui est pris par ses pulsions corporelles, qui s'avilit – « Il régresse en deçà de la sociabilité élémentaire, jusqu'à l'animalité (Fischer 2001, p.344) » – comme dans l'Europe pré-moderne : « L'obésité a d'abord été posée comme

*un problème moral : on stigmatisait le glouton asocial et grossier incapable de contrôler ses appétits (Hoffman 2006) ». Néanmoins, le discours biomédical sénégalais s'imposant, on observe une médicalisation du mbuxuri [obèse]. La population, largement imprégnée du discours des professionnels de santé, considère que les individus urbanisés sont soumis, de manière générale, à un milieu qui les expose à la surcharge pondérale et à ses maladies associées, contre lesquelles il est nécessaire de se prémunir. Cependant, comme dans la modernité occidentale, l'influence du discours biomédical n'entraîne pas une déresponsabilisation/déculpabilisation de l'individu en excès de poids : « Puis elle (l'obésité) s'est médicalisée : les raisons de son « anormalité » ont changé, phénomène qui a aggravé sa stigmatisation (Hoffman 2006) ». En effet, premièrement, le discours médical moderne – et aussi sénégalais – a tendance à faire de l'obésité le syndrome par excellence à éviter dans un contexte urbain sédentaire, pléthorique et industriel : « Cette catégorie nosologique cristallise on ne peut mieux l'idée qu'en matière de santé, l'alimentation non naturelle est à l'origine d'une profonde altération de la norme biologique humaine. Significative à cet égard est l'introduction du livre **Les vertus du miel** – ouvrage médicoéducatif adressé « à ceux qui recherchent une plus grande qualité de vie et souhaitent améliorer la qualité de leur alimentation et, le cas échéant, se soigner grâce à des méthodes naturelles », à qui il propose « une série de conseils pour [les] aider à [se] débarrasser de [leurs] mauvaises habitudes alimentaires [...] entraînant une multiplication des cas d'obésité » (Tétart 2003) ». L'individu obèse, dont le morphotype est diabolisé par l'appareil médical, subit une « stigmatisation à fondement scientifique », il est celui qui a failli, qui s'est laissé aller aux *plaisirs de la ville* – sous fond de glotonnerie amoralisée justifiée médicalement. Il se voit, de ce fait, d'autant plus responsable/coupable de ce qui lui arrive : « l'obésité est toute désignée pour être l'archétype de la maladie associée à un régime alimentaire non naturel : la durée moyenne de vie des obèses est inférieure à celle des individus normopondéraux. Parfois, la volonté de persuader de la malignité de l'obésité conduit à l'assimiler à un phénomène proliférant et létal, comparé à un « empoisonnement graisseux ». [...] Et, selon un réflexe consistant à projeter sur le plan social le domaine biologique de la maladie, la surcharge pondérale est stigmatisée soit comme une prédisposition à la déviance soit comme la conséquence d'un comportement moralement répréhensible (Tétart 2003) »¹⁸⁰.*

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Les gens sont souvent très intolérants, très intolérants. Pour un jeune par exemple, on dit voilà, il ne fait aucun effort pour contrôler son alimentation, il fait le laisser-aller justement à la bonne nourriture. Pour aller à l'hôpital, c'est tout à fait un problème alors qu'on n'est pas malade. Il n'ose même pas dire, je vais à

¹⁸⁰ Benoist et Cathebras (1993) constatent que la médecine moderne – dans son souci de faire de la maladie un *mal à résoudre* – adopte une attitude moralisatrice vis-à-vis de l'individu souffrant : « la médecine incarne le seul savoir légitime sur le corps, mais elle sert aussi à cautionner l'ordre moral. L. Kirmayer montre qu'en imposant sa métaphore dominante sur les représentations du corps, à savoir que "le corps est une machine biochimique", la biomédecine prescrit son attitude au patient, qui doit, sous peine d'être taxé de faiblesse morale, adopter un comportement "rationnel" et distancié vis-à-vis de son corps et de ses émotions. [...] Il est facile, dans un tel système, de glisser imperceptiblement de la recherche de la **cause** vers l'attribution de la **responsabilité** ».

l'hôpital à cause de mon poids excessif...».

Il n'est pas malade ?

« Bon, en réalité ce n'est pas évident, **il n'est pas malade mais il se sent malade** ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« **La graisse n'est bonne nulle part.** C'est pour cette raison que l'on associe *am yaram* [avoir du poids] et maladie ».

De plus, malgré les connaissances biomédicales – qui n'atténuent pas forcément la stigmatisation morale de l'obésité – *dund tubab*, de par ses critères esthétiques modernes exigeants auxquels adhèrent les jeunes – *taille-fine, sec [musclé sec], ceene [musclé]* – associe le *mbuxuri [obèse]* à quelqu'un qui ne prend pas soin de son corps, qui fait vieux jeu, qui est laid. Toujours dans une approche moralisatrice responsabilisante/culpabilisante, l'accent de la stigmatisation se déplace du comportement à l'apparence de l'individu, comme dans la modernité occidentale : « *Les femmes doivent toutes être jeunes, éternellement et inéluctablement. Elles sont tenues pour responsables de leurs corps, de plus en plus visible, donc soumis aux jugements : à elles de le maîtriser, de le contrôler, de le modeler. Tout se passe comme si la vieillesse, la laideur, la mort même étaient devenues quasi facultatives, comme si elles n'étaient que sanction du laisser-aller. Le corps doit être absolument mince, dépourvu de tout dépôt adipeux ; il doit être absolument et éternellement juvénile (Fischler 2001, p.366)* » (Figure 10). Ainsi, à l'instar des pays occidentaux, ces conceptions sociales dévalorisantes du gros : pré-modernes d'influence monothéiste – où le gros est associé à un glouton renfermé dans son corps et manquant d'élévation : « *L'univers iconographique du XV^e siècle fait brusquement émerger ces contrastes. [...] le dessin confirme une attention plus réaliste aux désordres de chair. [...] La critique du gros est plus centrale encore avec le glouton illustré dans **La Cavalcade des vices**, au XV^e siècle. L'excès de volume y est premier. [...] La critique du gros demeure largement morale pour sa part : raillerie de comportement, désignation de faute plus que jugement esthétique, même si ce dernier ne saurait être totalement absent. La grosseur est péché (Vigarello 2010, p.48-49)* » – et moderne – par la volonté d'accéder à un corps dégagé des effets de la nature : « *Une infime minorité de femmes sont biologiquement capables d'incarner cet idéal : ainsi, parmi les Américaines de vingt à vingt-neuf ans, seules 5% sont aussi minces que les concurrentes des concours de beauté (Garner et al, 1980) (Fischler 2001, p.357)* » – sont légitimées dans le discours médical sénégalais selon Sow (2002). Il rend compte d'une médecine sénégalaise investie par les critères esthétiques modernes : « *Comme repère, prenons vingt jeunes Sénégalaises de race noire, âgées de 20 à 25 ans et supposées être en bonne santé. Elles ont une taille comprise entre 1,75 et 1,87 m. Leur IMC est faible, inférieur au chiffre fatidique de 18, à l'exception de deux d'entre elles. L'une de ces dernières a un IMC de 19 dont un médecin la féliciterait* ». On retrouve alors une volonté de rejeter l'embonpoint, chez les jeunes Sénégalais les plus ouverts à la modernité, qui dépasse largement les critères de santé : « *A l'inverse, de plus en plus de jeunes filles sénégalaises se privent de nourriture pour devenir des* »

top modèles » au risque d'être pré-cachectiques (Sow 2002) ». Un phénomène déjà largement identifié en Occident : « On constate aussi que la médicalisation du surpoids passe souvent après d'autres considérations : la majorité des femmes pratiquant un régime alimentaire le font pour des raisons esthétiques et sociales, et pas en premier lieu pour des raisons médicales : l'épidémie des régimes est avant tout un phénomène de société. Ces quelques observations illustrent combien isoler l'obésité de son contexte socioculturel pour la réduire à un problème médical revient à se priver d'aspects essentiels de la problématique qu'elle soulève. Une remarque trop souvent négligée dans la très en vogue « lutte contre l'obésité (Hoffman 2006) ».

Ainsi, le processus de dépréciation de l'embonpoint varie d'un contexte culturel à l'autre. Nous constatons que dans chacun des cas, animiste et pré-moderne/moderne, le motif du rejet n'est pas le même. Dans une cosmologie animiste issue de *coosan*, on rejette la personne car elle perturbe le fonctionnement du groupe. Que ce soit son aspect dysfonctionnel [*télé*] (*mbuxuri-ascite* par possession), ou le comportement égoïste et malsain suspecté derrière (*mbuxuri-obésité* par sorcellerie), on considère la personne dangereuse pour la stabilité, le fonctionnement du groupe, son rejet est de l'avenir de la communauté. Dans une cosmologie moderne – et aussi pré-moderne – c'est le fait d'être gros en soi qui pose problème. Il ne faut pas être gros car ce n'est pas digne d'une personne distinguée, qui se respecte, qui s'accorde de l'importance, qui s'élève, le gros est alors vu comme « *un irresponsable sans contrôle de lui-même [...] qui ne suscite guère que des moqueries, de la réprobation sinon du dégoût (Fischler 2001, p.337) »*. Sa glotonnerie mal placée – la soumission à son corps (pré-modernité) – ou encore son manque de présentation, de beauté – accepter *la nature de son corps* (modernité) – ne sont pas digne d'une personne « civilisée ». Dans la modernité à la sénégalaise, *dund tubab*, qui touche principalement les jeunes, autant les ruraux que les urbains, ce n'est pas seulement *mbuxuri [obèse]* qui est déprécié, c'est-à-dire l'obésité, mais *am yaram [avoir du poids]*, simplement avoir du poids, comme en Occident. On dépasse donc le cadre de la dysfonctionnalité [*télé*]. Alors que dans *coosan*, c'est ce qui est suspecté derrière l'embonpoint qui est déprécié – le motif du rejet ramène à la fonctionnalité [*télé*] de la personne et du groupe – dans la pré-modernité/modernité, c'est la graisse en elle-même que l'on refuse : le motif du rejet est comportemental (pré-modernité) : « *La minceur, on va le voir [...] peut-être la forme moderne de la sainteté (Fischler 2001, p.354) »*.

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Il y a un des amis de mon frère, on l'appelle *beugeu lou yomb [aime la facilité]*, parce qu'il est *pata [gros]*. Il n'accepte pas de s'entraîner, tout ce que tu apportes, il mange ».

Mais le motif peut-être aussi visuel et superficiel chez les jeunes (modernité), le but étant d'accéder à une sorte de perfection corporelle inaccessible : « *Un corps réifié qui n'aurait plus rien à faire d'un sujet en état de décrépitude avancée (Pénochet 2005) »*.

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Aujourd'hui, les hommes ne veulent plus des filles grosses. Ils veulent des filles qui ont à peu près une taille fine, jolie, élancée et puis c'est ça. Les gars ne veulent plus certaines grosseurs. Il y a certaines grosseurs qui, si quelqu'un est comme ça, tu ne pourras pas t'accoupler avec lui et sortir (aller au dancing, à la plage, etc...) ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« La majorité des séries, téléromans, se passent sur la plage avec des femmes qui ont de beaux corps, maintenant, avec l'été qui s'annonce, elles aussi veulent avoir de beaux corps. Chacune fait son régime pour que sur la plage, son maillot deux pièces, que ça lui aille comme un gant (de la frime selon elle...). Maintenant, Miss Diongoma a tendance à disparaître, les jeunes filles portent des mini jupes, se font toutes belles pour être Miss Sénégal (Mannequinat moderne). Style et Mode (Média de mode moderne) est là pour valoriser ça. Il y a des poids qui te fatiguent, on ne peut pas te présenter n'importe où, tu n'es pas présentable, mais le fait que tu aies une taille fine, tout le monde apprécie. Et puis, les jeunes hommes n'aiment pas les femmes *mbuxuri* [obèse] et *pata* [gros] ».

Ce rapport populaire pluriel à l'embonpoint déprisé chez les Sénégalais – « *pluriel des conduites, pluriel des thérapeutes, pluriel des étiologies, mais aussi pluriel des concepts* (Benoist 1996, p.17) » – entre registres de possession (tradition), de sorcellerie (tradition modernisée), de glotonnerie (pré-modernité) et de surcharge pondérale ou laideur visuelle (modernité) (Figure 10) – ne fait que rendre compte du potentiel créatif de toute population à produire des contenus sémantiques variables et dynamiques, vis-à-vis de phénomènes socio-sanitaires transitionnels souvent *objectivés/rationalisés* par les sciences biomédicales : « *N'y a-t-il pas, et surtout de nos jours, plusieurs registres de représentations populaires de la maladie, les uns empruntant leur modèle au discours biomédical, d'autres s'appuyant sur des savoirs locaux de type empirique, d'autres enfin utilisant des références magico-religieuses ?* (Jaffré et Olivier de Sardan 2003, p.6) ».

Les stigmatisations de l'embonpoint

	Tradition [coosan]		Modernité [dund tubab]	
Support de la stigmatisation	Mbuxuri-ascite	Mbuxuri-obésité	Am yaram	Am yaram
Critères de stigmatisation	Possédé	Gourmand-sorcier	Glouton-oisif	Surcharge pondérale morbide/laideur physique
Expression de la stigmatisation	Rejet par dépit	Rejet par mépris	Rejet par mépris	Rejet par honte
Vécu de la stigmatisation	Absence de culpabilité	Culpabilité	Culpabilité	Culpabilité
Moteur de la stigmatisation	Pour la survie/morale du groupe		Pour une certaine morale humaine	

Figure 10. Les formes de la stigmatisation de l'embonpoint

Comme nous l'avons constaté, questionner la corpulence, c'est recevoir en retour des manières de penser et vivre l'alimentation, la santé et l'esthétisme. Ce sont les dimensions que les enquêtés ont projetées sur ce terme, et il est fort probable qu'il en soit de même dans d'autres cultures. Nous voyons en effet par la bibliographie que les études sur la corpulence portent sur la santé, l'esthétisme ou l'alimentation en relation avec celle-ci : « *Au-delà de l'impératif de prévention des risques de morbidité – diabète et maladies cardiovasculaires –, la médicalisation de la corpulence, la production de normes sujettes par définition à des dérives hygiénistes et moralisatrices, la désignation des « bons » et des « mauvais » comportements alimentaires, induisent dans le discours médical des jugements de valeur. Par là, il rejoint la philosophie morale et alimente, souvent malgré lui, la pression sociale qui pèse sur nos représentations du corps, l'idéalisation de la minceur et la dénonciation, dans le surpoids, d'une forme de délinquance (Csergo 2009, p.9)* ». Tradition [coosan] et modernité [dund tubab] s'approprient à leur façon la corpulence, et donc, les dimensions qui la construisent. En effet, à travers le culte moderne de la minceur émergent chez les jeunes Sénégalais, on pense pouvoir se garantir une bonne *santé* par des stratagèmes plus efficaces qu'un simple embonpoint perçu comme couche protectrice face aux maladies, se construire une *alimentation* plus diversifiée et agréable que celle élaborée au village, et s'imposer des canons de *beauté* plus exigeants que ceux préconisés par les anciens, car on se sent plus confiant, plus fort face aux écueils du

quotidien. Quels sont ces écueils ? Devoir se nourrir, devoir protéger sa santé et devoir trouver un partenaire pour fonder une famille, tant de dimensions qui semblent en évolution au Sénégal et qui ont une conséquence immédiate sur les façons d’appréhender la corpulence. Selon nous, derrière le rapport à la *santé*, c’est bien le rapport à la *maladie* et ce qu’elle entraîne : la *mort*, qui change ; derrière le rapport à l’*alimentation*, c’est bien le rapport à la *nourriture* qui évolue ; et derrière le rapport à l’*esthétisme*, c’est bien le rapport à la *sexualité* qui se transforme. Ainsi, entre tradition et modernité, pour comprendre les fondements du rapport entretenu avec la *corpulence*, notamment les modalités, et plus encore, les fondements de la stigmatisation qu’elle génère – **pourquoi la norme et le ressenti de la corpulence sont plus exigeants avec *dund tubab*** – il faudra pousser l’analyse plus avant sur le rapport que les Sénégalais entretiennent avec leur *corps*, entre *nourriture* qu’il ingère, *sexualité* qu’il produit et *maladie* et *mort* qui l’achèvent.

LA CONSTRUCTION SOCIALE DU CORPS CHEZ LES SENEGALAIS ENTRE ANIMISME, MONOTHEISME ET MODERNITE (2^{ème} partie)

Introduction

Ancrage épistémologique

La corpulence, si l'on se réfère aux discours de nos enquêtés, mais aussi à la littérature, semble se définir autour de dimensions que sont la santé, l'esthétisme et l'alimentation : « *Les systèmes de valeurs qui sous-tendent le rapport à la corpulence, à l'image du corps, ont des effets retour sur la socialisation alimentaire et un impact concret sur les comportements alimentaires et l'activité physique. A travers les conséquences de la stigmatisation, ils affectent la mobilité sociale des acteurs, constituant ainsi un facteur d'inégalités sociales et d'aggravation de l'état sanitaire [...]. La préoccupation du poids et la nutritionnalisation de l'alimentation érodent les modèles et accentuent la réflexivité. Par effet de retour, l'affaiblissement des normes sociales encadrant les pratiques alimentaires exacerbe le rapport à la corpulence (Poulain 2009, p.274-275)* ». Ces trois dimensions s'enracinent directement dans la culture, elles n'ont de sens qu'à travers des normes qui varient d'un contexte culturel à un autre, comme nous le disent Gilles Boëtsch *et al* (2010) pour l'esthétisme, commentés par Campergue (2011) : « *Mais qu'est-ce que la beauté sinon une construction sociale variable à la fois dans le temps et l'espace ? Les critères du beau sont en effet fort différents dans l'histoire de notre propre société comme ils le sont dans d'autres cultures. Embellir son corps, cela peut être le tatouer ou se faire un piercing, la peau étant cette « interface entre milieu intérieur et environnement externe » (Pomarède, 52). Entre construction identitaire et recherche esthétique, les tatouages ont des fonctions diverses. Les tatouages faciaux dans la communauté Inuits par exemple, sont traditionnellement des tatouages aux fonctions socio-cosmiques, qui régissent à la fois le genre, qui permettent de passer du monde des morts au monde des vivants et qui permettent d'intégrer la communauté. Mais les tatouages occidentaux contemporains qui ont fait leur apparition n'ont plus cette signification. Acte volontaire ou collectif, les marques et autres marquages corporels n'ont pas les mêmes significations en contexte traditionnel (où le collectif et la contrainte l'emportent) que ceux effectués par les Occidentaux (choix individuels, qui participe souvent d'une construction de la personnalité, de la singularité, de l'affirmation de soi, de la recherche esthétique, de la sensualité, etc.)* ». De la même manière, Fischler (2001, p.28-29) pour l'alimentation, rend compte d'une frontière entre comestible et non comestible mouvante selon les populations : « *Les cultures consommatrices d'insectes sont fort nombreuses, plus peut-être que celles qui, comme la nôtre, frémissent à l'idée de seulement toucher ces créatures* ». Enfin, pour la santé, Fassin (2000) la considère comme « *une production sociale, car c'est la société qui définit ce qui relève de la santé ou plutôt qui donne une*

*expression sanitaire à certaines réalités de préférence à d'autres*¹⁸¹ ». Alimentation, santé et esthétisme sont donc des objets socioculturels, déjà travaillés par la subjectivité humaine, déjà porteurs d'un sens complexe puisque normés par le socioculturel.

La corpulence évidemment – constitutive de ces trois dimensions – suit la même logique. Sa définition a fait moult débats entre les formules de Broca, de Lorentz et de Quételet, et continue d'en faire aujourd'hui entre les catégories statur pondérales de l'IMC et les rangs de l'IMG (indice de masse grasse). Qu'est-ce que la corpulence ? Comment la définir, sur quels critères s'appuyer ? Est-ce plus ou moins de muscles, de graisse ou d'ossature ? Chacun y voit finalement ce qu'il veut selon sa culture. C'est ainsi que les occidentaux y voient la graisse, puisque l'une des définitions principales du dictionnaire l'associe à l'embonpoint¹⁸² ; alors qu'en wolof, *yaram* veut dire le volume, c'est-à-dire la capacité du corps à prendre de l'espace. Et bien évidemment, les normes sociales de « corpulence » se construisent sur ses définitions préalables. En exemple, le surpoids anthropométrique sera perçu comme facteur de risque aux maladies dans la modernité, puisque présentant **un embonpoint** excessif ; alors qu'il sera vu comme signe de santé dans de nombreux pays africains (Holdsworth *et al* 2004 ; Siervo *et al* 2006), puisque sous-entendant un **volume** corporel rassurant. De plus, la corpulence s'exprime-t-elle, en termes de distribution, de composition corporelle ou de robustesse du squelette de la même manière d'une population à l'autre ? Apparemment non, si l'on se réfère aux nouvelles références OMS de l'IMC (2004) proposées pour les populations asiatiques. Au-delà de la culture, la corpulence, même biologiquement, est relative ; à IMC équivalent, au sein d'une même population, certains seront plus gras que d'autres (Yajnik et Yudkin 2004). De plus, le gras, le muscle et même la charpente osseuse suivent des représentations culturelles variables. Ainsi, une définition claire de la corpulence est indémontrable, elle est trop plastique, aussi bien aux environnements qu'aux systèmes culturels. Ces interrogations montrent que la corpulence n'a de sens qu'à travers l'arbitraire humain qui est culturel. Au sein de chaque population, les normes de corpulence se construisent inconsciemment sur des normes : alimentaires, sanitaires, esthétiques¹⁸³ et morphologiques qui varient d'un référentiel à l'autre. De plus, les normes ne fonctionnent pas toujours conjointement dans un même contexte culturel, pour exemple, de Saint-Pol (2009) montre que, dans nombre de pays européens, l'idéal esthétique social de corpulence est nettement inférieur à la norme clinique de santé. Appréhender conjointement *alimentation, santé et esthétisme* pour comprendre la corpulence est donc une vaste affaire...

Pour rendre compte de ces dimensions, il faudrait comprendre quels présupposés fondamentaux plus simples pourraient synthétiser au mieux, absorber leur sens complexe ; pour Lévi-Strauss (1949

¹⁸¹ On peut prendre l'exemple de la surcharge pondérale qui n'a pas toujours été signe de mauvaise santé dans l'histoire européenne : « *Le « gros » s'impose d'emblée dans l'intuition ancienne. Il impressionne. Il séduit. Il suggère aussi : incarnant l'abondance, désignant la richesse, symbolisant la santé. [...] les siècles centraux du Moyen Age promeuvent l'amoncellement nutritif en idéal. [...] La santé suppose le ventre plein (Vigarello 2010, p.19 ; 21)* ». Même si l'auteur (2004, p.18) nuance dans un autre ouvrage, nous expliquant que l'embonpoint excessif n'était pas pour autant le critère retenu, certainement parce qu'il est un handicap pour le travail agricole (Hoffman 2006).

¹⁸² Selon l'encyclopédie de *l'interneute*, **le sens 1** de corpulence est : Volume du corps d'une personne. **Le sens 2** est : Embonpoint, rondeur.

¹⁸³ Et finalement corporelles, comme nous allons le voir.

p.111), cela revient à « *se placer à ce niveau très élémentaire pour pénétrer la nature d'institutions en apparence singulières, mais en fait très simples et universelles, au moins par leur principe* ». Quels sont alors les supports sur lesquels il est possible de simplifier ces objets socioculturels ? Ils semblent prendre racine sur des objets bioculturels fondamentaux que sont la nourriture, la maladie-mort et la sexualité. En effet, la nourriture préexiste à l'alimentation, la maladie-mort préexiste à la santé et la sexualité préexiste à l'esthétisme. Ils préexistent au socioculturel car ils viennent de la nature, ce qui leur donnent un caractère universel. Pour ce qui concerne la mort, Thomas (2000, p.21) avance : « *Mort biologique, mort psychique, mort sociale, mort spirituelle, mort cosmique, autant de modalités d'un processus mortifère surdéterminé, universel et irrémédiable* ». De la même manière pour la maladie, Fassin (2000) atteste : « *Parce que la maladie affecte le corps et que la médecine en a montré les ressorts les plus cachés [...] le vivant humain semble inscrit dans la nature* ». Pour la sexualité, Balandier (1984) explique : « *La sexualité humaine est un phénomène social total : tout s'y joue, s'y exprime, s'y informe dès le commencement des sociétés. Elle est à l'évidence une donnée de nature. Les différences des corps masculins et féminins, les modifications qui les affectent durant le parcours de la vie individuelle, l'« instinct » (terme du vocabulaire commun) qui conduit à la conjugaison sexuelle, la capacité d'engendrer qui résulte de cette union, imposent la reconnaissance de ce fait* ». Enfin, pour ce qui concerne la nourriture, De Garine (1990) développe : « *Sans doute se référant à l'expérience si souvent citée, menée par Davis (1928), selon laquelle les enfants ont tendance dans la sélection spontanée qu'ils font des aliments à réaliser un régime à peu près équilibré nutritionnellement, peut-on considérer qu'il existe une base génétique commune au comportement alimentaire* ». On peut même rajouter que les animaux connaissent la nourriture, la maladie-mort et la sexualité¹⁸⁴, mais qu'ils ne connaissent pas l'alimentation, la santé et l'esthétisme. Ces phénomènes du vivant ne dépassent par leur constitution biologique, ils restent nourriture, maladie-mort, sexualité. Les dépasser nécessite une distanciation avec ces derniers pour produire alimentation, santé et esthétisme, qu'ils ne peuvent faire, n'étant pas doués de culture. Par contre, l'humain – à travers le filtre culturel – s'approprie des objets d'abord de nature, les traduisant ainsi en bioculturel (i) ; pour les contrôler, régler, ajuster à ses imaginaires, et en faire des objets exclusivement de culture en les finalisant dans le socioculturel (ii). Du bioculturel au socioculturel – processus que l'homme maîtrise complètement de par sa constitution mais pas l'animal – une structuration de départ simple, auxquels hommes et animaux sont confrontés – nourriture, maladie-mort, et sexualité – se complexifie progressivement. Dans un premier temps (i), le regard inné de l'humain l'empêche – contrairement à l'animal – de se soustraire à la transformation en bioculturel de ce qu'il a en face de lui – la nature et la nature de son corps ne sont jamais pour lui que nature – et dans un deuxième temps (ii), il sur-complexifie le bioculturel par sa volonté d'y produire des cadres normatifs, en l'occurrence le processus de construction de l'alimentation, de la santé et de l'esthétisme : « *Une structure d'un nouveau type, et plus complexe, se forme, et se superpose, en les intégrant, aux structures plus simples*

¹⁸⁴ Ils ressentent les symptômes, vivent la mort, ingurgitent la nourriture et se reproduisent.

de la vie psychique, comme ces dernières se superposent, en les intégrant, aux structures, plus simples qu'elles-mêmes, de la vie animale. Elle opère, et par elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau (Lévi-Strauss 1949, p.29) ».

Ainsi, la construction culturelle de *la santé*, de *l'alimentation* et de *l'esthétisme* passe par une préconstruction culturelle d'objets issus de la nature que sont *maladie-mort*, *nourriture* et *sexualité*. Des objets de nature qui, intégrés, culturalisés dans l'imaginaire humain, migrent vers la culture pour se retrouver à l'interface nature-culture. Pour la maladie, elle « *ne peut-être, pour les sciences sociales, qu'un objet, certes particulièrement éclairant en ce qu'il lie le corps physique et le monde social [...]* *Le vivant humain, tel que nous l'appréhendons, résulte d'un jeu entre nature et culture (Fassin 2000) ».* Pour la mort, « *l'importance de l'œuvre magistrale de Louis-Vincent Thomas tient précisément à cette conscience aigüe que la mort est la contradiction évidente (si l'on ose le dire) entre l'universel concret (son universalité absolue qui touche tout ce qui s'inscrit dans le temps [...]) et le particulier concret (sa radicale singularité comme évènement chaque fois unique) (Brohm 2008, p.83-84) ».* Et aussi pour la nourriture, « *biologiquement parlant, se nourrir est sans doute l'activité la plus importante de l'être humain. Pendant longtemps, ceux qui se sont penchés en scientifiques sur ce phénomène ont eu tendance à considérer l'aliment comme un simple carburant destiné à fournir au corps de l'énergie. Il a fallu, en France, des hommes comme Claudian ou Trémolières pour constater que nous nous trouvons devant un phénomène et des situations infiniment plus complexes, de par la nature même de l'être humain et de son organisation en sociétés (Hubert 1991) ».* Et pour la sexualité, « *il est tout autant apparent que cet aspect de la nature de l'homme est celui qui a, le plus tôt et le plus complètement, été soumis aux effets de la vie en société, Un « travail » s'y effectue en même temps que sur le corps dont il est indissociable (Balandier 1984) ».* C'est ainsi que l'homme aura une approche culturelle de la maladie-mort, « *toute maladie ou infortune requiert une interprétation et celle-ci est un avatar des relations sociales et des représentations propres à une société (Sindzingre 1984, p.95) ».* Plus précisément, pour la maladie, Fassin (2000) avance : « *existe-t-il [...] une nature qui soit vierge de toute « contamination » culturelle ? Dans le cas du cancer, il n'est évidemment pas indifférent de faire du mésothéliome une simple réalité biologique [...]. Sa reconnaissance comme « maladie professionnelle » est le fruit de lutte sociale qui montrent combien la production et la qualification des faits de santé est un enjeu politique ».* Pour la mort, Brohm (2008 ; p.84), en s'appuyant sur les travaux de Thomas, expose ses « *variations culturelles : des représentations thanatiques, des rites funéraires, des croyances eschatologiques ».* Une approche culturelle que l'on retrouvera aussi dans le rapport à la nourriture : « *La nutrition est un des domaines sur lesquels la culture et l'environnement ont exercé les pressions les plus fortes et où l'Homme fait la preuve de son absence de spécialisation et d'une certaine liberté par rapport à son conditionnement biologique (De Garine 1990) ».* Approche culturelle que l'on retrouvera aussi dans le rapport à la sexualité car elle « *est socialisée ; le partage sexuel des activités traverse tout le champ de la société et de la culture ; la puissance et le pouvoir, les symboles et les représentations, les catégories et les valeurs se forment d'abord selon le référent*

sexuel. La sexualité a ainsi une fonction agrégative (Balandier 1984) ». Ainsi, à l'instar des fondements de la parenté humaine pour Lévi-Strauss (1949, p.34), nous sommes face à des objets d'abord biologiques, mais inévitablement pris dans la culture par l'homme ; car, pour l'auteur, « si la racine de la prohibition de l'inceste est dans la nature, ce n'est jamais, cependant, que par son terme, c'est-à-dire comme règle sociale, que nous pouvons l'appréhender ». De ce fait, au final, l'homme n'a en apparence devant ses yeux que l'alimentation, la santé et l'esthétisme, même s'ils ont été élaborés initialement sur la négociation inconsciente de la nourriture, de la maladie-mort et de la sexualité. C'est donc à travers ces premiers objets fondamentaux que nous pourrions réappréhender, de façon plus éclairée, les deuxièmes.

La corpulence est donc un objet socioculturel qui peut s'éclater en d'autres objets socioculturels, qui s'inscrivent eux-mêmes sur des objets bioculturels ; mais la corpulence repose aussi sur un objet bioculturel...et pas des moindres, le corps : « *Le corps de l'homme n'est plus gouverné de manière univoque ni par son âme, ni par ses gênes, mais par un ensemble que nous nommons le « bioculturel » qui constitue une interface entre le biologique et le culturel **sensu largo** (Boëtsch 2007, p. 12) ». En effet, le corps prend source lui aussi en dehors de la culture, les animaux le connaissent, il existe au départ sans définition culturelle préalable, il est tout simplement, et la corpulence repose sur lui. Mais l'humain appréhende ce premier rapport qu'il a à la nature, c'est-à-dire la nature de son corps, tout comme maladie-mort, sexualité et nourriture, par la culture, ce qui le rend bioculturel : « *Il est à peine besoin de rappeler en effet que le corps dans ce qu'il a de plus naturel en apparence, c'est-à-dire dans les dimensions de sa conformation visible, (volume, taille, poids, etc.), est un **produit social**, la distribution inégale entre les classes des propriétés corporelles s'accomplissant à travers différentes médiations telles que les conditions de travail (avec les déformations, maladies, voire mutilations qui en sont corrélatives) et les habitudes en matière de consommation qui, en tant que dimensions du goût, donc de l'habitus, peuvent se perpétuer au-delà de leurs conditions sociales de production (Bourdieu 1977) ». Cette constatation renforce notre schéma analytique car décaler les éléments constitutifs de la corpulence vers des objets bioculturels, revient à décaler la corpulence elle-même en l'objet bioculturel où elle prend sa racine : le corps. La corpulence doit donc être vue comme une dimension d'un objet plus global, bioculturel, qui est le corps. Comprendre les fondements du rapport entretenu avec la corpulence, c'est alors comprendre le rapport que l'on entretient avec son corps. Néanmoins, rendre compte des manières dont les Sénégalais appréhendent le corps, entre le mode de vie des grands-parents qui persiste (*coosan*) et le mode de vie moderne auquel s'ouvrent les jeunes (*dund toubab*), est difficile car le corps semble être l'un des objets des sciences sociales le plus complexe à analyser : « *Les choses se compliquent effectivement dès qu'on examine la manière dont le corps est concrètement défini, utilisé, étudié et transformé. Si le corps résiste à l'analyse, c'est que son appréhension dans sa matérialité pose de sérieux problèmes épistémologiques. Comment rendre justice de la variété des formes qui l'incarnent ? Comment aborder anthropologiquement la question de la diversité de ses usages sociaux et culturels ? Au-delà des interprétations générales que***

l'anthropologie est fondée à formuler, comment saisir objectivement le caractère empirique des pratiques corporelles vécues ? (Fournier et Raveneau 2008) ».

Le corps existe, puisque chaque jour, nous vivons avec notre corps, quotidiennement, nous parlons de notre corps. La réalité du corps est incontournable pour rendre compte de l'existence, « *sans le corps qui lui donne un visage, l'homme ne serait pas (Le Breton 2005, p.7) »*¹⁸⁵. Néanmoins, même si le corps semble être une entité évidente qui se révèle à nos esprits, il n'a pas de sens en soi... Si vous questionnez quelqu'un sur la santé, il vous parlera de santé, de maladie et de mort ; si vous le questionnez sur la nourriture, il vous parlera de nourriture, d'alimentation au pire d'activité physique ; si vous le questionnez sur l'esthétisme, il vous parlera d'esthétisme, de tenues vestimentaires et de sexualité¹⁸⁶. Mais si vous questionnez quelqu'un sur le corps, de quoi peut-il bien vous parler ? Il pourra même vous répondre : « précise ta question ». Le corps *est là* certes, c'est une évidence, mais il n'a rien d'évident en soi. Il est là, mais il est flou, il est simple à visualiser puisque bioculturel – plus que la santé ou l'esthétisme d'ailleurs qui sont socioculturels – mais il est complexe, trop complexe pour être appréhendé en bloc. Pourtant, ce n'est seulement qu'en l'approchant de manière holistique qu'il est possible de rendre compte de la réalité de ce qu'il est. Quelle est sa réalité ? ... Qu'il est le reflet de la réalité, le reflet de la société : « *le corps en tant qu'opérateur social, il est l'instrument avec lequel se construisent, autant que les identités individuelles, les configurations sociales, les symbolisations et les représentations, les pratiques et les hiérarchies. Il « dit » la société (Balandier 2004) »*. Le corps devrait alors être perçu comme réceptacle sur lequel est projeté de manière inconsciente, l'ensemble des structures sous jacentes du système de valeurs d'une société donnée, à une époque donnée. En effet, « *partant de l'hypothèse que « l'histoire s'inscrit dans le corps », que « silhouettes et formes changent avec le temps » (Baboulyne 2005) »*, Geogres Vigarello entrevoit le corps comme un support s'adaptant aux normes culturelles relatives aux contextes sociohistoriques en présence : « *Dynamiques temporelles encore, celles qui, en déplaçant les oppositions sociales et culturelles, infléchissent les critères de beauté, leurs effets différentiateurs. [...] L'histoire de la beauté, autrement dit, ne saurait échapper à celle des modèles de genre et des identités (Vigarello 2004, p.11) »*. Plus « *qu'un outil heuristique et conceptuel de compréhension du social »*, Detrez (2002, p.55) fait du corps « *un « fait social total »*¹⁸⁷ » le rendant miroir, support synthétique des normes et valeurs socioculturelles de toute population. Ainsi, le seul moyen de rendre grâce à cet objet social miroir du social – à cet objet de nature où se cristallise la culture – n'est de l'éclater que pour mieux en redessiner ses contours et ainsi le comprendre. Donc, plus que le corps, ce sont les dimensions inhérentes à sa construction sociale que nous analyserons.

Puisque comprendre la corpulence, c'est, en allongé, passer par *alimentation, santé et esthétisme puis nourriture, maladie-mort, et sexualité*, et en raccourci, passer par le corps ; c'est que le corps,

¹⁸⁵ Dans nos conceptions modernes du moins, le siège de l'existence est le corps.

¹⁸⁶ Evidemment, on peut parler de nourriture quand on questionne la santé, mais ce sera la nourriture au regard de la santé ; tout comme on peut parler d'esthétisme quand on questionne la nourriture, mais ce sera l'esthétisme au regard de la nourriture. Ces dimensions sont dissociées même si elles ont des bords communicants.

¹⁸⁷ Concept repris de Mauss, défini par celui-ci dans *Sociologie et Anthropologie* (1950 p. 313 ; 388).

bioculturel, est l'équivalent de la *nourriture*, *maladie-mort*, et *sexualité*, bioculturelles aussi. En effet, la gestion du corps passe par la gestion de toutes ces dimensions : « *Le régime prescrit résulte de cette association : un homme malade vivra de carottes et d'infusions d'herbes ; à une accouchée on donnera une soupe fortifiante faite d'aliments « épiciés » comme l'estomac de poisson. Cette simple opposition relie donc sexe, nourriture, maladie (Verdier 1969) »*. Plus encore, intrinsèquement à sa constitution, lorsque le corps parle, il s'exprime avant toute chose à travers ces dimensions. Il parle de *maladie* lorsqu'il a mal ; de *mort* lorsqu'il s'effondre ; de *nourriture* lorsqu'il gargouille ; et de *sexualité* lorsqu'il s'excite. Mais il ne parle pas directement de *santé*, d'*alimentation* et d'*esthétisme*. C'est l'humain, face à son corps qui lui parle (du corps à l'esprit) qui, par sa capacité de culture, produit ces objets socioculturels que sont *alimentation*, *santé* et *esthétisme*, qu'il re-projette – après coup – sur celui-ci (de l'esprit au corps)¹⁸⁸. Le corps est donc avant tout *nourriture*, *maladie-mort*, et *sexualité* et son entrée dans la culture passe par la négociation première de ces dimensions. Ainsi, comme nous le disions, de par ces objets, nous n'allons le déconstruire – et comprendre ce qu'il sous tend – que pour mieux le reconstruire – et ne pas perdre son entité propre – afin d'éviter les obstacles épistémologiques récurrents qui interviennent dans son appréhension scientifique : « *La tendance générale consiste encore trop fréquemment à se servir du corps pour parler d'autre chose ou à l'envisager comme une métaphore. Les anthropologues privilégient souvent des enjeux symboliques généraux ; ou bien l'étude du corps ouvre sur celle des systèmes de pensée, des ontologies ou des cosmogonies indigènes. Dans ces travaux, le corps se trouve morcelé, conduit vers d'autres dimensions et d'autres domaines. Polysémique, poussé vers l'abstraction ou naturalisé, il est trop rarement envisagé par les sciences sociales dans sa matérialité et dans sa réalité concrète (Fournier et Raveneau 2008) »*. Graduellement, nous allons présenter les interactions logiques entre *maladie-mort* et *santé* (i), *nourriture* et *alimentation* (ii), *sexualité* et *esthétisme* (iii) pour solidifier ces trois instances qui doivent reconstruire notre objet corps, et permettre une analyse approfondie de l'une de ses composantes principales, la corpulence.

Cette démonstration n'avait pour objectif que de mettre en avant le fait que le socioculturel que développe l'humain se construit d'abord sur la réalité qu'il a devant lui, à savoir la nature et la *nature de son corps* qu'il fantasme : le bioculturel. Ensuite sur ces fantasmes, il produit des règles, des définitions, etc..., le socioculturel. Mais bioculturel et socioculturel à terme finissent par être imbriqués l'un dans l'autre. La corpulence est reliée à la *sexualité*, la *nourriture* et la *maladie*, il suffit d'observer notre précédente étude pour le voir. De la même manière, le corps est relié à l'*esthétisme*, l'*alimentation* et la *santé*, il suffit de se pencher sur la bibliographie pour le constater (Fournier et Raveneau 2008). Néanmoins, ces objets sont anthropologiquement différents, certains sont *produits*

¹⁸⁸ Il est important de préciser ici que même si alimentation, santé et esthétique sont des objets socioculturels, en sortie – c'est-à-dire après leur construction – ils ont des répercussions sur le biologique. Par exemple, un régime alimentaire strictement végétarien indien aura des effets différents sur le métabolisme qu'un régime fortement carné inuit. D'une autre façon, les produits pour dépigmentation n'auront pas les mêmes effets sur le corps qu'une crème antiride. Ceci pour avancer que des objets qui n'ont pas de liens réels avec la nature peuvent à terme agir sur celle-ci, en l'occurrence – de par les exemples cités – la nature du corps.

par la culture (socioculturel), d'autres sont *négociés par la culture* (bioculturel). Comprendre la corpulence et les objets qui la constituent, nécessite de décaler le problème vers les objets fondamentaux – bioculturels – qui leur préexistent, parce que « *les structures les plus basses servent sans doute à former les plus hautes ; mais cela n'exclut nullement que ces basses structures se forment comme telles et restent dans cet état sans changement ultérieur (Lévi-Strauss 1949, p.106 citant Basov 1929, p.288)* ». C'est donc se questionner sur des objets bioculturels autant qu'universels pour « *se placer à ce niveau très élémentaire (Lévi-Strauss 1949, p.111)* » et repartir aux racines de la culture. Finalement, il s'agit d'opter pour une approche structuraliste – dans l'appréhension du corps – que Lévi-Strauss considère – en s'appuyant sur l'analyse de la parenté humaine – comme révélatrice du fondement bioculturel universel de la condition humaine : « *capital commun de structures mentales et de schèmes institutionnels, qui constituent la mise de fonds initiale dont l'homme dispose pour lancer ses entreprises sociales (1949, p.111)* ». En effet, à l'instar du corps, le socle de la parenté – la prohibition de l'inceste – s'inscrit d'abord dans le biologique pour migrer vers le culturel parce qu'elle a un fondement universel : « *En un sens elle appartient à la nature, car elle est une condition générale de la culture, et par conséquent il ne faut pas s'étonner de la voir tenir de la nature son caractère formel, c'est-à-dire l'universalité (1949, p.29)* ». Si le corps est la condition première de l'existence dans la nature, mais que l'humain ne peut interpréter que par la culture, la relation immédiate de la parenté avec la consanguinité la place de plein droit dans cette interface nature-culture : « *ni purement d'origine culturelle, ni purement d'origine naturelle ; et elle n'est pas, non plus, un dosage d'éléments composites empruntés partiellement à la nature et partiellement à la culture. Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture (1949, p.28-29)* ». Ainsi, s'il est vrai que les systèmes de parenté se développent sur les structures universelles/bioculturelles suivantes : « *l'exigence de la Règle comme Règle, la notion de réciprocité [...] ; enfin, le caractère synthétique du Don (Lévi-Strauss 1949, p.98)* », le rapport au corps – bioculturel/universel – se construit pour nous sur les fondations suivantes – bioculturelles/universelles également – que sont le rapport à la *maladie-mort*, le rapport à la *nourriture* et le rapport à la *sexualité*. Un postulat structuraliste qui nous permet alors de reconstituer le fil des raisonnements de l'humain : il a construit l'*alimentation* sur le statut qu'il a accordé à la *nourriture*, il a construit la *santé* sur les interprétations qu'il a faites de la *maladie* et de la *mort*, il a construit l'*esthétisme* sur la fonction qu'il a accordée à la *sexualité* ; et enfin, il a construit la *corpulence* sur l'usage qu'il veut faire de son *corps* : « *La valorisation de la « minceur » croît quand on passe des classes populaires aux classes supérieures en même temps que croît l'attention portée à l'apparence physique et que décroît corrélativement la valorisation de la force physique, de sorte que deux individus de même corpulence seront considérés comme minces dans les classes populaires et gros dans les classes supérieures (Boltanski 1971)* ».

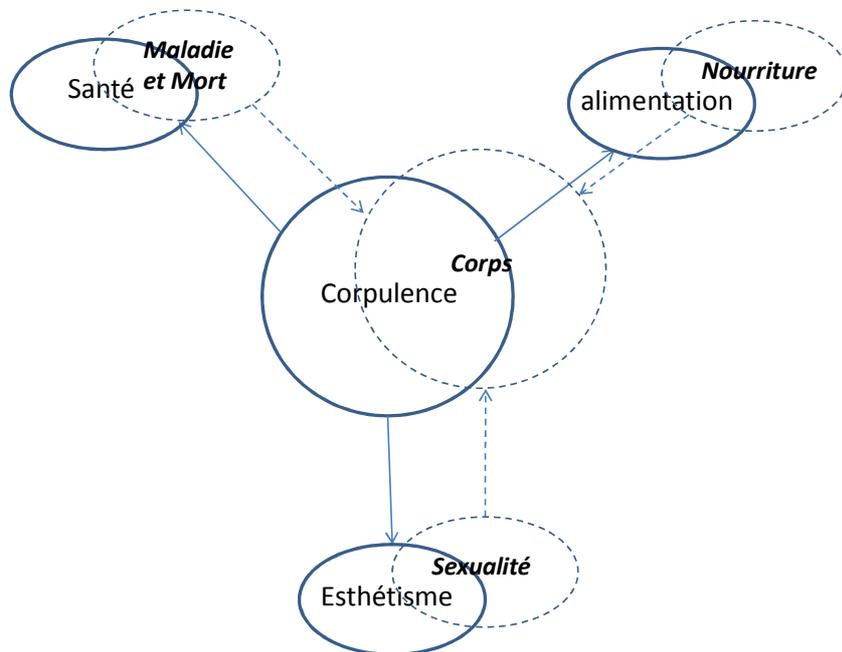


Figure 1. Clef de voûte schématisée de l'étude

En partant de ce point d'ancrage théorique, nous considérerons que ces structures élémentaires fondamentales seront au point de départ de la construction sociale du corps – et de tous les éléments qui se greffent sur ce support comme la corpulence – et ceci d'une culture, d'une cosmologie à l'autre. Néanmoins, chaque cosmologie développant son propre univers, son propre regard sur l'homme, en lui attribuant notamment une place variable dans son environnement, ces structures élémentaires universelles du corps que sont *nourriture*, *maladie-mort* et *sexualité* – même si elles seront existantes dans chaque population – pourront subir une *teinte culturelle* inhérente aux prises de positions contrastées entre animisme, monothéisme et modernité.

La maladie et la mort

Les travaux accumulés depuis ces cinquante dernières années en anthropologie de la santé sur les manières de percevoir la maladie et de la traiter en Afrique subsaharienne sont nombreux. D'Andras Zempleni (1985), dans ses travaux sur les représentations étiologiques de la maladie en Afrique : « *En somme, et sous toutes réserves ultérieures, force est de rappeler ici un constat ancien et banal des africanistes : le seuil de l'angoisse sociale une fois franchi, certaines «maladies» – graves, aiguës, atypiques, chroniques, répétitives... – sont expliquées, légitimées et disculpées de la même manière que les autres infortunes qui affectent les corps, les biens et la vie sociale des individus (Zempleni 1982). C'est une propriété souvent évoquée mais encore peu explorée de la pensée sauvage obnubilée*

par l'angoisse: que d'enchaîner les événements néfastes – individuels et collectifs – les plus disparates. «Un malheur n'arrive jamais seul» : ceux qui le précèdent, l'accompagnent et le suivent. [...] Et si tous ces événements néfastes sont connexes et enchaînables, c'est qu'ils sont interprétables au moyen des mêmes schèmes étiologiques tels que par exemple la sorcellerie » ; à Jean-Pierre Dozon (2008, p.139-140) avançant que « quelque chose comme une « médecine traditionnelle » est bien à l'œuvre dans l'Afrique contemporaine, et ce « en dépit de sa diversité », avec pour dénominateur commun une conception de la maladie « ressortissant à la catégorie du malheur », c'est-à-dire des « transgressions d'interdits, manifestations des esprits, génies ou ancêtres, agression en sorcellerie, etc. » ; en passant par Doris Bonnet (1996) dans ses travaux sur les représentations de malnutrition infantile en Afrique : « 50 % des cas de malnutrition à l'hôpital de Niamey sont attribués, par les personnes interrogées, à des effrois à la suite d'un contact de l'enfant avec un esprit surnaturel » ; ou Didier Fassin (1992, p.148), dans son étude sur les représentations de la maladie et les itinéraires thérapeutiques dynamiques des pikinois de Dakar : « La distanciation critique à l'égard des charlatans ne remt pas en cause nécessairement la foi en des phénomènes surnaturels et n'exclut même pas la possibilité de recourir aux pouvoirs de ces guérisseurs décriés. Lorsqu'on dit que les hommes de savoir, aujourd'hui, en ville, sont « petits » par rapport à ceux du village et d'autrefois, on fait la preuve que la croyance et le doute se situent à des niveaux différents d'appréhension de la réalité sociale : la magie existe ». Les études en anthropologie de la santé se sont efforcées de montrer que les schémas interprétatifs de la maladie, mobilisés par les populations, tournent souvent autour de phénomènes magico-spirituels¹⁸⁹. Que ce soit des attaques sorcellaires (causées par des sorciers ou des individus les ayant mobilisés), des agressions de génies ou d'esprits d'ancêtres mécontents, ces « instances surnaturelles » – qualifiées de cette façon par Doris Bonnet (1996) – sont perçues dans les traditions africaines comme étant le point de départ de nombreuses maladies.

Plus généralement, la naissance – vécue comme un arrachement à l'autre monde selon Bonnet (1990) – la maladie et la mort – tant de phénomènes naturels fondamentaux – sont appréhendés, dans ce que Lamine Ndiaye (2010) et bien d'autres auteurs nomment : « la pensée négro-africaine », de manière surnaturelle : « ces réalités [...] il sait qu'elles obéissent à des forces qui excèdent sa mesure [...] le bonheur et le malheur, la fertilité des champs, la fécondité des femmes et l'incertitude du lendemain: les prémices d'une récolte plus qu'on ne l'espérait, la souffrance que rien ne laisse prévoir et la mort à laquelle on ne consent jamais tout à fait (Thomas et Luneau 1974, p.144) ». Pour Augé (1974, p.53), le sens du mal (1984) correspond à « un ensemble de croyances structurées et partagées par une population donnée touchant à l'origine du malheur, de la maladie ou de la mort ». Le malheur – bien au-delà de la maladie et de la mort – c'est le chaos, le désordre, le drame qui frappe...jamais de manière fortuite, car provoqué par quelque chose. Sindzingre (1984, p.96), en s'appuyant sur Evans

¹⁸⁹ Mais il est vrai que ce n'est pas toujours le cas, comme l'avance Dozon (2008, p.172) : « les sociétés traditionnelles, contrairement à un stéréotype courant, ne baignent pas dans le magico-religieux ou le sacré comme si tout en elles, y compris les actes et les événements les plus quotidiens, basculait constamment du côté des ancêtres ou des Dieux. Des conceptions plus profanes ou plus prosaïques y sont tout aussi bien à l'œuvre, notamment sur le terrain du malheur et de sa prévention ».

Pritchard (1937, p.113), montre que les drames du quotidien – peu importe lesquels – sont toujours imputés à un principe mystérieux et magique inquiétant, en exemple la chute du « *toit d'un grenier Zandé sur quelqu'un, induisant nécessairement la question : alors qu'il aurait pu tomber plus tôt, ou plus tard, ou pas du tout, pourquoi à cet instant? Pourquoi sur moi ou sur lui?* » ; ce que le spécialiste de la sorcellerie généralise de la façon suivante : « *The basic question which Zande witchcraft seems to answer is this : Why did this particular misfortune occur to this particular person at this particular time ? Witchcraft explains chance* ». Ainsi, dans cet « imaginaire négro-africain », la mort – à l'instar de la maladie – sont appréhendées à travers le prisme du *malheur* – de l'infortune – elles sont par excellence les modalités d'expression les plus significatives de celui-ci : « *Parmi les expressions majeures du désordre, il faut citer en premier lieu la maladie physique ou mentale, la stérilité et la mort (Thomas et Luneau 1974, p.69)* ». En effet, pour Zemleni (1985), les drames du quotidien sont interprétés comme des conflits sociaux non résolus que la société traduit en termes de *malheur* : « *les arts de guérison des sociétés sans écriture tendent vers des conceptions extériorisantes de la maladie à laquelle ils confèrent bien souvent un sens social. Le rapport du malade à son milieu social, l'état même de ce milieu et la disposition des agents humains ou extrahumains qui l'habitent y sont essentiels. [...] On l'a dit et redit, les agents sont souvent anthropomorphes ou zoomorphes et les origines de nature sociale* ». Dans cette perspective, en cas de dysfonctionnement social : « *Tout se passe comme si la société était capable de suggérer à chacun des individus qui la composent la mort immédiate ou médiate, la maladie corporelle ou mentale (la folie équivaut à une mort sociale) (Thomas et Luneau 1974, p.37)* ». De cette façon, maladie et mort constitueraient l'expression – d'une intensité différente – d'un même phénomène magique, une articulation maladie-mort que l'on retrouve précisément chez les Wolofs, ils : « *conçoivent l'issue fatale comme étant la « maladie des maladies (Ndiaye 2010) »¹⁹⁰* ».

La mort fait encore plus peur lorsqu'elle intervient de manière inopportune¹⁹¹, c'est-à-dire lorsqu'elle attaque une personne qui *n'aurait pas dû mourir* : un jeune vigoureux, une femme en bonne santé, un homme qui était riche, etc... Ndiaye (2005) identifie le concept de « *vilaine mort* » pour qualifier ces décès inattendus, ces morts qui cachent des choses, en opposition aux « *bonnes morts* » comme celles des vieux : « *En pays wolof, deux types de mort provoquent l'horreur. Il s'agit de mort survenue dans des conditions catastrophiques : accident faisant apparaître du sang et suicide. Ces issues fatales socialement mal comprises violentent la communauté tout entière. Elles sont qualifiées de « vilaines » mort. C'est pour cette raison d'ailleurs que toute forme de mort qui a lieu dans des conditions atroces (accident de la route, assassinat, bagarres sanglantes) est souvent attribuée aux influences des génies malfaisants, aux comportements socialement déviants devenus pratiques courantes (fornication, crimes, adultère, etc.) et aux dëmm (sorcières anthropophages)* ». Dans cette perspective, le même

¹⁹⁰ Selon nous, universellement, maladie et mort sont liées. Peu importe le contexte culturel, si quelqu'un meurt, on cherche à savoir comment c'est arrivé, et si l'on tombe malade, on veut savoir si cela est grave ou pas. Les humains comme les animaux savent instinctivement que la maladie peut conduire à la mort. Maintenant, dans une cosmologie animiste, puisque la grille de lecture est magique, alors mort et maladie sont associées à un même phénomène magique d'intensité différente.

¹⁹¹ C'est-à-dire plus inopportune qu'à l'habitude.

auteur (2008) compare le procès différentiel des pratiques funéraires d'un jeune et d'un vieux : « *Cela est, très certainement, une des raisons explicatives de la solennité des funérailles d'un vieillard en Afrique noire et l'escamotage des funérailles d'un être, mort à la fleur de l'âge. En pays joolaa, le vieillard décédé peut même présider ses propres funérailles, par le biais de la pratique rituelle de la « présentification du défunt », cependant que les cérémonies funéraires d'un « jeune » ne doivent pas durer. Mourir jeune est toujours et partout considéré comme un phénomène anormal, voire insolite. Dans cette perspective, les Wolof du Sénégal assimilent la mort, celle du jeune adulte, de l'adolescent et de l'enfant, à une blessure [gaañu] vécue par le corps social qui perd prématurément un de ses membres. Le « mourir » devient, dans ce sens, le non-sens total et la mort, la mauvaise compagne, cette « maladie » qui ne fait pas de quartier ». La mauvaise mort sous-entend bien souvent un conflit non résolu : un esprit qui emporte, une attaque sorcellaire, bref, une mort qui porte à suspicion, alors que la bonne mort sous-entend, selon le même auteur (2008), une paix avec les forces invisibles : « *La personne âgée qui est arrivée à se concilier avec les mânes dont les pouvoirs symboliques dépassent largement leur capacité à écouter la vie d'un individu ou de semer partout le désordre social, mérite des funérailles dignes de ce nom. Ayant « obtenu » une longue vie, [gudd fan], elle a réussi, par son respect aux normes sociales, c'est-à-dire à celles qui sont établies par les ancêtres protecteurs, à survivre aux caprices de la nature dont les secrets ne sont connus et détenus que par les « vivants du village sous la terre »* ». Ainsi, la mort, peu importe son contexte d'apparition, bonne ou mauvaise, est toujours appréhendée de manière magique : « *En Afrique noire, l'univers est défini comme un Tout animé, donc vivant. Par conséquent, les « vivants visibles » qui l'occupent, temporairement, en attendant la « traversée » (la mort), du fait qu'ils ne le maîtrisent pas entièrement, restent en connivence avec les « êtres vivants invisibles ». Sous ce rapport, la mort devient, symboliquement, cette « maladie » inopportune qui ne met la main véritablement que sur les êtres dits « fragiles », selon l'expression wolof, c'est-à-dire ceux-là qui ne mourront, de toute façon, toujours, jamais de « mort naturelle » (Ndiaye 2010) ».**

En effet, à travers son caractère magique, la mort, comme l'explique Louis-Vincent Thomas (1974, p.96), reste dans l'inconscient collectif « négro-africain » structurellement inconcevable, inacceptable : « *l'idée d'annihilation totale et définitive répugne à l'Africain* ». Si la « vilaine mort » peut-être le produit d'un ancêtre mécontent qu'il faut amadouer, la bonne mort est la capacité pour un vieux de devenir lui même un ancêtre...et de poursuivre sa vie. Ainsi, dans tous les cas, la mort nécessite une explication, comme partout, on cherche finalement à la repousser. L'idée d'un fatalisme africain face à la mort sous-entend bien plus un sentiment d'impuissance face à celle-ci qu'une réelle volonté rationnelle de l'accepter. La croyance « traditionnelle » en la réincarnation est justement une possibilité de l'éviter, de la supporter, de la surmonter, d'accéder à l'immortalité : « *C'est une croyance générale de toute l'Afrique noire que la vie ne cesse absolument avec la mort (Thomas et Luneau 1974, p.96) »*. La souffrance du corps par la maladie, la destruction du corps par la mort sont donc inacceptables dans « la pensée négro-africaine », si leurs causes sont magiques, c'est parce qu'on

n'arrive justement pas à les intégrer autrement. On cherche à les négocier par diverses pratiques rituelles pour chasser la souffrance et nier la mort. Ainsi, la mort, qu'elle soit d'un vieux ou d'un jeune, et ce qui l'entraîne bien souvent : la maladie, sont vues comme des phénomènes de la vie que l'on refuse de vivre, que ce soit pour la mort par le fantasme de réincarnation ou pour la maladie par celui que l'on peut la chasser. Néanmoins, avec le prosélytisme islamique et la modernité agissante, cette approche magico-spirituelle de la maladie et de la mort sont questionnées et remaniées de multiples manières. Pour Dozon (2008, p.144), les : « *médecines traditionnelles n'ont pas été à l'abri des changements survenus par ailleurs ; elles se sont plus largement diversifiées et différenciées [...] Outre divers emprunts à la biomédecine (hôpitaux de brousse par exemple), le développement, voire la prolifération, en de nombreux pays africains, des prophétismes et autres mouvements ou sectes religieuses, constitue le vecteur central de ces métamorphoses* ». De même, Fassin (1992, p.146) constate que « *ce ne sont pas seulement l'interprétation du mal et les catégories étiologiques qui sont soumises au changement social de l'Afrique, ce sont aussi les modalités mêmes de la croyance* ». Il avancera à ce sujet, en s'appuyant sur des cas sénégalais : « *Certes, on sait bien que le citoyen, même occidentalisé, n'hésitera pas à se rendre auprès d'un marabout ou d'un contre-sorcier, témoignant ainsi de son adhésion à un système de valeurs qui est celui de ses ancêtres, mais dans le même temps il constate que nombre de maladies sont plus efficacement traitées au dispensaire et que, dans bien des cas, la consultation traditionnelle entraîne plus de dépenses qu'elle n'apporte de bénéfices* (1992, p.148) ». Comprendre comment les Sénégalais entre tradition¹⁹² et modernité appréhendent la santé, c'est comprendre comment les Sénégalais conçoivent la maladie et sa conséquence la plus sévère, la mort. Les considèrent-ils encore comme magiques ? Comment se positionnent-ils vis-à-vis de la réincarnation ? Trouvent-ils de nouveaux stratagèmes pour surmonter la mort ? Quelles conséquences cela implique-t-il sur la manière d'appréhender le corps ?

La nourriture

De nombreuses études socio-anthropologiques dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle ont mis en évidence au sein de populations africaines, inscrites dans un cadre relativement distancié du monothéisme et de la modernité, un rapport hautement sacré avec la nourriture (De Garine 1962 ; 1996) : « *Comme ailleurs, chez les Massa et les Musey, ingérer de la nourriture est chose grave et intime* (1996) » ; et de manière plus globale avec les animaux et la nature : « *Les Bolo du Mali et du Burkina ont une notion semblable, le nyama, reconnue par tous les peuples du Mandé, une force de vie qui baigne l'univers et se condense dans toutes sortes d'entités, humains, animaux ou génies*

¹⁹² Comme pour l'enquête par focus group, chaque fois que le terme tradition sera employé dans cette étude, il sous-entendra *coosan* [la culture des parents]. Pour un jeune de 25 ans, il représente la culture de ses parents et autres ascendants, pour un homme de 45 ans, il représente son enfance et le mode de vie de ses parents et autres ascendants, pour un vieux de 65 ans, c'est la jeunesse qu'il a connue au village, avant de vivre l'urbanisation, et la vie de ses ancêtres. N'oublions pas que *coosan* reste une construction sociale des enquêtés, car les vieux de notre échantillon n'avaient pas la même vie que celle de leurs ancêtres, l'influence grandissante de l'Islam depuis le XIX^{ème} siècle, ou encore la scolarisation, en sont de bons exemples. Néanmoins, il est important de souligner que les aînés de notre échantillon estiment que leur mode de vie ressemble plus à celui de leurs ancêtres, des générations avant, qu'à celui des jeunes, deux générations après.

(Descola 2005, p.311) ». Les chercheurs en sciences sociales associent cette sacralisation du monde environnant à des conceptions totémistes – « *des croyances et des rites qui sont propres à la religion totémique* » pour Durkheim (1960, p.141) – et animistes, redéfinies par Descola (2005, p.183). La nourriture n'est pas vue comme une propriété de l'homme, elle est associée à une entité vivante à part entière faisant partie d'un tout mystérieux/magique, la nature ; une personnification de la nourriture qu'observent Thomas et Luneau (1974, p.95) dans de nombreuses populations africaines : « *Manger, qu'il s'agisse des vivants ou des défunts, c'est s'approprier la force vitale de l'aliment ; et la supériorité des êtres désincarnés ou des esprits* », et que retrouvait Mauss (1924, p.80) dans des sociétés dites « primitives », en l'exprimant de la façon suivante : « *La terre, la nourriture, tout ce qu'on donne, sont d'ailleurs personnifiées, ce sont des êtres vivants avec qui on dialogue et qui prennent part au contrat. Elles veulent être données* ». Elle est alors perçue comme un don octroyé par la nature, précisément les forces *qui l'habitent* : ces différentes instances surnaturelles. Ainsi, de multiples pratiques rituelles, de type sacrificiel bien souvent – en l'occurrence les offrandes de nourriture – sont mobilisées, dans un processus symbolique que décrit Louis-Vincent Thomas (1965) comme un « *échange de nourriture* », pour solliciter le soutien de ces instances dans la volonté des humains de se nourrir convenablement : « *Les offrandes et les sacrifices d'action de grâce propitiatoires et piaculaires permettent de manipuler les puissances qui régissent l'univers afin d'en obtenir les faveurs ou tout au moins la neutralité* (De Garine 1996, p.42) ».

Manger n'est pas un acte anodin, bien au contraire, il est un acte hautement sacré puisqu'il s'agit d'ingurgiter une substance de vie, voire douée de vie, qui ne nous appartient pas, qui *a été donnée généreusement* et qu'il faut de ce fait respecter. Nombre d'études soulignent combien dans les « traditions africaines » la commensalité est importante, car selon Ndoye (2001, p.7) « *à partir de cette commensalité le groupe véhicule ses normes et valeurs* ». Cette quasi obligation de devoir manger en groupe, selon des codes très stricts, est observée par Mauss (1924, p.81) dans certaines de sociétés « dites primitives » : « *Il est de la nature de la nourriture d'être partagée ; ne pas en faire part à autrui c'est « tuer son essence* ». Pour Verdier (1969), cette obligation de commensalité repose sur un principe magico-spirituel : « *Le sacrifice est basé sur les sentiments modelés par le repas familial dans la petite enfance ; il correspond à un simple déplacement d'accent : les obligations envers les ancêtres divins reproduisent simplement celles envers la famille* ». La dilapidation de nourriture est proscrite¹⁹³, le but premier étant d'entrer en équilibre avec les forces qui la génèrent avant de l'incorporer, comme on l'observe chez les populations du sud Bénin dans le golfe de Guinée : « *Après la récolte, la vie reprend et les vodun reçoivent à manger : farine mélangée à de l'huile de palme, bière de mil, lihan et sang des animaux sacrifiés ; après eux, les hommes peuvent manger à leur tour* (Juhe-Beaulaton 2002) ». Plus encore, ces croyances semblent s'inscrire dans des milieux socio-économiques à faible développement technique ne permettant pas une grande accumulation de nourriture ; de ce fait, elle est considérée par la communauté comme *la richesse* à laquelle il faut accéder, construisant ainsi le social

¹⁹³ Hormis durant des célébrations collectives spécifiques comme celles que décrit De Garine chez les Massa (1996).

autour de cette focalisation sur l'acquisition de cette denrée : « *Toute l'organisation économique et sociale est élaborée directement pour produire la nourriture, l'autorité politique en dépend aussi. La nourriture est sacralisée et symbolise toutes les relations sociales. Pour en rendre compte, Audrey Richards fait appel à l'étude du cérémoniel du repas, de sa préparation dans la vie quotidienne et cérémonielle, des tabous alimentaires, du totémisme, des cultes des différents animaux et plantes consommables, du sacrifice et enfin des cérémonies liées à un échange de nourriture [...]. Toute la vie sociale, économique et religieuse découle donc directement de la quête de nourriture (Verdier 1969)* ». L'auteur citée par Verdier retrouve en Afrique des organisations sociales enracinées sur cette recherche et gestion de nourriture : « *En 1932, A.I. RICHARDS fait pour la première fois du travail, lié aux besoins alimentaires, le centre d'une recherche anthropologique. Elle lie la distribution de nourriture chez les Bantou à leur organisation politique traditionnelle (Gosselin 1963)* ».

Néanmoins, ce respect, cette sacralisation de la nourriture vacillent. L'apport du monothéisme d'abord, enlève à la nourriture son caractère magique : « *dans les religions du livre, on n'a pas recours au sacrifice, en tout cas à des offrandes de sang (Goody 2006)* » ; De Garine (1962) observait chez les Sérères des pratiques d'offrandes de nourriture aux esprits, mais ne les mentionnait déjà pas chez les Wolofs de Khombole il y a 50 ans, car fortement islamisés. La modernité ensuite, avec l'accessibilité alimentaire croissante et l'individualisme, recompose les pratiques alimentaires locales sénégalaises. En exemple, Bricas (2006), en s'appuyant sur la ville de Dakar, constate – entre alimentation familiale, alimentation individuelle de rue, etc... – une pluralité croissante des références des mangeurs urbains africains : « *Si certains aliments peuvent donc se charger d'une pluralité de sens, les mangeurs citadins manifestent aussi une capacité à combiner les usages d'une pluralité d'objets et de pratiques. La caractérisation des comportements alimentaires des Dakarais apparaît comme une alternance de produits et pratiques se rapportant, chez un même individu, à des mondes bien différents* ». Ainsi, il semblerait que la modernité générée par l'urbanisation, exerce une forte influence sur le rapport à la nourriture, ceci s'exprimant notamment par l'effritement des règles de commensalité et la recherche de plaisir personnel dans l'alimentation : « *Aujourd'hui, dans certaines familles, plusieurs membres se rendent individuellement chez les vendeuses* » car « *la recette préparée à domicile [...] n'est pas appréciée (Ndoye 2001, p.34-35)* ». Comprendre comment les Sénégalais appréhendent l'alimentation entre tradition et modernité, c'est d'abord comprendre comment les Sénégalais considèrent la nourriture, évaluer la place qu'ils lui accordent et surtout la fonction qu'ils lui attribuent.

La sexualité

De la même manière, les études sur la sexualité en Afrique subsaharienne sont nombreuses. Elles montrent vis-à-vis de la sexualité un intérêt « traditionnel » important porté sur la dimension reproductive. Warnier (1993, p.124), en s'appuyant sur une étude réalisée au Cameroun, dit : « *Nous touchons ici à ce qui constitue le sens de l'exercice de la sexualité. Tout d'abord, il est clair que, contrairement à ce qui se passe dans les sociétés industrielles, la sexualité n'est pas constituée en un*

domaine autonome, indépendant de la reproduction ». La taille de la famille, le nombre d'enfants, seraient les premiers critères observés dans les traditions de ces populations pour juger de la bonne santé d'un couple marié. En effet, le rôle des enfants est indispensable dans le fonctionnement d'une société où le développement technique agricole est faible : « *la sédentarisation s'accompagnerait d'une hausse de la fécondité (Coquery-Vidrovitch 1988, p.67)* ». De par ce constat, « *en Afrique, les enfants étaient et demeurent considérés comme le meilleur des biens* ». « *Aussi, les sociétés africaines traditionnelles ont-elles toujours considéré la **procréation comme l'objectif fondamental** du mariage et ont-elles développé, à cet effet, une philosophie et des attitudes psychologiques tournées vers la promotion et la valorisation de la maternité et de la paternité (Ndongo A Pitshandenge 1994, p.55)* ». La féminité serait d'abord associée à la fertilité : « *Dans les sociétés traditionnelles, ce sont les capacités reproductrices de la femme qui déterminent le statut auquel elle peut prétendre. (...) Son statut social évolue en fonction des étapes de sa vie génésique. (...) Chez les Mossi, une femme sans enfant est une « femme vide ». C'est dire que la représentation de la femme est celle d'une bonne mère qui n'interrompt jamais le cycle de la reproduction. Elle féconde, elle accouche, elle allaite, etc. Il est même fréquent d'entendre dire qu'une femme « a soit un enfant au dos, soit un enfant dans le ventre » (Desjeux et al 1983, n.p)* ». Coquery-Vidrovitch (1988, p.66-67) parle de « **force de vie** agissant sur la natalité. [...] Le pire sort d'une femme est d'être stérile. La femme est aussi le bien suprême à acquérir; garante de production autant que de reproduction ». A l'Ouest Cameroun, le régime polygame, antérieur aux prosélytismes, est basé sur le devoir/prestige de maximiser sa descendance pour les hommes les plus « aptes » : « *la symbolique sociale tient que seul le notable et, par délégation, les hommes cooptés dans la lignée, ont en eux la capacité d'engendrer. Les notables nous l'ont dit souvent : en prenant de nombreuses épouses, ils font preuve de dévouement et d'altruisme. S'ils prenaient moins d'épouses, beaucoup de femmes resteraient célibataires, puisque les cadets ne sont que des enfants ne disposant d'aucune capacité d'engendrement. La polygynie proclame le fait que le notable a effectivement hérité du pouvoir d'engendrer (Warnier 1993, p.131-132)* ».

Cependant, l'intrusion du mode de vie moderne, particulièrement les valeurs qui lui sont associées, ont comme objectif primordial de développement de limiter les naissances par les campagnes de santé publique en faisant la promotion de la planification familiale (Guiella 2004). Ceci permettant à la fois de diminuer la mortalité « materno-infantile », baisser la natalité dans un contexte de transition démographique et reconfigurer les rapports sociaux de sexe en permettant aux femmes de s'émanciper, en se distanciant de leur rôle « traditionnel » de mère. Ceci s'exprime par une ouverture à la vie professionnelle et à la dimension hédoniste de la sexualité dont elles tirent profit : « *Les nouveaux statuts féminins s'organisent principalement autour de trois éléments: l'affirmation de l'individu, l'élargissement du cadre de vie et l'érotisation plus grande des relations sexuelles. [...] Ces nouveaux statuts sont d'ailleurs vécus par les femmes comme un renversement de situation, comme une "revanche" (Antoine et Nanitelamio 1990)* ». Il est vrai que les sociétés occidentales, depuis les années 70 par « *la révolution sexuelle (Reich 1982, p.249)* », revendiquent plus d'hédonisme dans la

sexualité, voire même associent la sexualité d'abord et surtout à cette fonction : « *Cette question dans sa forme générale doit être relayée par une autre question : avons-nous « voulu », après avoir réalisé la coupure maîtrise de la reproduction et plaisir sexuel, cette nouvelle coupure dissociant cette fois – potentiellement – la sexualité de toute fonction reproductive ? (Boons-Grafé 1987) »*. Une évolution sociétale moderne où l'aspect reproductif ne constitue plus la dimension primordiale de la sexualité, tant valorisée dans la morale judéo-chrétienne : « *dans les années 1960-1970, quiconque se voulait moderne, contestataire de l'ordre ancien, ne devait-il pas y aller de ses sarcasmes contre son passé oppressif, contre « la » religion anti-sexuelle ? Désormais retournée contre elle-même, notre éducation trop chaste, à forte odeur du soufre de l'enfer, pouvait servir à rehausser la saveur du fruit défendu (Desjardin 1992, p.4) »*. Cette *hédonisation* de la sexualité va de pair avec une *hédonisation* du corps (Andrieu 1994, p.26) par le développement des tenues vestimentaires modernes qui mettent en avant les régions sexuées corporelles (Bourdieu 1998)¹⁹⁴.

Les études sur la modernisation de l'Afrique montrent que cette affirmation du plaisir face à la reproduction dans la vie sexuelle s'insère progressivement dans les grandes villes africaines (Ndongo A Pitshandenge 1994 pour Kinshasa ; Amouzou 2009 pour les villes d'Afrique en général). Le Sénégal, à la fois modernisé et islamisé, suit une évolution ambivalente selon Biaya (2002, p.341) ; il s'ouvre à cet hédonisme, tout en le réglementant par le véhicule des valeurs islamiques : « *Dakar a promu une culture du loisir qui s'écarte, à première vue, de celles notées dans d'autres villes africaines. Pourtant, c'est à travers cette diversité apparente que se dégage l'unicité du modèle postcolonial des loisirs : les **plaisirs de la cité**. Le modèle dakarais repose sur la complicité évidente du religieux – l'Islam maraboutique – et du pouvoir étatique moderne »*. Un pan de la modernité Sénégalaise conduit, selon l'auteur (2000), à une érotisation du corps chez les jeunes, qui prend forme dans une : « *expression culturelle et libertaire* », dont le fer de lance est un véritable « *culte du corps dévoilé* », entrant « *en rupture totale avec la vertu de la pudeur défendue par l'Islam* ». D'autant plus que pour Biaya, cette culture urbaine sénégalaise – et urbaine africaine de manière générale – est « *érigée en mode de vie par la jeunesse* ». Mais l'Islam sénégalais le plus orthodoxe et réactionnaire vis-à-vis de l'hédonisme moderne, impose malgré tout le port strict des tenues vestimentaires islamiques aux femmes : « *Certains ont pris des initiatives propres : c'est le cas, par exemple, de ceux que l'on désigne du nom de « ibaadourahmane » ou d'autres encore comme « Al-Fallah » dont la mosquée est située à Colobane. Aujourd'hui les **ibaadourahmane** ont installé partout dans le pays des mosquées et des écoles et éduquent les gens ; ce sont d'ailleurs leurs filles que l'on voit se voiler. [...]. Cette discipline du voile, ce sont les **ibaadourahmane et Fallah** qui l'ont amenée au Sénégal (Seck 2010, p.141-142) » ; et de manière générale, s'oppose à leur émancipation, si l'on en suit Watson (1997) qui commente l'autobiographie de Nafissatou Diallo (1975) : « *As Ayesha Iman of the Institute for Development and Economic Planning in Dakar pointed out during her lecture for the African Studies Association 1995 Women's Caucus lunch in Orlando, African women in the nineties continue**

¹⁹⁴ L'auteur prend l'exemple de la mini-jupe qui doit inciter, mais « sous contrôle ».

to experience many forms of gender inequity sanctioned by Islam ». Comprendre comment les Sénégalais construisent entre tradition et modernité leurs critères esthétiques, notamment leurs normes en matière de volume et de forme corporels, et de manière plus générale, évaluer la place qu'ils accordent à leur apparence physique, c'est d'une certaine façon mettre en évidence le rapport qu'ils entretiennent avec la sexualité entre hédonisme et reproduction.

Le corps en trois dimensions

Ainsi, le positionnement des populations africaines vis-à-vis du corps – prises hors contexte de modernité et de prosélytisme – semble bien différent des sociétés modernes. Vieillir et grossir sont perçus comme des marques de sagesse et de responsabilité. Pour la vieillesse, Rosenmayr (1994, p.269) constate chez les Bambara que « *la séniorité est un principe de distribution du pouvoir hautement formalisé et très généralement applicable* ». Dit autrement, les individus auraient plus une fierté qu'une angoisse de vieillir : « *Cette institution, c'est l'aïnesse, qui associe l'âge à l'autorité, non d'une manière empirique et factuelle, éventuellement circonstancielle, mais de manière définitive et indiscutable* (Meillassoux 1994, p.52) ». Pour l'embonpoint, Warnier (2009, p.14-15) montre que chez les populations de l'Ouest Cameroun, la légitimation du statut de chef et de notable passe par une prise de graisse, signe de cumul de l'énergie des ancêtres : « *le corps propre du roi et des notables est un récipient des substances ancestrales* (Warnier 2006) ». Ensuite, par la croyance en la réincarnation, la mort n'est pas appréhendée comme une fin en soi, fait observé au sein de nombreuses ethnies du continent par Thomas (1963) : « *Grâce à la réincarnation [...] qu'elle rend possible, la mort renouvelle les vivants tout en assurant la continuité de l'espèce* ». Puis, l'idée que l'on puisse supprimer définitivement le phénomène de maladie est absurde car bien souvent dépendante de forces surnaturelles supérieures qui permettent l'équilibre de la société, plus encore qui s'inscrivent dans la vie même de la société selon Zempleni (1982) : « *Tandis que la démarche biomédicale méconnaît et que la cure psychanalytique interprète, c'est-à-dire désamorce les conduites projectives-persécutives du sujet malade, les médecines traditionnelles activent et homologuent sa tendance profonde à situer la source de ses maux dans une entité subjective ou dans un autre sujet. C'est en ce sens, plus originaire, que la démarche de ces « médecines » est fondée sur la pleine reconnaissance de la dimension inter subjective et sociale de la maladie* ». Auteur qui proposa d'ailleurs un modèle étiologique magico-spirituel de la maladie au Sénégal (1969), applicable à de nombreuses populations ouest africaines : « *En Afrique de l'Ouest, le modèle le plus habituel de la persécution comporte quatre termes, décrits initialement chez les Wolof du Sénégal* (Zempleni 1968), *mais qui ne semblent guère différer dans les autres groupes de la zone soudanosahélienne* (Fassin 1990) ». Enfin, Faye (2002), pour l'esthétisme, observe que la beauté, chez les Sérères du Sénégal, semble largement associée à la robustesse corporelle, signe de vitalité : « *En pays seereer l'homme ou la femme qui jouit des avantages de la beauté, la personne que la nature a dotée de cette distinction est d'abord celle qui présente un profil avenant, c'est-à-dire un corps avantageusement charpenté. Ainsi, l'histoire de la*

royauté seereer rend-elle compte de la rencontre entre les seereer et les princes manding venus du Gaabu, et relate le coup de cœur de la princesse, nièce de Maïssa Waly, qui a succombé aux charmes du lutteur seereer¹⁹⁵ ».

A l'opposé, les sociétés occidentales actuelles semblent se positionner dans une recherche effrénée de jouissance corporelle : *« Quelque chose de précoce, d'immature, de prometteur [...] convient aux temps pressés qui sont les nôtres [...]. Avec innocence, cette période imagine la pureté, la docilité aussi, d'un corps gracile, exempt de toute trace de temps, de toute expérience [...] elle fabule sur un objet imaginaire, offert comme une gourmandise qu'on déguste à petites lampées dans son coin, éloigné de tout regard inquisiteur (Gauthier 2006) ».* Une quête de jouissance que Lipovetsky (1986) condamne : *« À vouloir assimiler, à la manière de R. Sennett, le narcissisme au psychologisme, on est vite confronté à la difficulté majeure que représente le cortège de sollicitudes et de soins dont est entouré désormais le corps, promu de ce fait au rang de véritable objet de culte. Investissement narcissique du corps lisible directement au travers de mille pratiques quotidiennes : angoisse de l'âge et des rides ; obsessions de la santé, de la « ligne », de l'hygiène; rituels de contrôle (check-up) et d'entretien (massages, sauna, sports, régimes); cultes solaires et thérapeutiques (surconsommation de soins médicaux et de produits pharmaceutiques), etc... ».* Ainsi, à travers l'adhérence à *« la religion positive (Chabert 2004, p.261) »* se véhiculent les fantasmes d'une santé parfaite par le mythe que l'on peut vivre sans maladie : *« Rester en bonne santé le plus longtemps possible est devenu la nouvelle idéologie de l'homme occidental. [...] Le consommateur de santé veut rendre son corps singulier et biosubjectif : la biotechnologie [...]. La bonne santé comme harmonie naturelle est remplacée par la santé d'un homme artificiel qui synthétise la représentation normative du corps idéal et les possibilités biotechnologiques (Andrieu 2004) ».* Que l'on peut gagner en longévité sans vieillir : *« Notre époque, sous l'emprise de l'urgence virtuelle, cultive un imaginaire appauvri, celui de la fraîcheur inépuisable, de la jeunesse intarissable, de la virginité inlassable. [...] L'image de jeunesse se veut alors la sève d'un présent récalcitrant à vieillir et tente de s'opposer de toutes ses forces à la mort (Gauthier 2006) ».* Et donc vivre sans mourir¹⁹⁶ pour Thomas (1975), commenté par Roche (1976) : *« Progressivement, l'Europe imitant en cela l'Amérique, la mort est chassée des préoccupations des vivants. Elle est exclue de nos vies quotidiennes et l'on s'efforce de l'oublier. Ce silence, nouveau tabou, s'étend peu à peu ».* Ces mythes touchent l'alimentation par l'espérance de pouvoir manger gras sans grossir : *« Dans l'abondance alimentaire qui caractérise le monde développé [...] une cacophonie de conseils, prescriptions, mises en garde et sollicitations nous met constamment en demeure de le faire. (Fischler 1994, p.18) ».* Cette quête de jouissance impose une volonté/obsession d'accéder à une beauté parfaite, car *« une ère naît où convergent le sentiment de pouvoir maîtriser l'apparence [...] (Vigarello 2004, p.238) »* ; une *« beauté « épreuve » »* pour l'auteur attestant combien notre corps doit répondre aux aspirations de notre temps, le dépassement de

¹⁹⁵ Dans la lutte sans frappe au Sénégal, qui est traditionnelle contrairement à la lutte avec frappe (Wane *et al* 2010), les lutteurs ne sont pas que musclés mais corpulents.

¹⁹⁶ Comme exemple, le prix nobel de médecine 2009 pour les recherches sur la jeunesse éternelle.

soi-même pour accéder à une vie parfaite : « *un corps qui sera beau, limpide, transparent, lumineux, véloce, colossal dans sa puissance, infini dans sa durée, délié, invisible, protégé, toujours transfiguré* (Foucault 2009, p.10) ».

Problématique

Puisque le rapport à la corpulence n'est qu'une composante d'un rapport global entretenu avec le corps, comprendre les représentations sociales de la corpulence, c'est comprendre le rapport que l'on entretient avec *la nature de son corps*, à savoir le rapport entretenu avec la graisse *de son corps* – et derrière la nourriture qu'ingurgite le corps – avec la santé *de son corps* – et derrière la maladie et la mort du corps – et avec l'esthétisme *de son corps* – et derrière la sexualité produite par le corps. De ce fait, il est important de rendre compte des schémas d'appréhension actuels de la maladie-mort, de la nourriture et de la sexualité entre traditions – animistes et islamiques – et modernité chez les Sénégalais¹⁹⁷, afin de les mettre au service d'une analyse du rapport entretenu avec *le corps et sa corpulence* des plus pertinentes et exhaustives.

Hypothèses

- Avec l'influence de la modernité, tant en zone urbaine que rurale, nous pensons que l'approche mystique de la maladie et de la mort, qu'elle soit animiste ou monothéiste, sera remise en question par l'apport de conceptions modernes axées sur le rationalisme.
- De la même manière, nous anticipons une *démystification* de la nourriture : sa désinvestissement de son statut de denrée rare et sacrée.
- Toujours de la même façon, nous imaginons une ouverture de la sexualité sénégalaise traditionnelle vers une recherche plus prononcée de plaisir.

Objectifs

- Nous mettrons en évidence l'évolution des règles de commensalité entre *coosan* et *dund tubab*.
- Nous évaluerons la recomposition des normes, des interdits alimentaires, c'est-à-dire la frontière entre la bonne et la mauvaise nourriture, entre *coosan* et *dund tubab*.
- Nous ferons l'état des lieux des croyances et conceptions qui tournent autour de la mort et de la maladie entre *coosan* et *dund tubab*.

¹⁹⁷ Pour ce qui concerne le corps et les instances qui le construisent socioculturellement (mort-maladie, nourriture et sexualité), nous constaterons, de par nos résultats, que la tradition, *coosan*, peut être découplée en trois cosmologies : animiste, monothéiste (islamique)...et aussi moderne. Nous remarquerons, en effet, que graduellement, les deux premiers cosmos participent pleinement à la définition de *coosan*, mais la modernité, en troisième cosmos, a aussi sa part d'influence. N'oublions pas que certains vieux de notre échantillon ont fait « les bancs », comme ils le disent. Le corps est donc appréhendé dès le départ à travers ces trois prismes, même si leur degré respectif d'influence n'est pas équivalent, et qu'avec les nouvelles générations, les composantes du mélange évoluent, le monothéisme puis la modernité s'imposant au profit de l'animisme. Ainsi, nous employons pour l'instant les terminologies « tradition » et « modernité » mais cela évoluera au cours de l'analyse de nos données.

- Nous mettrons en évidence les éventuelles pratiques profanes mobilisées par les individus pour gérer par eux-mêmes leur santé.
- Nous décrypterons les itinéraires thérapeutiques recrutés par la population pour contrôler leur santé et repousser la mort.
- Nous évaluerons l'évolution des pratiques sexuelles employées par la population entre *coosan* et *dund tubab*.
- Nous mesurerons le rôle de la sexualité dans les changements du système matrimonial entre polygamie et monogamie.
- Nous identifierons la place de l'apparence dans le choix du compagnon ou du conjoint et l'évolution des modèles esthétiques entre *coosan* et *dund tubab*.
- Nous tenterons d'évaluer le vécu de la corpulence, de la maigreur à la grosseur, identifié¹⁹⁸ comme différentiel entre *coosan* et *dund tubab*.

Méthodologie

Stratégie d'enquête

Puisque nous voulons traiter de dimensions potentiellement nourries de tabous, concernant notamment la mort et la sexualité, nous avons opté pour l'entretien semi-directif. Etant une méthode d'entretien individuel, il s'effectue dans un cadre dégagé de toute influence sociale extérieure. Il permet l'élaboration d'une relation personnalisée entre l'enquêteur et l'informateur qui a pour but d'amener celui-ci à faire part de sa perception et de son ressenti individuel sur un objet social donné : « *On appelle interview (ou entretien ou encore entrevue) un rapport oral, en tête à tête, entre deux personnes dont l'une transmet à l'autre des informations sur un sujet prédéterminé* ». C'est une discussion orientée, un « *procédé d'investigation utilisant un processus de communication verbale, pour recueillir des informations en relation avec des objectifs fixés* ». [...] *Cette façon de faire contribue à rapprocher les deux interlocuteurs et à établir une atmosphère propice à la détente et à la confiance indispensables pour une plus grande fiabilité des informations recueillies (Aktouf 1987, p.87 ; 91)* ». Puisque l'échange est entre deux personnes, plus loin que l'analyse des aspects socioculturels (représentations et pratiques collectives), l'entretien permet de mettre en évidence la posture psychosociale (perceptions et pratiques individuelles) idiosyncrasique de l'individu vis-à-vis à de sa culture¹⁹⁹ ; « *une de ces idiosyncrasies [...] de race, de mentalité individuelle et de mentalité collective (Mauss 1934, p.17)* », qui rendent compte de la variabilité à l'intérieur du système.

Procédure

Cette technique d'enquête faisant partie des méthodes qualitatives d'investigation préconisées en

¹⁹⁸ Identifié par les focus group, mais non traité en profondeur, à cause du caractère trop impersonnel de cette méthodologie.

¹⁹⁹ En l'occurrence les dimensions qui composent l'objet social corps.

sciences sociales, l'accent a été porté sur le degré de liberté octroyé aux informateurs pour conter leur expérience de vie. Les questions qui sont intervenues au cours des échanges doivent davantage être considérées comme des relances adaptées au contexte de discussion. Celles-ci ont été réalisées en *Wolof*, la langue vernaculaire principale, et animées par un interprète afin de conserver toutes les subtilités sémantiques de la langue, indispensables à l'interprétation des résultats. La collecte des données a été effectuée par enregistreur audio, et ensuite traduites par l'interprète des entretiens²⁰⁰ avant d'être retranscrites informatiquement par celui-ci.

Guide d'entretien

Nous avons malgré tout anticipé la construction d'une trame malléable théorique présentant des points de fond que nous jugeons intéressants : analyse des trois dimensions qui construisent le corps, estime du corps, évolution des processus de stigmatisation, etc..., sur lesquels il serait pertinent d'engager les participants dans l'évolution « naturelle » de la conversation.

Guide d'entretien

- Impact de la modernité sur la culture sénégalaise.
- Le rapport à la maladie-mort mystique/rationnel.
- Le contrôle de la santé à travers l'émergence de nouvelles pratiques profanes de santé : contrôle de l'alimentation et activité physique.
- Le rapport à la nourriture : essentialiste/hédoniste.
- Stratégies d'habillement : le montrer/cacher des régions sexuées corporelles.
- Critères esthétiques : sexualité reproductive/ hédoniste, pratiques sexuelles en mutation.
- Estime du corps et estime de soi.
- Corps et niveaux d'intégration sociale (familial, amical, professionnel, sexuel, etc...) : analyse de nouveaux processus de stigmatisation liés à l'exigence de l'apparence physique.

Echantillonnage

Le recrutement s'est effectué par réseaux d'affinités afin d'accéder le plus rapidement possible aux informateurs clés, considérés comme représentants de la population cible investiguée. Au sein d'une population d'adultes, nous avons réalisé **40 entretiens semi-directifs** : 24 en zone urbaine, 16 en zone rurale²⁰¹, en nous basant sur 3 critères d'inclusion – et atteindre une saturation des données à 3

²⁰⁰ Il s'agit du même étudiant que pour les focus group.

²⁰¹ Nous avons, en plus de ces entretiens, réalisé quelques discussions informelles spontanées sur Dakar et sa banlieue (bars, restaurants, milieux associatifs artistiques et cité universitaire de l'UCAD), 10 tout au plus, qui n'étaient pas prévues dans le protocole préliminaire, mais qui se sont avérées fructueuses, et que nous avons jugé nécessaire d'intégrer dans l'enquête officielle. Ceci montre que l'enquête qualitative socio-anthropologique ne doit jamais avoir un caractère trop formel pour recueillir les informations les plus intéressantes. Néanmoins, dans ce cas précis, le recueil des données a été manuscrit au vu du caractère très libre de l'échange. Les individus s'exprimaient clairement en français ce qui a permis la réalisation de ce travail complémentaire.

individus par catégories – l'âge : < 25 ans²⁰², > 45 ans ; le sexe et le niveau scolaire/catégorie socioprofessionnelle (CSP) : < BFEM : non scolarisé, > BFEM : scolarisé ; CSP faible : métiers manuels, petits commerçants, etc..., CSP forte : cadre, professionnel de santé, etc... En effet, nous ne pouvions pas considérer à lui seul le niveau d'instruction, celui-ci ne recouvrant pas la population totale, même en zone urbaine. Le pourcentage d'individus hautement scolarisés étant faible, en particulier chez les individus de plus de 45 ans, nous l'avons remplacé par la CSP, les deux variables étant positivement corrélées à Dakar²⁰³. Enfin, l'enquête en zone rurale a été réduite d'un tiers en terme d'effectif comparée à l'enquête en zone urbaine car le gradient socio-économique et scolaire chez les individus d'âge mûr est peu prononcé (Ndiaye, Ayad 2005). Pour la zone urbaine, nous avons enquêté à Dakar centre : Gueule Tapée, Colobane, UCAD campus, Yoff, HLM, Liberté 1, Parcelles assainies ; et sa banlieue : Thiaroye et Pikine, afin de recouvrir au mieux la variabilité socio-économique qui nous intéresse. Pour la zone rurale, nous avons enquêté dans la commune de Gandiaye située dans la communauté rurale de Thiombly (Région et département de Kaolack ; région naturelle du Sine Saloum) car elle présente une mixité ethnique importante, entre Wolofs, Sérères, Peuls et Toucouleurs, comparable à celle de Dakar. Dans l'échantillon global, nous n'avons pas considéré l'ethnie comme critère d'inclusion car Dakar est une ville où le brassage des populations est très important (Diouf 1994), et que l'on trouve aussi à Gandiaye. Ainsi, plutôt que considérer l'ethnie wolof qui est elle-même le produit d'un mélange ethnique (Diop 1981, p.17), nous avons intégré dans notre étude les individus « wolophone », langue véhiculaire représentative de ce brassage populationnel que connaît actuellement le Sénégal (Diouf 1994). Néanmoins, même si « en entrée », c'est-à-dire dans l'échantillonnage, nous n'avons pas considéré le critère ethnique – puisque plus difficile à délimiter pour les zones d'études qui nous intéressent que d'autres, tels : l'urbanité/ruralité, la CSP ou le niveau scolaire – nous n'avons pas omis de le retenir pour chaque participant « en sortie », pour rendre compte des différences qui résident sur cette dimension. Pour recruter les individus, nous avons fait du porte à porte, que ce soit à Dakar, dans les quartiers précités, ou à Gandiaye, pour nous entretenir au sein des ménages. L'enquête urbaine s'est déroulée entre août 2009 et juin 2010, l'enquête rurale entre octobre 2009 et novembre 2011²⁰⁴.

²⁰² La très grande majorité des jeunes étaient non mariés et la très grande majorité des aînés l'étaient.

²⁰³ Nous avons aussi mesuré « en sortie » l'IMC pour appréhender le vécu individuel de la corpulence, peu développé dans la partie précédente. La méthodologie des focus group ne permet pas, en effet, de laisser exprimer les postures psychosociales idiosyncrasiques vis-à-vis des normes sociales, en l'occurrence, les normes sociales de corpulence. Cependant, au fur et à mesure de l'enquête, nous avons constaté qu'il était difficile de trouver des individus très maigres ou très gros dans un échantillonnage aléatoire, à moins de délaissier la problématique sur le corps exposée dans cette partie et de n'échantillonner que des individus aux extrêmes de l'IMC. L'ensemble des individus échantillonnés étaient de corpulence moyenne et semblaient satisfaits de leur volume corporel ; de plus, ayant observé que le vécu de la corpulence était *absorbé* par le vécu global du corps – en plein processus de renégociation au Sénégal – nous avons préféré nous centrer sur cette thématique au sein d'une population générale. Ainsi, nous ne présenterons pas l'IMC de chaque enquêté. Néanmoins, pour ceux qui ont exprimé un mal-être vis-à-vis de leur corpulence, nous avons mentionné leur IMC en note de bas de page afin d'évaluer le décalage entre santé réelle et santé perçue. Enfin, au terme de chaque partie sur la construction du corps – l'analyse de ses instances fondatrices – nous avons rendu compte de ses implications sur le vécu psychosocial de la corpulence.

²⁰⁴ L'enquête rurale s'est déroulée en deux étapes. D'abord à Gandiaye de mi-octobre à début novembre 2009 où nous avons effectué la majorité des entretiens. Ensuite dans la communauté rurale de Paskoto, toujours située dans la région de Kaolack, où nous avons réalisé sur trois jours quatre entretiens manquants durant fin novembre 2011. Il s'agissait d'un terrain d'une enquête quantitative, où la mixité ethnique est aussi comparable à celle de Dakar, présentée dans la 3^{ème} partie.

Résultats²⁰⁵

Le rapport à la maladie-mort /santé

Nous présentons dans cette partie les différentes modalités qui régissent le rapport qu'entretiennent les Sénégalais avec la mort et la maladie entre tradition et modernité pour entrevoir ces relations avec les conceptions de la santé : « *Chaque culture a sa façon de classer les maladies, et à l'intérieur d'une société donnée, on trouve encore des différences entre catégories sociales, entre familles, entre guérisseurs. [...] Il ne faut en effet pas oublier que ces systèmes classificatoires servent avant tout à reconnaître des maladies dans le double but de les comprendre et de les soigner (Fassin 1990) ».*

La mort-maladie entre mysticisme et rationalisme

- Une *rationalisation/démystification* du phénomène de maladie-mort
 - ✓ L'influence du monothéisme

Nous constatons que la mort suit une interprétation actuelle différente de celle mobilisée dans *coosan*. Pourtant, si l'on suit le discours de nos enquêtés, dès *coosan*, la mort est vue à travers deux prismes principaux déjà différents : l'animisme et l'Islam. Les enquêtés semblent, avec l'apport ancien du monothéisme islamique – c'est-à-dire les schémas explicatifs qu'il propose vis-à-vis de la mort – davantage rationaliser l'arrêt de la vie ; dans le sens où le Dieu unique constituerait une autorité absolue irrévocable donnant à la mort – et aux autres phénomènes de la nature produits de sa Création – un caractère légitime : « *Le dieu devient éthique lorsque l'ordre de la nature et celui des rapports sociaux cessent d'être situés au-dessus des dieux et deviennent leur création ».* Ainsi, la mort est immuable puisque produite par Dieu, et l'humain se la rend plus supportable en s'alliant inconditionnellement à la puissance qui la génère : « *L'observance de la loi considérée comme expression du dieu unique devient le moyen spécifique de s'attirer sa bienveillance (Ladrière 1986) ».*

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sévère, musulman :

Est-ce que l'on voit la mort différemment aujourd'hui avec le changement des modes de vie ?

« Les gens avaient trop peur de la mort. Aujourd'hui les gens ont moins peur de celle-ci. Même les vieillards avaient peur de la mort. Si quelqu'un était mort dans une maison, tout le monde presque sortait de la maison. Presque il ne restait que les adultes ».

Comment ça a changé ?

« Quand l'Islam est venu, ceux qui avaient étudié le Coran n'avaient pas ces problèmes-là. Puisque ceux qui avaient appris le Coran n'étaient pas nombreux, on gardait longtemps les morts puisqu'il fallait attendre

²⁰⁵ Beaucoup de citations d'entretiens sont dans les annexes, suivant le même plan que le suivant.

quelqu'un ayant appris le Coran devant quitter l'autre village pour s'occuper du mort. Maintenant ce n'est plus le cas parce que dans chaque village, il y a des gens capables de préparer les morts ».

Ainsi, si la mort – tout comme la maladie – dans les conceptions traditionnelles animistes, était vécue comme un *malheur* – c'est à dire provoquée par un phénomène magique (Augé 1974, p.53)²⁰⁶ – une malédiction fatale agressant sa victime sous les yeux ébahis du reste de la communauté, avec les modèles explicatifs monothéistes, la maladie-mort n'est plus associée à une attaque mais un simple retour logique vers le Dieu Créateur.

✓ L'influence de la modernité

➤ La mort magique questionnée

La modernité aussi, par son approche scientifique et rationnelle, semble davantage rassurer les populations vis-à-vis de la mort : « *Le discours « spécialiste » est devenu conforme et arrangeant. La mort était épistémologiquement « l'impossible objet » d'une recherche transversale. Elle devient, dans le discours qui s'en approprie, l'expertise, le vecteur opérationnel d'un marché. Marché de la signification rationnelle, de la conduite efficace, marché aussi de la croyance apaisante et d'un spiritualisme expérimental (Baudry 2006, p.22)* ». En effet, elle semble vécue de manière un peu plus apaisée car « exorcisée » de son statut magique, et donc moins appréhendée comme phénomène « anormal » et « mystérieux » nécessitant un ensemble d'attitudes « de respect » vis-à-vis de l'évènement, comme c'était le cas dans *coosan* : « *Il est d'usage aussi, chez les Wolof, de ne pas jeter le regard sur la tombe, après l'inhumation. A la fin de l'oraison funèbre, l'assemblée retourne silencieusement dans la maison mortuaire pour présenter les condoléances à la famille en deuil. Il ne faut surtout pas fréquenter les cimetières à certaines heures de la journée et la nuit où se retrouver seul face au silence des morts et à l'écoute des âmes dangereuses est synonyme de risque (Ndiaye 2005)* ». En effet, comme nous l'explique l'enquêté ci-dessous et que retrouve Thomas (1990), la mort pouvait être vue comme un fléau potentiellement transmissible : « *autour du cadavre tout se passe dans le silence. On ne parle que si cela est nécessaire pour pouvoir accomplir correctement l'opération qui est en cours. Les acteurs simulent la mort pour mieux échapper au risque de mort réelle qui découle de la proximité spéciale qu'ils doivent entretenir avec le cadavre* ». Approche mystique angoissante que les conceptions modernes remettront en question.

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sévère, musulman :

Pourquoi cette peur de la mort ?

« *La méconnaissance ! Les gens croyaient que la mort était transmissible. Si quelqu'un meurt, si tu*

²⁰⁶ L'auteur explique que la mort était vue comme un *malheur* : un évènement mystérieux qui n'a pas d'imputation rationnelle, pouvant porter préjudice à la personne jusqu'à l'emporter.

t'approches de lui, tu vas mourir comme lui. Souvent tu entendais dire que quelqu'un lavait un mort jusqu'à ce que ce dernier l'attrape. Mais ça ne peut pas être, un mort ne peut pas attraper. Seulement si la personne est morte, son corps se raidit. Alors si quelqu'un lave son corps, il peut avoir l'impression que le mort bouge alors que non. Ça tuait même des personnes à cause de la peur. Quelqu'un lavait le corps d'un défunt jusqu'à mourir. Mais tout cela était dû au déficit de connaissances ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

Est-ce que les gens ont peur de la mort aujourd'hui ?

« Je pense que les gens avaient plus peur de la mort dans le passé qu'aujourd'hui. Si j'ai bonne mémoire dans les temps si j'apprenais qu'il y a un mort dans le coin ou un proche, cette nuit-là, je ne dormais pas. Si je voyais des cimetières qu'on montre à la télévision, cette nuit-là je ne dormais pas. Toutes ces choses me frappaient, tellement j'avais peur. Si on partait présenter les condoléances lors d'un décès, tout le monde était triste, tout le monde baissait la tête. Même la bouffe, personne n'avait faim. Moi je n'ai jamais eu le courage de manger dans des funérailles. J'ai toujours eu peur d'une nourriture qui vient des funérailles (nourriture maudite ou ensorcelée). Alors qu'aujourd'hui je vois que les funérailles sont un moment de fêtes. Les gens sont bien habillés, ils discutent, ils éclatent de rires, font des commandes de ce qu'ils veulent manger. C'est pourquoi je me suis dit que les gens n'ont plus le même rapport à la mort. Ils ne donnent plus de la valeur à la mort. Les gens n'ont plus peur de la mort. Ce n'est plus un évènement dramatique comme c'était le cas ».

Pourquoi les gens n'ont plus peur de la mort ?

« C'est le monde qui a changé. Le monde a changé mais moi, je suis convaincu que la mort n'a pas changé. C'est de l'ordre du divin, ce sont les hommes qui ont changé ».

Mansour, garçon, 21 ans, seconde, élève, sérère, musulman :

Pensez-vous que les gens ont plus peur ou moins peur de la mort aujourd'hui ?

« Quand j'étais petit je ne connaissais pas de quoi il s'agissait. Je voyais simplement les adultes faire des allers et retours et tout était calme dans le quartier. Si un enfant parle fort, on lui ordonnait de se taire tout de suite. Aujourd'hui, j'ai vu qu'il peut y avoir eu un mort récent dans une maison et les gens font de la musique, plaisantent, sortent, ça ne change rien à leur vie. Au village, tu n'aurais jamais vu ça ».

Est-ce que cela voudrait dire qu'aujourd'hui, la mort est un peu banalisée ?

« Voilà, aujourd'hui, ça n'impressionne plus comme avant. En tout cas moi, je ne la banalise pas. Je ne sais pas ce qui se passe dans la tête des gens mais c'est incompréhensible ».

C'est peut-être dû aux connaissances ?

« Oui, ça doit être ça. Mais j'ai des proches qui sont disparus comme ça sans être malades, ni être vieux. Beaucoup de gens pensent que seuls les malades et les vieux meurent, mais tout le monde meurt. Le vieux, le bébé, le jeune, le malade, le sain, tout le monde. Des fois, tu vois des morts qui te terrifient vraiment. Donc la mort doit rester un mystère ».

Certains rajoutent d'ailleurs que la volonté de rationalisation totale de la mort n'est pas saine, que celle-ci reste un mystère que la société doit considérer. Des positions qui rejoignent le constat de Baudry (2006, p.22), pour qui l'approche rationnelle moderne de la mort serait désocialisante, voire déshumanisante. La société séculaire, en faisant de la mort un « fait scientifique » exclusif, ne proposerait à l'individu « rien » en échange, c'est-à-dire aucune alternative collective protectrice pour la supporter : « *C'est sur la base même du déni de la mort que le « dépassement » s'entrevoit : dans une logique d'individuation, dans une perspective toute individuelle, dans l'optique d'un management des émotions et des relations. C'est-à-dire au mépris des cultures que la mort provoque, comme si l'acceptation de la mort pouvait ou devait être une affaire intime, relevait surtout d'une décision individuelle, d'un nécessaire, profitable et rentable contrôle de soi-même* ». Morin (1951, p.272-273), dans la même lignée que Baudry, avance que l'absence de sacré dans la mort va : « *libérer et exaspérer des angoisses soudaines privées de garde-fou. Dans ce désastre de la pensée, dans cette impuissance de la raison face à la mort, l'individualité va jouer ses ultimes forces* »²⁰⁷.

➤ Une approche plus biomédicale du phénomène de maladie-mort

La modernité donne un sentiment de compréhension et de contrôle qui démystifie *partiellement* ces phénomènes de la vie que sont la mort et la maladie²⁰⁸. Si l'on suit le discours de nos enquêtés, leurs interprétations sont de moins en moins axées sur le surnaturel mais le naturel. On mesure, on évalue, on constate les mécanismes qui se passent à l'intérieur du corps ; une approche rationnelle de plus en plus prisée faisant d'un « *guérisseur qui cherche à donner des gages de modernité en utilisant un tensiomètre (Fassin 1990)* », un thérapeute local qui s'adapte aux connaissances apportées par la biomédecine sur la maladie et la mort.

Moctar, homme, 45 ans, universitaire, technicien supérieur génie civil, wolof, musulman :

Est-ce qu'avec la modernité, les connaissances, le rapport à la mort a changé ?

« Oui, quand même il y a eu des évolutions. Aujourd'hui quand quelqu'un meurt, on fait ce que les médecins appellent l'autopsie pour voir dans quelles conditions il est mort. Auparavant, si quelqu'un mourrait, on l'imputait aux sorciers et/ou à Dieu. Dans le passé nos ancêtres ne connaissaient pas ça. D'ailleurs même je suis sûr que si l'histoire pouvait se refaire, ils ont enterré des personnes vivantes qui

²⁰⁷ Il s'agira par exemple de l'usage quotidien de crèmes anti-ride, du lifting, jusqu'à solliciter les opérations chirurgicales les plus extrêmes : « *L'obéissance totale au vouloir-vivre, c'est la volonté de guérir la maladie de l'individualité par la greffe (et la griffe) violente sur le culturel, de l'animal sur l'humain (Morin 1951, p.286)* ».

²⁰⁸ Il faut faire attention ici, car si les mythes animistes de la maladie et de la mort s'amenuisent progressivement, ils sont remplacés par des mythes modernes, comme le mythe de la santé parfaite : « *La mystification du progrès scientifique et médical produit des effets pervers, dans le sens qu'elle génère un espoir et une attente exagérés, accroît l'intolérance à la souffrance et affecte la capacité de l'homme à résister à la maladie et à assumer sa responsabilité face à la vie et à la mort (Abdmouleh 2010)* ». Mythe où il « devient possible », par les procédés techniques les plus extravagants, d'extirper le corps de ses contraintes naturelles aux besoins/fantasmes des individus : « *Rester en bonne santé le plus longtemps possible est devenu la nouvelle idéologie de l'homme occidental. Le siècle biotechnologique qui s'ouvre devrait être celui d'un changement de perspective : plutôt que d'enfermer l'homme dans une science du dedans, les transformations biotechnologiques de son corps seront comprises ici comme l'invention d'un corps incarnant le sujet (Andrieu 2006)* ».

étaient juste dans le coma. Au village, il suffit que quelqu'un arrête de bouger et hop on se dirige vers les cimetières pour creuser un trou. Et puis, les gens avaient trop peur de la mort. Aujourd'hui quand quelqu'un meurt, non seulement on cherche à s'assurer de sa mort mais aussi on cherche aussi à comprendre les causes de sa mort. Les gens ne disent plus uniquement que c'est Dieu. C'est vrai que Dieu c'est le maître de l'univers mais les choses passent toujours par quelque part. C'est comme je vous l'ai dit au début. Si les personnes sont malades de diabète et de tension, ce n'est pas que c'est Dieu, c'est bien sûr leurs façons d'être qui les y mènent. C'est vrai que tout ce qui arrive, c'est la volonté de Dieu, mais quand même aussi, les hommes jouent beaucoup dans la partition ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sévère, musulman :

Les connaissances modernes ont donc eu un impact ?

« Evidemment. Auparavant si « la tension » arrivait à quelqu'un, on disait qu'il est possédé par les esprits. La paralysie d'un côté du corps que ça provoquait était vue comme quelque chose qui vient de la possession par les esprits. En ce moment-là, on ne connaissait pas « la tension ». C'est lorsque les connaissances sont venues qu'on s'est rendu compte que c'est la tension ».

Comment on l'appelait dans la langue locale ?

« On disait juste qu'il est pris par un mauvais esprit. Si ça arrivait à quelqu'un de sortir de sa bouche de la salive, il était vu comme quelqu'un qui a perdu la conscience. On ne connaissait pas parce que l'hôpital n'existait pas, aussi les connaissances dans l'hygiène. Tu voyais quelqu'un mettre sa main au bol sans se laver les mains. D'ailleurs c'était même imposé aux circoncis durant les trois semaines qu'ils faisaient en brousse. Ils ne lavaient pas leurs mains en mangeant et ils ne prenaient pas non plus la douche pendant les trois semaines. C'était une manière de se protéger contre les mauvais esprits ».

Vous ne pensez pas que cela avait des impacts sur leur santé ?

« Oui c'est comme je l'ai dit tout à l'heure. Les gens avaient l'habitude de toujours convoquer des trucs de sorcellerie pour expliquer une mort. Tu voyais quelqu'un manger une nourriture et en mourir. Alors, pour expliquer sa mort, on disait qu'il a pris une nourriture ensorcelée. Le plus souvent ça arrivait à une personne lorsqu'elle mange une nourriture que lui a servie une autre personne. Par exemple on se rencontre et tu me donnes de la kola. Je mange ce kola et ça me cause des problèmes. Je commence à avoir des maux de ventre, à vouloir provoquer le vomissement. Alors je me dis que c'est telle personne qui m'a donné du kola pour que je meure et voilà ».

Moussa, garçon, 24 ans, secondaire, sans activité, wolof, musulman :

Est-ce que vous pensez que la médecine occidentale a apporté à l'Africain une nouvelle manière de voir la santé, la maladie, la mort ?

« Oui, je pense vraiment. Ça a apporté beaucoup de choses aux Africains. Les gens les plus traditionnels se soignent maintenant avec la médecine moderne. Vraiment ils croient en ça, le docteur peut consulter et dire à la personne qu'elle souffre de telle maladie et qu'elle peut être soignée en fonction de tel

médicament, etc... ça a apporté beaucoup de choses aux Africains. Les gens en sont très conscients même. Cela ne peut pas ne pas exister mais rares sont ceux qui ne croient pas en la médecine moderne ».

Donc la médecine moderne a apporté quelque chose de plus ?

« Beaucoup ! Tout à l'heure je vous ai dit que les gens se soignaient avec les plantes, les racines, les feuilles d'arbres et autres. Par exemple, on peut avoir des maux de tête et croire qu'il s'agit du palu alors que ce n'est pas le cas. On soigne avec un même médicament des maladies qui peuvent être variées. Peut-être que ça marche pour mes maux de tête mais que ça ne marchera pas pour un autre. Après tu meurs de ta maladie et on va chercher telle ou telle explication surnaturelle mais c'est juste qu'il n'y avait pas les connaissances. Alors qu'avec la médecine moderne, on est sûr de notre maladie et des remèdes à y appliquer. Avec la médecine moderne, on ne tâtonne pas quoi ».

Dans *coosan* décrit par nos enquêtés, la mort était presque perçue comme une maladie contagieuse. Tout le monde cherchait à la fuir, l'incompréhension face au phénomène rendait les populations plus que perplexes. L'intrusion des valeurs modernes et monothéistes donne une nouvelle vision de la mort et la maladie, enrayant partiellement les conceptions animistes, tant en ville qu'au village.

✓ Le surnaturel persiste par le maintien du monothéisme

Entre ces deux cosmos dominants d'aujourd'hui, le monothéisme semble constituer pour les Sénégalais le schéma interprétatif préférentiel vis-à-vis de la maladie-mort. Les wolofs, par exemple, s'en remettent surtout à Dieu dans leur volonté d'accéder à une bonne santé : « *Ainsi, dans la recherche du bonheur que livre la santé merveilleuse incarnée, les Wolof, par exemple, groupe ethnique Sénégalais fortement islamisé, traduisent, dans leurs incessantes demandes adressées au Tout-puissant, le sentiment commun de « survivre », sainement, aussi longtemps que possible, en échappant aux assauts éventuels des forces négatives aussi bien de la nature que de la surnature. A ce propos, les expressions wolof, « Yàlla na ñu Yàlla may gudd fan ak wér gi yaram » (« Que Dieu nous accorde une longue vie accompagnée d'une bonne santé corporelle »), « Yàlla na ñu Yàlla may jàmmi biir ak ju biti » (« Que Dieu nous accorde une paix aussi bien intérieure qu'extérieure »), « Yàlla na ñu Yàlla musal ci dee gu ñaaw » (« Que Dieu nous préserve de la « vilaine mort »), « Dooley biir ak ju biti » (« une force intrinsèque et une force physique ») sont assez révélatrices (Ndiaye 2010) ».*

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

Est-ce que vous pensez que cette médecine moderne a changé la conception de la mort ?

« Non je ne pense pas. Parce que je peux dire que la vie de la personne dépend de la volonté de Dieu. On a vu des personnes être malades pendant longtemps, ils ne sont pas allés à l'hôpital et ils ne sont pas morts. De même, on a vu quelqu'un tomber malade et mourir tout de suite. Donc la mort, la santé, je pense que c'est de l'ordre de Dieu. C'est Dieu qui donne ça à la personne ».

Mariama (rural), fille, 18 ans, primaire, couturière, peul, musulmane :

« Je crois que la mort, ça vient de Dieu. Si Dieu t'appelle, tu vas répondre, c'est tout. Si tu pars à l'hôpital, tu peux guérir comme tu peux mourir là-bas, c'est Dieu qui aura le dernier mot ».

Ainsi, par le maintien de la croyance en l'islam notamment, l'interprétation surnaturelle ne disparaît pas. Comme nous le voyons dans les citations d'entretien ci-dessus, la *description* biophysique du phénomène de maladie-mort – voire sa *compréhension* empirique – n'induit pas nécessairement son *explication*, qui reste bien souvent, dans l'imaginaire des Sénégalais, de l'ordre du divin et secondairement du magique : « *Dans le cas où des professionnels de la médecine occidentale travaillent dans les sociétés orales, Sindzingre a remarqué que l'évolution des techniques de soin n'avait pas entraîné de soi la modification des modèles traditionnels d'explication, et cela pour une bonne raison, qui suit. "L'efficacité – reconnue – de la biomédecine n'affecte pas la pensée causale puisque celle-ci n'a justement pas cette efficacité, mais l'explication pour fonction première" (Cherradi 2001) »*. La modernité apporte un *nouveau regard* sur la maladie, porté sur ses mécanismes, sur sa forme extérieure, mais pas sur le *principe intérieur* qui en serait le moteur, selon les conceptions animistes et aussi monothéistes du phénomène. L'intérieur de la maladie relève d'un principe supérieur qui dépasse la vraisemblance car même si la maladie est visible, elle a une part invisible : « *l'existence de « maladies des génies », « maladies des sorciers », « maladies de Dieu », etc. (Fainzang 1986, p.81) »* que seuls certains peuvent approcher : « *La faculté reconnue aux **buro** (devins) de voir « le fond des choses » ou « l'intérieur des choses » leur donne en effet autorité pour expliquer l'irruption de tout événement (de la vie d'un individu ou du groupe) ou pour en prévoir l'apparition (Fainzang 1986, p.143) »*.

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Aussi il y a des maladies que la médecine occidentale ne peut pas soigner complètement. Par exemple, si vous avez des boutons sur la peau et que vous allez à l'hôpital, on peut vous prescrire des médicaments qui peuvent faire disparaître ces boutons de la peau mais la maladie reste à l'intérieur de sorte que les boutons peuvent réapparaître. Il faut recourir à la médecine traditionnelle capable d'éliminer *la maladie de l'intérieur* ».

Il y a une juste mesure dans cette mosaïque d'interprétations – naturelle et surnaturelle – de la maladie-mort. Déjà dans des registres traditionnels – émiqes – la maladie a bien souvent une interprétation d'abord empirique : « *un simple constat nosologique ou symptomatologique suffit le plus souvent pour homologuer socialement une « maladie ». En Afrique comme en Europe, mon trouble ne requiert le plus souvent qu'un « diagnostic » nosologique et un traitement symptomatique qui est nécessairement suivi d'une investigation étiologique (Zempleni 1985) »*. C'est lorsque le symptôme est tenace que l'on bascule dans l'interprétation sociale de la maladie, c'est-à-dire magico-religieuse : « *Une maladie à soigner n'est pas nécessairement le signe d'une affection sociale à guérir. Elle le*

devient en règle générale lorsque sa durée inaccoutumée, sa brusque apparition ou aggravation, son évolution atypique et surtout sa répétition – chez le même individu ou dans le même groupe domestique – mobilise l’angoisse des autres et fait surgir la question : d’où vient-elle ? Ce seuil de l’angoisse au-delà duquel se profilent les interprétations magico-religieuses est aussi – c’est, du moins, mon hypothèse – le seuil de l’usage social de la maladie (Zempleni 1982) ». Dans un contexte de modernisation de la population sénégalaise, l’approche biomédicale de la maladie-mort n’est malgré tout que partielle. Elle recouvre les interprétations de maladies jugées « simples », mais si celles-ci ne sont pas si « simples » que prévues – et qu’elles cachent *des choses* – les registres traditionnels interprétatifs de la maladie – masqués en toile de fond – refont leur apparition : « L’interprétation causale est donc toujours actualisée en fonction de l’évolution de la maladie ou du résultat d’un traitement : lorsqu’un système ne rend plus compte du réel observable, on en incrimine un autre (Jaffré 2003, p.491) ».

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sère, musulmane :

« Mais aussi des fois on a confiance en la médecine moderne on part à l’hôpital, ça peut marcher comme ça peut ne pas marcher. Alors si ça ne marche pas, on se tourne vers la médecine traditionnelle. Si ça ne marche pas là-bas aussi, on peut se résigner et considérer que c’est la volonté de Dieu ».

- Une réappropriation des causes et des conséquences de la mort

- ✓ Ce qui précède la mort

- L’acceptation monothéiste s’impose devant la négociation animiste

Comme nous le disions, dans l’animisme traditionnel, la mort-maladie était vécue comme un véritable tabou, un *malheur*. Elle était vue comme une chose inexplicable, anormale, qui frappe la personne, causée bien souvent par des puissances magiques, des esprits, que l’on redoutait, comme le constatait encore Pradelles de Latour chez les Bamiléké du Cameroun (1997, p.40) : « *Les descendants, pour leur part, ne s’adressent à leurs ancêtres qu’en cas de maladie ou d’échec. Ils consultent d’abord un devin à qui ils expliquent leur malheur. Celui-ci interroge une mygale afin de déterminer l’origine du mal, interprète les réponses de l’araignée et déclare à son patient : « Les têtes de tes pères ou les têtes des pères de ta mère te demandent de leur apporter quelque chose à manger »* ». L’ensemble des événements dramatiques de la vie étaient appréhendés à travers le même prisme magico-spirituel : « *des forces qui excèdent sa mesure [...] la souffrance que rien ne laisse prévoir et la mort à laquelle on ne consent jamais tout à fait (Thomas et Luneau 1974, p.144)* ». Ainsi, puisque la cause du mal est magique, on tentait de la résoudre par le magique, en espérant qu’avec les stratégies mobilisées, la souffrance disparaîtrait : « *Chaque fois qu’un signe annoncera le désordre, donc l’anomie : maladie,*

sécheresse, épizootie, mort ; il faudra consulter le devin, se confesser publiquement, offrir un sacrifice, s'initier à un Génie... (Thomas et Luneau 1974, p.36) ». Par contre, puisque l'intrusion de l'Islam aurait permis de donner un sens plus acceptable aux causes de la mort – même si son approche est aussi mystique – le Dieu unique – puissance au dessus du monde puisque créatrice de celui-ci – imposant à l'humain un fonctionnement de l'ordre cosmique irrévocable et absolu, l'homme ne négocie plus face au drame mais l'accepte, s'y soumet : « Les esprits sont la cause des principaux événements de la vie et font l'objet de rites. Même NTU (badimo, xikwembu), le principe de la réalité (dans certaines ethnies africaines), n'équivaut pas à Dieu (modimo, xibwembu) qui est origine, source, créateur de NTU ; quoique marquées par le cadre humain, de telles désignations indiquent quelque chose qui précède le monde, une transcendance. [...] Ciel et terre sont inséparables, mais Dieu qui est esprit (chez les Nuer) surpasse la sphère humaine (Blaser 2001, p.108) ». Pour Trigano (2003, p.10), c'est cette notion de transcendance du monde naturel, en opposition à l'immanence de celui-ci, qui fait la différence : « A mon sens, l'idée essentielle du monothéisme tel que le Judaïsme l'a pensé est l'idée de la transcendance, à savoir l'idée d'un Tout Autre, l'idée que quelque chose échappe à la maîtrise humaine, au concept, à la raison ». De par cette autorité absolue, qui rend tout aussi absolus les objets de sa création, « il n'est plus question de soumettre les puissances de la « nature » aux desseins des hommes par la magie (Ladrière 1986) », comme l'avancent les enquêtés les plus islamisés.

Mame Coumba (rural), femme, 96 ans, aucun niveau, ménagère, sère, musulmane :

« Si une personne meurt, c'est l'œuvre de Dieu. Seul Dieu sait ce qui va se passer. Mais personne ne doit dire que c'est telle personne qui l'a tuée (par sorcellerie ou magie), non c'est Dieu ».

Lamine, homme, 46 ans, secondaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« Il y avait deux groupes auparavant. Il y avait les croyants et les *ceedos* [les animistes, les non convertis à une religion révélée], chacun avait sa vision des divinités. Tu en trouves encore dans certaines ethnies comme chez les Lébous, les Sères et les Bassari. Mais avant, ils étaient nombreux, ils croyaient aux mauvais esprits et tout cela. Avec l'animisme si un parent est malade, tout de suite les gens pensent aux mauvais esprits, à des causes mystiques. Quand quelqu'un était malade, ils diagnostiquaient le type de maladie. Il y avait des remèdes quoi. Cela peut être une maladie naturelle, on fait au malade des tisanes qu'il va boire. Il y a une différence entre les animistes et les musulmans. Chez les animistes il faut passer par les amulettes et consorts. Mais, selon moi, la maladie et la mort, il faut les voir comme une cause divine... ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

Croyez-vous à l'existence d'esprits super-puissants dans les arbres et les animaux ?

« Je ne crois pas en ces choses-là. Je crois que c'est des choses dépassées. Il y a un seul esprit super-puissant, c'est Dieu ».

En plaçant Dieu à la base du phénomène de mort, chose qui est très progressive dans l'imaginaire des Sénégalais comme nous le montre la citation d'entretien précédente, les populations sont plus rassurées. Au fur et à mesure, la mort devient un fait de Dieu, puissance supérieure, unique, qui protège l'Homme si celui-ci respecte ses règles. Il n'y a pas d'esprits maléfiques, de puissances occultes mystérieuses qui cherchent à s'en prendre aux humains et avec lesquelles il faut négocier, mais simplement un retour *naturel* vers celui qui est l'origine de tout : « *Cette distinction apparaît clairement dans la pratique spirituelle de nombreux guérisseurs, nés dans la croyance au monde des représentations traditionnelles (sorcellerie, possession, rites), et décidant [...] de se convertir à la religion musulmane et d'adopter les principes du Coran. Tel Al Djouma Seck qui prétend avoir renoncé à certaines de ses pratiques païennes [...] du jour, dit-il où il a eu la révélation de l'existence de Dieu (Fassin 1992, p.146) ».*

➤ Un rapport ambivalent avec la magie et la sorcellerie

Cependant, l'état actuel des croyances et représentations en matière de mort et de maladie, notamment ce qui peut les causer, et certainement aussi concernant bien d'autres éléments de la vie, est syncrétique. De nombreuses conceptions et pratiques animistes subsistent dans le mode de vie des Sénégalais, tant en ville qu'au village, la posture ambivalente vis-à-vis de la magie (maraboutage) et de la sorcellerie (anthropophagie) est un des exemples les plus flagrants. Les populations continuent encore de penser que la magie/sorcellerie sont les causes de nombreuses maladies et de décès : « *Comme l'avait rappelé E.E. Evans-Pritchard (1976 : 25) à propos des Azandé d'Afrique Centrale, « la croyance ou la sorcellerie ne contredit en aucune façon la connaissance empirique des causes et des effets » ; ainsi, « la croyance en la mort de causes naturelles et la croyance en la mort par sorcellerie ne sont pas mutuellement exclusives ; au contraire, elles se complètent, chacune permettant d'expliquer de ce dont l'autre ne parvient à rendre compte ».* Et il en donne un exemple : « *le garçon qui s'est blessé en trébuchant sur une racine d'arbre n'ignore pas la cause immédiate de cette plaie torpide ; cependant il ne peut s'empêcher de s'étonner, d'une part de n'avoir pas vu la racine alors qu'il faisait attention et, d'autre part, de n'avoir pas cicatrisé rapidement comme à l'habitude ; d'où cette certitude qu'un acte de sorcellerie est en jeu (Fassin 1990) ».* Ce que le même auteur (1992, p.144) observe aussi, particulièrement en ce qui concerne l'interprétation magique du malheur : « *C'est ainsi que se développent d'autres formes de persécution pour remplacer les anciennes interprétations et rendre compte des nouvelles tensions sociales. Au Sénégal, et singulièrement à Dakar, c'est le maraboutage ».* Une vie spirituelle surnaturelle, en dehors de celle de Dieu, existe encore dans l'esprit de certains, en même temps qu'elle est fortement réprouvée par d'autres, notamment par les plus fervents monothéistes (Benoist 2002)²⁰⁹. Voici ici des citations

²⁰⁹ A un degré moindre que dans l'animisme, Jean Benoist (2002, p.553) rend compte aussi de magie dans le monothéisme, notamment de figures sacrées – autres que celles de Dieu – dotées de pouvoirs mystiques: « *une Église qui, ne l'oublions pas, repose aussi sur les miracles de guérison du Christ et des Saints ».*

d'entretiens qui montrent combien les gens sont encore ancrés dans ces croyances et pratiques.

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« **J'ai peur de la sorcellerie mais je n'y crois pas.** Parce que je ne l'ai jamais vue. Parce qu'il y a des gens qu'on accuse de sorciers alors ce n'est pas vrai. C'est une sorte d'accusation mutuelle ; chacun accuse l'autre de sorcier, et vice-versa²¹⁰. Et cela n'est pas vrai parce que tout le monde ne peut pas être sorcier. Moi, je n'ai jamais vu un sorcier. Des fois je vois quelqu'un être malade, et les gens disent qu'il est ensorcelé. Mais moi je ne peux pas confirmer son existence mais aussi je ne peux pas l'infirmer. En tout cas si quelqu'un est accusé de sorcier, je vais faire attention à lui ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« Bien sûr que j'y crois parce que je suis africaine. En Afrique, il se passe des choses que vous les toubabs vous ne comprenez pas. Il y a des gens qui sont possédés, le maraboutage est une réalité chez nous, si cela t'arrive, seul le guérisseur peut te venir en aide ».

Demba (rural), garçon, 20 ans, secondaire, élève, sérère, musulman :

« Ici, c'est un truc qui existe, les génies, la sorcellerie. Mon grand père qui habitait dans le village d'à côté fut tué par des trucs surnaturels. Pendant une nuit, il était dans la cour de la maison entrain de prendre de l'air quand un âne est venu vers lui. Il s'est dit que c'est un âne et l'a tapé par la main. Ainsi, l'âne a couru et est entré dans sa chambre. Il a pris un bâton pour chasser l'âne de sa chambre. Quand il est entré dans la chambre, il n'a rien vu de quelque chose qui ressemblait à un âne. C'est de cet évènement qu'il a pris une maladie qui l'a finalement tué. Il fut aussi une nuit où je partais dans un village d'à côté pour rendre visite à un ami. Ma mère me disait toujours d'arrêter de sortir la nuit parce que sortir la nuit, ce n'est pas bon parce que je peux rencontrer des forces maléfiques alors que je ne connais rien (dans le sens où il est profane, il n'a pas de connaissances pour les contrecarrer. Un sorcier peut se protéger contre des esprits ou contre un autre sorcier, ils se neutralisent). Alors par rapport à ce que ma mère disait, moi je me disais que tout dépend de Dieu, c'est tout. Mais une nuit, je marchais sur la route jusqu'à ce que je vois quelque chose vêtu de tout blanc. Quand je suis arrivé à hauteur de la chose, cette dernière a commencé à faire de petits déplacements. Je me suis juste dit que c'était rien parce que moi je ne suis pas quelqu'un que la peur guette facilement. Quand je l'ai dépassée en marchant, la chose sifflait comme si elle s'adressait à moi. Automatiquement, j'ai senti des frissons mais je n'ai pas couru. Je continue mon chemin. Après je l'ai expliqué à mon copain. Au retour, on est venu ensemble dans mon village. Mais malgré tout, les gens en parlent de moins en moins. Aujourd'hui les gens sont plus préoccupés par les maladies naturelles ».

Nicolas, homme, 46 ans, universitaire, cadre, diola, chrétien :

« Les gens ne te le disent pas, mais ici, même à Grand Dakar, il y a des guérisseurs, même des sorciers qui

²¹⁰ A ce sujet, Pradelles de Latour (1997, p.73) chez les Bamiléké avance : « *Le sorcier, c'est toujours l'autre ; aussi n'y a-t-il que des personnes accusées d'être complices avec le monde de la sorcellerie* ».

font des trucs avec des poulets, des sacrifices et des choses comme ça. Tu verras ça la nuit, tu verras toutes les couches de la population, du ministre au vendeur de carte (de téléphone) du quartier, vont le consulter. On a les gris-gris, dedans, on met des morceaux de Coran, mais il y a aussi des plantes, pleins de trucs. Pour te dire, on a un dicton : « au Sénégal c'est 10 % de chrétiens, 90 % de musulmans et 100 % d'animistes !! ».

Mamadou, garçon, 28 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

Est-ce cela voudrait dire que tout est négatif dans la modernité ?

« Non, il y a des choses positives dans la modernité. Il y a des choses pas bien que les ancêtres faisaient par manque d'instruction ou par manque d'éveil. Mais aujourd'hui ceux qui ont étudié ont des guides qui peuvent les empêcher de *faire certaines choses*. Aujourd'hui les gens sont éveillés sur plusieurs choses. C'est comme avoir les yeux fermés durant toute sa vie, et un bon jour ils s'ouvrent d'un coup, et tout devient clair ».

Qu'est-ce que tu veux dire par là ?

« Ce que je veux dire... Par exemple, la dame qu'on a décapitée ces derniers jours ici ».

Les sacrifices humains ? Ceci est fréquent ?

« Ceci a duré ici..., encore jusqu'à présent²¹¹... (*sacrifice humain qui disparaît de plus en plus ?*). Bon je dirais que les ancêtres étaient un peu dans la pénombre. Mais je leur voue un respect de sorte que je ne me permets pas de dire du mal d'eux ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sèrère, musulman :

« La sorcellerie est une réalité ici. Seulement il y a ceux qui y croient et d'autres qui n'y croient pas. Il y a des gens qui ont vécu ça et d'autres non. Aujourd'hui les gens croient de moins en moins en ces choses là. Mais dans le passé, les gens y croient beaucoup parce qu'il y avait les famines, les gens étaient fatigués. C'est en raison de la faim que les gens y croyaient. Aujourd'hui il n'y a plus la faim, les gens n'y croient plus ».

Comment la faim peut expliquer la croyance en la sorcellerie ?

« Tu sais si la personne a faim, elle n'est plus humaine, elle n'a plus la dignité. Je me souviens dans notre jeunesse, les circoncis étaient hors du village dans la brousse. Il y avait un maître, assistant les circoncis, qu'on appelait le *koumah*. S'il y a des circoncis sans ce maître là, inéluctablement des sorciers vont vouloir

²¹¹ L'enquêté vit à Thiaroye. Selon certains enquêtés, les kidnappings dans les zones populaires d'individus démunis, fragiles socialement, dont personne ne demandera suite, sont fréquents. On retrouve leur cadavre parfois près de la Corniche ou ailleurs, des pratiques rituelles d'ordre sacrificiel ayant été effectuées sur eux. Les acteurs montrés du doigt sont « *les francs-maçons africains* ». Ils constituent dans l'imaginaire populaire la classe dirigeante qui contrôle le continent. Ayant conservé des conceptions animistes et cherchant à pérenniser leur pouvoir, ils mobilisent ce genre de pratiques pour *absorber de l'énergie vitale [kàttan]* afin de se mettre de la *chance* de leur côté pour assurer un bon avenir à leur carrière : « *Et de nombreuses personnes arborant cette version galvaudée de la Franc Maçonnerie tant en Europe qu'en Afrique et par ailleurs continuent de croire donc que l'habit fait le moine! La Solidarité Maçonnique dans cette version galvaudée établie à travers le Pacte de Sang Sacré (Dzoqudu en Gbè) n'est plus mise au service des Actes vertueux pour le Bien être général de tous, mais rime plutôt avec la dévotion aliénatrice envers des Entités Spirituelles exclusivement dévoyées à la Sorcellerie (Adze) en Gbè pour atteindre essentiellement des buts égoïstes au mépris de l'Équité, de l'Harmonie et de l'Évolution spirituelle collective (Folikpo 2009)* ».

faire du mal aux circoncis. Le *koumah* faisait des trucs et astuces de sortes que si tu le vois, tu sauras que celui là a des connaissances occultes. Il avait le pouvoir de chasser les mauvais esprits qui voulait les garçons circoncis.

De quoi le sorcier ou le mauvais esprit ont besoin chez la personne qu'ils attaquent ?

« Ce dont il a besoin, c'est juste le sang. Le sorcier, pour attaquer quelqu'un, il lui fait peur. Tant que la personne n'a pas peur, il ne peut rien contre elle. Donc il attaque le cœur de la personne, il la déstabilise avant de pouvoir s'emparer de son âme. C'est pourquoi le sorcier attaque la nuit, il se transforme en vautour ou en un être en tout cas qui pourra faire peur pour attaquer la personne ».

Les croyances et pratiques animistes n'ont pas disparu. Par conséquent, la lecture de la mort suit toujours des conceptions qui ramènent à des spiritualités issues du monde environnant pouvant attaquer, persécuter le monde des humains et les faire souffrir par toutes sortes de fléaux : maladie, décès brutaux, accès psychotiques, etc... : « *Dans cet ordre d'idées, nous convenons avec les Wolof qui croient, sans vouloir l'avouer, aux origines, toujours surnaturelles, de la maladie. Ces derniers considèrent que les différentes pathologies sont les conséquences directes ou indirectes de la méchanceté d'une tierce personne, de l'amour d'un esprit ancestral bienfaisant ou malfaisant ou bien de l'impertinence commise par un membre malveillant du groupe (Ndiaye 2010)* ». Croire encore en la sorcellerie ou la magie, c'est croire toujours à ces esprits. C'est en fait croire que des individus coexistent entre les deux mondes (Reveyrand 1984)²¹², visible et invisible : « *Les guérisseurs, appelés nggankang, sont, au sens littéral du terme, des hommes ayant reçu un pouvoir magique, kang, qui les relie au monde de la forêt (Pradelles de Latour 1997, p.109)* » ; des sorciers/guérisseurs et aussi des marabouts qui peuvent mobiliser les forces du monde spirituel pour asseoir leur domination dans le monde des humains : « *D'abord, elle apparaît invulnérable : la balle de fusil la traverse. Elle est donc protégée ou bien par ses rab ou bien par le Dieu des musulmans. Puis, la situation s'inverse et nous la voyons sous l'emprise de la magie. Métaphore banale du ligêÿ wolof, des hommes l'attachent avec une chaîne. Elle n'est pas invulnérable ou plutôt elle ne peut pas être efficacement protégée par ses rab, mais seulement par le marabout — l'Islam — qui a pouvoir d'arrêter la magie ; de la pratiquer aussi (Zempleni 1974)* ». Pourtant, avec l'adhésion aux valeurs du monothéisme, il ne doit y avoir qu'une unique spiritualité, Dieu qui reconnaît l'homme si celui-ci suit ses règles. Cette adhésion – la transcendance – écrasant toutes ces spiritualités dispersées dans le monde (Bonnet 1989 ; Ndiaye 2008)²¹³ – l'immanence – les possessions, attaques sorcellaires et magiques sont quand même remises en question pour les plus attachés à la religion révélée.

²¹² L'auteur explique que certains humains : sorciers/guérisseurs et marabouts, ont la capacité de communiquer avec les forces surnaturelles du monde invisible.

²¹³ Mais, il est vrai que le Coran stipule l'existence de *djinn*s, êtres dotés de pouvoirs surnaturels coexistant avec les humains ; une croyance islamique qui a intégré l'univers Wolof-Lébou (Zempleni 1969). Néanmoins, l'influence des prophétismes en Afrique modifient largement ce rapport traditionnel au magico-spirituel. Bonnet (1989) constate au Burkina Faso que les marabouts, fortement influencés par l'Islam, condamnent les pratiques magiques des guérisseurs. Ndiaye (2008) observe au Sénégal que la pratique du *ndöep* – cérémonie de réaffirmation du pacte d'alliance avec les esprits d'ancêtres (*rab*) – n'a presque plus cours aujourd'hui chez les wolofs : « *il faut reconnaître que l'organisation de la cérémonie du ndöep est devenue très rare dans le milieu wolof en raison de l'adhésion quasi totale de la communauté wolof à l'Islam* ».

Mame Coumba (rural), femme, 96 ans, aucun niveau, ménagère, sœur, musulmane :

Nous avons parlé avec des gens qui nous ont dit que si une personne meurt, on dit que c'est dû à une action de sorcellerie ?

« Non ce n'est pas vrai ! Dieu, on doit le croire. C'est lui le seul qui est là. C'est lui qui fait tout. Mais l'humain ne peut rien contre son prochain. Personne ne peut dire que c'est telle personne qui l'a tué, non c'est Dieu. Seul Dieu à la puissance sur l'humain et son prochain. Là je suis une personne, je ne peux rien contre toi ! ».

Vous ne croyez pas en la sorcellerie ?

« Je ne suis pas sûr de la réalité ou non de la sorcellerie ».

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« Si aujourd'hui je décide de te marabouter pour que tu meurs, si Dieu ne le veut pas, tu ne vas pas mourir. Si tu meurs, je ne devrais pas bomber le torse et dire que c'est moi qui t'ai tué. C'est juste que, la mort devrait venir, et elle survenue. Je peux mourir là où je suis, mais je souhaite que cela survienne tard. Tout le monde sait que la mort va survenir. Seulement la vie est agréable, personne n'en aura assez. Tu vois même une personne vivre cent ans, mais elle aura plus envie de vivre et ne voudra pas mourir ».

Ndèye Diama (rural), fille, 18 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

« Les gens en parlent, mais moi je ne suis pas sûr si la sorcellerie existe. Je n'ai jamais vu un sorcier, je ne peux pas le voir. Je pense que si on parle de sorcier, on parle de Dieu parce que c'est lui qui nous a créés. Alors si dieu tue, on dit que c'est un sorcier qui a tué. Moi je ne crois pas en la sorcellerie. Je n'ai jamais vécu des trucs de ce genre. Seulement dès fois, j'attends les gens accusés certaines personnes de sorciers. Je n'e l'ai jamais vu, je n'ai jamais eu l'expérience ni avoir un proche pris par un sorcier ».

Pour conclure, les pratiques sorcellaires et magiques sont toujours employées même si leur fondement légitime est controversé, tant en ville qu'au village : « *Dire que les guérisseurs sont moins forts, c'est aussi dire que les pouvoirs sont moins forts (Fassin 1992, p.148)* ». En effet, les conceptions monothéistes, particulièrement islamiques, et les conceptions animistes ne s'opposent pas forcément. Dans l'imaginaire collectif des Sénégalais, elles peuvent se croiser, s'enchevêtrer. Dieu viendrait se positionner dans un univers où préexiste des esprits (Zempleni 1969)²¹⁴, ce qui participe à l'élaboration d'un cosmos, d'un imaginaire collectif, syncrétique cohérent (Diallo 2009)²¹⁵. D'ailleurs, Blaser (2001, p.108) va même plus loin dans la notion de syncrétisme, pour lui, il y a *intrinsèquement* une « absence de dualisme » entre les esprits et l'Esprit, la notion de *centralité* étant inhérente à la cosmologie animiste : « *On peut parler d'une religiosité naturelle de la part de l'Africain dans la mesure où, pour lui, Dieu va de soi : c'est un Oui à la vie, inhérent à l'humain rempli de vie* ». Tant que les humains placent le sacré dans la vie et la nature, ils le placent d'une certaine façon dans un

²¹⁴ Sans oublier la croyance islamique aux *djinn*s et aux *seytaanés*, ancrée dans l'imaginaire sénégalais (Zempleni 1969).

²¹⁵ L'auteur observe en effet que malgré le prosélytisme au Sénégal, Dieu ne peut que s'insérer dans un imaginaire collectif où préexistent d'autres spiritualités, avec lesquelles il ne peut que coexister ; les Sénégalais construisant ainsi un univers syncrétique où s'enchevêtrent des croyances multiples.

dieu unificateur qui commande tout : « Aussi longtemps que l'Africain fait l'expérience du **dynamisme vital**²¹⁶ dans le monde, il ressent Dieu comme proche, sans devoir le nommer plus qu'il ne le fait de toute façon à travers sa vie même (2001, p.111) ».

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

Est-ce que tu crois aux maladies surnaturelles ou spirituelles ?

« Je ne peux pas ne pas croire à ces choses là parce que je suis d'ici, et ces choses sont une réalité. Je te donne un exemple. Il y a une amie à moi qui est malade. Elle est allée à l'hôpital Fann, elle a fait la radiographie, elle est partie dans beaucoup d'hôpitaux, elle a fait des analyses mais ils n'ont vu aucune maladie sur son corps. Mais on l'a amené chez un vieux guérisseur dans un village à côté. Dès qu'elle y va, sa santé s'améliore. Je ne peux pas l'expliquer parce que ça me dépasse mais je peux à partir de là dire que ça existe. Je crois en ces choses là. En plus Dieu est là, et a donné à chacun de nous quelque chose. Tu peux aller à l'hôpital prendre n'importe quel soin sans être guéri et une simple personne comme moi peut venir et te guérir. Dieu peut faire ça. Il y a un domaine qui lui appartient, et on ne peut faire que lui croire ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

« Par exemple, il y a le *ndöep* Lébou qui est très efficace. Une personne tombe malade, les gens l'amènent à l'hôpital mais en vain. Et quand on lui fait le *ndöep*, elle retrouve la santé. Souvent tu vois quelqu'un qui est malade et on dit que c'est un *vent satanique* [*seytaané*] qui est entré sur lui, et quand on lui fait inhaler un gaz venant de la cuisson d'herbe, il retrouve la santé ! Tu vois que ce n'est pas un truc d'hôpital. Tu vois des maladies mentales qui se font soigner par des guérisseurs, et l'hôpital n'y peut rien. L'hôpital soigne très bien mais il y a des maladies où ce sont les guérisseurs qui sont forts. Je crois en la sorcellerie, en fait je crois surtout aux actions de Satan ».

Demba (rural), garçon, 20 ans, secondaire, élève, sère, musulman :

Est-ce qu'il arrive que les gens interprètent la mort comme un truc de sorcellerie ?

« Oui ça arrive. Dès fois quelqu'un meurt, les gens disent que c'est dû à une action de sorcellerie. Dès fois la personne peut mourir d'une *morsure de serpent*²¹⁷. Mais moi je vois que tout ce qui arrive, c'est de l'ordre de Dieu. Le destin de l'homme est inévitable. Quand la mort vient, personne n'y peut rien ».

➤ Dans des cas extrêmes, une recrudescence des croyances animistes

Même si la tendance générale va vers une remise en question des croyances animistes et une adhésion prononcée aux valeurs monothéistes dans un premier temps, et aux valeurs modernes dans un

²¹⁶ Conception à rattacher à ce que Thomas (1965) nomme le *vitalisme*, socle de l'animisme selon lui, que nous développerons par la suite.

²¹⁷ Le serpent peut-être associé à un mauvais esprit. « *Le regard du serpent* » rend malade : « *Wafu* « *python* » — *dermatoses diverses, mais plus particulièrement de type psoriasis* — est une maladie contractée par une personne ayant vu un python en brousse ; elle provoque des plaques et des squames sur la peau dont l'apparence évoque celle du python (Fainzang 1984) ».

deuxième, on observe un phénomène de contre-tendance intéressant.

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« La mort n'est pas vue de la même façon dans la tradition et aujourd'hui. Auparavant si la personne mourait, ceci était vu exclusivement comme la volonté de Dieu. Alors qu'aujourd'hui on va convoquer des causes comme l'envoutement, le maraboutage mais aussi les maladies comme la « tension » [signifie l'hypertension dans le langage populaire], le diabète, les maladies du cœur. Toutes ces causes sont convoquées. Il y a aujourd'hui beaucoup de mort et le plus souvent les gens meurent de symptômes comme les maux de tête ou même pas de symptômes mais des morts brusques ».

Les morts brusques sont très mal vues et associées traditionnellement à une possession ou à une attaque sorcellaire. Ces morts inattendues sont ces « *vilaines morts* » identifiées par Ndiaye (2005). Sans signe avant-coureur, si une personne tombe subitement malade, ceci sera immédiatement interprété comme une « sale mort », une agression causée par quelque chose de surnaturel. C'est le schéma de causalité mobilisé traditionnellement. Le mode de vie urbain génère plus de maladies chroniques selon cette femme, et par conséquent plus de morts violentes : infarctus du myocarde, accidents vasculaires cérébraux, etc..., tant de « pathologies modernes », pour reprendre la dénomination locale, qui ont aujourd'hui une interprétation traditionnelle. Ce qui corrobore les constats de Dozon et Sindzingre (1986) : « *les croyances en la sorcellerie et plus généralement l'univers magico-religieux des sociétés africaines ne s'arrêtent pas aux portes des villes [...] tandis que les traditions, et particulièrement les structures et rapports sociaux précoloniaux (rapport hommes/femmes, aînés/cadets...) perdent effectivement du terrain, la symbolique, les croyances, les représentations qui ordonnent ou sous-tendent ces structures et ces rapports se perpétuent, voire s'amplifient, y compris là où s'édifie une toute autre organisation sociale* ». Pour Dozon (2008, p.144), de par les échecs multiples de la modernité (chômage, pauvreté, inaccessibilité au système de santé, inefficacité de certaines pratiques thérapeutiques, etc...), les populations considèrent que la médecine moderne « *n'est pas tout à fait advenue* », et plus encore, « *elle ne cesse en fait de charrier, voire amplifier les registres traditionnels* », ce qui maintient certaines croyances plus anciennes.

✓ Ce qui suit la mort

➤ Les pratiques funéraires

A travers les pratiques funéraires, nous pouvons mettre en évidence un rapport différentiel à la mort entre animisme et monothéisme chez les Sénégalais : « *C'est « devant » la mort que se situe la société. Mais c'est aussi et c'est surtout devant le cadavre que des gens s'assemblent, adoptent des attitudes particulières, parlent ou se taisent de façons singulières, et que, rassemblés par un événement qui n'est pas qu'une information, ils « font » société (Baudry 1995)* ». Même si les Sénégalais embrassent

globalement les valeurs de l'islam, des traces d'animismes subsistent encore dans leurs pratiques funéraires comme nous le montre ci-dessous la citation d'entretien.

Mame Coumba (rural), femme, 96 ans, aucun niveau, ménagère, sœur, musulmane:

« Dans l'islam, on lave le corps, prie pour le repos de son âme et on l'amène dans sa tombe, voilà ».

Parait-il que dans la tradition, si une personne meurt, on l'enterre avec ses biens comme argent, parures ou armes de guerre ?

« Moi ce que j'ai vécu, je n'ai pas vu ça. En plus même si ça se faisait, ça dépendait des types de personnes, ça concernait les non-convertis. Ils prenaient quelques biens de la personne et on l'enterrait avec. Ça c'est vrai ».

Pourquoi ils faisaient ça ?

« Ils le faisaient parce que c'était leur culture, leur croyance ».

Est-ce que vous pensez qu'ils le faisaient parce qu'ils se disaient que la personne après la mort va continuer de vivre dans sa tombe, le corps va rester intact ?

« Oui, peut être que c'est ce qu'ils croyaient. Mais Dieu est unique. Ton âme retourne vers lui pendant que ton corps meurt ici, c'est ça que dit le Coran ».

Lamine, homme, 46 ans, secondaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

Comment on enterre les morts dans l'islam ?

« Il y a une manière de laver le mort, le mettre dans un linceul. Après on le met devant la mosquée pour la prière et après on part l'enterrer ».

Et dans l'animisme ?

« Là, je ne sais pas ».

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« Ce que je connais, c'est que la personne meurt, on lave le corps, on le met dans un tissu de sept mètres de percale, on prie pour lui et on le rend à Dieu (pratique islamique) ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sœur, musulman :

Avant l'arrivée de l'islam qu'est-ce qu'on faisait des morts selon vous ?

« Ça dépend des traditions de chaque groupe ethnique mais les gens ne lavaient pas leurs morts et aussi, au lieu de creuser un trou horizontalement comme cela se fait aujourd'hui, ils creusaient le trou verticalement. Il y a des traditions où les morts sont enterrés à la position debout. En plus, on enterrait le mort avec des objets comme ses armes et ses biens comme l'argent ou l'or ».

Comment expliquez-vous ces pratiques ?

« C'était un manque de connaissances simplement. On enterre le mort avec des armes pour que ce dernier puisse se protéger s'il est attaqué dans la tombe. Ils avaient la conviction que le mort va se ressusciter, seulement ils ne savaient pas où et quand. S'ils enterraient la personne avec ses biens, c'est parce qu'ils se disaient que la personne pourra les utiliser dans sa tombe ».

Donc traditionnellement, les gens croyaient en une vie après la mort ?

« Oui, ils croyaient en une vie après la mort mais ils croyaient que la vie se passera dans la tombe. C'est pourquoi le mort était enterré de sorte qu'il n'avait pas un contact direct avec la terre. Il y avait un minimum de confort parce que le mort n'a pas un contact direct avec la terre. C'est pourquoi même aujourd'hui encore, malgré l'Islam, on met des bâtons et des feuilles d'arbres avant de fermer la tombe. C'est pour qu'il n'y ait pas de contact direct du mort avec la terre. Ce n'est pas écrit dans le Coran mais c'est une tradition que nous avons conservée des pratiques ancestrales. C'est une pratique irrationnelle parce que même si on met des bâtons et des feuilles, ceux là vont périr et le sable va descendre sur le mort. En plus si la personne meurt, elle n'est plus là. Ce n'est pas elle qu'on enterre mais plutôt une carcasse. C'est comme une bête qui meurt et on jette son corps. Ce qui faisait d'elle une personne est parti rejoindre Dieu. C'est juste une tradition. D'ailleurs il y a même des gens qui demandent à ce qu'on ne mette pas ces bâtons et feuilles d'arbres quand ils seront morts ».

D'un côté, on pense que le corps survit après la mort, qu'il peut continuer à vivre, par delà la tombe : « *le corps mort [...] est [...] la personne qui se survit (Thomas 1985, p.26)* ». De l'autre, on pense que ce n'est que l'esprit qui survit, le corps n'étant qu'une carcasse douée d'aucune spiritualité : « *l'âme est la semence de la vie naturelle donnée au corps pour qu'il devienne vivant, et celui-ci demeurera vivant tant et aussi longtemps que l'âme ne s'en sépare pas. [...] Le corps sans âme est en fait une enveloppe inerte, inanimée (Rousseau 2001, p.119-120)* ». La deuxième approche est de loin la plus partagée, le dilemme animisme/monothéisme dans le procès des funérailles semble plus rural que relatif à Dakar, même s'il est possible que les Lébous soient dans la même situation. Quoiqu'il en soit, cette *démystification* du corps²¹⁸ va de pair avec une *démystification* de la nature, car dans l'animisme, si le corps survit, c'est sur la Terre : dans sa part invisible²¹⁹. Les esprits – même si on ne peut les voir réellement – sont en effet rattachés à des *corps* visualisables dans l'espace que sont : arbres, autels, animaux, etc... (Zempleni 1966)²²⁰ ; alors que dans le monothéisme, si l'esprit survit, c'est dans un monde supérieur et dissocié de celui que nous connaissons : « *L'idée qui « ramasse » le mieux cette notion de transcendance, c'est l'idée de création [...]. Elle fait justement référence à ce qui est au-delà de la nature, et dans ce sens-là, non vérifiable par la nature, en tout cas directement. Cette idée de création induit l'idée d'une séparation radicale, d'un abîme entre le Créateur et la créature (Trigano 2003, p.10)* ». Mais il est vrai que le schéma n'est pas aussi binaire – ou du moins aussi antagoniste – entre visible/invisible d'un côté et Terre/Ciel de l'autre, comme le remarque Blaser

²¹⁸ Il s'agit d'une *démystification* de croyances animistes sur le corps, mais suppléée par des mythes monothéistes où le corps est une excroissance de l'esprit, c'est à dire : « *la certitude que la vie humaine ne se résume pas à un destin biologique (Cottin et Mébarki 2006)* ».

²¹⁹ Dans l'animisme aussi il y a deux mondes. Le monde invisible, « *le village sous terre* » comme le reprend Ndiaye (2010) à Thomas (1974), et le monde visible. L'« animiste » est persuadé qu'il y a une entité magique, sacré, imperceptible à l'œil nu, derrière le monde sensible ; un monde parallèle mais relié à son monde. Les passerelles entre les deux mondes sont alors nombreuses : allers-retours des sorciers, réincarnation, possession... Le monde des humains se voit ainsi investi de ces entités sacrées avec lesquelles ces derniers coexistent. Les deux mondes sont enchevêtrés alors que prévaut dans le monothéisme une opposition Ciel-Terre. Le monde humain, profane, limité, n'est qu'une étape de vie, alors que le Ciel est sacré et infini.

²²⁰ Comme nous le développerons dans la discussion.

(2001, p.108) : « *En Afrique, le réel, visible ou invisible, et Dieu ne sont pas congruents ou identiques ; les ancêtres, les esprits, les expériences passent pour des intermédiaires ou des symboles d'un Dieu qui, lui, est entièrement force et dynamique. Pour cette réalité, Dieu reste caché. Le passage entre esprits et divinités est perméable, lisse, encore que les esprits peuplent plutôt la sphère terrestre* ». Ainsi, force est de constater que Dieu semble *derrière* la nature alors que les esprits sont *dedans*.

➤ L'accès à l'immortalité

Derrière les pratiques funéraires se cachent les imaginaires développées par chaque population pour donner du sens à ce qu'il se passe après la mort. Même si les modèles explicatifs de la mort, dans les conceptions animistes peuvent angoisser les populations, puisqu'on l'interprète comme une possible agression magique, une croyance très commune à de nombreuses populations adhérentes de ce cosmos est la réincarnation : « *La mort, au contraire, introduit le défunt au rang d'ancêtre, dont l'esprit renâtra un jour pour insuffler une nouvelle vie dans l'un de ses descendants (Thomas 1982 commenté par Lombard 1983)* ». Mécanisme de défense à l'angoisse de la mort magique, surmonter la mort par la réincarnation était souvent associée aux vieux, ceux qui ont su gérer les forces du milieu, qui ont su rester proches des mânes des ancêtres et qui ont eu, de par leur prestige, un rôle important et symbolique dans leur communauté : « *Ce faisant, la personne âgée, personnage ayant appris à respecter les mânes et donc ayant réussi à s'entendre avec ces derniers dont on reconnaît – du moins socialement – la disposition à semer le désordre social en rendant malade et, dans le pire des cas, en tuant, a droit à des cérémonies funéraires commémoratives aux allures festives, dignes d'un individu gorgé d'âges (« fan wu gudd ») qui peut se targuer d'avoir bien réussi sa vie terrestre. Son respect vis-à-vis des règles de droit communautaires lui vaut le privilège d'échapper aux courroux nés de la nature, parfois capricieuse, des puissances invisibles de l'ailleurs, seuls détenteurs véritables des « secrets cachés » (Ndiaye 2010)* ». Chez les Bamiléké par exemple, les ancêtres survivent à travers les chefs qui sont censés les représenter dans le monde des humains, leur intronisation sous entend un statut d'immortalité de nature ancestrale : « *A la différence des rites de passage qui ponctuent les étapes d'un cycle de vie en opérant une coupure irréversible, les cérémonies d'intronisation assurent au contraire une continuité : le chasseur ne meurt pas. [...] Ainsi, pour que le futur chef puisse être identifié au premier de sa lignée, il doit être détaché de la relation de filiation qui l'unit à son père mortel. [...] Lorsque le nouveau chef est en gestation, assurant la perennité de l'ancêtre fondateur du pays et la reproduction des générations, les lamentations du défunt chef sont inaugurées par un homme de rien, envers du chasseur, qui a pour fonction de débarasser la chefferie de ses affaires personnelles, rappelant son aspect mortel (Pradelles de Latour 1997, p.183-184)* ». Néanmoins, pour ce qui concerne nos enquêtés, nous constatons que deux schémas interprétatifs de « l'après mort » coexistent chez les Sénégalais. Un schéma monothéiste dominant et le schéma animiste secondaire que nous venons de décrire, et qui semble plus persister chez les ruraux.

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« Traditionnellement, dans mon enfance, on se disait que quand une femme fait des enfants qui meurent aussitôt après leur naissance, on se dit que c'est toujours la même personne qui fait des allers et retours. Et cela était non pas une personne mais un esprit surnaturel. C'est cet esprit qui entre dans le ventre de la femme, sort, et revient entrer de nouveau pour encore ressortir. Tant que la femme ne se soigne pas de ce mal, elle n'accouchera pas une personne en vrai. Le plus souvent quand tu coupes un bras à cet enfant qui naît, en revenant il n'amène pas de bras. Si tu veux être sûr que c'est le même enfant (et donc le même esprit) qui revient, il faut couper le bras. Tu verras que c'est le même s'il revient sans bras. Cela est un esprit. C'est Dieu qui a créé la personne de même qu'il a créé l'esprit. Et l'esprit est là pour démolir la personne. C'est pourquoi nous auparavant, on nous interdisait de sortir la nuit. C'est-à-dire rester dehors au crépuscule. Cela peut faire qu'un esprit entre dans ton corps. Aussi on nous interdisait de marcher sous le soleil de la mi-journée parce que c'est une heure où les esprits sortent eux aussi pour marcher. On interdisait à une fille ou à une nouvelle mariée de sortir dans le crépuscule parce qu'il avait de forte probabilité de croiser ces esprits. Mais une personne créée par Dieu ne peut pas mourir et revenir. Elle ne se ressuscitera que le jour du jugement dernier. Elle ne peut pas revenir ici sur Terre. Et même au jugement dernier, c'est l'âme qui va se transformer en personne ».

Et la réincarnation ?

« Nous ce qu'on a appris du Coran, c'est que dans la conception de la personne, il est fait appel aux cinq ancêtres maternels et aux cinq ancêtres paternels. Donc l'enfant peut ressembler à un de ces ancêtres. C'est pourquoi des fois même tu vois quelqu'un refuser la paternité d'un enfant alors que c'est son enfant. Seulement, c'est juste l'enfant qui ressemble à un ancêtre inconnu ».

Donc vous ne croyez pas à la réincarnation ?

« Non je n'y crois pas. Après la mort, la personne ne peut plus revenir sous une forme quelconque ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

Selon vous qu'est-ce qui se passe après la mort ?

« Comme je vous l'ai dit, si la personne meurt, elle va trouver son compte chez Dieu. La résurrection²²¹, c'est Dieu qui le dit et qui choisit quand elle aura lieu ».

Qu'est-ce que vous pensez de la réincarnation ?

« J'en ai entendu parler. Ça existe dans toutes les familles. Des fois si quelqu'un naît, on dit qu'il ressemble beaucoup à son grand-père ou grand-mère. Je l'ai vu plusieurs fois ».

²²¹ Dans le monothéisme, une forme de réincarnation existe, c'est la résurrection. Elle est différente de la « réincarnation animiste » car tout à fait exceptionnelle, pour des personnes exceptionnelles qui doivent ré-accomplir des tâches sur Terre avant de retourner vers Dieu. L'exemple de Jésus est le plus flagrant : « *En ressuscitant, le Christ montre qu'en lui, tout homme peut triompher de la mort et retrouver la vie (Cottin 2006)* ». Néanmoins, ceci reste exceptionnel, et plus largement, la résurrection implique plus une survie de l'esprit que celle du corps en lui-même : « *Dans la Bible si l'on en croit l'exégèse récente, plusieurs langages sont possibles pour indiquer ce que les croyants attendent de Dieu après la mort et tous ne font pas forcément référence expresse au corps. On peut espérer en une « élévation » auprès de Dieu, une sorte d'ascension. Ou bien encore, il est possible d'être simplement tendu vers la gloire, la glorification, que Dieu accordera aux siens. Aujourd'hui, parmi les gens qui croient en une certaine survie, tous n'envisagent d'ailleurs pas que le corps puisse « continuer » au-delà de la mort. Beaucoup se contentent d'une espérance globale dans le maintien de « quelque chose » de nous-mêmes, sans que le corps ait une place effective (Bourgeois 2007, p.22)* ».

Donc vous croyez à la réincarnation ?

« Je ne crois pas à la réincarnation comme on le dit. Je crois que ce n'est pas spirituel mais plutôt biologique. C'est dans le sang. Tu peux voir deux parents de teint noir mettre au monde un enfant de teint clair ! Alors si on cherche, on verra que l'enfant porte l'empreinte d'un arrière grand-parent. Moi j'ai vu des cas pareils plusieurs fois. Je ne crois pas à la réincarnation spirituelle. Quelqu'un qui meurt ne peut plus revenir. Je ne crois pas qu'une personne puisse mourir et revenir sur terre. Je ne crois pas à la réincarnation ».

Demba (rural), garçon, 20 ans, secondaire, élève, sérère, musulman :

Qu'est-ce qui se passe après la mort ?

« Quand une personne meurt, on l'enterre. Mais c'est le corps qui est enterré parce que l'âme qui fait l'homme est partie. Moi je me dis que la personne quand elle meurt aussi, revient sur terre. La preuve, quand quelqu'un meurt, automatiquement, quelqu'un naît. Moi, mon père est mort avant ma naissance. C'est pourquoi j'y pense un instant et je me dis que je suis mon père. La personne ne meurt pas, c'est le corps qui pourrit mais l'âme est toujours là. Quand tu dis aux gens que la personne ne meurt pas, ils peuvent l'interpréter d'une certaine manière fausse mais c'est juste une manière de parler. Comme je l'ai dit le corps pourrit, mais l'esprit peut rentrer dans un autre corps et refaire surface ».

Lamine, homme, 46 ans, secondaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

Croyez-vous en la réincarnation ?

« Il y a des gens qui y croient, mais moi, je ne crois pas en la réincarnation. Moi je suis musulman, et Dieu dans son saint Coran dit que lorsque vous mourez, vous deviendrez de la poussière, et de cette poussière, je vous ressusciterai. Donc moi je ne crois pas en la réincarnation, mais il y a des gens qui y croient ici à Dakar ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sérère, musulman :

Qu'est-ce que vous pensez de la réincarnation ?

« Bon la réincarnation, c'est une croyance ancestrale mais que moi je ne crois pas. Si tu fais un enfant, ce dernier peut avoir des traits de ressemblance avec toi. Donc aussi logiquement ce dernier doit pouvoir des traits de ressemblances avec son grand père. Ça je crois bien que c'est un truc de consanguinité. Moi je ne crois pas en la réincarnation. La réincarnation dans ses descendants ou dans un arbre, je crois que les gens le disaient par manque de connaissances. Ce sont des choses absurdes. La preuve, lorsque les connaissances sont venues, toutes ces choses disparaissent dans les têtes des gens ».

Qu'est-ce qui se passe après la mort ?

« La carcasse, le corps reste ici. Alors que ce qui fait la personne qu'on appelle l'âme, ça s'en va dans l'au-delà, vers Dieu. Avant l'Islam, les gens ne connaissaient pas ça. Mais quand même ils avaient l'idée de Dieu. Même s'ils avaient des divinités qu'ils adoraient, ces derniers étaient comme des sortes d'intermédiaires avec Dieu. Beaucoup de ces pratiques étaient dues à manque de connaissances ».

D'une part ils affirment, et c'est la posture première, que l'âme s'en va et retourne vers Dieu, d'autre part, ils pensent que la personne morte peut se réincarner dans sa propre descendance. On croit en l'immortalité par l'idée que l'esprit sacré survit au-delà de son corps profane (monothéisme) : « *l'âme, du fait d'être un esprit, ressemble à Dieu et, de ce fait, est immortelle. [...] L'âme, en tant qu'esprit, créée à l'image de Dieu, pourrait être qualifiée d'essence divine (Rousseau 2001, p.214)* » ; mais on pense aussi que le corps, à travers la descendance qu'il produit, est sacré en générant des copies de ce qu'il est indéfiniment : la personne revenant dans un corps humain « similaire » à celui qu'elle a laissé (animisme) : « *Il s'agit du principe immortel ou âme qui se réincarne. Dans le monde occidental, la réincarnation est la renaissance dans un corps humain uniquement (Mpala Mabula 2010, p.13)* ». Pour aller plus loin, dans l'animisme, le corps d'une personne n'est qu'une modalité de son existence, un peu comme une chenille qui change de corps pour poursuivre sa vie, son premier corps n'étant qu'une étape. La réincarnation doit être vue de cette façon, c'est une sorte de « transposition corporelle » où l'individu passe de son corps à celui de sa petite fille où même à celui d'une plante : « *Pris d'une manière neutre, le mot sera compris comme un retour à la vie de l'âme, après la mort, et ce dans un quelconque corps. Ceci dit, la réincarnation aura le même sens que métempsychose, métempsychose (Mpala Mabula 2010, p.13)* ».

Ci-dessous nous constatons, à travers cet exemple de la réincarnation, combien les populations sont tiraillées entre ces deux systèmes de représentations. Ils pensent deux choses à la fois, qu'ils essaient d'emboîter tant bien que mal. Ce qui suit nous le montre clairement.

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« En tout cas mon père me disait que mon grand père était un animiste. Nos grands pères étaient tous des animistes avant qu'ils ne se convertissent. J'ai entendu des choses de la tradition mais ce qui concerne la mort je n'y connais rien ».

Tu crois en la réincarnation ?

« Oui ! C'est une réalité. Moi je ressemble tellement à une sœur de mon père qui est morte avant ma naissance. Des fois les amies de cette tante-là, quand elles me voient, elles sont ébahies en disant que ceci est une copie conforme. C'est de vieilles personnes qui disent que la tante est revenue en moi. Ça, c'est vrai, moi j'y crois ».

Dans ce cas là, est-ce que la mort existe réellement ?

« Bien sûr que la mort existe ! ».

Puisqu'on peut se réincarner, de quoi est fait l'au-delà ?

« Là je ne sais pas, c'est du domaine de Dieu. Ce sont les vieilles personnes qui le disent (réincarnation). Par exemple si un frère à votre père meurt et que vous, vous naissez après en ressemblant à ce frère de votre père, on dit que c'est ce dernier qui est revenu. Jusque là où nous sommes, il y a des gens qui disent

que ce sont les ancêtres qui reviennent²²². Tu vois un enfant qui naît, et les adultes disent que les enfants d'aujourd'hui ne sont en réalité pas des enfants, ce sont en fait de vieilles personnes... Mais moi, je vois que simplement c'est une façon de parler ».

Tu penses que si tu meurs, tu vas revenir ?

« Là je ne sais pas. Mais les vieilles personnes disent que les morts reviennent. Moi, je crois plus au fait que la personne meurt, c'est fini. Mais les personnes âgées, quand il y a une naissance et que le nouveau-né ressemble à un défunt dans la famille, elles disent que voilà c'est tel ou tel autre ancêtre qui est revenu... Mais moi je crois en l'au-delà, au jugement dernier. Quand la personne meurt, au moment où les gens prient devant sa dépouille, l'âme est déjà partie. Quand on enterre le mort, c'est en ce moment que Dieu fait venir l'âme pour que les anges viennent interroger la personne sur ce qu'elle faisait dans la vie d'ici bas. C'est ma vision [*Rires !*] ».

Globalement, on constate que les Wolofs, comparés aux Sérères et surtout aux Diolas de notre échantillon, sont les plus détachés de ces croyances animistes, même s'ils ne les abandonnent pas totalement non plus. Mise à part cette subtile différence, on observe dans l'ensemble une tendance à la « monothéisation » de l'imaginaire de nos enquêtés.

Des conceptions de la maladie et de la santé en mutation

- Itinéraires thérapeutiques

L'étude des itinéraires thérapeutiques est intéressante car les thérapies mobilisées par les populations, entre *coosan* et *dund tubab*, reflètent leurs conceptions en matière de maladie-mort, à savoir si le mal est rationnel, explicable et appréhendable ou si le mal est mystique, magique et finalement mystérieux.

- ✓ Une orientation vers la médecine moderne

Nous constatons alors que les médecines traditionnelles de type animiste – basée sur le pouvoir de sorciers/guérisseurs à négocier avec le surnaturel : pharmacopée, divination, sacrifice, objets magiques, etc... « *Archétype du guérisseur, le **bileejo** est l'homme du savoir noir chez les Peul et les Toucouleur. Devin, magicien, herboriste, il peut être aussi chasseur de sorciers. [...] il s'oppose au marabout comme le savoir païen au savoir islamique (Fassin 1992, p.78)* » – et de type islamique – basée sur le pouvoir des marabouts à solliciter Dieu : pharmacopée, incantations, morceaux du Coran

²²² Particulièrement pour les personnes qui ont vécu longtemps, on les imagine sacrées, ayant des pouvoirs. On suspecte même leur possible retour car elles ont les esprits des ancêtres de leur côté. Ce sont presque déjà des ancêtres avant même de mourir. Sur mon terrain à Gandiaye, dans un village alentour, je rencontre la grand-mère très âgée de l'un de mes informateurs. En me la présentant, il me dit : « *Celle là, elle n'attend plus que la mort* ». Il rit en même temps que toute sa famille. Pour eux, il n'y a rien d'humiliant dans cette phrase, bien au contraire.

sous forme de gris-gris, etc...²²³ : « *il (un marabout) soigne aussi bien avec des écrits coraniques qu'il tient enfermés dans une valise qu'avec des racines qu'il place dans un cartable d'écolier sous son lit (Fassin 1992, p.75)* » – enchevêtrées : « *Les normes de conduites païennes et musulmanes s'interpénètrent au sein d'une sorte de syncrétisme des pratiques d'hygiènes corporelles (Jaffré 2003, p.54)* » ; sont en perte de vitesse, tant en zone rurale qu'urbaine. Comme c'est le cas à Niakhar au Sénégal, pour les enfants fébriles : « *Les recours externes sont tournés à 55 % vers une structure sanitaire et à 45 % vers un thérapeute traditionnel. [...] La tendance à privilégier le recours médical en première instance met en évidence une orientation de la population vers l'offre de soins biomédicale pour le traitement des épisodes fébriles (Franckel 2004, p.82-83)* ». Ceci au profit de la médecine moderne à laquelle les populations accorderaient plus de crédits (Faye et al 2004)²²⁴, car perçue comme plus efficace face au mal, parce que plus rationnelle et plus technique. : « *le secteur médical moderne bénéficie d'un large « préjugé favorable ». A minima il permet de moins souffrir (Jaffré et Olivier de Sardan 2003, p.348)* ».

➤ Plus rationnelle

Pour la population, la médecine moderne donne une compréhension du corps, de ce qui se passe à l'intérieur, tout à fait pertinent, contrairement aux médecines traditionnelles qui resteraient trop vagues sur le processus de guérison, celui-ci étant dans la plupart des cas commandé par des forces supérieures. La démarche logique et surtout démontrable de l'approche biomédicale fait la différence et retient largement l'attention des enquêtés. Avec la médecine moderne, pour nombre d'enquêtés, on comprend ce qu'il se passe, ce qui fait mal et comment le soigner, constat que firent déjà Jaffré et Olivier de Sardan (2003, p.348) dans plusieurs villes d'Afrique de l'Ouest dont Dakar : « *Malgré les violents et nombreux dysfonctionnements que nous avons décrits, de notables et visibles « progrès » sanitaires ont été accomplis de la colonisation à nos jours. Et ces avancées ont construit une véritable « demande » des populations envers le secteur public de la santé, notamment pour certaines pathologies infantiles ou aiguës, ou pour des actions qui relèvent des grandes épidémies* ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« La médecine moderne a des mérites incontestables. Aujourd'hui quand on est malade, on peut savoir de quelle maladie on souffre et aussi on peut savoir plus clairement si on pourra s'en sortir ou pas. Ce qui

²²³ Aujourd'hui, on dit tradipraticien pour réunir tous ces thérapeutes sous une même enseigne. On parle aussi au sens large de « médecine traditionnelle » pour qualifier ces médecines basées sur le surnaturel, en opposition à la médecine moderne. Cette terminologie trouve sa justification car – comme nous l'a dit Nicolas, un enquêté, aussi Fassin : « *Le savoir du guérisseur, mélange de tradition et d'islam, de la plante et du verbe, est d'autant plus valorisé qu'il est plus secret, ou plus exactement qu'il est plus riche de secrets (1992, p.80)* » – ces différents savoirs non modernes – islamique et animiste – sont hybrides, syncrétiques. Ils le sont aussi avec la médecine moderne selon Fassin (1992, p.207-208), mais à un moindre degré en pays Mandé pour Jaffré (2003, p.54) : « *les rapports entre les conceptions locales et médicales de la prévention se présentent plutôt sous la forme d'une juxtaposition* ». Globalement, à l'image du profane qui mélange les croyances, le thérapeute mélange les savoirs découlant de celles-ci.

²²⁴ Pour ce qui concerne le traitement du paludisme, les auteurs avancent que les Sénégalais de la région de Niakhar accordent d'abord leur confiance à la biomédecine.

n'est pas le cas pour la médecine traditionnelle qui ne maîtrise pas trop les maladies et les traitements ».

Mariama (rural), fille, 18 ans, primaire, couturière, peul, musulmane :

« Je crois que la médecine moderne est plus efficace parce que la médecine traditionnelle, on te donne des racines dont tu ne connais pas l'origine et des trucs comme ça, ce n'est pas sûr ».

Si t'es malade, où est-ce que tu vas consulter ?

« Si je suis malade je pars à l'hôpital. Si je suis malade, jamais je ne boirais jamais des racines ».

Donc tu crois que si t'es malade, tu vas guérir à l'hôpital ?

« Bien sûr, tu te soigneras jusqu'à ce que tu retrouves la santé ».

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

Qu'est-ce qu'il y a de négatif dans la santé ?

« Toute chose, même si ce n'est pas négatif en soi, le fait d'utiliser cette chose inconnue est jugée comme négatif parce qu'il y a la méconnaissance. Par exemple aujourd'hui, on te donne un médicament traditionnel pour tels maux. Effectivement si tu prends ce médicament, tu vois que c'est efficace, et pourtant il n'est écrit nulle part que ce médicament peut soigner telle ou telle autre maladie. Certes, ce médicament t'a soigné mais puisque tu ne connais pas le mécanisme pour moi c'est un peu négatif quoi ».

Vous parlez de la médecine traditionnelle ?

« Oui. Parce que des racines et des poudres que donnent les marabouts ont certes une efficacité dans la mesure où si tu prends ça, tu guéris si tu crois en ces choses là. Mais moi je dis que tu n'as aucune preuve pour dire que c'est en raison de cela que tu es guéri ».

Est-ce que cela voudrait dire que la médecine de l'hôpital est plus fiable ?

« Elle est plus fiable bien sûr parce que tout est écrit et clair. Tel médicament soigne telle maladie. Non seulement tu te soignes mais aussi tu comprends comment les choses ça se passe, tu es rassuré quoi. De ce côté la modernité est positive... En plus je m'excuse mais la médecine moderne est plus honnête que les guérisseurs parce que s'ils ne peuvent pas soigner une maladie, ils te disent franchement qu'ils ne peuvent pas soigner. Alors que les guérisseurs, ils ne te disent pas exactement s'ils peuvent soigner ou non. Donc ils peuvent te faire perdre du temps sans t'apporter guérison ».

Enfin, si certains font confiance aux savoirs des médecins traditionnels, c'est parce que ces derniers se sont souvent ouverts aux connaissances et pratiques de la biomédecine ; une nécessité pour les « tradipraticiens » à s'ouvrir au champ de la modernité qu'avance l'enquête ci-dessous, et que constate aussi Dozon (2008, p. 144), « *comme si cette appropriation de la modernité évoquée précédemment requérait des métamorphoses adaptées à leurs nouvelles taches* ».

Ibrahim, homme, 62 ans, secondaire, retraité: ex agent Sotrac, lébou, musulman :

« Aujourd'hui la médecine traditionnelle s'est modernisée. Il suffit d'aller à l'hôpital traditionnel de Keur Massar pour savoir qu'elle s'est modernisée. Aujourd'hui les guérisseurs n'utilisent plus les plantes et

racines sans règles. Ils font des analyses et dosent au mieux que possible les posologies qu'ils prescrivent à leurs patients. La médecine traditionnelle est efficace. Là où le toubab était plus fort que nous, c'était au niveau du dosage ».

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sérère, musulman :

Dans l'ensemble si vous êtes malade demain vous allez vous référer à laquelle de ces médecines ?

« D'abord je consulte ... Ecoutez, j'ai mangé le matin. Quelques minutes après, je commence à vomir, j'ai la diarrhée. Je n'ai pas à réfléchir, je vais au dispensaire facilement grâce à l'influence occidentale qui me dit dans telle situation il faut automatiquement se rendre au dispensaire voir le docteur. Je fais plus confiance en la médecine moderne. La médecine traditionnelle reste utile lorsque le tradipraticien sait ce qu'il fait. Qu'il a amélioré ses connaissances en puisant à droite à gauche. Qu'il a essayé d'approfondir un peu ses connaissances. Quand il s'est ouvert à d'autres domaines, qu'il a un peu actualisé ses connaissances traditionnelles, c'est beaucoup mieux. Dans le temps, cela ne se faisait pas, le tradi se contentait de ses connaissances anciennes sans chercher à les améliorer ».

Donc vous êtes pour une médecine tradi à la sauce toubab ?

« Oui, c'est vrai, il s'agit donc de tradi à la sauce toubab en qui je fais le plus confiance. Il faut une ouverture, la culture occidentale et la médecine moderne ont fait leur preuve. Quand le médecin dit qu'il peut vous aider, il le fait. Le tradi pas forcément. Il y a la fatalité et l'incertitude. Tu es malade, tu vas voir le tradi, il fait ce qu'il sait, ça ne marche pas tout de suite et un jour tu vas mieux. Il te dit que c'est grâce à lui mais est-ce que c'est sûr ? D'abord, j'irai voir la médecine occidentale, comme la plupart des africains, des Sénégalais. Mais si je vois que ça ne marche pas, je me rabattrai alors sur la médecine traditionnelle ».

➤ Plus technique

Le développement technique de la médecine moderne, l'outillage complexe qu'elle mobilise, ses infrastructures et son organisation sont autant de dimensions qui amènent les populations à faire de cette médecine leur premier choix : « *des techniques opératoires, même lorsqu'elles sont craintes, ont convaincu de leur efficacité, ne serait-ce que par l'aspect « miraculeux » du traitement des hernies, de l'extraction des cataractes, ou de la pratique des césariennes (Jaffré et Olivier de Sardan 2003, p.348)* ». Pour la population, la médecine moderne a cherché à approfondir son approche, développer ses performances et donc innover pour progresser, contrairement aux médecines traditionnelles qui seraient restées sur des techniques anciennes sans chercher à les développer réellement.

Madame DIOP, 54 ans, universitaire, inspectrice de l'enseignement, wolof, musulmane :

« Vous voyez, on vient de me dire que quelqu'un est malade (son gardien), j'appelle, aussitôt on l'amène (à l'hôpital). On n'avait pas ça. Maintenant il y a la proximité des Centres de Santé, des hôpitaux ».

Et ce n'était pas le cas dans la tradition ?

« Non ».

Ils regardaient la personne malade et ne pouvaient rien faire pour elle ?

« Non, c'est-à-dire qu'ils pouvaient quelque chose, il y avait la médecine traditionnelle. Seulement ce n'était pas sûr comme aujourd'hui. C'est-à-dire que les découvertes en matière pharmaceutique, et puis les appareils qu'ils ont maintenant ont permis de mieux cerner et de mieux soigner ».

Amadou, garçon, 19 ans, primaire, marchand ambulant, peul, musulman :

« Si je suis malade, je pars à l'hôpital parce que c'est eux qui savent soigner le plus les maladies les plus récurrentes. Actuellement la médecine toubab est plus efficace parce que la médecine des toubabs a des capacités que la médecine des ancêtres n'a pas. Les toubabs ont leur machine et leur technique alors que les ancêtres ont des connaissances occultes, plus spirituelles ».

Moussa, garçon, 24 ans, secondaire, sans activité, wolof, musulman :

« Je fais confiance plus à la médecine moderne, parce qu'elle dispose de moyens technologiques permettant de consulter et de dire à la personne qu'elle souffre de telle ou telle maladie. Il faut prendre tel ou tel médicament. Donc elle dispose vraiment de moyens pour te dire que tu souffres exactement de telle maladie. Mais actuellement il y a des cliniques qui allient traditionnel et moderne parce qu'ils savent que la médecine traditionnelle ne dispose pas d'assez de moyens pour être vraiment certain de la maladie ».

Néanmoins, certains enquêtés affirment que le déphasage entre les médecines est bien plus de forme que de fond. Les connaissances traditionnelles sur le corps humain et les vertus thérapeutiques de certaines plantes sont reconnues par la population, elles sont jugées concrètement efficaces, comme le défend Zempleni (1982) et bien d'autres auteurs : « *Les sociétés dont je parle possèdent, comme les autres des corps, de connaissances anatomo-physiologiques et des savoir-faire empiriques qui leur permettent de faire face, tant bien que mal, aux dérèglements de organisme humain et notamment aux maux courants et familiers qu'elles se contentent de soigner par des moyens domestiques et d'imputer leurs causes observables par le sens commun* ».

Pour certains enquêtés, cette pharmacopée locale²²⁵, avec un plus d'approfondissement et de technique, pourrait arriver au niveau de la pharmacologie moderne.

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« Je crois que si la médecine traditionnelle avait les moyens qu'à la médecine moderne, elle serait aussi ou plus développée que la deuxième. La médecine traditionnelle n'a pas les moyens et l'organisation qu'à la

²²⁵ Néanmoins, catégoriser les médecines traditionnelles en pratiques empiriques et magiques est théorique. Concrètement, elles agissent conjointement : « *Certes, il existe des personnages qui revendiquent uniquement des compétences de guérisseurs, c'est-à-dire un savoir relatif aux plantes, à la pharmacopée ; mais, outre qu'ils ne représentent généralement qu'un moment des processus thérapeutiques, ces guérisseurs ne sont pas coupés des puissances tutélaires, des rapports de force évoqués plus haut. S'ils détiennent un savoir acquis par héritage ou par apprentissage, celui-ci dépend, pour être efficace, d'un pouvoir ou de marques symboliques liées à ces puissances et au langage des forces (Dozon 2008, p.140)* ». Ce que l'on peut dire, c'est que certaines maladies ne sont pas imputées directement au surnaturel, elles ne sont pas mystiques mais prosaïques et naturelles ; néanmoins, les traiter nécessite un soutien des instances supérieures qui régissent le monde.

médecine moderne ».

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« Je crois que toutes les maladies que la médecine moderne soigne, nos tradipraticiens les soignent hein, mais d'une autre manière, à leur manière. Toutes les maladies qu'on connaît ici, nos tradipraticiens les soignent hein. C'est juste que le dosage n'est pas respecté. Si vous prenez certains médicaments traditionnels, le dosage n'est pas respecté, c'est vrai que ça peut soigner mais aussi ça peut nuire. C'est juste une question d'organisation et de moyen tout simplement. Moi je vois que si la médecine traditionnelle parvenait à avoir ces moyens là, elle parviendrait à ce dosage hein ».

✓ Les médecines traditionnelles en second choix

Même si la médecine moderne reste aujourd'hui le recours thérapeutique primordial mobilisé par la population pour se soigner, si l'on suit nos enquêtés, les médecines traditionnelles, par l'influence de certaines croyances, par leur reconnaissance comme pratiques efficaces pour certaines pathologies et par la volonté des populations de s'offrir le plus d'alternatives possibles face à la maladie (Dozon 2008, p.143)²²⁶, se maintiennent toujours. Tant en ville qu'au village, les Sénégalais adoptent un processus thérapeutique qui reste pluriel (Essane 1998)²²⁷.

➤ Par la persistance de certaines croyances

Comme nous l'avions vu précédemment pour ce qui concerne les conceptions de la mort, malgré l'urbanisation du pays, des croyances animistes et monothéistes – majoritairement islamiques – coexistent avec les valeurs modernes – la croyance en la science – pour « *interpréter ou donner un sens aux échecs (scolaires, dans le travail), aux conflits, aux malheurs en général et à la maladie en particulier (Dozon et Sindzingre 1986)* », dans un contexte où le mode de vie urbain produit ses propres insatisfactions auxquelles les populations chercheront manifestement à donner un sens en puisant dans des registres autres que modernes. De ce fait, ces conceptions animistes et monothéistes en matière de mort et de maladie se maintiennent largement et débouchent sur des pratiques thérapeutiques du même type, coexistant toujours avec les pratiques modernes de santé.

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

Est-ce qu'il vous arrive d'aller voir les guérisseurs pour une thérapie ?

« Quand j'étais jeune, je crois que j'avais 14 ans, mes parents m'avaient une fois amenée voir une vieille parce que disaient-ils, j'étais traversée par un *mauvais vent*. C'est pourquoi on nous interdisait de laisser le

²²⁶ L'auteur parle chez les Africains d'un « usage pragmatique des diverses alternatives « médicales » parce que toutes reconnues comme détentrices d'une efficacité qui leur est propre.

²²⁷ Pour l'auteur, les Africains d'aujourd'hui conçoivent la *médecine au pluriel*.

corps nu et de sortir pendant le crépuscule parce que c'est le moment où les mauvais esprits sortaient pour attaquer les personnes. Vous savez, je suis africaine et suis obligée de croire parce que je ne comprends pas trop mais je sais que les guérisseurs ont une certaine puissance. Seulement aujourd'hui c'est devenu une corporation malpropre parce qu'il y a beaucoup se réclamant guérisseurs alors qu'ils n'en sont pas un. Ecoute-moi bien si tu es malade, tu pars à l'hôpital et les médecins ne voient rien, tu seras obligé d'aller voir les guérisseurs. La conception que tout le monde se fait, c'est qu'il y a des maladies que le médecin ne peut pas voir. Si tu continues de souffrir alors que le médecin t'a fait une visite et n'a rien vu, c'est compliqué, il faut que tu pars voir un guérisseur ».

Est-ce que vous en personne, il vous est arrivé d'être malade et que le médecin ne pouvait rien voir, et que vous vous êtes tourné vers un guérisseur ?

« Depuis mon enfance, non. Mais j'ai vu des gens qui souffraient, qui se sont rués vers la médecine moderne mais qui finalement ont retrouvé la santé chez les guérisseurs. Il paraît que vous les jeunes, vous n'y croyez pas mais ce sont nos réalités. Le maraboutage existe, et je ne crois pas qu'un médecin puisse soigner une personne maraboutée ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« Oui j'y crois, je te dis ça parce que j'ai vécu l'expérience. Ça fait plus d'un an que je suis tombé malade, ça a même perturbé mes études. Ce n'est pas une maladie que la médecine occidentale peut soigner. En fait ce qu'on m'a dit, c'est qu'un esprit est entré dans mon corps. Et j'y crois parce que ces genres de choses-là tant que tu ne l'as pas vécu ou qu'un parent ou un proche ne l'a pas vécu, tu n'y croiras pas. En ce moment toi, tu n'y crois pas, mais s'il y avait quelqu'un de ta famille qui tombait en syncope, qui criait tout le temps, sans pour autant que tu saches comment le soigner, vous allez à l'hôpital, on vous dit qu'ils n'ont rien vu alors qu'il souffre encore. Moi j'ai été victime, et il faut le dire aussi, jusqu'à présent ça reste. Je ne suis pas totalement guéri mais quand même je fais avec ».

Comment ça se manifeste chez vous ?

« Je me portais bien jusqu'à un bon jour, voilà. J'ai commencé à ne plus pouvoir respirer, à crier. Des fois, je me donnais des coups moi-même ou bien je me cognais contre le mur. Et quand on commençait à me réciter des versets de Coran, je ne pouvais plus me retenir. Alors ! Peut être que vous, vous n'y croyez pas mais moi j'y crois. Tu vois que la médecine occidentale ne peut pas soigner ça parce que la science ne croit pas au surnaturel ».

Si vous êtes malade, vous consultez quels types de médecine ?

« Ça dépend de la maladie. Moi je suis allé voir cinq guérisseurs. A chaque fois que quelqu'un me donnait des médicaments, je savais que ça, ça n'allait pas me guérir. Jusqu'au dernier guérisseur que je suis parti voir, là j'ai su que ça irait. Même si ça reste jusqu'à présent parce que ce genre de chose-là, ça ne s'arrête pas totalement d'un coup ».

Comment avez-vous su que le dernier allait vous guérir ?

« Je ne sais pas. En tout cas je l'ai senti. Tout ne s'explique pas ».

➤ Par leur efficacité sur certaines maladies

Avec les échecs de la médecine moderne vis-à-vis de certaines maladies, notamment les maladies chroniques, la « médecine traditionnelle » est reconnue comme plus efficace concernant différentes pathologies comme les « maladies mentales traditionnelles »²²⁸, les douleurs chroniques, les symptômes du diabète, etc... : « *faute de toujours trouver en ville l'interlocuteur adéquat, nombre de citadins en quête de guérison, de protection s'adressent à des guérisseurs « de brousse » plus traditionnels ou plus réputés (Dozon et Sindzingre 1986) ».*

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« En tout cas moi personnellement ma maladie, tu sais j'ai l'hypertension, en plus j'ai une arthrose. Les médicaments qu'on m'a donnés à l'hôpital, si je les prends, ça va se calmer un peu. Mais j'ai remarqué qu'il y a un médicament wolof si je le prends, je peux rester 2 à 3 mois sans que ma tension me fatigue comme c'était le cas. En tout cas moi personnellement, les médicaments wolof sont mieux pour moi. La médecine traditionnelle est plus efficace pour moi ».

Et vous avez essayé les traitements de la médecine occidentale ?

« C'est ce que je faisais avant. Mais depuis que je me suis tournée sur la médecine traditionnelle, c'est là que j'ai vu que ça me fait du bien. Le médicament que je prends, je le cueille ici vers les logements, depuis que j'ai commencé à prendre ça, je n'ai vu que du bien sur ma tension. Ça ne monte pas, ça ne descend pas de trop, c'est normal en fait ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« Il y a aussi certaines maladies comme le diabète que la médecine traditionnelle peut bien soigner. Mais cela ne veut pas dire que la médecine traditionnelle est inefficace parce qu'avant l'arrivée de la médecine occidentale, c'est elle qui était là et avait bien sa raison d'être parce qu'elle soignait quand même les personnes. Et jusqu'à présent la médecine traditionnelle a bien sa raison d'être parce que chaque jour ici on voit des cas où elle réussit là où la médecine moderne a échoué. Moi qui vous parle, j'ai recours aux deux médecines, moderne et traditionnelle. Il y a des maladies que la médecine moderne ne peut pas soigner et que la médecine traditionnelle peut soigner ».

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sérère, musulman :

« Il y a aussi la jaunisse. La médecine traditionnelle est très efficace contre cette maladie²²⁹. Si vous avez la jaunisse, vous avez généralement la peau totalement jaune. Ça change aussi la couleur des yeux qui ont la couleur jaune. Si vous urinez, ça prend la couleur jaune. La victime sanglote tout le temps, surtout vers le soir. Il est paresseux aussi. A un moment donné, à un tel degré, tout son corps est jaune. Contrairement à

²²⁸ Ce qui ramène à la persistance de croyances animistes.

²²⁹ Ce que remarquent aussi Jaffré et Olivier de Sardan (2003, p.348) : « certaines pathologies, comme la « jaunisse », ou diverses entités nosologiques populaires, sont considérées comme relevant plutôt des guérisseurs ou de l'automédication « traditionnelle » ».

la fièvre jaune qui se manifeste par des fièvres et des boutons, c'est ça la différence. La jaunisse n'est pas contagieuse alors que la fièvre jaune est une maladie virale. La médecine traditionnelle traite la jaunisse par des pratiques mystiques. Il y a aussi des plantes médicinales que l'Europe ignore, je dirais plutôt que l'Europe ignorait parce que maintenant nous sommes à la mondialisation [rires !] ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

« La médecine moderne a ses mérites mais aussi elle ne soigne pas toutes les maladies. Si je dors la nuit et que fais des cauchemars, je ne vais pas aller voir un médecin mais plutôt un guérisseur qui pourra faire quelque chose pour moi. La médecine moderne n'est pas plus efficace que la médecine traditionnelle, seulement il y a une agression médicale. La médecine traditionnelle peut faire des choses mais seulement elle n'est pas reconnue. Il arrive que la médecine traditionnelle réussisse là où la médecine moderne échoue ».

Voici ci-dessous (Image 1) une boutique située au niveau de Patte d'Oie (Dakar), appartenant à un tradipraticien spécialisé en maladies chroniques. Celui-ci développe apparemment²³⁰ une pharmacopée adaptée aux traitements des maladies chroniques. Ceci montre combien ces pathologies en zone urbaine posent de vrais problèmes aux populations et qu'elles mobilisent tout type de thérapeute.

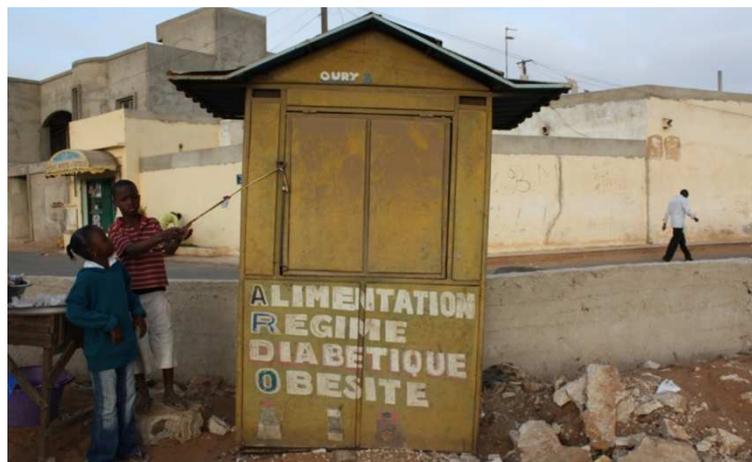


Image 1. Boutique d'un tradipraticien spécialisé dans les maladies chroniques

Nous constatons ainsi que « la médecine traditionnelle » a une réelle efficacité sur le plan thérapeutique, pas seulement dans son traitement des maladies mentales, qui s'inscrivent dans un univers magico-religieux animiste auquel elle est adaptée (Zempleni 1969), mais sur le plan organique, par ses connaissances empiriques du corps et de la nature. Pour l'auteur, les approches magico-religieuse et empirique de la « médecine traditionnelle » sont complètement imbriquées : « *Que l'on nous comprenne bien [...] en Afrique comme ailleurs, il n'est nullement besoin d'identifier à la fois la cause, l'agent et l'origine, le comment, le qui ou le quoi et le pourquoi - de la maladie pour énoncer un diagnostic. Dans certains cas, le trouble ne requiert qu'une identification nosologique et un traitement*

²³⁰ Nous n'avons pu le rencontrer, ce sont des gens du quartier qui nous ont informés.

*symptomatique que l'on ne saurait qualifier pour autant d'« empirique ». Dans d'autres, il appelle une investigation divinatoire et un traitement étiologique qui réintègre les symptômes à leur causalité invisible sans évacuer pour autant le traitement symptomatique ni ses prémisses symboliques (Zempleni 1985) ». Pour Fainzang (1984), il est même possible d'observer un corpus de connaissances pleinement empirique, c'est-à-dire dégagé de la dimension mystique : « L'exemple bisa montre au contraire que l'action « mystique » n'est pas la seule concevable et que les sociétés traditionnelles peuvent fort bien reconnaître à la matière un pouvoir autre que spirituel. Quand les Bisa disent que toucher un gecko risque d'entraîner la lèpre, ils n'imaginent là nulle action mystique. En donnant à la lèpre le nom — **kusuma** — des moignons de gecko, ils ne veulent signifier autre chose qu'une relation physique entre deux corps ».*

➤ Par leur fonction de dernier recours

Finally, les Sénégalais, pris entre deux cultures – voire trois si l'on considère la tradition sous l'angle animiste et islamique – trouvent un bénéfice considérable à allier ces médecines en profitant de leurs aspects positifs respectifs tout en délaissant leurs aspects négatifs. En effet, ce pragmatisme vis-à-vis de la santé amène les populations, pour Dozon (2008, p.143), à ne pas adopter de démarche « exclusive à l'égard de la biomédecine. Les itinéraires thérapeutiques des patients témoignent au contraire de l'usage pragmatique des diverses alternatives « médicales », indiquant s'il était besoin, qu'elles ont toutes pour dénominateur commun de proposer des remèdes et d'offrir des perspectives de guérison (ou de prévention) ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« En tout cas, moi je me fie plus à la médecine occidentale mais aussi je ne néglige pas la thérapie des plantes, les feuilles et les racines, parce que je vois que ça me fait du bien. Si je suis malade je pars à l'hôpital tout en sachant que je peux ne pas y trouver ma thérapie, et ainsi je vais me tourner vers les feuilles et racines ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« Quand je tombe malade, je vais d'abord me diriger vers les hôpitaux. Mais si les résultats tardent à venir, je n'hésite pas aller voir les guérisseurs. Parce que je considère que les hôpitaux peuvent mieux traiter la maladie mais aussi que parfois il faut se tourner vers les guérisseurs qui peuvent faire mieux que les médecins ».

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

« Quand je suis malade avant nulle part ailleurs, je pars d'abord à l'hôpital. Quand maintenant je n'ai plus d'issue, je retourne à la tradition parce qu'il y a des choses dans la tradition quand même. N'importe quel mal qui puisse m'arriver, je consulte d'abord la médecine moderne avant de me tourner vers la médecine

traditionnelle ».

Mais tu gardes l'autre en deuxième option quand même ?

« Les Blancs ne croient pas en ces choses-là. Moi qui vous parle, je ne crois pas en ces choses-là mais j'y vais quand même si c'est la seule issue qui me reste. Les Blancs ne peuvent pas être soignés par les choses spirituelles parce qu'ils n'y croient pas. Mais nous, nous avons un surplus sur les Blancs parce que nous croyons aux deux choses. Nous avons donc deux possibilités alors qu'eux n'en ont qu'une ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« La médecine en général a fait des progrès considérables. La médecine occidentale oui, mais la médecine traditionnelle aussi n'est pas en reste. Parce que là où la médecine occidentale a des lacunes, la médecine traditionnelle vient en secours. C'est-à-dire que ces deux médecines sont complémentaires ».

✓ Une tendance réactionnaire

Certains viennent même affirmer que « la médecine traditionnelle » est la seule médecine en laquelle ils ont confiance car plus naturelle et surtout moins coûteuse. En effet, dans un contexte de pauvreté et d'inégalités d'accès aux soins, la médecine moderne peut être très mal vue, elle délaisserait les défavorisés ne leur laissant pas d'autres choix que de se tourner vers la « tradition » : « *Des études de cas réalisées au Sénégal indiquent bien comment par exemple un chef de ménage qui perd son emploi et se retrouve journalier, donc sans couverture sociale, passe des consultations de médecin et des achats de médicaments en pharmacie à l'autoprescription de produits achetés sur les marchés (Fassin 1990)* ». Une orientation thérapeutique qu'observent de multiples auteurs concernant notamment le traitement du paludisme : « *les dysfonctionnements réels du secteur de soins biomédicaux ne les encouragent pas à le fréquenter (dispensaire) (Faye et al 2004)* » ; « *le recours biomédical n'est pas privilégié [...] les populations sénégalaises trouvent encore le médicament inaccessible (antipaludéen) au niveau des structures de santé (Diouf 2004, p.73)* » ; mais aussi Dozon (2008) pour l'Afrique en général. Derrière ce rejet de la médecine moderne, c'est aussi une manière de rejeter le moderne dans son ensemble, ce qui ne vient pas de chez soi, ce qui « dénature », pour préconiser un retour « aux sources », vers des valeurs plus authentiques.

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

« Auparavant quand quelqu'un se blessait avec un coupe-coupe, on prenait du sable qu'on met sur la blessure. Un jour j'étais au champ avec mon père, et je me suis blessé sur la jambe en bêchant. Automatiquement mon père m'a dit d'y mettre du sable. Je me suis douché le même jour avec cette blessure. Quelques jours après, ça a guéri. Quand je suis malade, mon père me dit d'utiliser des feuilles de manguiers, malgré qu'il vende des comprimés dans sa boutique. Il ne me donne pas des médicaments, il demande à quelqu'un d'aller cueillir des feuilles de manguiers, en faire une infusion et me donner à boire.

C'est pourquoi depuis que je suis à Dakar, à chaque fois que je tombe malade, je pense qu'à mon père. Un jour j'étais malade, mon patron m'a donné 35 000 francs pour que j'aille à l'hôpital. Quand je suis partie à l'hôpital, la consultation et les médicaments ont fini les 35 000. Ça m'a étonné ! Je me suis dit qu'au village si tu es malade, on cueille des feuilles pour toi, et tu retrouves la santé. Mais ici quand tu es malade alors que tu n'as pas d'argent, tu vas mourir. Dès fois même quand tu as l'argent tu peux mourir. Il faut qu'on retourne sur les feuilles et les racines. C'est la sagesse des ancêtres qui nous manque aujourd'hui ».

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« La médecine noire là, je crois que c'est sur elle que tout le monde va retourner parce que je crois que c'est plus facile à accéder et c'est moins cher que le traitement à l'hôpital. Parce que pour faire une décoction de feuilles ou de racines, ça n'atteint même pas 1000 ou 1500 francs ».

Donc c'est plus facile quoi ?

« Oui c'est plus facile. Et nous, nous avons laissé l'ancêtre alors que jusqu'à présent il sait soigner ce qu'il soignait. Beaucoup de gens sont retournés vers l'ancêtre, parce que ce qu'on te donne à l'hôpital tu n'es pas en mesure de l'acheter. Il faut retourner chez l'ancêtre, nous tous, on va y retourner ».

Ibrahim, homme, 62 ans, secondaire, retraité: ex agent Sotrac, lébou, musulman :

« Si tu pars au Cap Manuel (coin de Dakar), il y a un diola qui y était. Tu voyais une femme qui part à l'hôpital principal et qui y passait une semaine sans pour autant qu'on puisse la faire accoucher. Mais cette dame-là, elle accueillait ses patientes derrière sa maison. Et si la femme y venait, la dame lui faisait ses trucs et la femme accouchait automatiquement quand elle rentre chez elle. La médecine moderne ne fait que des calculs ; elle observe le bassin de la femme et fait des calculs pour dire si la tête de l'enfant peut ou ne pas passer. S'il s'avère que la tête ne peut pas passer ils déchirent le ventre (césarienne). Auparavant on ne déchirait le ventre d'aucune femme, quelle que soit la taille du bébé, il va sortir par la voie normale. Et ça se faisait par des paroles mystiques, des savoirs occultes. Ici tout près à la sortie de Dakar, il y a des femmes sères qui ne sont jamais allées à l'hôpital. Ce sont des femmes qui les soignent là-bas entre eux. Ça, c'est une médecine ! Si la femme est en état de grossesse, on lui fait un massage mystique du ventre, on lui donne à boire une décoction de feuilles comme le *quinquéliba*. On lui fait des soins, on la suit, jusqu'à ce qu'au moment de l'accouchement et la femme accouche normalement. C'est une chose qui existait ici ».

La médecine moderne est donc loin de faire l'unanimité pour la population, autant pour sa difficile accessibilité sur le plan économique, que son inefficacité sur le plan thérapeutique sur certaines maladies, comme l'a avancé l'un de nos enquêtés : « Ça m'a étonné ! Je me suis dit qu'au village si tu es malade, on cueille des feuilles pour toi, et tu retrouves la santé. Mais ici, quand tu es malade alors que tu n'as pas d'argent, tu vas mourir. Des fois même quand tu as l'argent tu peux mourir. Il faut qu'on retourne sur les feuilles et les racines. C'est la sagesse des ancêtres qui nous manque aujourd'hui ». Des réalités qu'observent aussi Jaffré et Olivier de Sardan (2003, p.348) : « La même ambiguïté s'applique à l'hôpital en milieu urbain, qui est simultanément pour les milieux populaires

l'espoir ultime [...] et, en même temps, un « mouvoir » connu comme tel et « renommé » pour ses maltraitances et ses négligences... ». Ainsi, de par ce contexte en présence, Dozon (2008, p.172) constate que la tendance globale à la modernisation est bousculée par des phénomènes locaux de contre tendance puissants : « Sans doute a-t-on pris l'habitude de considérer qu'avec le développement des monothéismes ou des religions révélées l'humanité, et particulièrement l'Occident, était entrée dans un processus intense de rationalisation, ouvrant ainsi la voie à un désenchantement et une objectivation du monde par la science. Mais c'était un peu trop vite négliger le fait que ce processus fut régulièrement accompagné de ce qu'il prétendait refouler, à savoir de ce qui était qualifié, ici de paganisme, là d'animisme. [...] C'est pourquoi il n'y a guère lieu de s'étonner qu'aujourd'hui, après deux siècles de sécularisation et de développement rapide des sciences, de nouvelles productions religieuses, issues du Christianisme [...] ou de syncrétismes divers, établissent pour l'essentiel leur créneau sur l'anticipation et la prise en charge du malheur ou sur la réussite individuelle ; elles ne font que confirmer la rémanence de ce double mouvement de désenchantement et de réenchantement du monde ».

- Une auto-responsabilisation progressive vis-à-vis de la santé
 - ✓ Une *démystification* du corps qui conduit à la notion de prévention

Plus qu'un accès à une nouvelle médecine, la modernité permet aux individus de construire un nouveau rapport avec la santé de leur corps. Ils veulent plus le comprendre, le gérer afin d'anticiper des problèmes de santé futurs. Il s'agit d'un véritable processus de modernisation de certains Sénégalais auquel on assiste car, dans les traditions médicales du pays, la santé et la maladie ne se préviennent pas – ou seulement à travers des artefacts magiques : amulettes, gris, gris, etc... : « *les individus [...] anticipent le malheur (pratiques divinatoires) et tentent de se prémunir contre tout type d'infortune (pratiques de protection, port d'objets fétiches, offrandes et sacrifices aux esprits [...]) (Bonnet 2003, p.11)²³¹ – car dépendantes de forces mystiques qui les rendent peu compréhensibles et prévisibles. A l'instar de la modernité occidentale, la santé devient un capital qui appartient progressivement à l'individu, elle ne relève plus de puissances supérieures – où d'humains détenteurs de savoirs esotériques inaccessibles – avec lesquels il faut composer : « *Le sujet occidental peut être aujourd'hui médecin de son corps (B. Andrieu, 1999)²³². Il ne veut plus être un simple patient mais un agent de sa médecine. La santé n'est plus naturellement reçue comme l'acceptation d'un destin**

²³¹ Et aussi l'usage d'une pharmacopée prémunissant de certaines pathologies.

²³² Mais attention, des mythes en disparition peuvent en cacher de nouveaux en émergence. Penser que sa santé dépend de soi n'est peut être pas si rationnel que ça : « *Les définitions sociales implicites de la santé dans nos sociétés occidentales [...] peuvent être résumées par le fait de conserver son intégrité corporelle le plus longtemps possible, de rester entier et en possession de tous ses moyens jusqu'à un âge canonique [...]. Le jogging moderne remplace la course à pied, se pratique à peu de frais, en solitaire, à n'importe quelle heure et hors club [...]. Dans les années 80, des médecins spécialistes du système locomoteur [...] constatant des cas d'usure précoce de l'appareil locomoteur, renversent la vapeur: certes, il faut faire du sport mais sans excès et sous contrôle médical (Perrin 1991 p.25-26) ».*

fatalement mortel, développement nécessaire d'un déterminisme maléfique qui échapperait à tout contrôle (Andrieu 2004) ».

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

« Par exemple tu prends la tension artérielle et d'autres analyses de ton corps pour prévenir les maladies. Et tu ne vois personne prévenir la maladie en allant voir le marabout. Donc tu vois que les guérisseurs n'interviennent que quand la maladie est déjà là. Mais la médecine moderne, que tu sois malade ou pas, il te consulte et te dit ce qui pourrait t'arriver dans le futur. Donc la médecine moderne, non seulement soigne, mais aussi prévient la maladie. Tu vois qu'il y a des campagnes de vaccination pour les enfants pour prévenir des maladies comme la tuberculose, la variole, la poliomyélite ».

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

« Certes il y a la volonté de Dieu, mais Dieu ne dit à personne de rester passif et d'attendre tout de lui. Il faut que la personne se préoccupe et s'occupe de sa santé en faisant des choses ».

André, garçon, 26 ans, universitaire, étudiant, diola, chrétien :

« Il m'arrive de tomber malade et de savoir exactement ce qui me fait mal et pourquoi, parce que je connais mon corps ».

Moussa, garçon, 24 ans, secondaire, sans activité, wolof, musulman :

« Oui, la modernité nous permet de connaître beaucoup de choses. Même si on n'a pas fait la médecine, on peut connaître que tels comportements pourraient compromettre notre santé et ainsi les éviter ».

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sère, musulmane :

« La maladie, si ça doit venir, ça viendra. On parle de prévention mais si Dieu dit que tu dois tomber malade, tu n'y peux rien. Mais aussi il y a certaines choses qu'on dit que ça peut rendre malade, si tu connais ces choses-là et que tu n'y fais pas attention, tu es responsable de ce qui t'arrive. Par exemple si on dit que telle alimentation rend malade, si tu n'y fais pas attention tu risques d'être malade ».

✓ L'émergence de pratiques profanes de santé

Cette rationalisation du corps et des maux qu'il peut manifester conduit les populations, par le développement de la médecine moderne, à développer un ensemble de pratiques profanes de santé. Le savoir sur la santé se démocratise, elle n'est plus un mystère dont la clef appartient à quelques spécialistes bénéficiant de pouvoirs surnaturels comme les guérisseurs, les sorciers, etc... La pratique du sport que décrit Baller (2007) chez les jeunes garçons sénégalais, la relaxation, la consommation de vitamines, les consultations préventives et les régimes alimentaires sont autant de stratégies

individuelles qui dénotent d'un rapport au corps, non plus régi par le contrôle de forces extérieures, mais au contraire axé sur l'autocontrôle et l'autogestion. Comme le constate Perrin (1991, p.25) dans les sociétés occidentales modernes : « face à l'explosion des coûts, l'idée de prévention a gagné du terrain, définissant des comportements sociaux à risques, qu'il s'agisse de comportements alimentaires, sexuels, d'hygiène corporelle, de travail, d'excès ou de manque d'activités physiques, etc. Le système de soins est devenu «un système de santé». Les campagnes de prévention successives ont donné des définitions diverses et partielles de la santé. Par l'interdit: pour rester en bonne santé, il ne faut pas boire d'alcool (sécurité routière, cirrhose du foie), fumer (cancer du poumon, maladies cardio-vasculaires), prendre des drogues (désocialisation, criminalité, décès par overdose puis sida), manger trop de sucre (diabète, obésité), trop de sel (hypertension), trop de graisses (cholestérol). Et par l'incitation: il faut faire de l'exercice physique, du sport (malades cardio-vasculaires), utiliser des préservatifs lors de relations sexuelles (sida). La plupart de ces campagnes reproduisent les découpages du corps en grands systèmes (nerveux, digestif, cardio-vasculaire, respiratoire, etc.) par les sciences médicales occidentales ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

« La santé est un bien précieux, c'est la personne elle-même qui doit s'en occuper. Je ne consomme pas les boissons gazeuses parce que ce n'est pas bien pour la santé et je pratique du sport pour préserver ma santé ».

Madame DIOP, 54 ans, universitaire, inspectrice de l'enseignement, wolof, musulmane :

« Moi je pratique du sport. Je fais de la marche, du yoga. Je pense que c'est bon pour ma santé physique et mentale ».

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

Est-ce que vous faites des choses pour votre santé ?

« Des fois quand je le peux, je pars à l'hôpital ou à la pharmacie pour me consulter. Je ne suis pas passif aussi, je fais du sport. Le sport, c'est bon pour la santé. Le sport pour les adultes, c'est comme les vaccins pour les enfants. Un adulte qui fait du sport peut échapper aux petites maladies (les petites maladies sont les maux fréquents comme les maux de tête ou de ventre, le rhume, ou même une montée de paludisme) ».

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

« Aujourd'hui il y a des vaccinations disponibles. Il y a aussi des comprimés, les vitamines. Des fois aussi tu peux aller à l'hôpital, on te consulte et on te dit que tu dois prendre tel et tel autre médicament. Je peux dire que tout ça peut aider la personne à être en bonne santé ».

Amadou, garçon, 19 ans, primaire, marchand ambulant, peul, musulman :

« Je fais du sport mais je n'ai pas besoin d'être *ceene* [*musclé*]. Je veux rester comme je suis là. Je fais du sport juste pour que le sucre, que le diabète ne me fatigue pas²³³. Si tu consommes du sucre, tu dois chauffer le corps. J'évite tout ce qui peut porter atteinte à ma santé et je fais les choses qui peuvent me donner plus de santé ».

Voici ci-dessous (Image 2) une photo représentant des jeunes faisant du sport sur la corniche (Dakar), en face de l'Université Cheikh Anta Diop. Il y en a tous les jours, ils font des exercices en groupe, garçons et filles mélangés. Dans le cas ci-dessous, il ne s'agit pas de musculation mais de l'entretien corporel, mais quelques dizaines de mètres plus loin, des hommes portent des poids, font des développés couchés, etc...



Image 2. Sport sur la corniche²³⁴

Coumba, fille, 21 ans, universitaire, étudiante, wolof, musulmane :

Pourquoi on voit tous ces gens, surtout ces jeunes, faire du sport un peu partout dans la ville ?

« Parce que le sport est bon pour la santé ».

Ils pensent qu'en faisant du sport ils vont améliorer leur santé ?

« Oui ».

Et toi tu penses que c'est vrai ?

« Oui. Le sport c'est bon pour la santé physique mais aussi pour la santé mentale ».

²³³ Ce garçon ne souffre aucunement de pathologies cardio-vasculaires ou métaboliques. Il ne souffre pas non plus de surcharge pondérale.

²³⁴ Ces sportifs, dans leur grande majorité, refusent d'être pris en photos. J'ai dû demander à un ami sénégalais de la prendre pour moi. Cela est mieux passé. Ne pensons pas ici que les sportifs ont été pris à leur insu. En dehors du cadre de la prise, il y a des jeunes sportifs un peu partout qui observaient mon ami s'approcher de ce groupe pour prendre la photo. De plus, les figurants se retournaient fréquemment dans leur exercice et observaient mon ami en question effectuer le travail que je lui avais délégué. Moi, j'étais posté un peu plus loin, pour que personne ne m'associe à la scène.

✓ Des résistances face aux croyances modernes subsistent

Néanmoins, cette croyance en la possibilité de pouvoir contrôler la santé de son corps est progressive, elle ne fait pas encore l'unanimité. Certains veulent laisser la nature du corps suivre son cours, pensant qu'agir dessus ne fait, à terme, que plus affaiblir la personne qu'autre chose. Et lorsque la nature du corps est défaillante, il faut alors s'en remettre à Dieu (Ndiaye 2010).

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

« La vaccination des enfants n'est pas meilleure. On doit retourner et faire ce que faisaient les grands-parents²³⁵. Chez nous les femmes accouchent dans les bois. Elles n'ont aucun problème. Il y a mon grand frère qui est au village, il n'est jamais allé à l'hôpital avec ses enfants. Sa femme aussi n'est jamais partie à l'hôpital. Si elle est enceinte, elle accouche à la maison, c'est là-bas qu'elle fait téter le bébé jusqu'à ce qu'il grandisse. C'est à la maison qu'on fait tout. Si quelqu'un meurt, on sait que c'est la volonté de Dieu ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

Vous croyez en la planification familiale ?

« Je ne crois pas trop à ça. Je t'ai dit que moi j'ai fait 12 enfants alors que ça ne m'a rien fait. J'ai 68 ans et je sais que les jeunes femmes d'aujourd'hui si elles auront mon âge, elles ne seront pas plus saines que moi malgré le fait qu'elles optent pour moins d'enfants. La santé de la femme dépend de Dieu mais pas du nombre d'enfants. Malgré les visites (médicales) des femmes enceintes, elles ne sont pas épargnées des difficultés de la grossesse. Nous, on rencontrait moins de difficultés et l'accouchement se faisait à la maison. Moi, j'ai fait mes premiers accouchements à la maison, peut-être que c'est après que j'ai commencé à fréquenter le poste de santé. Je suis d'accord sur le fait que les visites sont une bonne chose, mais aussi il faut reconnaître que les femmes actuelles sont devenues faibles à cause de leur mauvais être ».

Nous constatons aussi que la transition nutritionnelle et épidémiologique, identifiée par les enquêtés, donne une vision très négative de la modernité et donc de ce qui va avec, la médecine moderne. La pauvreté, les nouvelles maladies, etc... – dysfonctions inhérentes au mode de vie que la modernité produit – donnent du crédit aux médecines traditionnelles : « *Loin d'incarner l'immobilisme des traditions, elles (médecines traditionnelles) se nourrissent plutôt de cette modernité éminemment problématique et, mieux, s'en approprient les multiples maux et avatars pour leur donner valeur de signes (Dozon 2008, p.144)* », et freinant ainsi cette *démystification* du corps²³⁶ amorcée par l'acculturation des Sénégalais. Ainsi, les populations, impuissantes face aux défaillances du mode de

²³⁵ Par moment, les enquêtés les plus jeunes emploient les terminologies « ancêtres » ou « grands-parents » pour rendre compte de *coosan*. Ceci montre que dans leur imaginaire, il y a une association entre « tradition » et le mode de vie de leurs grands-parents.

²³⁶ Mais si Andrieu (1994) parle de « Cultes du corps » avec la modernité, c'est que cette *démystification* des croyances animistes sur le corps s'échange au Sénégal par une *remystification* du corps à travers des croyances modernes, où : « *le sujet ne vit plus son corps comme une fatalité, mais comme un moyen au service d'une finalité : le corps doit devenir ce qui est voulu par le sujet, son image et son expression (Andrieu 1994, p.15)* ».

vie moderne – la certitude escomptée par cette croyance en la science n’existait pas – se rabattent sur des conceptions thérapeutiques plus traditionnelles, à l’instar de la résurgence des conceptions animistes en matière de sorcellerie/magie pour interpréter les morts brutales produites par l’explosion des pathologies cardiovasculaires²³⁷. Pour la population, ces nouvelles maladies constituent un aveu d’impuissance de la modernité à pouvoir résoudre les problèmes. Si l’on suit le discours de la dame ci-dessus, elles freinent d’une certaine façon la double acculturation monothéiste et moderne au profit de l’animisme. Les plus anciens, qui s’en remettaient et s’en remettent toujours à des forces supérieures pour pouvoir surmonter les difficultés, observent de nombreuses défaillances au mode de vie moderne et ne sont pas toujours confiants en l’avenir. Ils trouvent, à l’image de ce qu’ils pensent de la jeunesse, qu’il est très prétentieux et naïf de penser que l’on peut trouver la réponse par soi-même, sans ses parents, ni les ancêtres, ni même Dieu, et que l’homme et sa science soient la solution : « *ceux qui se font les champions de la modernité sont vite rattrapés par leur substrat animiste à la moindre tempête qui souffle sur leur vie, faisant sourire à l’envie les vieux du haut de leur sagesse traditionnelle (Sanogo et Coulibaly 2003) »*.

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

Pourquoi les gens sont plus malades ?

« Je ne sais pas trop, mais quand même l’alimentation y est pour quelque chose. C’est l’alimentation qui cause les maladies comme l’hypertension, le diabète, l’excès de poids. Mais je crois que c’est une punition divine, en tout cas, beaucoup de gens le disent. Aujourd’hui, l’hôpital soigne beaucoup de personnes, si tu vas dans les hôpitaux, tu sauras que les individus se ruent vers les hôpitaux pour se soigner. Mais je ne peux pas dire que la santé des populations s’est améliorée, parce qu’aujourd’hui tu ne peux pas voir une personne, surtout les personnes âgées, ne souffrant pas d’une maladie. Moi qui te parle, j’ai l’hypertension. Et ce qui m’étonne, nous à notre enfance, les adultes n’étaient pas aussi malades. Aujourd’hui je peux dire que toutes les personnes âgées sont malades même si elles ne sont pas couchées chez elles ».

Mais quand même la médecine occidentale a des mérites qu’il faut reconnaître ?

« Je ne peux pas dire qu’elle n’a pas de mérite vu l’importance des hôpitaux à Dakar. Mais je t’ai dit que tout le monde est malade aujourd’hui, donc il y a quelque chose qui ne va pas, on ne se soumet plus à la volonté de Dieu. C’est Dieu qui te donne la santé, si tu ne l’écoutes pas, tu peux prendre tous les médicaments du monde, tu vas tomber malade ».

Ce mode de vie urbain, diabolisé par certains par les problèmes qu’il génère, est parfois même appréhendé comme une punition divine. Ainsi, les forces supérieures restent présentes dans l’imaginaire, plus encore lorsque la médecine moderne faillit, que le *progrès* est remis en question. Ainsi, le corps reste, malgré la technologie, quelque chose de mystérieux car la modernité n’a pas résolu tous les problèmes, en même temps qu’elle en résoud certains, elle en crée d’autres.

²³⁷ Voir la citation de Mme Cissé dans la sous-section : « Dans des cas extrêmes, une recrudescence des croyances animistes ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« C'est vrai qu'avec la médecine occidentale, il y a eu des progrès. Mais aussi il faut se dire qu'il y a beaucoup de nouvelles maladies. Parce qu'aussi plus la médecine avance, plus on découvre des maladies difficiles à guérir. Il y a le sida, le cancer, le diabète, l'hypertension. On ne connaît même pas ce qui donne ce genre de maladies. L'hypertension, y en a plein maintenant. Je ne sais pas si ça existait dans la tradition mais je ne crois pas, parce qu'en ces temps-là, il y avait l'activité physique, il y avait une vie équilibrée. Les gens mangeaient de façon équilibrée. Aujourd'hui avec tous ces produits-là qu'on nous présente, ces bouillons-là, ces huiles aussi, il faut dire que ça rapporte beaucoup de maladies ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sérieux, musulman :

L'hôpital a-t-il fait que les gens soient en bonne santé ?

« Pas du tout ! Parce que les gens provoquent leurs propres maladies. Les connaissances et la technologie ont certes évolué mais en même temps elles ont occasionné des maux nouveaux. Comme je l'ai dit, on pillait le mil avec du bois, et aujourd'hui cela se fait à la machine. Ça facilite le travail mais en même temps ça amène des maladies. Aussi la tension était rare, le diabète, lui, n'existait même pas ».

Vraiment ?

« Le diabète était plutôt quelque chose d'héréditaire. Ça n'arrivait vraiment pas à tout le monde. C'était plutôt des familles particulières qui avaient le diabète. Tu voyais une famille où certains de ses membres sont atteints d'infection à la jambe, des infections qui ne guérissaient jamais ».

Et aujourd'hui il y a plus de diabète ?

« C'est ce que je vois. On dit qu'elles sont dues à notre alimentation. Il est impossible de manger aujourd'hui un plat sans sel ni sucre. Dans tout ce que nous mangeons, il y a du sel et du sucre aujourd'hui ».

✓ Le rapport à la corpulence avec la modernité

Marius, homme, 50 ans, universitaire, agent commercial, diola, chrétien :

« Je fais les arts martiaux et j'ai la ceinture noire. Je fais du sport parce que je suis sûr que ça contribue beaucoup à ma santé, c'est pourquoi jusqu'à présent je n'ai pas laissé, mais je ne pratique plus les arts martiaux. Moi, je ne néglige pas les activités physiques et le régime alimentaire »²³⁸.

Ainsi, le corps devenant plus compréhensible, moins mystérieux au regard de la maladie, la valorisation traditionnelle de l'embonpoint est remise en question. Le pannicule adipeux considéré comme une sorte de couche protectrice lorsque l'on s'inscrit dans un cosmos ancré dans un mysticisme (Thomas et Luneau 1974, p.96), un surplus vertueux lorsque l'on pense que la maladie est difficilement contrôlable – « au temps où les riches seuls étaient gros, par exemple au XIX^{ème} siècle, une rotondité raisonnable était assez bien considérée. On l'associait à la santé, à la prospérité, à la

²³⁸ Il parle de régimes alimentaires, mais il n'est pas du tout en surpoids, son IMC est de 21,6 kg/m². Il est donc dans l'anticipation, la prévention pour ne pas avoir d'embonpoint.

respectabilité paisible (Fischler 2001, p.311) » – perd de sa vertu sanitaire, devient surcharge inutile voire pesante, lorsque l'on s'inscrit dans un univers ancré dans un rationalisme, où l'on pense que la maladie est plus facilement maîtrisable, que l'état de sa santé dépend de la volonté humaine : « De plus en plus, la graisse apparaît, non comme une réserve de sécurité, signe d'une gestion économe et raisonnée, mais comme un envahissement parasitaire, une accumulation déraisonnable et profiteuse, une rétention nuisible. [...] Le remarquable est que la pensée médicale semble en grande partie suivre la même évolution, sinon la précéder. Au XIX^{ème} siècle, on l'a vu, la maigreur est signe de consommation. Au XX^e, après les progrès de la recherche [...] les graisses vont être de plus en plus considérées comme des tissus inutiles, sans fonction biologique particulière (Fischler 2001, p.317) ».

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

Tu fais du sport ?

« Oui. Parce que j'ai entendu que c'est bon pour la santé. En plus, il paraît que cela diminue le poids, la corpulence ».

Et alors, toi tu veux diminuer ton poids ?

« Oui ».

Pourquoi ?

« Pour la santé et aussi pour être plus en forme²³⁹ ».

A l'image du discours de cette enquêtée, et que retrouve Fischler (2001, p.316) dans nos sociétés modernes, le gras en lui-même – et de manière absolue, peu importe le contexte – devient un problème à résoudre : « *Ce qui caractérise en fait nos contemporains, et qui paraît différent de tout ce que l'on a connu par le passé, c'est qu'ils semblent souhaiter un corps absolument débarrassé de toute trace d'adiposité : seul le muscle est noble. [...] La graisse est devenue de plus en plus un objet de crainte et de dégoût* ».

- Schéma synthétique

Nous voyons dans le graphique ci-dessous (Figure 2) l'évolution des représentations et pratiques qui tournent autour de la mort, mais aussi de la maladie et de la santé. La première génération correspond à la dernière tranche d'âge de notre échantillon, la 3^{ème} à la première. Nous constatons que les dynamiques sont concomitantes. Pour l'avant mort et les itinéraires thérapeutiques, on passe d'une approche mystique à une approche rationnalisante, avec le monothéisme (surtout l'Islam) en étape intermédiaire. Pour l'après mort et les pratiques funéraires, l'influence moderne n'est pas encore présente. Quoi qu'il en soit, on assiste à un processus de rationalisation de la maladie et de la mort qui

²³⁹ Cette jeune fille n'est pas du tout en surpoids. Elle ne veut pas du poids parce qu'elle l'associe immédiatement à la mauvaise santé.

induit de nouvelles manières d’appréhender la santé, axées sur la compréhension et l’anticipation.

	L'avant mort	L'après mort	Pratiques funéraires	Itinéraires thérapeutiques
1 ^{ère} génération coosan	Esprits Sorcellerie/magie Dieu	Dieu Réincarnation Métamorphose	Islamiques Animistes	Guérisseurs Marabouts Médecins
2 ^{ème} génération	Dieu Sorcellerie/magie Esprits	Dieu	Islamiques	Médecins Guérisseurs Marabouts
3 ^{ème} génération Dund toubab	Dieu Sorcellerie/magie Biomédecine	Dieu	Islamiques	Médecins Guérisseurs Marabouts

Figure 2. La mort et la maladie entre tradition et modernité

Le rapport à la sexualité/esthétisme

Comme dernier prisme d’appréhension du corps, nous exposons ici l’impact de la modernité sur les conceptions et pratiques traditionnelles en matière de sexualité [*coosan pour eux*] et ses conséquences sur le degré d’importance accordé à l’apparence et les manières de construire l’esthétisme corporel.

Sexualité reproductive, sexualité hédoniste

- Un hédonisme sexuel bouleversant le système matrimonial traditionnel

Dans ce contexte de changement des modes de vie, nous observons que l’occidentalisation met en scène une nouvelle sexualité tournée vers la recherche de *plaisir*, jusqu’alors marginale voire inconnue de la population car dissociée de la dimension reproductive et familiale que celle-ci connaissait.

✓ Le choix du conjoint entre tradition et modernité

➤ Des critères traditionnels basés sur le comportement

Cette ouverture vers une recherche de plaisir s'exprime d'abord dans les critères mobilisés par la population pour choisir son conjoint. Comme nous allons le voir, de nouveaux critères, plus modernes, différents des critères de *coosan*, interviendraient progressivement dans le choix du conjoint jusqu'à remplacer ces derniers. Pour comprendre ce phénomène, nous présentons ici les critères qui intervenaient dans *coosan* pour choisir le conjoint, en l'occurrence le comportement.

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sère, musulmane :

« Les jeunes ne savent pas ce que veut dire une bonne femme. Aujourd'hui, ils parlent d'amour. Je crois que ce qui est important chez une personne, c'est le comportement. Tu vois l'eau de la mer, c'est une eau très belle, mais tu ne peux pas en boire une tasse. Le bon comportement, cela résume tout. Une femme qui a un bon comportement est une femme qui reste chez elle, qui parle peu, qui est propre, hygiénique, qui gère bien ses enfants, qui s'occupe de ses beaux-parents. Une femme qui sait composer avec tout le monde ».

Pierre, homme, 50 ans, universitaire, gérant cyber café, diola, chrétien :

« Il y avait aussi des critères de discipline et petits machins-là, respectueuse avec la belle-famille et le mari, qui travaille bien à la maison et tout ça [Rires !!!] ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sère, musulman :

Qu'est-ce qu'on recherche dans le mariage ?

« Ce qui était recherché dans le mariage est différent de ce que les jeunes recherchent aujourd'hui dans le mariage. On se mariait pour construire sa vie, avoir le plus précieux de la vie. Vous savez, la progéniture, c'est de la semence. C'est pourquoi les adultes disaient que la femme c'est de la semence, il faut bien la choisir. Si tu as des graines d'arachides, il faut bien les trier pour sélectionner celles qui pourront pousser. La bonne femme, c'est celle qui va rester dans le mariage quelles que soient les difficultés dans le mariage. Quoique l'homme puisse la faire, elle aura honte de quitter la maison conjugale. Le respect de la parole des parents faisait que la femme quel que soit ce qu'elle endure, va rester dans le foyer conjugal. Aujourd'hui les jeunes ne sont intéressés que par la beauté de la femme ».

Les critères traditionnels dans le choix du conjoint se basaient sur les qualités intérieures de la personne. Ces rôles consistaient à se dévouer pour sa communauté, chaque sexe devant jouer le jeu selon les caractéristiques *bioculturelles* qui leur étaient propres²⁴⁰. En effet, le système matrimonial

²⁴⁰ On retrouve en effet du biologique dans ces critères : femme nourricière, homme puissant, etc... ; mais ceux-ci sont mythifiés culturellement.

coosan était patrilocal, si l'on suit le discours des enquêtés et les observations de Diop chez les wolofs (1985, p.58) : « Dans cette société où la patrilocalité a toujours existé et où la patri-linéarité s'est instaurée, cet égard vient du fait qu'après le père, c'est le frère qui commande la maison ; la sœur devant se soumettre à l'un comme à l'autre ». Ainsi, une bonne épouse est une épouse qui sait s'intégrer à sa nouvelle famille, une fille de bonnes mœurs, docile, dévouée, travailleuse, nourricière et reproductrice : « Dans les sociétés patrilinéaires [...], la femme n'a de valeurs que par la fonction qu'elle remplit comme travailleuse et génitrice. L'union a de ce fait un caractère précaire et ne se stabilise qu'avec la naissance d'un ou plusieurs enfants (Thiriat 1999) ». Une bonne femme est une femme qui maintient, apaise l'équilibre du foyer, aussi bien en sachant ménager son mari que les autres membres de la famille : « Le respect envers les beaux-parents est d'autant plus grand que la bru vit avec eux et se trouve placée sous leur autorité : souvent, le beau-père est le chef de famille et la belle-mère est à la tête des femmes de la concession ; elle doit manifester à celle-ci une attention particulière : laver son linge, lui faire des cadeaux (Diop 1985, p.68-69) ». Le bon mari était quelqu'un d'actif, de travailleur, de protecteur, qui a de l'autorité sans être autoritaire. Un homme capable de prendre en charge sa femme, qui peut l'assumer, lui proposer un nouveau foyer digne et sécurisé, pour que celle-ci ne soit plus une charge pour ses parents. Le comportement était donc le critère esthétique fondamental recherché, aussi bien par le conjoint que par ses parents, comme l'observe Faye (2002) chez les Sérères : « Une belle femme, un comportement vertueux, voilà, selon le seereer, le remède de l'homme ; en quelque sorte la disposition de qualités esthétiques et morales. Cette philosophie est à la base de la conception du masque initiatique seereer, le mbot, symbole de la perfection morale » et Guilhem (2008) chez les Peuls Djénéri du Mali : « Les Peuls Djeneri établissent de multiples relations entre le charme, les valeurs sociales et les normes comportementales ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérère, musulman :

C'est quoi l'épouse qui prend bien en charge son mari ?

« C'est l'épouse qui respecte la mère de son mari et demeure toujours à son service. C'est l'épouse qui fait le linge pour sa belle-mère, celle qui balaye sa chambre, celle qui lui fait à manger à l'heure idéale, celle qui discute gentiment avec sa belle-mère. Aujourd'hui, il y a des femmes qui n'ont pas ce rapport avec leurs belles-mères. Elles croient qu'elles n'ont à faire qu'avec leur mari alors que ça ne doit pas être ainsi ».

Et c'est quoi alors les rapports de l'épouse à son mari, comment elle doit le prendre en charge ?

« Là, y a pas de problème. La prise en charge du mari par son épouse, c'est juste donner à manger et obéir. Le plus important, c'est la prise en charge des parents. Si l'épouse s'occupe bien aux parents, leur donne à manger et tout, même si elle ne le fait pas pour le mari, ce n'est pas grave ».

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sérère, musulmane :

« Un homme beau, c'est homme qui travaille bien, qui sait bien traiter la femme. C'est pourquoi l'homme

et la femme ne peuvent jamais être égaux. Les jeunes ceci n'est pas ce qu'ils recherchent. Eux ce qui les intéresse, c'est l'amour. Vous vous aimez et vous mariez, c'est tout ».

Comment peut-on reconnaître un homme travailleur rien qu'en le voyant ?

« On ne peut pas voir un homme physiquement et reconnaître s'il est travailleur ou pas. Il faut le connaître, le voir travailler. Aller et revenir du travail. Le voir comment il s'occupe de sa famille, de sa femme ».

Précisément, ce n'est pas le jeune qui évalue le bon comportement de son prétendant mais ses parents, le mariage instaurant une nouvelle vie de famille bien plus qu'une vie de couple exclusive, nécessitant le jugement explicite de ces derniers. Fait que constate aussi Hertrich (1996, p.51) chez les Bwa du Mali : « *Le mariage est une affaire collective qui engage la reproduction du groupe* ». Ainsi, choisir un mari pour une fille, c'est choisir une nouvelle famille qui pourra l'entretenir convenablement, choisir une femme pour un garçon, c'est choisir une belle-fille qui entretiendra convenablement ses parents. Ce qui compte, c'est d'abord les intérêts des parents avant les intérêts des enfants, ceci se retrouvant pour l'ensemble des ethnies constitutives de notre échantillon (Lallemand 1985, p.9)²⁴¹.

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« Le garçon peut ne pas comprendre mais s'il retourne à la maison et en parle à son père, ce dernier interprétera tous les signes. Les adultes avaient des versets qui, s'ils les prononçaient et crachaient dans de l'eau et le donnent à la fille qui boit, cette dernière révélera sa véritable personnalité avant que les vieux quittent la maison. Aussi, avant d'épouser une femme il faut une séance d'astrologie centrée sur elle pour connaître le type de sa personnalité. Si c'est un type bien (de personnalité), on te dit de l'épouser, si ce n'est pas le cas, on te prévient des maux susceptibles d'en venir si tu l'épouses. Personne n'épousait une femme de façon brusque. Même la fille aussi, sa mère ou son père allait rechercher si cela peut marcher pour sa fille ou pas ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sévère, musulman :

« Vous les jeunes, vous ne regardez plus la femme bonne pour le mariage. Vous prenez juste la femme qui vous plaît. Mais nous, ce n'était pas le cas. On choisissait bien notre épouse. C'est notre père qui nous indiquait la direction à suivre. Ou bien les parents se voyaient entre eux pour voir où est-ce leur fils doit aller prendre une épouse. Parce qu'on choisissait la femme en fonction de son caractère, de son comportement. C'est la fille dont le père et la mère sont connus pour être de bonnes personnes. Auparavant quand le jeune devait prendre une épouse, c'est sur la volonté de ses parents qu'il la choisissait ».

²⁴¹ L'auteur constate chez les Mossis du Burkina Faso que les critères des jeunes ne comptent pas dans le choix du conjoint, mais seulement celui des parents.

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Ses parents voyaient si l'homme était quelqu'un de sérieux et responsable pour leur fille. A cette époque même, il y avait une certaine soumission des filles. Ce n'était certes pas de l'esclavage mais de l'autorité. Une fille à la maison aide sa mère dans les travaux ménagers. Un homme vient de là-bas et discute avec son père. Aussitôt le père appelle la fille et lui dit que voilà je te donne celui-là comme mari. Et la fille ne dit rien ».

➤ Un esthétisme à visée familiale dans *coosan*

Mais ces réalités de comportement ne peuvent être dissociées du milieu familial d'appartenance de l'individu, un bon mari est le fils d'un bon père, une bonne épouse est la fille d'une bonne mère. Pour le garçon, c'est savoir si son père est à l'aise financièrement pour entretenir une épouse, s'il est quelqu'un de reconnu comme courageux et travailleur, pour la fille, c'est savoir si sa mère est une bonne femme de maison capable d'éduquer de bonnes filles dévouées à leur future nouvelle famille : « *Le choix porté sur l'un ou l'autre des futurs conjoints était déterminé par le comportement social des beaux-parents. L'objectif était d'assurer à l'avance un lien indéfectible destiné à durer toute la vie (Yade 2007)* ». Dans ce contexte, il est difficile de préjuger du bon comportement d'une personne en le dissociant de son milieu familial. Plus encore, c'est davantage la réalité familiale qui donnera du crédit au comportement de la personne que le comportement de la personne en elle-même (Yade 2007)²⁴². Ainsi, le mariage, c'est deux familles qui s'évaluent et non deux individus.

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sœur, musulmane :

Qu'est-ce qu'un homme cherche chez une femme selon vous, la femme idéale ?

« Le plus souvent l'homme regarde l'origine familiale de la femme. Une bonne femme, c'est une femme issue d'une famille reconnue comme bonne. C'est une femme dont la mère est reconnue comme une bonne ménagère, une femme qui n'est pas une femme de rue, une femme qui sait travailler, piler le mil, qui sait cuisiner. Si cette dernière a une fille, celle là est considérée comme une bonne femme parce que sa mère est une bonne femme. Ce que l'homme attend d'une femme, c'est qu'elle lui fasse des enfants. De même pour le choix du mari, tu regardes ses parents s'ils sont travailleurs. Tu ne peux pas voir une personne et le juger à travers son apparence physique ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sœur, musulman :

C'est quoi la femme idéale ?

« La fille dont la mère est connue pour être d'une grande sagesse dans le mariage ».

²⁴² En effet, l'auteur avance que dans les traditions sénégalaises, on juge le comportement d'une jeune fille au comportement de sa mère et non du sien.

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

Sur quels critères il choisissait, la beauté de la fille, son apparence ?

« Quand un homme prenait une femme, il s'inspirait de la mère de cette dernière pour jauger des qualités et défauts. Il jugeait sur son comportement. Et la femme aussi faisait la même chose en acceptant de se marier avec l'homme ».

Néanmoins, cette réalité familiale devait pouvoir se lire sur l'individu, tant sur son comportement et ses manières de faire, que son physique : une femme ronde, large, voluptueuse, qui sait marcher délicatement²⁴³ – « D'ailleurs, on pense de la jeune fille, à la démarche lente et contrôlée, même si ses habitudes vestimentaires sont de type occidental, qu'elle est une *driyànke* potentielle. Les jeunes filles jouent alors à la *driyànke*, ce qui veut dire que les manières de faire et d'agir de cette dernière sont encore valorisées et le resteront, sans aucun doute (Ndiaye 2009) » – servir de l'eau avec justesse, etc... Et un homme grand, aux larges épaules, qui marche droit, qui lève la tête [*am kàttan*], et qui sait parler fort quand c'est nécessaire²⁴⁴. Autant de signes corporels constituant un esthétisme traditionnel ancré sur la fonctionnalité du groupe, reflet des rôles différentiels attribués aux sexes dans le mariage et la société : « Les valeurs telles que la virginité pré-nuptiale, la chasteté, la soumission au mari sont enseignées aux jeunes filles. Aux garçons, l'accent est mis sur le sens des responsabilités et sur les rôles qui leur sont dévolus par la société (Kobelemi 2005) ». Des critères que retrouvait Vigarello (2004, p.29) au début de la Renaissance en Europe : « Un partage pourtant se fait ici, orientant nettement, et pour longtemps, les genres vers deux qualités opposées : la force pour l'homme, la beauté pour la femme ; à l'un « le travail de la ville et des champs » à l'autre « le couvert de la maison » ».

Lamine, homme, 46 ans, secondaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

Est-ce que les critères esthétiques jouaient dans le mariage ?

« Oui cela jouait. Auparavant quand un homme allait chercher une femme, ses parents lui donnaient des conseils sur les caractères morphologiques de la femme à prendre comme épouse. C'étaient des comportements, des traces que la femme porte sur son corps ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

« Si tu veux épouser une femme, si tu la vois marcher, tu sauras si elle peut faire des enfants ou pas. Tu sauras si elle fait des crises d'épilepsie ou pas, des *daanu rap* ou pas [littéralement: « tombe des animaux ». Quelqu'un possédé par les esprits et qui fait des crises quand les esprits viennent sur son corps]. Si c'est une femme de

²⁴³ Lamine Ndiaye (2006) voit dans ce modèle esthétique féminin traditionnel : la *driyanké*. Pourtant, le terme est assez récent. Cela voudrait dire que la *driyanké* est un moyen de faire perdurer des valeurs traditionnelles dans un contexte moderne. Elle a une coque urbanisée : tenues modernisées, embonpoint léger ; mais conserve les attributs de la femme traditionnelle : nourricière, docile, calme, sérieuse, etc...

²⁴⁴ Lorsque les enfants de ma concession chahutaient, les femmes essayaient de les faire taire tant bien que mal, alors un homme intervenait et, en forçant sur sa voix grave, grondait : « Eh !! », et le chahut s'arrêtait aussitôt. C'est le rôle de l'Homme, par sa voix grave entre autre, d'imposer l'autorité dans son ménage.

mœurs légères, tu le sauras. Si c'est une femme qui va enterrer son époux, tu le sauras ».

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

« La femme traditionnellement voulait un homme fort, grand, puissant, un homme qui cultive beaucoup et qui est très brave. C'était ça ses critères ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

« Si tes parents te disaient d'aller voir la fille de l'oncle, c'est que tu recherches des critères chez elle. Par exemple, tu peux venir lui demander de l'eau à boire. Quand elle se lève pour te donner de l'eau, les manières de marcher, de servir l'eau, te permettent de voir si c'est une bonne femme ou pas. Il y a des signes que les ancêtres observaient sur la femme et qui permettent de dire si cette femme est l'idéale ou pas.

Pierre, homme, 50 ans, universitaire, gérant cyber café, diola, chrétien :

C'était quoi les critères ?

« Il suffisait de regarder la femme, elle fait de belles manières et tu te rassures qu'elle te fera de bons enfants ».

D'accord le comportement mais physiquement rien ?

« Une femme qui avait une grande poitrine généreuse avec un derrière bien fait, ça veut dire qu'elle était féconde, beaucoup plus féconde. En un certain temps, effectivement, la fécondité de la femme a été liée à son strapontin. Même du côté mystique, comme vous le dites le côté magico-spirituel, avec le physique et la morphologie de la femme on peut savoir si elle est prometteuse ou non. Pas seulement du côté de la masse corporelle mais même avec la manière dont elle marche dont elle balance les pieds en marchant ; si elle marche en traînant les pieds on va dire que celle est avec le malheur, le mal, on va dire que celle-là a telles ou telles choses de non souhaitées ».

Le but d'un homme est de pouvoir assumer une femme, en effet, pour Salomon (2009), les « *normes de la masculinité au sein de la société sénégalaise* » sont : « *accumuler suffisamment d'argent pour payer une dot et se marier [...] obligations d'entretien vis-à-vis de ses parents et, s'il est marié, de sa femme et de ses enfants* ». Le but d'une femme est d'apporter sérénité à son homme et à toute sa famille, c'est-à-dire « *faire honneur à son époux (Kobelemi 2005)* » et « *se dévouer à son ménage pour ne pas jeter l'opprobre sur ses parents (Yade 2007)* ». Mais plus encore, leurs rôles sont de pouvoir montrer à leurs beaux-parents respectifs qu'ils sont en mesure de répondre à leurs attentes, fonder un grand foyer où il y aura beaucoup d'enfants, vivant dans la joie et la quiétude. Ainsi, en cas de problèmes dans le ménage : pauvreté, fausses couches répétées, etc..., la situation d'échec ne sera pas vécue que par le couple mais par les belles-familles respectives qui sont dans l'attente d'un bon ménage participant à la paix de la communauté, une véritable pression sociale que le couple marié uni doit gérer. Le mariage étant une « *affaire de famille (Antoine 2002, p.76)* », de parents, plus qu'une

affaire de couple ou de personnes, le couple est l'unité qui permet de faire fonctionner une communauté toute entière, pas pour fonctionner pour lui-même, comme le remarque Tavernier (1999) chez les Mossis du Burkina Faso : « *Le mariage est avant tout une alliance entre deux lignages* ».

➤ L'autorité irrevocable des parents dans l'intérêt du groupe

Ainsi, selon Thiriart (1999), dans nombre de traditions africaines, « *ces entités collectives, organisées selon un principe de filiation unilinéaire, sont en effet seuls à donner un sens à la formation du couple : ce n'est pas pour soi que l'on se marie et que l'on a des enfants, mais afin que ceux-ci viennent renforcer le lignage par leur vitalité, leur travail, les alliances qu'ils permettent et leur étroite dépendance* ». Il n'a donc pas d'existence indépendante de la famille. « *Le couple n'est pas l'unité de décision dans une structure élargie, les choses importantes se disent et se règlent entre personnes du même groupe familial (Thiriart 1999)* ». Les individus se marient sous l'autorité des adultes pour perpétuer leur volonté (Yade 2007), celle de maintenir une descendance toujours plus généreuse en inhibant toute recherche de plaisir personnel. Ainsi, honorer ses parents, sa communauté, constituant la voie royale, le mariage des jeunes sert à répondre aux valeurs qu'elle défend : valoriser la survivance du groupe avant la jouissance de soi. « *Décidée dans l'intérêt du groupe, l'union est placée sous sa surveillance constante. « La densité sociale est telle qu'elle interdit tout isolement (Erny 1987, p.61)* ». *La limitation imposée à l'échange verbal entre époux apparaît comme un des moyens les plus sûrs pour préserver la solidarité du groupe et la faire passer avant celle de la famille élémentaire (Thiriart 1999)* ».

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« Les petits copains, petits amis, le fait de s'aimer, tout ça, ça n'existait pas. Le garçon restait jusqu'à ce que son parent sache que celui-là doit avoir une épouse, il l'appelle en discussion et lui dit : « Mais toi là, tu dois te marier hein ». Et le garçon baissait les yeux au cours de la discussion, et le parent lui dit : « Mais qu'est-ce que tu baisses la tête, parle ». Et le garçon lui dit : « Tout dépend de vous, regardez comme cela se doit simplement ». Ainsi le parent lui dit : « Je t'ordonne d'aller chez telle ou telle autre tante ou tel oncle (sœurs du père ou frères de la mère dont les filles sont les cousines) ». Ceci n'existe plus nulle part aujourd'hui. Les jeunes aujourd'hui fustigent tout le temps le mariage entre parents. Ils ne veulent plus de ça alors qu'avant c'est ce qui était là ».

Yaya (rural), homme, 52 ans, aucun niveau, ouvrier, peul, musulman :

Donc t'avais pas à avoir certains critères, si elle est belle ou pas ?

« Non, tout ce que j'avais à voir c'est la parole des parents. Parce que ceux qui t'ont mis au monde, si tu suis tout ce qu'ils te disent tu ne le regretteras pas dans ta vie, tu peux obtenir la bénédiction de Dieu et avoir ainsi la réussite. Moi ma femme, on me l'a donnée comme ça brusquement ! La mère de ces jeunes-là que tu vois dans la maison, et ça il n'y a pas longtemps. Depuis que je suis marié, ça n'a pas duré. Je suis

resté jusqu'en un certain moment donné, ma maman m'a dit d'aller marier telle. Je n'ai pas essayé de voir ce qui me plaisait ou pas, je suis allé directement l'épouser. Et c'est fini ».

Qu'est-ce qu'il faut voir chez la mère ou chez la grand-mère de la fille qu'on veut épouser ?

« Ce qu'on regarde c'est la bonté, le travail que la grand-mère a effectué jusqu'à mettre au monde quelqu'un de bien ».

Par quel critère peut-on distinguer quelqu'un de bien ?

« Moi je n'ai pas à baser sur des critères dès l'instant que mes parents m'ordonnent d'aller là-bas. Tout ce qui me guide, c'est leurs paroles ».

Oui mais tes parents sur quoi se basent-ils explicitement selon vous pour vous dire d'aller voir telle fille et pas l'autre ?

« Franchement moi je ne peux pas vous l'expliquer mais je sais que là où mes parents m'ont indiqué, la parole qu'ils m'ont donnée, c'est ce que je vais respecter à la lettre ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérère, musulman :

Pourquoi et comment l'homme se marie traditionnellement ?

« Si l'homme est en âge de se marier, ce n'est pas lui-même qui va chercher une épouse. Ce sont ses parents qui vont lui chercher une femme. Si l'homme se marie, c'est pour ses parents. C'est pour que quand la femme vient, la mère aille à la retraite (des travaux ménagers) ».

Sur quel critère on choisit traditionnellement une épouse ?

« L'homme ne choisit pas son épouse, ce sont ses parents qui choisissent pour lui ».

Donc on ne peut pas parler d'amour traditionnellement ?

« Que tu l'aimes ou pas, tu vas l'épouser parce que c'est le choix des parents. D'ailleurs, ce problème d'amour ne pose pas parce que les gens se marient parce que les parents en ont décidé ainsi. Aussi avant d'aimer une personne il faut vivre avec elle ou bien même la voir, mais les deux époux ne se voyaient même pas, ils ne se connaissaient pas. Ce sont les parents qui faisaient tout. C'est eux qui choisissent la femme et c'est eux qui donnent la dot aussi ».

Certains jeunes d'aujourd'hui, surtout les ruraux, malgré l'influence de la modernité, refusent de choisir uniquement par eux-mêmes leur conjoint, ils octroient encore à leurs parents une marge de décision ; comme l'a constaté Diop (1985, p.99) chez les Wolofs : « *Actuellement, la première femme est encore souvent choisie, avec l'aide de la famille, dans le cadre de la parenté* » ; et aussi Thiriart (1999) au Togo : « *Si le milieu urbain libère les jeunes des règles et des stratégies matrimoniales de la famille étendue villageoise, l'accord des parents est néanmoins encore sollicité par les trois quarts d'entre eux. Il est une garantie de sécurité plus souhaitable encore en période de crise* ». Ils pensent en effet qu'il n'est pas nécessaire de s'appuyer sur ses propres goûts pour juger d'une personne bonne pour le mariage car, selon eux, puisque leurs parents ont déjà traversé cette étape, ils ont des connaissances plus expérimentées en matière d'évaluation du prétendant. C'est dire combien les conceptions du mariage ne s'appuient pas sur des valeurs universelles...

Ndèye Diama (rural), fille, 18 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

Tu choisiras ton conjoint par toi-même ?

« Si mon père veut me donner à un analphabète, je vais discuter avec lui. Je vais lui montrer que ce n'est pas mon souhait d'être avec quelqu'un qui n'a pas fait des études. S'il insiste aussi, je vais me résigner. Je ne connais pas ce qui va arriver mais je vois que c'est mon père qui va me donner en mariage. Moi je ne peux pas distinguer le bon homme du mauvais alors que mon père lui, il peut. Je peux rencontrer quelqu'un dans la rue, on s'aime et on se marie. Quand il m'amène chez lui, il peut passer tout le temps à me maltraiter. Ainsi si je veux revenir à la maison, mon père va s'y opposer catégoriquement en me disant que c'est moi qui avais fait mon choix, je dois assumer. C'est pourquoi je préfère me marier avec le consentement de mes parents ».

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tôlier, wolof, musulman :

Donc tu préfères quoi finalement ?

« Je préfère qu'on choisit pour moi. Qu'on me choisisse quelqu'un de bien, c'est tout. Même adulte qui n'est pas un parent à moi peut me choisir, l'essentiel est qu'il me veuille du bien, c'est tout ».

➤ Le plaisir de faire plaisir à ses parents

Puisque le but du mariage était une fusion familiale, une fusion de deux lignées, les individus préconisaient cette fusion au sein de deux lignées peu éloignées l'une de l'autre afin de se garantir une cohésion stable et pérenne de la structure familiale. Des mariages entre cousins croisés (plutôt que parallèles apparemment) bilatéraux, si l'on suit le discours des enquêtés, constituaient le schéma de matrimonialité préférentiel. Selon De Garine (1962) : « *Wolof et Serer offrent l'exemple de sociétés à filiation matrilineaire et à résidence patrilocale dans lesquelles l'impact de l'Islam a tendance à accentuer la filiation patrilinéaire* », ce qui expliquerait ce caractère bilatéral décrit par nos enquêtés. Les parents décidaient tout, les critères que pouvaient avoir les jeunes étaient inexistantes, les notions d'amour et d'attirance du conjoint n'ayant apparemment pas le sens que nous leur accordons, comme le constate aussi Thiriart (1999) : « *Le consentement des futurs époux n'apparaît pas comme une condition nécessaire à la conclusion de l'union, le mariage est décidé selon des critères d'opportunité pour la famille ou selon des règles d'apparement entre les conjoints laissant peu de places aux préférences personnelles* ». L'esthétisme mis en jeu était matériel (et non matérialiste), essentialiste et fonctionnel, axé sur les capacités, la *fonctionnalité [am kàttan]* et le comportement de la personne. Il s'agissait donc d'un *esthétisme fonctionnel* axé sur une *beauté de l'intérieur*. C'est le comportement de la personne qui passait devant son apparence physique, et plus encore, c'est le comportement de sa famille qui comptait parfois plus que son propre comportement individuel, le premier induisant le deuxième dans l'imaginaire de nos enquêtés : « *Il existe en outre des pesanteurs socioculturelles, parfois altérantes, capables de ternir la beauté la plus angélique. Paradoxe comme il peut en exister dans une société hiérarchisée ou même la loi de la nature est parfois victime de préjugés ! Est*

réellement beau celui que la nature a paré de tous les attributs spécifiques, et à qui le sort a bien voulu donner une ascendance noble. L'appartenance à certaines catégories sociales peut constituer un handicap de taille dans la réception des avantages physiques. La naissance est dans la société seereer un argument pour raffermir l'image du corps. Et selon l'adage, "il est préférable d'avoir une bonne naissance que d'avoir un beau corps". En effet, quand les atouts physiques sont dévalués par une "mauvaise naissance" (esclavage, caste) on parle avec une certaine désolation de "beauté de l'eau de mer" (o mosel fo xaa), de beauté impropre à la consommation des catégories nobles. Il s'agit d'une sorte de beauté frelatée (Faye 2002) ».

Ensuite, l'amour n'avait de sens que dans la vie collective ; l'amour du groupe et de la communauté, la reconnaissance des parents semblaient bien plus recherchés que l'amour dans le couple. « *L'insertion du couple dans la famille étendue, l'écart d'âge important entre conjoints, la pratique de la polygamie, la longue période d'abstinence post-partum découragent les dialogues et l'établissement de liens affectifs très forts entre mari et femme. Il ne s'agit pas pour autant de nier l'existence de sentiments amoureux pouvant lier les conjoints dès les débuts du mariage et surtout naître par la suite, mais ces sentiments ne sont pas perçus comme une valeur essentielle (Thiriati 1999) ».* Tous ces aspects : pas de couple, pas de notion d'amour dans le couple (Diop 1985)²⁴⁵, autorité des parents, *esthétisme fonctionnel*, etc... se retrouvent à peu près uniformément dans notre échantillon, malgré les disparités ethniques, même pour ce qui concerne le système d'alliance entre individus de deux lignées cousines. Kobelembi (2005) avance en effet des traits généraux de fonctionnement des systèmes matrimoniaux des sociétés africaines – hors contexte d'urbanisation – similaires à ceux que l'on retrouve dans les traditions de nombreuses ethnies Sénégalaises : « *L'adolescent n'a pas le pouvoir de décision. Ce sont les parents qui concluent les unions entre fils et filles de la communauté, sans la moindre référence à leurs sentiments. De cette façon, l'activité sexuelle, même si elle est précoce (stratégie de la plupart des sociétés africaines traditionnelles pour obtenir une progéniture élevée), est dirigée par les aînés ».* Nous constatons ainsi combien dans *coosan*, les individus avaient leurs manières de considérer l'amour et le bonheur, « *l'idée de bonheur personnel n'a guère de consistance (Thiriati 1999) »*, distanciées du modèle moderne... Le but de la vie était d'honneur les aînés.

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais C.SP haute), couturière, wolof, musulmane :

Est-ce que l'amour est une notion nouvelle ici ?

« Non je ne pense pas. Parce que c'est quelque chose qui se sent. Peut-être que c'est la façon dont les gens vivent l'amour qui n'est pas la même. Maintenant c'est « toi et moi », avant, ce n'était pas comme ça. Tu vois maintenant, de plus en plus la femme n'accepte pas de partager son homme avec une autre femme ».

²⁴⁵ L'auteur apporte une nuance. Il constate (1985, p.81) que les Wolofs développent traditionnellement deux types de mariages, le mariage préférentiel - décidé par les parents - et le mariage dotal. Et selon lui (1985, p.93), dans *coosan*, il était possible « *de contracter des mariages de parenté, d'intérêt politique et d'amour ; les deux dernières formes rompaient souvent le système préférentiel en système dotal ».*

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« Même s'il y a des problèmes dans le foyer conjugal, si tes parents sont satisfaits de toi et prient pour toi, ça veut dire que ton mari et tes beaux-parents seront satisfaits de toi, tu auras nécessairement de bons enfants et tu vivras le bonheur dans ce foyer avant ta mort. Si tu obéis à tes parents et qu'ils sont fiers de toi, tu auras le bonheur dans ta vie. Mais les jeunes d'aujourd'hui, ils s'en foutent des paroles de leurs parents, c'est pourquoi ils mènent des vies horribles parce que si ton parent n'est pas fier de toi tu ne pourras pas faire de bons enfants, tu ne pourras pas être une bonne personne ».

Madame Sambou, 45 ans, primaire, esthéticienne, chrétienne, diola :

« Aujourd'hui, c'est le jeune lui-même qui décide de l'homme ou la femme avec qui il ou elle va se marier. C'est pourquoi nous sommes dans tous ces problèmes-là. Je ne sais pas s'il y avait de l'amour ou pas dans la tradition, mais ils étaient dans la paix, ils trouvaient leur bonheur, et tous ceux qui ont réussi aujourd'hui, c'est eux qui les ont mis au monde ».

Yaya (rural), homme, 52 ans, aucun niveau, ouvrier, peul, musulman :

Est-ce que le plaisir sexuel c'est quelque chose d'important traditionnellement ?

« Je ne sais pas avec les jeunes d'aujourd'hui mais en tout cas avec les vieux, le plaisir peut ne pas exister dans un couple. Tu sais pourquoi ? Parce que le plaisir dans le mariage de façon traditionnelle, c'est ce que les parents t'ont dit. Dès l'instant que ce sont les parents qui t'ont choisi ta femme, quelle que soit la situation tu vas rester avec elle, auprès de tes parents. Donc le plaisir, c'est juste un surplus qui n'est pas du tout le fondement du couple. Obéir aux parents sera ton plaisir de tous les temps. Même dans l'instant où je fais des rapports sexuels avec ma femme aussi, je pense aux paroles des parents qui me procurent du plaisir ».

➤ L'apparence physique et l'amour comme nouveaux critères

Avec l'influence de la modernité, ce système matrimonial décrit précédemment, à travers lequel découlent les modalités de sélection du conjoint et les critères esthétiques qui l'entérinent, est profondément remis en question par les jeunes. Ceux-ci, qu'ils soient ruraux ou urbains, revendiquent de nouveaux critères inconnus de leurs parents : l'apparence physique et le sentiment amoureux : « *La femme avoue même, quelquefois, son infidélité qu'elle justifie par le manque d'amour vis-à-vis de l'époux, le non-consentement au mariage conclut par les parents (Diop 1985, p.220)* », des aspects que les aînés n'arrivent pas à intégrer et qui conduisent les jeunes à opter pour un choix du conjoint plus individualisé. Pour Nanitelamio (1990), c'est le passage d'une « *sexualité socialisée, contrôlée par le groupe, à une sexualité individualisée* » s'expliquant, pour Lesthaeghe *et al* (1989, p.392), par le phénomène d'urbanisation permettant aux jeunes de développer de nouvelles conceptions des relations sentimentales : « *A decline in the significance of rights in the younger generation underlies both the transformation of marriage patterns and the increase in other forms of sexual relationship* ».

Cette mutation se retrouve notamment chez les filles: « *A travers des liens d'amitié et de fiançailles, les filles affichent et acquièrent de plus en plus d'indépendance par rapport à la famille et à la société. Elles ont appris à s'entêter et refusent les projets de mariages de leurs parents (Thiriart 1999)* ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

« Ici de même qu'au village, les choses ne se passent plus de la sorte. Aujourd'hui les gens se marient par amour. Les mariages qui ne sont pas sous-tendus par l'amour n'accouchent que des problèmes. J'en ai vu pas longtemps. Une fille éduquée par sa grand-mère, lorsqu'elle a grandi, la grand-mère épousa la fille pour son fils. Automatiquement la fille s'est enfuie, elle a refusé de vivre avec l'homme parce qu'elle a dit aimer un autre homme. Ils ont divorcé et la fille est partie vivre avec l'homme qu'elle aimait ».

Boli (rural), fille, 20 ans, secondaire, élève, wolof, musulmane:

« Personnellement, mon père ni ma mère ne peuvent me donner en mariage quelqu'un que je n'aime pas ».

Donc tu fais seule ta vie quoi ?

« Ce n'est pas que je fais seule ma vie parce que je suis encore jeune et que je dois me concerter avec les parents, mais ils ne vont pas s'accaparer de ma vie pour me diriger de façon mécanique ».

Marie-Thérèse, fille, 24 ans, universitaire, étudiante, sœur, chrétienne :

« Ce que je peux développer d'un côté, par exemple les mariages entre parents, actuellement on a vraiment tendance à abandonner. Parce qu'aux temps, on te donnait en mariage à un cousin direct mais actuellement les gens disent non. Ils ne veulent plus à l'heure actuelle. Maintenant par rapport à ce qu'attendent les femmes modernes des hommes... On dit qu'il est beau, etc... ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

Aujourd'hui tu penses que les parents ont moins d'influence sur les choix pour le mariage ?

« Maintenant ce n'est plus le cas. Les jeunes choisissent eux-même celui avec qui contracter le mariage. C'est-à-dire qu'on passe d'un choix indirect à un choix direct, le jeune se dit voilà je vais choisir moi-même mon mari ou ma femme. Ce problème-là est réciproque. On ne peut pas imposer à ses parents une femme qu'ils n'aiment pas. De la même façon les parents ne peuvent plus imposer à leurs enfants la femme avec qui ils vont vivre. Ça va toujours gangréner des problèmes. L'enfant ou le fils peut être obéissant envers ces parents. Les parents peuvent obliger leur fils à épouser une fille. Certes, il obéit et l'épouse. Mais est-ce que la nuit, votre père ou votre mère viendra vous demander de vous déshabiller ? C'est impossible ça ! La nuit vous êtes seul avec votre femme. Si vous n'aimez pas la fille, si vous ne la ressentez pas dans votre cœur, vous n'allez pas la toucher. Vous voyez les conséquences que cela peut entraîner ? Psychologiquement, c'est dur.

Pourquoi les conceptions du mariage ont tellement changé entre les parents et vous ?

« C'est-à-dire qu'à cette époque là, la sexualité était quasi inexistante, mais aujourd'hui, c'est différent ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sévère, musulman :

Vous pensez que les jeunes choisissent sur quels critères aujourd'hui ?

« Je pense que les jeunes choisissent sur des critères. Auparavant c'était une croyance, aujourd'hui aussi c'est une autre croyance. Seulement auparavant les critères de choix étaient authentiquement traditionnels et profonds. Alors qu'aujourd'hui, les critères de choix sont superficiels, se basent sur l'apparence. Aujourd'hui le choix est basé sur la vue. Tu vois une fille, elle te plaît à travers son physique, elle est belle, et voilà. Alors que si tes parents choisissent pour toi, tu n'as pas à voir si elle est belle ou pas. Même si la fille est moche comme ce n'est pas possible, tu vas l'épouser parce que c'est la qualité qui est recherchée et non la beauté. C'est le comportement, la beauté intérieure qui est recherchée. Mais aujourd'hui ce n'est pas ça. L'homme va observer et choisir une fille canonne, bien charpentée pour se marier ».

Les notions d'amour et de *beauté de l'extérieur* – **axée sur l'apparence physique** – émergent avec la modernité. Des évolutions qu'observent également Thiriart (1999) au Togo pour l'amour : « *A Lomé, cet allongement de l'intervalle laisse une large place à des relations amoureuses plus ou moins durables qui ne sont pas saisies par l'enquête* », et Biaya (2004) à Dakar et Addis Abeba pour la beauté : « *If we move into the global arena, we can analyze the arts of being a beautiful black in the new urban civilizations of Africa. These arts of being beautiful draw their basic referents from a black culture that is now global and cosmopolitan. In the context of these kinds of transformations, women have deftly developed aesthetic strategies, the most obvious of which are clearly affirmed in public space. [...] Beauty salons both formal and informal [...] Pampering treatments include pedicures, facials and massages. [...] The wearing or the non-wearing of panties or a bra is directly related to sexuality, beauty and pleasure* ». Toutes ces nouvelles dimensions de la vie à deux reconfigurent la signification sociale du mariage. Il s'agit maintenant de mieux connaître la personne, avoir des sentiments pour elle, s'attarder sur son apparence physique dans une autre mesure que celle de la tradition, où les critères physiques ramènent plus à la *fonctionnalité* de la personne [*am kattan*] ; autant de nouveaux paramètres qui modifient les modalités traditionnelles de sélection du conjoint. Ce que Diop (1985, p.105) observe chez les Wolofs : « *Nous allons vers une libération de la jeune fille (de la femme) qui se traduit, déjà, par le consentement au mariage et même par le choix actif du conjoint : les jeunes gens pouvant se rencontrer et s'aimer avant de se marier* ». Néanmoins, ces nouvelles valeurs se heurtent à des conceptions préexistantes sur l'amour et la beauté bien différentes. Des distorsions syncrétiques du type : revendiquer l'amour comme critère fondamental du contrat de mariage et en même temps ne pas condamner la polygamie, posture qui pourrait paraître incompréhensible en Occident et que l'on retrouve particulièrement chez les jeunes ruraux encore ancrés dans *coosan*.

Ndèye Adam (rural), fille, 18 ans, secondaire, élève, peul, musulmane :

Est-ce que cela voudrait dire que le mariage d'aujourd'hui est mieux fait ?

« Oui, parce que si vous vous aimez, vous vous acceptez plus mais si ce sont les parents qui vous ont unis, c'est souvent compliqué ».

Donc l'amour, ça compte ?

« Bien sûr, aujourd'hui tu vois les gens se séparer parce qu'ils se sont mariés par obligation, et ça ce n'est pas bon ».

Tu voudrais avoir une ou des co-épouses ?

« Bien sûr, si mon mari peut nous prendre en charge ».

Tu veux être première, deuxième, troisième ou quatrième épouse ?

« Je veux être première ».

Selon toi c'est quoi le rôle d'une femme ?

« La femme doit respecter, et son mari et sa belle-mère, rester à la maison ».

Comment respecter son mari ?

« Lui faire tout ce qu'il veut ».

Et sa belle-mère ?

« Lui faire plaisir en lui rendant tout les services comme le linge, le repassage, la cuisine ».

Adjï (rural), fille, 19 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

Pourquoi tu n'as pas voulu l'épouser ?

« Il m'a posé cette question, je lui ai dit que parce que je ne t'aime pas. Ce sont les parents qui l'ont colmaté alors que moi ça ne m'intéresse pas ».

Aimerais-tu avoir des coépouses ?

« Bien sûr, il n'y a rien de mal dans ça. C'est même bien ».

Tu aimerais être deuxième ou troisième femme ?

« Non je n'aime pas aller trouver une autre femme mais si une femme vient me rejoindre, c'est bon je peux accepter ».

Néanmoins, cette évolution du système matrimonial traditionnel reste souple et permet l'introduction de notions exogènes comme l'amour entre personnes. Ainsi, même si dans *la forme*, les modalités de l'alliance ne changent pas de suite, par exemple les compensations matrimoniales et la polygamie se maintiennent, dans *le fond*, elles changent de sens : « ces prestations matrimoniales, malgré leur caractère obligatoire et leur montant fixé par la convention sociale, n'expriment plus seulement une signification traditionnelle : établir et renforcer des relations sociales entre groupes. Elles ont un autre sens interpersonnel : celui de traduire des sentiments d'amour entre les intéressés, dans la mesure où ils peuvent s'aimer et se choisir sans contrainte, ce qui devient fréquent. Le don n'est plus seulement ce qu'il était, un symbole d'alliance et de bonnes relations entre communautés mais aussi un témoignage d'amour (*mbëggéél*) entre fiancés (ou nouveaux mariés) (Diop 1985, p.114) ».

✓ Des relations dans le mariage plus difficiles

➤ Une remise en question de la polygamie

Le régime polygame au même titre que les modalités traditionnelles de sélection du conjoint est remis en question avec l'influence de la modernité. En effet, les coépouses deviendraient plus jalouses, accepteraient moins de partager leur mari revendiquant une exclusivité sexuelle et affective de ce dernier²⁴⁶ : « *L'un des principaux domaines dans lequel s'exerce la rivalité entre coépouses est celui de la sexualité. Elle s'exprime en particulier à travers la gestion des « tours » sexuels d'une part, et les techniques de séduction d'autre part (Fainzang et Journet 1988, p.89)* ». Un climat d'hostilité que décrit clairement Nyamnjuh (2005) : « *As a female colleague at work put it, 'Competition is not only before marriage. After getting married, you have to prevent your husband from looking for another wife by satisfying all his needs and all his fantasies. In a country where polygamy is common, competition is fierce, and women in polygamous marriages are always looking for ways to out do their rivals.'* ».

Madame Sambou, 45 ans, primaire, esthéticienne, chrétienne, diola :

La polygamie ?

« Ce que nos mamans ont vécu dans la polygamie, nous on ne le vivra pas. Il y a des différences. Parce que nos mamans en polygamie vivaient toutes dans la même maison conjugale. Mais aujourd'hui les femmes polygames ne vivent plus dans une même maison, elles n'en veulent plus. Chaque femme veut rester dans sa propre maison. Avec les difficultés économiques de la vie et les maraboutages qui s'y est. Il y a des problèmes avec la polygamie ».

D'où viennent ces problèmes ?

« Tout ça, c'est l'éducation. La façon d'éduquer dans les temps est différente de la façon d'éduquer aujourd'hui. La façon dont on a été éduqué diffère de ce que je vois aujourd'hui. L'éducation des anciens permettaient aux mamans de vivre convenablement la polygamie dans la discrétion et la dignité, mais aujourd'hui tout cela n'existe plus ».

Comment ça se passe dans la tradition ?

« Les coépouses se considèrent comme une. Même s'il ne va pas trop entre elles, personne ne le saura, ça

²⁴⁶ En plus de l'aspect financier, avec le mode de vie urbain, qui impose de nouveaux besoins auxquels le mari ne peut plus répondre. Une de nos enquêtés, Ndoumbé, avance : « *Auparavant la fille restait chez elle jusqu'à ce qu'un homme vienne demander sa main. Mais aujourd'hui les jeunes filles font des choix, elles se préoccupent aussi beaucoup de l'argent. Et ceci n'est pas normal. Les parents aussi, ce qu'ils font ce n'est pas normal* ». En effet, Lassana, un autre enquêté, développe : « *Aujourd'hui aucune femme ne se marie plus avec un homme pour Dieu. Si tu veux épouser une femme, elle va, avec sa mère, te demander d'abord ton emploi* ». Et Amadou (19 ans) conclut : « *La façon de demander une femme pour le mariage a changé. Aujourd'hui si tu entres dans une maison, si tu as de l'argent, tu peux tous (les résidents) les acheter. Si tu as de l'argent, tu peux avoir la femme que tu veux. Mais nos grands parents ne connaissaient pas ça. Aujourd'hui tout est matériel. Les gens ne croient plus qu'à l'argent* ». Ce que confirme Diop (1985, p.79) : « *Le changement va aussi provenir de plus en plus de la différenciation des statuts socio-économiques des individus qui s'amorce en milieu rural et atteint la parenté et l'alliance ; il intervient déjà largement dans le choix du conjoint, déterminé actuellement, moins par les liens de parenté, que par le facteur économique* ».

se vivait dans la discrétion. Auparavant quand une femme devrait partir rejoindre une femme comme deuxième épouse, les adultes lui prodiguaient des conseils en lui disant qu'elle doit se comporter comme une sœur avec la ou les femmes qu'elle va trouver dans la maison de son mari. La première devra traiter la deuxième comme petite sœur et cette dernière regarder la première comme grande sœur. Quant au mari, elle les met toutes aux mêmes pieds d'égalité ».

Est-ce qu'il y a des raisons sexuelles par rapport aux problèmes qu'elle engendre ?

« Oui parce que nous avec notre génération, le sexe a pris des proportions importantes. On a tellement imité, qu'on est devenues plus fort que ceux qu'on imite. Nous, notre génération, le mariage est maintenant réduit aux astuces sexuelles. Tout ce que notre amie nous dit, on essaye de le faire, de découvrir. Et tu sais que l'homme, c'est l'homme. Comme on le dit, l'homme est un enfant. Alors si une femme discute avec son amie, cette dernière lui donne des astuces en lui disant que si elle le fait, son mari sera comblé de bonheur. Alors la femme est prête à tout faire pour essayer l'astuce. Les femmes entrent, elles parlent de comment est-ce qu'il faut faire pour faire plaisir à son homme ».

Ces astuces sont nouvelles ou bien elles étaient connues ?

« Les choses nouvelles sont nombreux en tout cas, elles font tout pour faire plaisir à leur mari. Mais il y'en a qui ne sont pas bons parce qu'elles ne connaissent pas les effets secondaires. Elles apprennent une nouvelle chose et automatiquement, elles vont le faire pour faire plaisir à l'homme parce qu'elles se « concurrencent » (dans le foyer polygame) avec d'autres femmes. Elles le font sans mesurer les effets secondaires ».

Place de la sexualité dans les rapports homme/femme ?

« La sexualité à toujours occupé une place importante entre un homme et une femme mariés. Ce qui est nouveau, ce sont les astuces qui en sont faites aujourd'hui ».

Quelles sont ces astuces ?

« Parmi ces astuces, il y'en a qui ne sont pas bonnes. Les femmes prennent du n'importe quoi qu'elles mettent dans leur sexe (Produit pour rétrécir le vagin). Elles le font pour faire plaisir à leur mari parce qu'elles sont dans un mariage polygame. La femme veut que l'homme soit de son côté, ainsi elle fait tout pour l'appriivoiser au détriment des autres. Elle fait tout pour faire de telle sorte que même si l'homme est avec une des coépouse, il a hâte de revenir avec elle ».

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« La polygamie ne fonctionne plus aujourd'hui. Les ancêtres acceptaient la polygamie parce qu'il avait beaucoup de travaux. Si l'homme a beaucoup de travaux dans les champs en plus des travaux ménagers, c'est difficile pour une seule femme de s'en occuper. Donc si l'homme prend une autre épouse, la première femme ne fait que s'en réjouir parce qu'elle aura quelqu'un qui lui aide dans les travaux. Mais aujourd'hui, en ville aucune femme ne souhaite voir son mari prendre une deuxième femme parce que c'est une manière de déranger. En plus les hommes d'aujourd'hui ne respectent pas les principes de la polygamie. Tu vois que moi, j'ai 63 ans, une autre femme de ma génération a 50 ans ; alors si le mari va épouser une femme de 30 ans, c'est pour délaisser celle de 63 ans ou de 50 ans. L'homme à 50 ans se

trouve dans son maximum de virilité s'il n'avait pas joué avec sa jeunesse. En ce moment il est plus puissant s'il mange bien. Alors que la femme qui a accouché plusieurs fois en plus de son âge diminue beaucoup en elle. Le travail ménager aussi diminue beaucoup en elle. La ménopause arrive ainsi avec ses effets sur la santé et sur la force. Ainsi l'homme, lui, va épouser une fille fraîche et délaisser la vieille. Elle va ainsi vivre la misère le restant de sa vie. Beaucoup de femme meurent à cause de cela. Elle meurt de chagrin. Si tu allais à Yoff, là où on enterre les morts et tu réveillés les femmes mortes, beaucoup te diront qu'elles sont mortes à cause des hommes ».

C'est quelque chose de nouveau ou bien cela a toujours été ainsi ?

« Cela s'est empiré actuellement. Peut être que cela existait mais aujourd'hui c'est devenu général ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

Pensez-vous que la polygamie est vécue de la même façon en ville qu'au village ?

« Pas du tout, elle n'est pas vécue de la même façon ! Si tu observes bien en ville, rares sont ceux qui aiment le ou les coépouses, alors qu'au village tu verras que c'est la femme qui va encourager son mari à prendre une deuxième femme en lui disant qu'il doit prendre une deuxième femme pour qu'elle la seconde dans les travaux domestiques. Parce que le mode de vie au village n'est pas le même qu'en ville. Au village, la femme est aux champs, elle part chercher du bois mort, elle s'occupe des enfants, elle s'occupe de son mari. Tu vois que c'est fatiguant quand elle est seule ! C'est cette situation qui la pousse à encourager son mari à épouser une deuxième femme. Elle peut même participer matériellement au remariage. Elle verra la deuxième femme comme une sœur avec qui elle va s'entre-aider. Alors qu'ici la coépouse est vue comme source de malheur. Même si tu vois une femme avoir une coépouse, elle y est contrainte mais ce n'est pas de son gré. Si l'homme justifie la prise d'une deuxième femme par le fait que c'est pour aider la première, cette dernière lui répond qu'elle n'a pas besoin parce qu'elle n'est pas fatiguée. Ici vraiment les femmes n'en veulent pas. Alors qu'au village, les femmes elles-mêmes disent que la femme ne peut être bien dans sa peau que lorsqu'elle a une coépouse. Ici la femme est prête à tout pour ne pas avoir de coépouse ».

Alors pourquoi les femmes d'ici ne veulent pas de co-épouse ?

« Je crois qu'elles l'ont trouvé ici simplement. Elles croient qu'elles doivent rester seules avec leurs maris. Je crois que ce sont les conditions matérielles qui font la différence. Là-bas le travail de la femme est dur alors que le mari n'a pas les moyens pour prendre une domestique. Ce qui n'est pas le cas ici parce que la femme peut avoir une domestique. En plus si tu as un mari qui est à l'aise, il te paye une voiture. Dans cette situation tu es à l'aise. Tu vis avec ton mari et tes enfants. Si un bon jour ton mari décide de prendre une deuxième femme, c'est une manière de déranger l'établissement dans lequel tu vis. Et je vois que c'est vrai parce que si elle vient c'est pour se concurrencer avec toi dans la maison. Là-bas les coépouses sont comme des sœurs alors qu'ici ce sont des rivales ».

Je vois que vous invoquez des aspects matériels pour expliquer le fait que les femmes de la ville ne veulent pas de coépouse. Mais dans la réalité on voit des femmes indépendantes financièrement de leur mari mais qui ne veulent pas de coépouses. Est-ce que vous ne pensez pas qu'il a d'autres explications du fait que la polygamie marche de moins en moins ?

« Oui cela je crois que c'est une question de jalousie ».

Et vous pensez que les femmes du village ne sont pas jalouses ?

« En tout cas elles sont plus tolérantes là-dessus je pense. Il se peut qu'il y ait la jalousie là-bas mais elles le manifestent moins ».

Comment est-ce que vous expliquez la jalousie ?

« Ben je crois que c'est l'amour en vrai. Il faut aimer pour être jalouse. Celui qui ne vous aime pas s'en fout de vous, il ne se préoccupe pas de vous et par conséquent ne peut être jalouse de vous ».

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« Tu vois que même la polygamie est plus facile au village. Ici à Dakar, les femmes ne veulent pas la polygamie, mais c'est que la femme y est trop capricieuse. La première peut supporter la deuxième et vivre avec, mais le plus souvent ce sont les copines de la deuxième qui vont l'influencer pour qu'elle essaye de prendre le dessus sur la première. Ainsi la deuxième va se lancer dans des trucs de sorcellerie, et si la première découvre cela, les problèmes commencent. C'est pourquoi il y a des problèmes avec la polygamie ici à Dakar. Dans presque tous les mariages polygames, il y a ces problèmes de sorcellerie. Les coépouses se maraboutent entre elles ou maraboutent le mari à cause de la jalousie. Chacune d'elles veut que le mari délaisse les autres pour qu'elle s'accapare de lui. Par exemple, tu m'épouses comme deuxième ou troisième femme. Ainsi moi je vais te marabouter pour que tu te détournes des autres, comme ça tu penseras toujours à moi, tu m'amèneras tout ce que tu auras ».

Est-ce seulement le côté matériel qui fait que la femme veuille s'accaparer du mari ?

« Et aussi l'amour ! Si tu aimes ton mari, tu seras jalouse. Par exemple tu m'épouses, je t'aime tellement, mais dès que tu prends une deuxième, l'amour que j'ai envers toi diminue. A partir de ce moment, je ne verrai plus rien que le matériel, la richesse. Ainsi je fais tout pour empêcher à la deuxième de jouir de tes biens matériels. C'est comme ça que les choses marchent aujourd'hui. Tu sais ma petite sœur, on l'a donné en mariage à Touba. Avant qu'on la marie, on me forçait pour que j'épouse le grand frère du mari de ma petite sœur, mais j'ai refusé parce qu'il voulait faire de moi une deuxième épouse. Non seulement je ne veux pas de mariage entre parents, mais aussi je ne veux pas vivre dans un mariage polygame à cause des trucs de sorcellerie dont je t'ai parlé ».

Mais toutes ces histoires de jalousie, ça a toujours existé, la polygamie a toujours été un problème ?

« Au village il n'y a pas tous ces problèmes entre coépouses. Par exemple, il y a des sœurs ici en face de la maison, il y a deux femmes qui sont là entraîné de faire le linge [*elles viennent des villages du centre du pays, s'installent dans les rues, à côté des maisons. Leur travail consiste à faire le pressing, lavage traditionnel des habits*], ce sont des coépouses. Regarde à quel point elles s'entendent en mettant ensemble l'argent qu'elles gagnent. Elles ne veulent même pas que les gens en sachent trop. Ce sont des coépouses, elles partagent un même mari ! J'ai même entendu qu'au village, leur mari a une seule chambre. Pendant la nuit si c'est le tour à l'une, l'autre sort de la chambre. Tu sais que cela n'existe pas ici. A Dakar chaque femme exigerait du mari un appartement ou une maison. Tu sais au village, les coépouses ne se considèrent même pas comme *wujj* [*concurrentes*], surtout chez les sœurs. Seuls les wolofs ont ce problème-là ! Je vais te le dire aujourd'hui : les wolofs ont beaucoup de problèmes. Même les sarakholés n'ont pas ce problème là. Chez eux tu vois un

homme avec quatre femmes dans une maison sans aucun problème ni entre coépouses ni entre leurs enfants. Seuls les wolofs ont ce problème-là²⁴⁷ ».

La polygamie se voit ébranlée par l'intrusion des nouvelles valeurs occidentales que sont la recherche plus prononcée de plaisir sexuel et l'amour entre partenaires. La remise en question est progressive (Antoine 2002)²⁴⁸ mais certaine. Les plus âgés de notre échantillon mettent en avant le fait que la polygamie se passait bien (Diop 1985)²⁴⁹, chaque coépouse était « une sœur » l'une pour l'autre – comme l'observent Ouattara et Storeng (2008) dans les traditions burkinabés – la première étant la grande sœur et les autres ses « petites », tout ceci dans l'objectif de construire un foyer solidaire autour du mari pour mieux affronter les difficultés quotidiennes (Antoine 2002, p.84)²⁵⁰. La deuxième génération voit les problèmes émerger, surtout en ville, les femmes mariées se concurrencent sur le plan financier et sexuel, des astuces en tout genre sont mobilisées pour paraître la plus désirable aux yeux du mari (Nyamnjoh 2005)²⁵¹ : le *xatal* (Image 3) – un produit pour rétrécir le vagin que commente Kane (2004) : « *Le «xatal» qui rétrécit le vagin de la femme permet au mari d'avoir l'impression de coucher avec une femme vierge. Une femme interrogée indique que «ces produits sont comme du maggi. Ils donnent du goût au repas»* » – les colliers de perles [*dialdali*] (Image 4) et les pagnes sexys : « *Another essential element of women's dress is the underskirt, called petit pagne, worn underneath the main wrap skirt. Petit pagnes were originally meant as a kind of lingerie designed to stimulate one's husband. Petit pagnes come in a variety of styles and colors, the most common and inexpensive form consisting of a cotton wrapped underskirt with the bottom cut into fringes or knit into revealing patterns. In conjunction with petit pagnes, women wear bin-bins (also called jaljalis), or waist beads. These waist beads are composed of a large variety of beads, originally made of wood, now in myriad colors and sizes of plastic, strung together to make an elastic "belt" that women wear around their waists. It is interesting to note that petit pagnes and bin-bins, once closely and uniquely associated with sexuality and seduction, have now become essential accessories that women wear and play with during dance events at tours (Morales-Libove 2004)* ». Elles se maraboutent : « *Ces*

²⁴⁷ Voici ce que l'enquêtée rajoute sur les Wolofs : « *C'est que les gens de la campagne éduquent leurs enfants. Tu vois que le plus souvent quelqu'un quitte la campagne et s'installe en ville commence à être orgueilleux, à se comporter comme le citoyen. C'est vrai, la ville détruit la personne. On dit que le wolof n'est même pas une ethnie, qu'il est mélangé, il n'a pas sa culture à lui. D'ailleurs, on dit qu'il aime trop copier les Blancs, pour te dire, on dit souvent que c'est la ville qui l'a créé car on ne sait même pas d'où il vient. Moi je ne sais pas* ». De Garine (1962) observe en effet que les Wolofs sont beaucoup plus réceptifs à l'urbanisation que les Sérères : « *La société serer met l'accent sur le groupe domestique comme groupe de consommation, alors que la société wolof met en relief la famille restreinte. Cet aspect n'est pas sans rapport avec l'évolution générale due au processus d'urbanisation* ».

²⁴⁸ L'auteur (p.87-88) avance en effet qu'elle persiste malgré l'urbanisation : « *Le milieu urbain par sa structure et le mode de production qu'il propose, ainsi que les idées nouvelles et les nouveaux modes de vie y ayant cours, aurait dû être contraignant pour l'institution de la polygamie [...] On vient de le voir, cela n'est guère le cas : l'urbanisation ne semble pas constituer un obstacle à la polygamie. La polygamie peut même favoriser de nouvelles répartitions des activités au sein du ménage urbain* ».

²⁴⁹ Pour l'auteur, « *autrefois, la cohésion de la grande famille reposant, essentiellement, sur une économie communautaire pouvait expliquer une bonne entente entre les différents ménages, comme entre les coépouses (1985, p.193)* ».

²⁵⁰ Comme l'avancent certains enquêtés et l'auteur, dans *coosan*, la première femme pouvait être enchantée de voir l'arrivée d'une deuxième épouse, l'interprétant comme un soutien de plus dans les travaux quotidiens.

²⁵¹ L'une d'entre elles, citée par l'auteur, est de satisfaire au mieux possible le mari, pour qu'il n'aille pas chercher ailleurs ce que sa première femme ne peut lui offrir.

perpétuelles craintes du « maraboutage » conduisent les femmes à cacher leur grossesse ou à tenter de la tromper sur son terme (Fainzang et Journet 1988, p.119) », le statut de deuxième ou troisième femme est déprisé : « Si certaines femmes tardent trop à se marier, elles risquent de rester célibataires ou d'avoir à accepter un premier mariage avec un homme déjà marié (Antoine 2002, p.85) », et enfin, elles demandent de plus en plus lorsqu'elles signent le régime polygame, de ne plus vivre avec leurs coépouses et avoir une maison indépendante : « Elle revêt parfois de nouvelles formes, notamment dans les villes (deuxième bureau, union polygynique sans corésidence, etc.) (Locoh 2003) ». La dernière génération de notre échantillon, les jeunes, pour beaucoup ne veulent plus – tout simplement – de la polygamie. Pour les jeunes filles, cela signifie ne plus être désirée, aimée par son mari, pour les garçons, ce sont des problèmes à n'en plus finir – sentimentaux et financiers – qu'ils ne veulent plus supporter. D'ailleurs, à ce sujet, même si Diop (1985, p.114-115) constate que la dimension financière est importante dans l'effritement du modèle polygame – l'homme ayant de plus en plus de difficultés avec l'urbanisation à pourvoir aux besoins de plus en plus accrus de ses femmes – elle n'est pour l'auteur que secondaire, la compétition sexuelle de plus en plus ardue entre ses dernières étant le premier facteur : « c'est le partage des rapports sexuels conjugaux (*tëdd*) qu'elles supportent le moins. L'égoïsme économique est peu important et même n'est rien à côté de la jalousie sexuelle des coépouses. C'est la raison profonde qui explique leur aversion de la polygamie (1985, p.198) ». Mais dans l'ensemble, on observe des différences ethniques vis-à-vis des conceptions de la polygamie, apparemment, les Sérères restent un peu plus fidèles à ce régime que les Wolofs.



Image 3. Xatal²⁵²



Image 4. Dialdali²⁵³

Comme nous l'avons développé précédemment, c'est la fonction même du mariage qui semble évoluer avec la modernité. Alors que dans la tradition, selon les enquêtés, le mariage polygame avait pour objectif de maximiser la fonction reproductive – « La polygamie permet à l'homme de maximiser sa descendance (Antoine 2002, p.83) » – pour mieux supporter les écueils du mode de vie agricole ; ce que corrobore Diop (1985, p.196), commenté par Antoine (2002, p.84) : « La production d'enfants

²⁵² Selon le site de cosmétiques africains : <http://store.tewmoutew.com/voir-un-produit/188> : « XATAL est un produit naturel, une poudre pour bain intime qui permet de RÉTRÉCIR RAPIDEMENT LE VAGIN. Vous voulez être plus étroite, plus juteuse, plus chaude, plus excitante et plus irrésistible, vous voulez augmenter votre plaisir et celui de votre partenaire, alors un seul conseil, utiliser la poudre XATAL ». Il coûte 5000 FCFA.

²⁵³ Photo d' Aurélie Fontaine.

permet d'avoir une main-d'œuvre plus nombreuse et d'espérer une prise en charge par les enfants durant la vieillesse ». Cette visée matrimoniale relègue ainsi les dimensions affectives et hédonistes au second plan, alors que le mariage dans la modernité s'appuie justement sur ces valeurs nouvelles qui ne peuvent – malgré tous les aménagements possibles – exister dans ce régime matrimonial, rendant par voie de fait le régime monogame comme le plus adapté à ce changement social..., si l'on se réfère au discours de nos enquêtés, notamment les plus jeunes.

Abdoulaye (rural), garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

Mais les parents connaissent l'amour ?

« Ils connaissaient l'amour hein ; seulement leur vision de l'amour est différente de la nôtre. Aujourd'hui, c'est comme je l'ai dit tout à l'heure, c'est l'amour qui s'exprime et puisque aimer deux n'est plus possible, automatiquement la balance se penche du côté où l'amour se trouve et là émerge les problèmes ».

Moussa, garçon, 24 ans, secondaire, sans activité, wolof, musulman :

Est-ce que polygamie égale plus de plaisir pour l'homme ?

« Ben, je ne crois pas. La polygamie, c'est juste le fait d'avoir plusieurs femmes. Avoir plusieurs épouses ne veut pas dire avoir plus de plaisir, mais avoir plus de partenaires sexuelles ».

Donc la polygamie ce n'est pas pour le plaisir de l'homme ?

« Non, c'est pour avoir beaucoup d'enfants et qu'ils partent travailler dans les champs, mais aujourd'hui, la dimension sexuelle est devenue un vrai problème ».

Yaya (rural), homme, 52 ans, aucun niveau, ouvrier, peul, musulman :

Pourquoi vous préférez la polygamie, c'est quoi la finalité ?

« C'est pour en avoir beaucoup d'enfants et qu'ils soient tous des musulmans ».

C'est tout ?

« Oui c'est tout ».

Et le plaisir sexuel ?

« Si c'est le plaisir sexuel j'ai du plaisir avec l'une. Si c'est pour vénérer Dieu, avec elle je rends grâce à Dieu. Si Dieu me donne quand même quelque chose pour que je rajoute, je le ferais pour encore plus vénérer Dieu. Parce que les femmes sont si nombreuses que si tu en prends, vraiment c'est un acte religieux que tu fais parce que les femmes doivent se marier ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérère, musulman :

« Au village l'homme qui a le plus de femme, c'est le plus puissant, le plus riche. Si tu n'as qu'une seule femme, c'est elle qui s'occupe des travaux ménagers tous les jours, c'est elle qui part aux champs, il suffit de moins de vingt ans de mariage pour que tu l'achemines au dispensaire. On n'en disconvient même pas. Mais si tu as au moins deux ou trois épouses, elles pourront faire le travail de façon alternative. Si les unes aillent aux champs, l'une reste à la maison pour la cuisine et les travaux ménagers, tu pourras bien se faire

des profits et être plus riche ».

Le polygame a une préférence pour l'une et pas pour l'autre ?

« L'homme préfère celle qui le prend le mieux en charge. Celle qui te prend bien en charge, celle qui demeure au service des beaux-parents, c'est elle que tu vas mieux considérer que l'autre qui ne le fait pas. Même si cette dernière est plus belle, l'homme va plus aimer la première ».

Et la dimension sexuelle ?

« L'homme n'avait même pas le temps pour s'occuper de ça ou bien pour en accorder une attention particulière. Le mari et la femme ne se voyait même pas beaucoup. Auparavant la femme n'avait même pas le temps pour discuter la journée avec son mari. Le mari est parti travailler, la femme aussi s'occupe des travaux ménagers si elle ne part pas aux champs. Tu vois, l'homme avait même honte de se mettre avec une femme. Nous, quand on était jeune, c'était une honte pour un homme de se mettre avec les femmes. Si on te voyait avec les femmes, on se disait que tu n'es pas un homme en vrai. Mais aujourd'hui je vois que pour les jeunes, la gloire, la masculinité, c'est d'être avec les femmes ».

La citation d'entretien ci-dessus montre bien – plutôt crédite bien – cette conception de l'esthétisme dans *coosan*. Un esthétisme de la fonction du corps au sens premier du terme, c'est-à-dire sa fonctionnalité physique [*am kàttan*], sa capacité à bouger, à se mouvoir, à être en pleine *vitalité*. Il ne s'agit pas de *voir le corps* en tant qu'objet statique : « L'homme n'avait même pas le temps pour s'occuper de ça » mais *d'évaluer le corps* comme un objet dynamique : « pour les travaux [...] pour pouvoir avoir un bon départ dans la vie », car « le corps lui-même est l'instrument de travail [...] il est outil et capital (De Lame 2007) ».

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sère, musulmane :

C'est quoi une belle femme ?

« La beauté, c'est la forme du corps. C'est un corps sans handicap ».

➤ Des adultères et divorces en augmentation

Les modalités de sélection du conjoint : collectives et axées sur un *esthétisme fonctionnel*, et le régime polygame sont remis en question en même temps que la notion de fidélité et d'engagement dans le mariage, fondamentale dans le système traditionnel, tant dans les foyers monogamiques que polygamiques : « Concilier les deux avec le même conjoint est souvent difficile et on verra se développer des stratégies, soit de fuite pour échapper au mariage imposé, soit de relations adultères, soit de divorce suivi de remariage, etc. De plus, dans le mariage « arrangé », l'incompréhension entre conjoints peut-être accentuée par l'écart d'âges parfois important qui les sépare (Antoine 2002, p.76) ». En effet, les enquêtés mettent en avant le fait qu'avec la modernité produite par l'urbanisation, les relations dans le mariage sont plus tournées vers l'amour, la recherche de plaisir et la satisfaction sexuelle des conjoints que dans la tradition, entraînant des séparations : « l'adultère a, secondairement,

pour cause le manque d'amour de la femme envers un mari qu'elle n'a pas choisi. Plus qu'une émancipation sexuelle, une libération des mœurs, c'est une vie conjugale normale que revendique les femmes (Diop 1985, p.228) ». Tant de paramètres – en plus d'une exigence financière des femmes de plus en plus accrue (Diop 1985, p.115) ²⁵⁴ – participant « d'un processus lent, mais réel, de libération de la femme revendiquant un meilleur traitement et prenant de plus en plus l'initiative du divorce (Diop 1985, p.95) ». Ainsi, les femmes, en zone urbaine notamment (Dakar centre), bénéficiant d'une autonomie plus importante, peuvent davantage exprimer ces désirs : « La situation est différente en milieu urbain où les femmes sont engagées dans de nouvelles activités économiques et disposent d'une plus grande marge d'autonomie. Par ailleurs, la nature même des activités de la femme amène souvent celle-ci à être absente du domicile conjugal. En conséquence, le moindre objet de mécontentement, l'espoir de trouver mieux, une tentation à l'occasion d'un voyage, mènent au divorce (Dial 2008, p.27) ». Pour ce qui concerne ce phénomène de divorces à Dakar, Dial (2008, p. 180) avance : « Selon les résultats de notre enquête, il semble avoir augmenté ». Nous voyons ci-dessous combien la recherche de plaisir conduit aux adultères et aux divorces apparemment marginaux dans coosan.

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« Dans la tradition la femme se mariait en y attendant de bons enfants. Ce sont ses parents qui l'orientaient dans sa vie. Ce qui fait que s'il y avait du bonheur dans le foyer, elle y reste comme s'il y avait du malheur aussi elle y reste. Mais aujourd'hui, c'est différent, quelqu'une d'entre elles (ses filles mariées) qui vient ici, si elle reste pendant une ou deux heures, je lui demande de rentrer (au domicile conjugal). Elle cherche des explications, je ne l'écoute même pas. Je lui dis de s'en aller. Ici il y a un aller mais y a pas de retour (pour dire à ses filles que si la femme se marie, elle doit rester dans le domicile conjugal jusqu'à la fin de sa vie. Ainsi le divorce n'est pas envisageable). Ainsi elles se plaignent en disant que je suis incompréhensible. Je ne leur réponds pas parce que ce que j'ai vécu ici, je ne souhaite pas qu'elles le vivent dans leur domicile conjugal (pour dire que son foyer n'a pas été facile et qu'elle ne souhaite pas un foyer pareil à ses filles). Qui ne se résigne pas à la dureté et aux difficultés, le bien tu n'y trouveras pas. Après elles me parlent de leur père, je leur dis que je ne dirais rien au père, allez-y rentrez au domicile conjugal. Ainsi elles rentrent fâchées. Il faut affronter les difficultés pour avoir du bien, c'est comme ça qu'on nous a éduqués ».

Madame DIOP, 54 ans, universitaire, inspectrice de l'enseignement, wolof, musulmane :

En zone rurale on nous a dit que la sexualité est reproductive. Qu'est-ce que vous en pensez ?

²⁵⁴ Pour l'auteur, avec la modernité : « Tout se passe comme si les filles cherchaient leur émancipation dans la liberté sexuelle, aujourd'hui très grande, et comme si les femmes en exigeant des prestations matrimoniales élevées cherchaient à faire payer aux hommes leur statut social inférieur qui apparaît dans les lourdes tâches domestiques qu'elles assument et, mieux, dans la polygamie qu'elles subissent (ou risquent de subir) bien malgré elles ». Une association entre marchandisation de la sexualité (i) et prémices d'une émancipation féminine (ii) que constate Tamale (2008) en Ouganda : « Le message indiquant les moyens de contrôler et de manipuler les hommes grâce aux relations sexuelles est intégré au programme de nombreuses Ssenga. En d'autres termes, elles encouragent les femmes à se servir des relations sexuelles pour ébranler le pouvoir patriarcal derrière une façade d'asservissement total ».

« Dans la tradition, quand l'homme est impuissant, c'est son frère ou autre qui se substituait sans que personne ne sache, et ils font des enfants pour couvrir l'honneur de la famille. Et les enfants seront considérés comme les enfants de l'homme impuissant. Tout ça se fait ici. Donc la société avait ses propres règles de fonctionnement pour maintenir une stabilité dans la famille, mais tu vois aujourd'hui, chacun pense d'abord à lui-même, à son plaisir et ce n'est pas bon ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

« L'apparence physique, ce n'est pas important parce que l'habit ne fait pas le moine. Une des raisons des divorces aujourd'hui se trouve être l'apparence. Parce que deux jeunes se rencontrent et se marient sans se connaître sinon une connaissance basée sur l'apparence physique. C'est pourquoi il y a des divorces tout le temps. Auparavant le mariage se faisait par les parents ».

Comment ça peut provoquer le divorce juste l'apparence ?

« Aujourd'hui, tu vois que les jeunes ne pensent qu'à leur satisfaction. Il y a même des femmes qui disent que leur mari préfèrent le coït anal. Cela va même jusqu'à enclencher des divorces. Mais tu sais, une femme avertie, bien préparée par sa religion, et qui sait que le coït anal est formellement interdit par la religion, n'acceptera jamais de le faire avec son mari et peut aller jusqu'à demander le divorce ».

Est-ce que selon vous il y a des cas de divorce en raison de ça ?

« Je l'ai lu et je l'ai même entendu à la radio. Dans la société actuelle, ça peut être cause de divorce. L'affection, l'amour est plus fort, plus important que le plaisir sexuel. Si tu aimes quelqu'un, s'asseoir avec lui seulement vaut tout. On ne voit que ça, le sexe, nous on nous a appris à considérer d'abord le comportement de la personne, si elle vient d'une bonne famille et tout ça, pour que vous puissiez faire un bon mariage, de bons enfants et que tes parents soient fiers de toi ».

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

Est-ce les seules dimensions qui amènent des problèmes actuellement ? Et la satisfaction sexuelle ?

« Oui c'est vrai. Il y a des femmes qui, si leurs maris ne peuvent pas les satisfaire, elles demandent le divorce ou bien elles vont chercher un petit ami tout en restant avec leur mari. Ça cause des problèmes dans le mariage, ça amène le divorce. Tu sais, les hommes Sénégalais aiment une femme *mookk pook* [femme coquine]. Si la femme n'est pas *mookk pook*, le mari ira chercher d'autres femmes. Comme les hommes, les femmes aussi sont comme ça. *Mookk pook*, c'est savoir faire des choses pour satisfaire sexuellement son partenaire. Il y a aussi des hommes nonchalants, impuissants. Par exemple si un homme fait des rapports sexuels avec sa femme et que cette dernière reste indifférente durant l'acte, elle va aller chercher un homme qui la fera bouger. Ça peut amener le divorce. Moi je fréquente les hommes, je parle avec eux de tout. Parce qu'actuellement, les jeunes hommes aiment les femmes actives, ils ne veulent pas des femmes passives. Par exemple si la femme est complexée aussi, ça peut amener ça. Et si la femme a honte de son mari, ça fait qu'elle ne peut pas être *mookk pook*. Je vois qu'une femme ne doit pas avoir honte de son mari, si vous vous aimez, vous pouvez tout faire pour vous donner du plaisir ».

Ces trucs de sexualité qui peuvent amener des problèmes, c'est nouveau ?

« Oui c'est vrai parce qu'avec les mamans, ils n'y avait pas beaucoup d'astuces. Aujourd'hui tu vois la femme acheter de l'encens, des perles, et y rajouter des choses que les mamans ne connaissaient pas (Xatal). Tout ça pour garder leur mari, qu'il ne se désintéresse pas d'elles et qu'il parte voir ailleurs. Aujourd'hui, c'est la sexualité en elle-même qui est devenu embêtant. Les choses ne sont plus les mêmes, maintenant, les gens sont tellement mordus de sexe qu'ils font n'importe quoi pour l'avoir, si ça ne marche plus dans leur mariage, ils partent voir ailleurs sans respecter aucune règle (devoir de fidélité dans le mariage ou obligation d'épouser pour avoir une sexualité avec quelqu'un d'autre) ».

A ce point-là ?

« Tu sais qu'avant on ne connaissait pas les flirts, on ne connaissait pas ça (de nouvelles pratiques de la sexualité décrites dans une partie suivante). Il y a un vieux qui habite tout près d'ici. Ces temps-ci, c'est moi qui l'empêche de dormir. Et pourtant le vieux peut être mon grand-père. Il m'appelle et me propose monts et merveilles pour que je sorte avec lui. Je me dis qu'il est ridicule. Tu vois que les vieux maintenant ont envie de faire ces choses-là mais leurs femmes, étant vieilles, ne peuvent pas faire cela avec eux. Et puis à leur temps, ils ne connaissaient pas tout cela. Les vieux ne connaissaient pas les flirts ».

Marie-Thérèse, fille, 24 ans, universitaire, étudiante, sœur, chrétienne :

« A l'heure actuelle, on voit que la femme, par exemple, quand tu n'a pas d'argent ou quand tu n'es pas beau, quand tu n'es pas aisé, ça peut détruire le mariage. En fait, aujourd'hui c'est le mariage par contrat (s'engager à durée déterminée), un tout petit problème, qui aurait dû être toléré, peut casser le mariage ».

Et comment tu te positionnes toi par rapport à ça ?

« Ben par rapport à ça je pense qu'on doit vraiment bien réfléchir et penser à ce que faisaient nos grands-parents. Tout ça a tendance vraiment à créer d'énormes problèmes à la société ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sœur, musulman :

Pourquoi la beauté est intéressante pour eux ?

« C'est juste pour des choses mondaines. Les gens vivent sur le critère de la beauté, c'est pourquoi les divorces sont nombreux aujourd'hui. Si tu pars au tribunal, les cas de divorce sont en pagaie. Les gens se querellent tout le temps, et les divorces s'ensuivent toujours. Ces choses n'existaient pas. C'était la honte et l'humiliation pour une femme de divorcer. C'est aujourd'hui que l'adultère est devenu monnaie courante. Ceci est dû aux mauvais comportements de la civilisation »

La recherche de plaisir dans le couple marié polygamique et monogamique deviendrait aujourd'hui un enjeu plus important que dans la tradition, particulièrement en ville. Ceci expliquerait partiellement l'émergence de certains divorces²⁵⁵, tant dans les foyers polygames : « *Pour certaines, le divorce est l'arme qui permet de lutter contre la polygamie imposée [...]. En effet, très souvent, à la polygamie imposée, les femmes répondent par une polygamie choisie (Dial 2008, p.181)* », que monogames : « *Le vécu du mariage a évolué avec l'urbanisation et la monétarisation des relations*

²⁵⁵ En plus des raisons financières, le mode de vie urbain nécessitant plus de besoin.

sociales. Les couples se sont fragilisés avec le bouleversement des systèmes d'échanges préférentiels, mais aussi avec le désir d'autonomie des couples (moins d'immixtion des parents dans les affaires de couple (Dial 2008, p.180) ». Non pas parce que le plaisir ne comptait pas traditionnellement mais parce qu'il y avait d'autres dimensions mises en avant socialement dans la vie commune : maintenir la structure familiale (élargie) et valoriser la dimension reproductive. Les individus gardaient en eux leurs frustrations personnelles alors qu'aujourd'hui, ils les expriment : importance de la beauté, satisfaction sexuelle, amour, etc..., sous le modèle des sociétés occidentales actuelles, selon Andrieu (1994, p.27) : « *La misère sexuelle sert d'argument aux divorces, séparations, adultères de plus en plus nombreux* ». Nyamnjoh (2005), pour appuyer nos enquêtés, rend compte de ces nouveaux modèles esthétiques hédonistes modernes qui explosent à Dakar : *thiofs* (hommes classes, aisés, grands, etc...) et *disquettes*²⁵⁶ (femmes, indépendantes, sexys, minces, etc...), marqueurs de cette ouverture vers la liberté et le plaisir. Dans *coosan*, il y avait donc une propension sociétale à faire passer l'intérêt collectif au détriment des aspirations individuelles, amenant les conjoints à accepter plus aisément une situation d'échec dans le couple. Les stratégies sociales permettant de contourner l'écueil, d'accéder à son plaisir, n'allait pas de soi, particulièrement pour les femmes : « *C'est à la femme de faire preuve de patience, de compréhension et de sacrifice afin de sauvegarder son ménage (Yade 2007) »* ; à l'instar des observations de Taverne (1999) sur les traditions mossis au Burkina Faso : « *La fidélité féminine représente la condition essentielle au contrôle de la fécondité, au maintien des caractères du lignage et, au delà, à la reproduction sociale du groupe. La transgression du devoir de fidélité est considérée comme étant une remise en cause de l'autorité des ancêtres : elle pourrait avoir pour conséquence de mettre en péril la fécondité du lignage* ». Les intérêts du groupe et l'influence des beaux-parents dans le maintien du couple dépassaient le mécontentement des conjoints, « *le divorce dans la tradition apparaît comme rare (Diop 1985, p.210)* ». Ainsi, pour l'homme, combler son insatisfaction signifiait trouver une nouvelle compagne avec toutes les contraintes que cela implique : demande en mariage, accord des parents, responsabilité économique vis-à-vis de la nouvelle épouse, etc... Pour la femme, c'était s'en remettre à la vie collective, à ses enfants et à Dieu... – « *Les conseils prodigués à la jeune mariée regagnant la maison conjugale sont, à ce propos, révélateurs. Il lui est recommandé la soumission, la patience, la résignation même (Diop 1985, p.65)* » – c'est dire combien la place au plaisir pour soi semblait confinée...

✓ Le couple remplace progressivement la famille

Les modalités de sélection du conjoint, la remise en question de la polygamie et de la fidélité au mariage reflètent au Sénégal une crise structurelle du système matrimonial traditionnel²⁵⁷ : « *Nous assistons ainsi à l'avènement de l'homo oeconomicus qui remet en cause les comportements*

²⁵⁶ Dans notre enquête, le terme disquette est un peu désuet, remplacé par taille-fine.

²⁵⁷ Il y a des différences selon les ethnies (ex : le système d'alliance) mais malgré tout, si l'on suit nos enquêtés, on voit de grandes similarités : polygamie, intérêts familiaux, pas de vie de couple, etc...

traditionnels de parenté et d'alliance, nécessaires à la solidarité du groupe et à l'équilibre de ses membres, et qui adopte des attitudes sauvegardant essentiellement ses intérêts personnels (Diop, 1985, p.79) ». La cause de cette crise est l'intrusion de valeurs modernes, particulièrement une qui ne peut coexister avec le modèle traditionnel : la notion de couple. Une notion, plus encore, une nouvelle structure qui implique toutes ces mutations sociales. Pour exemple, si l'on divorce davantage au Sénégal – « *Aujourd'hui, ces conflits se sont multipliés, apparaissant là où des intérêts sont en jeu. [...] Les difficultés matrimoniales revêtent un caractère plus complexe : mauvais traitement, jalousie, polygamie, statut inférieur de la femme, facilité de divorce pour le mari ; mais parmi elles, les raisons économiques, tenant surtout au manque d'entretien de l'épouse, occupent une grande place. La naissance et le développement de l'économie monétaire ont favorisé la dislocation de la communauté familiale, l'apparition de l'individualisme et la transformation des relations de parenté et d'alliance (Diop 1985, p.78-79) »* – c'est justement parce qu'une structure inédite, préalable à son développement, permet son existence : le couple. Il n'existait pas dans *coosan*, et jusqu'à preuve du contraire, le divorce induit de prime abord l'éclatement d'un couple avant celui d'une famille...

➤ L'éclatement de la famille élargie

Le système matrimonial traditionnel se construisait de telle façon que la vie à deux n'existait pas, l'habitat était – et est toujours dans de nombreux villages – familial et non de couple, comme le constate Diop (1985, p.152) chez les Wolofs : « *En ce qui concerne les épouses, leurs cases se disposent, aujourd'hui, selon leur rang de mariage, s'il y a polygamie, donc selon leur âge aussi ; la dernière, la plus jeune, est près du mari. Plus elles sont âgées, plus leur case est loin de celle du mari. Les femmes ayant des fils mariés dans le carré (qui les prennent en charge d'ailleurs) vont vivre à côté d'eux ».* Traditionnellement, seule la nuit conférait un espace d'expression de la vie de couple : « *La vie commune se réduit le plus souvent à la nuit passée ensemble (Thiriat 1999) ».* Dans le système patrilocal décrit par les enquêtés, le mariage sous-entendait pour les hommes rester dans leur famille en remplaçant le départ de leurs sœurs par celles de leurs épouses (Diop 1985)²⁵⁸ ; et pour les femmes passer d'une famille à l'autre. Le mariage était tout au plus un prolongement de la cellule familiale préexistante tout en évitant les incestes et ses conséquences : la consanguinité ; encore que les mariages se faisaient entre cousins croisés bilatéraux ce qui limitait originellement le brassage génétique. En effet, pour Diop (1985, p.81 ; 84), chez les Wolofs « *dans toutes les régions et chez toutes les catégories sociales, les cousines croisées sont considérées comme les épouses préférées »*, néanmoins, « *la primauté du mariage avec la cousine croisée matrilatérale paraît aujourd'hui faible, elle se manifeste encore dans le premier mariage. [...] dans l'ensemble, les deux formes d'union – matrilatérale et patrilatérale – sont presque à égalité ».* Ce caractère bilatéral du système matrimonial

²⁵⁸ Mais l'auteur (1985, p.115) constate que cet « échange de femmes » entériné par la dot ne suit plus les mêmes modalités : « *L'Islam a transformé, de manière essentielle, la signification de la dot : attribuée à celle-ci, elle ne sert plus à remplacer celle-ci, dans le groupe, par une belle-sœur ».*

s'exprimerait dans l'expression d'une filiation bilinéaire du système de parenté traditionnel wolof pour Ghasarian (1996, p.63) : « *Dans la société wolof, l'enfant reçoit le nom de famille (qui signe l'appartenance parentale et détermine les relations sociales avec les autres), le statut, l'héritage et la pratique du culte des ancêtres en ligne agnatique mais il reçoit la qualité de sorcier en ligne utérine* ». Si l'on suit le discours de nos enquêtés, avec la modernisation, la notion de couple émerge – surtout en ville – avec pour conséquence la volonté de ne plus vivre en famille élargie mais en couple marié de manière indépendante sous le modèle de la famille nucléaire. L'organisation spatiale même de l'habitat des Wolofs au village tend à se calquer sur le modèle du couple, ou du moins de la famille plus restreinte : « *A l'heure actuelle, l'unité résidentielle des grandes concessions est souvent compromise par des clôtures secondaires séparant, à des degrés variables, les ménages, mais laissant toujours entre eux une communication libre. C'est un signe extérieur ; sans se refermer totalement sur lui-même, le ménage tend à s'individualiser, à prendre son autonomie dans tous les domaines (Diop 1985, p.152-153)* ». Pour certaines filles – les plus instruites principalement – cela va jusqu'à refuser la patrilocalité et les responsabilités qu'elle implique, l'entretien permanent des beaux-parents – et de manière générale de la belle-famille – pour ne se consacrer qu'à sa propre famille : « *Touty Niang (20 ans, divorcée depuis 1 an et demi) a divorcé à cause des durs travaux qu'elle faisait pour sa belle-famille : « J'allais chercher de l'eau, du bois pour faire la cuisine, même lorsque j'étais en état de grossesse » (Dial 2008, p.118)* ». En effet, « *lorsqu'elles cohabitent encore de nos jours, les conflits ne sont pas rares entre la belle-mère et la bru : la première pouvant abuser de sa fonction de maîtresse de maison pour tenir la seconde – qui résiste – dans une sorte de servitude. C'est l'une des raisons, entre autres, pour laquelle les jeunes ménages s'efforcent de prendre leur autonomie (Diop 1985, p.69)* ». Une individualisation dans la sphère familiale – issue de l'urbanisation – que Marie (2007) synthétise : « *faire valoir ses projets personnels et les besoins de la « petite famille » (conjugale) pour opposer des refus obliques aux demandes trop pressantes d'entraide émanant de la « grande famille »* ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

« Les femmes d'aujourd'hui préfèrent cela ; être seule dans une maison avec leur mari, avoir une domestique et ainsi gérer leur ménage comme elles l'entendent. Amener sa femme vivre avec ses beaux-parents est source de problèmes parce que les femmes d'aujourd'hui n'acceptent plus ce que faisait les femmes d'avant. Cuisiner, faire la vaisselle, laver le linge, s'occuper de tous les travaux domestiques, rares sont les femmes qui acceptent cela. La femme a besoin aujourd'hui d'un homme qui la mette à l'aise ».

Qu'est-ce que vous entendez par « mettre à l'aise » ?

« C'est quand ton mari cherche une maison pour toi, cherche une domestique pour toi, te donne la dépense quotidienne, ne prend pas une deuxième épouse qui te dérange, sans cohabitation avec les beaux-parents qui pourraient te conditionner et te déranger. Maintenant tu es seule avec ton mari et tes enfants. Aujourd'hui c'est ce que cherchent les femmes. Et je vois cela n'est pas bon parce que les parents d'un homme s'attendent à ce qu'il prend une épouse qui viendra prendre la relève et les prendre en charge par

rapport aux travaux domestiques. Le souhait le plus profond des parents d'un homme, c'est qu'il réussisse sa vie et qu'il trouve une épouse qui va prendre en charge l'homme et ses parents. Ce qui est très difficile chez les jeunes filles d'aujourd'hui car l'éducation traditionnelle est différente de celle d'aujourd'hui ».

Yacine (rural), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

Un homme qui se marie, qu'est-ce qu'il attend de sa femme ?

« Un homme doit se marier pour permettre à sa mère de se reposer sur le ménage. Si tu épouses une femme, ta mère va se reposer. Ton épouse doit respecter ta mère, lui obéir, lui considérer comme sa propre mère. Mais aujourd'hui la vie a changé. Tu vois des femmes qui ne respectent plus leurs belles-mères, qui ne sont plus obligées de parler à leurs belles-mères avant de sortir de la maison. Autrefois une femme au foyer n'osait pas sortir de la maison sans le consentement de la belle-mère mais aujourd'hui vraiment les belles-mères sont justes des figurants dans les maisons, leurs paroles ne comptent plus ».

Mariama (rural), fille, 18 ans, primaire, couturière, peul, musulmane :

« Quand je vais me marier, je souhaite vivre avec mes beaux-parents, belles-filles et beaux-frères. Je crois que les femmes mariées doivent prendre en charge leurs beaux-parents si elles veulent que leurs parents soient bien traités par les épouses de leurs frères ».

Tu dis ça parce qu'il y a des filles qui disent ne pas vouloir cohabiter avec leurs beaux-parents ?

« Elles disent qu'elles ne veulent pas être dérangées, personne n'aura rien à leur dire par rapport à leur couple. Elles ne veulent pas des directives de beaux-parents ».

Coumba, fille, 21 ans, universitaire, étudiante, wolof, musulmane :

Penses-tu que la famille sénégalaise peut rester comme elle est traditionnellement avec la transition des modes de vie ?

« Cela ne peut pas être parce que les mentalités ont changé. On ne peut plus reculer en arrière ».

Est-ce que tu te vois vivre avec tes beaux-parents ?

« Si cela ne pose aucun problème... ».

Donc cela veut dire que tu anticipes déjà des problèmes. Tu te vois vivre en famille élargie ou en famille nucléaire ?

« En tout cas je veux vivre d'abord avec mon mari et mes enfants ».

Quand tu vas partir où vont aller tes parents ?

« Mais moi je ne suis pas obligée de les prendre en charge. Ce sont les hommes qui doivent prendre en charge les parents ».

Et si les hommes pensent pareil ?

« Si les hommes pensent pareil, ce n'est pas normal ».

Si toi en tant que fille, tu ne veux pas vivre avec tes beaux-parents, que va-t-il se passer si tout le monde pense comme ça ?

« C'est pourtant ce que j'ai dit tout à l'heure. C'est à l'homme de choisir là où vivent les parents. Si tu veux en tant qu'homme vivre avec tes parents, tu n'as qu'à marier une femme qui ne travaille pas ».

Mais si toutes les femmes veulent faire des études et travailler comme toi, et vivre d'abord avec leur mari et leurs enfants, qu'est-ce qu'il va se passer ? Bon c'est pas grave, passons (elle est agacée)...

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sèrère, musulman :

« Quand on épouse une femme, c'est pour qu'elle puisse rester au foyer et s'occuper de son mari, de ses beaux-parents et des enfants. Si un homme cherche une femme, c'est aussi pour ses parents. C'est pour que sa femme soit au service de ses parents ».

Donc la vie conjugale ne se limite pas aux rapports entre mari et épouse ?

« Pas du tout. Les parents y sont pour beaucoup. La femme devra plus même respecter et obéir ses beaux-parents que son mari. La vie conjugale se limitant entre mari et épouse, c'est la vie des toubabs. Aujourd'hui ça commence ici parce que tu vois une grande famille, mais si les frères commencent à avoir des épouses, peu de temps après, c'est la dislocation de la grande famille. Chaque homme sort de la grande maison pour se construire une maison où il va vivre seul avec sa femme et ses enfants. Même s'ils restent dans la maison familiale, le ménage n'est plus un. Chacun des hommes avec sa femme élit son propre ménage. Donc les frères de même père et souvent de même mère sont dans une maison mais le courant ne passe plus. Seule la négociation reste. D'ailleurs si la négociation ne peut plus aller, chacun sort de la maison familiale et élit son propre domicile dans le village. Aujourd'hui un homme et une femme se rencontrent à Dakar, ils s'aiment et se marient. Avec ce type de mariage, les parents n'y sont pas impliqués, ils sont même écartés. Et quand la femme viendra dans la maison conjugale aussi, ce sera la même chose. Le mari et l'épouse font leur vie, les parents sont écartés. Maintenant si les parents voient que cette situation est anormale, la femme va se dire que ses beaux-parents sont difficiles et ainsi elle va divorcer. D'ailleurs même au lieu que la femme divorce, le mari peut quitter la maison et aller habiter ailleurs. Donc les choses ne sont plus les mêmes ».

En plus de la destruction progressive de la famille élargie pour les enquêtés (Marie 1997)²⁵⁹, les familles nucléaires n'accordent plus la même importance à la reproduction ; ce qui est logique, car une charge de huit enfants à seulement deux adultes devient de l'ordre de l'impossible. Il faut donc réduire les naissances..., mais plus que l'aspect matériel, le couple marié ne considère plus que son union se construit sur une dimension uniquement reproductive : « *La baisse de la fécondité, à présent bien engagée sur le continent africain (United Nations, 2003 ; Tabutin et Schoumaker, 2004), prouve par ailleurs que les cadres de la reproduction sont en pleine évolution. De fait, les publications sur la de la nuptialité, monographies (2) ou comparaisons internationales (3), attestent le plus souvent d'un recul de l'entrée en union des femmes, et parfois d'un resserrement de l'écart entre les âges au premier mariage des hommes et des femmes (Hertrich 2007) ».*

Marie-Thérèse, fille, 24 ans, universitaire, étudiante, sèrère, chrétienne :

« Les femmes modernes ne veulent pas se marier trop tôt et aussi elles ne veulent pas avoir trop d'enfants, il faut un nombre limité d'enfants. Quand tu constates aux temps, une famille comptait plus de dix

²⁵⁹ L'auteur nuance cette nucléarisation de la famille, il parle de « *famille élémentaire élargie* », structure hybride à cheval entre la famille élargie et la famille nucléaire. Mais il est vrai que pour les plus jeunes de nos enquêtés, il semble bien qu'ils s'ouvrent réellement vers un modèle matrimonial plutôt moderne.

personnes mais maintenant avec la modernité. Vous savez qu'en occident une famille, on a un, deux enfant et c'est bon. On doit vivre la modernité comme s'activer dans le domaine professionnel, et le mari doit encourager sa femme là-dedans ».

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

Tu voudrais avoir des enfants ?

« Au maximum quatre enfants ».

Donc tu vas limiter les naissances ?

« Même si je ne limite pas, je vais les espacer de sorte qu'elles ne soient pas nombreuses, les mamans passaient leur vie à faire des enfants mais moi, je ne veux pas de cette vie-là ».

Les notions d'attraction physique réciproque, d'affinités amoureuses, de l'envie de partager quelque chose à deux deviennent les bases d'une vie de couple, revendiquée surtout par les jeunes urbains scolarisés : « *La jeune fille a généralement pour amant un jeune homme de son âge, avec qui elle s'affiche dans le quartier (son **boyfriend**) (Biaya 2001)* », qui met à mal le modèle familial traditionnel. Derrière cette restructuration de la famille, ce sont les enjeux de la stabilité, du bien vivre en famille qui évoluent. Alors que dans *coosan*, il s'agissait d'être au plus possible fonctionnel et dévoué à sa famille pour que le couple fonctionne : « *Le lien matrimonial n'a pas la force de l'appartenance au groupe familial (Thiriart 1999)* », dans la modernité c'est tout le contraire, il faut que ce soit le couple qui marche – à savoir ses modalités de fonctionnement que sont amour et plaisir sexuel – pour que la famille perdure. Ainsi, le couple devient l'instance qui légifère sur l'avenir de la famille, alors que dans *coosan*, la famille se suffisait à elle-même.

➤ Une vie sexuelle pré-nuptiale pour le plaisir condamnée par certains

Comme nous l'avons vu précédemment, bien souvent, dans la tradition, ce sont les parents eux-mêmes qui décident pour le jeune de son futur prétendant. Comme nous le verrons dans une prochaine partie, lorsque deux jeunes sont présentés l'un à l'autre, leur relation avant mariage se construit sur des rapports purement amicaux et fraternels dans la sphère familiale et sous l'œil attentif des parents. Seul le mariage permet de mettre en place une relation intime entre les deux personnes. Pourtant avec ce qui suit, nous constatons que l'influence de la modernité reconfigure ce mode de fonctionnement, les jeunes – que ce soit en zones rurale ou urbaine – entretiendraient des relations intimes avant le mariage, dans le dos de leurs parents²⁶⁰ : « *Le processus de changement social lié à la « modernisation » apparaît comme le facteur essentiel d'une évolution des normes et de l'adoption de nouveaux comportements sexuels. En effet, la fréquence accrue de l'initiation sexuelle pré-nuptiale est*

²⁶⁰ Les garçons louent parfois des chambres en commun dans lesquelles, à tour de rôle, ils amènent leur copine. Ils partent aussi chez des amis qui vivent sans leurs parents, ce qui est fréquent avec l'exode rural et les parents laissés au village. Tout se fait à l'extérieur de la maison la plupart du temps. Moi-même, j'ai prêté mon appartement à un ami pour qu'il puisse amener sa copine.

essentiellement liée au recul de l'âge au mariage et aux facteurs qui lui sont associés : urbanisation, allongement de la scolarisation, apprentissage d'un métier, acquisition d'un revenu personnel (Thiriart 1999) ». Ces facteurs de modernisation impliquent, pour beaucoup d'auteurs, une baisse du contrôle social des parents, « responsable de la recrudescence de l'activité sexuelle précoce chez les jeunes. "The removal of sexuality from the control of the community resulted in individual decisions about when, where, with whom and for what purpose to have sexual intercourse." (Meekers, 1994) » (Kobelembi 2005) ».

Ainsi, au Sénégal, ces relations – souvent avec consommation sexuelle – conduisent à une « liberté sexuelle des filles, qui généralement ne sont plus vierges au mariage (Diop 1985, p.123) » ; les mettant ainsi sous haute pression face à « l'épreuve traditionnelle » de la virginité au mariage (Diop 1985, p.120)²⁶¹. Cette sexualité de la jeunesse, plus libérée des écueils traditionnels, est aussi observée par Thiriart (1999) : « Les études statistiques récentes ont confirmé l'importance et la croissance de l'activité sexuelle des jeunes avant le mariage », notamment dans les zones urbaines du Togo comme Lomé : « Une dissociation significative entre sexualité et mariage se produit pour les unions conclues au début des années 1980. En ville, la sexualité est devenue une phase autonome sans lien immédiat avec une installation en couple ».

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

Est-ce que vous ne pensez pas que les jeunes ont découvert des choses que les aînés ne connaissent pas ?

« Ah oui, ça c'est évident en fait. Parce que tu te rends compte que les jeunes ce qu'ils osent faire, nous leur mère, nous ne pensions même pas à des choses pareilles. Donc là tu sais que les jeunes pratiquent des choses que nous ne connaissons pas ».

Que font les jeunes aujourd'hui et que vous ne pensiez même pas ?

« Si je t'envoie quelque part et que tu en profites pour faire autre chose, je n'en saurais rien. Je considérerais juste que tu étais là où je t'ai envoyé. Et pourtant il s'est trouvé que tu as fait des choses énormes et tu es revenu comme si rien ne s'était passé ».

Vous, à votre jeunesse, vous ne faisiez pas ça ?

« Pas du tout, c'était impossible ! Mais aujourd'hui, si tu envoies quelqu'un à la boutique de la rue, tout près, il fait 30 minutes et au retour il cherchera toute sorte d'explications pour se justifier ».

Selon toi, il est passé par où pour faire 30 minutes d'ici la boutique du coin ? Ce sont les jeunes filles qui font ça ou bien les jeunes hommes ?

« Les jeunes hommes et femmes. Quiconque que tu envoies, il fait d'abord ses propres affaires avant de faire ton service ».

Les jeunes, tu crois qu'ils passent par où ? Qu'est-ce qu'ils vont faire quand tu les envoies ?

« Sûrement leurs propres affaires simplement. Tout ce qui leur plaît et leur vient à l'esprit, c'est ce qu'elles font. Les films font partie de ce qui pervertit les jeunes parce qu'ils ne suivent que les films à la télévision.

²⁶¹ L'auteur, comme nous le verrons ensuite, rend compte chez les Wolofs des pratiques rituelles traditionnelles ayant pour but de tester la virginité de la fille au mariage.

Les films du crépuscule [*feuilletons, films érotiques et pornographie*], c'est ce qu'ils préfèrent le plus ».

Sur la sexualité, vous pensez que les jeunes découvrent et connaissent des choses que les aînés ne connaissaient ou ne connaissent pas ?

« Question idiote, d'une banalité extrême ! Les jeunes ce qu'ils connaissent, même nous leur mère, nous ne le connaissons pas. Ils font tout, tout. C'est pourquoi qu'est-ce que tu en vois ? Des maladies horribles et des enfants malformés, ils sont maudits par les *seytaanés* ».

Qu'est-ce que vous pensez des films de sexe que suivent les jeunes ?

« C'est horrible parce que ça a perverti tous les jeunes. Ils n'attendent plus le mariage pour connaître le sexe ».

Ils pratiquent une sexualité hors mariage sans en attendre des enfants. Donc qu'est-ce qu'ils cherchent dans cette sexualité ?

« Rien que du maudit. Puisqu'ils ne veulent que le mal, ils n'auront que le mal. Les parents ont parlé, ont tout fait, mais les jeunes n'ont plus d'oreilles pour entendre les parents. Je crois que les jeunes actuellement naissent avec leur propre conscience ».

Est-ce que vous ne pensez pas que les jeunes ont découvert en matière de sexualité des choses nouvelles ?

« Il n'y voient rien, c'est juste qu'ils sont maudits ».

Mais vous ne pensez pas quand même qu'ils y ont vu quelque chose qui vaut la peine ?

« Mauvais ! Peut-être mais c'est eux qui connaissent ça ».

Selon vous est-ce que cette forme de sexualité n'est pas motivée par la recherche de plaisir sexuel ?

« C'est tout. C'est pourquoi ils perdent leur virginité et leurs enfants (à cause des *seytaanés*). Qu'est-ce qu'il y a de plus dur que ça ! ».

On nous dit que dans la tradition, ce qui importe dans les relations entre homme et femme, ce sont les enfants comme tu l'as dit. Le plaisir sexuel n'est pas quelque chose d'important... ?

« Oui ! Ce sont les enfants. Mais les jeunes d'aujourd'hui, ils s'en foutent des enfants parce que eux-mêmes, ils ne veulent pas porter un enfant ».

La scolarisation de plus en plus poussée et le développement des médias de diffusion – internet et la télévision – et les TIC²⁶² font aspirer les jeunes à une nouvelle vie que leurs parents ne connaissaient pas : « *aujourd'hui, les adolescents sont moins formés par la famille que par leur groupe de pairs et les médias [...]* (Amouzou 2009, p.44) ». Kobelembi (2005), à l'instar de la précédente enquêtée, rend compte des différents canevas de la modernité influençant le comportement des jeunes : « *Les villes, pôles d'expérimentation de cette culture, jouent le rôle de relais entre le monde rural et le monde occidental. Aujourd'hui, l'individu n'est plus sous l'autorité du groupe vis-à-vis duquel il prend de plus en plus son indépendance. [...] Les activités nouvelles contribuent davantage à soustraire les jeunes de l'autorité parentale. Selon Rwenge, « l'école et les nouvelles valeurs récréatives éloignent souvent les jeunes des adultes. En plus la séparation des sexes n'y est plus assurée. Toutes les nouvelles inventions récréatives telles que le cinéma, les soirées dansantes, le football...*

²⁶² Technologies de l'information et de la communication.

raccourcissent le temps que les jeunes passent sous le contrôle des parents ou dans ce cercle familial.
» *La conséquence de cette situation est le développement d'une activité sexuelle précoce chez les jeunes, fait observé dans plusieurs villes africaines ».*

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

« Oui les médias ont beaucoup changé sur la sexualité des gens. Les jeunes sont devenus pervers à cause des médias. Auparavant, il fallait que la personne se marie avant de connaître la sexualité. Alors qu'aujourd'hui avec les films qu'on montre à la télévision, les jeunes découvrent et vivent la sexualité très tôt. Aussi avec l'internet, tous les enfants sont devenus pervers. Même si ton enfant te demande 300 F pour aller au cyber, t'as la trouille (parce que tu te dis qu'il va entrer dans des sites pornographiques). Et aucun parent n'y peut rien parce qu'au moment où ils suivent cela, le parent n'est pas là. Les parents n'ont plus d'emprise sur leurs enfants, ils font comme bon leur semble ».

Marie-Thérèse, fille, 24 ans, universitaire, étudiante, sœur, chrétienne :

« Je crois aussi que de notre côté, parce qu'auparavant on parlait de la virginité mais aujourd'hui les filles s'occupent de moins en moins de ça. Tu vois une fille dire que ce mec-là, il est tellement bien, tout ça, ça influence en matière de sexualité. Je crois qu'il y a le plaisir de faire l'amour ».

Le fait de prendre du plaisir, de chercher du plaisir ?

« Voilà c'est ça. C'est peut-être ça la motivation, c'est la réponse à ta question ? ».

Un homme beau, bien foutu, faisant bien l'amour par exemple, même s'il est pauvre, elles peuvent rester quoi ?

« Oui ».

Des filles amoureuses quoi ?

« Oui c'est ça. Maintenant, nous, avant le mariage, on a tendance non seulement à faire ça avec nos copains mais aussi avec d'autres hommes pour de l'argent (Elle ne s'inclut pas dedans) ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Les jeunes ne se voyaient jamais à deux comme c'est le cas aujourd'hui. Aujourd'hui, les choses ne vont plus comme ça avec le développement des nouvelles technologies, le téléphone portable. Je suis chez moi, et j'appelle Ndèye Coumba. Je lui dis qu'on se rencontre à Ngor à la plage ou à l'université. A cette époque-là, il y avait l'esprit de bonne foi. Les gens ne se cachaient pas. Ils le faisaient devant leurs parents. Entre la fille et le garçon, il y avait le respect et tout ».

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

Pourquoi les hommes ont changé ?

« Détruire les valeurs, faire des enfants hors mariage..., voilà ce qu'il se passe maintenant. Le garçon aussitôt après son enfance, il aime trop la femme. Aujourd'hui, tu restes dans ta chambre jusqu'à ce qu'une femme vienne se coucher sur toi. C'est devenu trop facile, une fille vient chez toi jusqu'à une heure de crime. Mais regarde, même si tu restes chez toi, c'est la fille qui viendra te voir. J'ai même entendu que ce

ne sont plus les hommes qui font la cour aux filles mais ce sont ces dernières qui font la cour²⁶³ ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

Et les hommes d'aujourd'hui n'ont plus ce regard sur la femme, ils sont des coureurs de jupons ?

« Malheureusement au nom de la modernité, il y a un libertinage sexuel. Actuellement les hommes et les femmes passent la nuit ensemble sans se marier au nom de la modernité. Et ça a apporté un lot de maladies. Les MST d'ailleurs on a même changé le nom : les infections sexuellement transmissibles. Mais à ma génération, il n'y en avait pas parce qu'il n'y avait pas ce libertinage sexuel. Tout était réglementé. Moi je dis que la modernité est en train de gérer ses caprices. C'est elle qui a amené toutes ces nouvelles maladies. Maintenant elle est en train de tout faire tout pour renverser la tendance ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

« Ici (à Dakar) même si tu épouses une fille à 15 ans, elle ne sera pas vierge, et personne n'en parle puisque ce n'est pas un problème. Ici ce sont les mères elles-mêmes qui encouragent leurs filles à porter des décolletés. Il n'y a plus de secret concernant le corps de la femme ».

Ibrahim, homme, 62 ans, secondaire, retraité: ex agent Sotrac, lébou, musulman :

« A mon temps, il y avait des règles strictes alors qu'aujourd'hui, les jeunes font ce qu'ils veulent, ils sortent ensemble, ils restent seuls dans une chambre, ils font des choses que nous on ne pensait même pas. Ils sortent pour aller où ? Pour aller fornicuer ! ».

➤ Un tiraillement entre deux cultures

Les citations d'entretien ci-dessous confirment les discours généraux développés précédemment sur cette vie de couple avant le mariage. Parmi les jeunes hommes et femmes, beaucoup s'ouvrent à la sexualité et par conséquent transgressent les règles traditionnelles. « *Gage et Meekers illustrent cette situation en présentant les résultats d'une étude réalisée au Kenya où 60 % des jeunes interrogées ne pensent pas que les normes traditionnelles restrictives pour les relations sexuelles pré-maritales et extra-maritales puissent encore être applicables dans la société contemporaine. La virginité avant le mariage n'est plus d'une grande importance. Ces propos relevés par Calvès au cours des discussions de groupe auprès des filles à Yaoundé en est une illustration : « Les filles ne peuvent pas se permettre d'arriver la nuit de nocce toute bête, ne sachant rien » (p. 166) (Kobelemi 2005) ».* Néanmoins, contrairement à ce que pensent les vieux, ils ne le font pas sans remords, ils se trouvent tout simplement tiraillés entre deux cultures.

²⁶³ Cette ouverture de la sexualité est condamnée et les filles sont souvent le bouc émissaire. Le changement est sociétal, les filles s'habillent sexy, sortent dehors, sont condamnées par leur parents, mais moins que les garçons qui leur demandent pourtant de sortir...et d'être sexys. La responsabilité est d'abord imputée à la fille. J'ai connu une fille vivant à Thiaroye qui a eu un enfant hors mariage, sa vie a complètement changé. Elle est aujourd'hui stigmatisée par tout le quartier, elle a arrêté le théâtre et s'est cloisonnée chez elle.

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sérieuse, musulmane :

Tu avais quel âge quand tu avais ton premier rapport sexuel ?

« Je faisais la première, je crois que j'avais 21 ans. C'est le mec avec qui je suis sortie avant l'étudiant ».

Alors c'était comment ?

« Je ne me suis pas rendue compte parce que je l'avais fait par curiosité. Mais c'est ce que je regrette le plus dans ma vie actuellement ».

Pourquoi tu regrettes ?

« Parce que je crois à la tradition (ici c'est la virginité de la fille). En plus c'était dur, la première fois ça faisait trop mal. Je me sens coupable de ne pas respecter la tradition et de ne pas respecter l'attente de ma maman. Je me souviens de mes premières règles. J'étais en sixième. Un jour j'ai vu du sang sortir et je suis allée voir ma mère en pleurant ; c'est alors qu'elle m'a fait savoir que j'étais une femme et que je devrais éviter de fréquenter les hommes parce que je pourrais être enceinte. Ensuite elle m'a parlé de la tradition. Qu'une fille, pour faire la fierté de ses parents, doit être vierge jusqu'au mariage. Quand je pense à ces paroles de ma mère, je regrette beaucoup d'avoir commis cet acte.

Le mec m'a demandé si je l'aimais vraiment je lui ai répondu oui. Alors il m'a dit si je l'aime vraiment, on devrait faire des rapports sexuels. Je lui ai dit non parce que j'avais toujours en tête que ce m'avait dit ma mère. Il m'a trompée parce qu'il m'a dit qu'on pouvait avoir des rapports sexuels sans que je perde ma virginité. Moi aussi naïve que je suis, j'ai cru que c'était possible. Après lui-même l'a regretté ».

Comment il l'a regretté ?

« Je lui en voulais. Je pleurais, je lui ai dit que j'allais en parler à sa mère et à la mienne. Il a eu peur. Il s'excusait alors que c'était trop tard. Aujourd'hui je regrette beaucoup parce que je pense au jour de mon mariage ce que je vais dire à mon mari ».

➤ Des stratégies diverses pour garder sa place dans les deux mondes

Pour composer avec les deux cultures, chacun pose ses propres règles. Certains – surtout certaines – se laissent aller à une sexualité pré-nuptiale avec un partenaire, en espérant qu'elle débouche sur un mariage – ce qui est complètement aberrant dans *coosan* – et qui malheureusement ne se produit pas toujours : « *The problem for those with marriage in mind is losing their virginity to somebody who does not end up being their spouse (Nyamnjuh 2005)* ». Mais beaucoup, particulièrement les garçons, se servent du mariage comme prétexte, et ne tiendront pas leur engagement. Filles et garçons adoptent une sexualité moderne *sous couvert de tradition* pour enfreindre des règles, tout en gardant bonne conscience vis-à-vis des parents : « on devait se marier, c'est pour cela qu'on l'a fait ».

Amadou, garçon, 19 ans, primaire, marchand ambulancier, peul, musulman :

« La sexualité, c'est bien mais seulement dans le cadre du mariage. Personne ne peut vivre sans la sexualité. Les hommes ne peuvent vivre sans les femmes, comme aussi les femmes ne peuvent pas vivre sans les hommes ».

Et si tu n'es pas marié ?

« Si tu n'es pas marié, il faut vivre avec une fille fidèlement. Là, des fois tu peux faire des rapports sexuels mais dans la fidélité [Rires !] ».

C'est nouveau, cette vie là entre homme et femme hors mariage ?

« Oui c'est nouveau, dans la vie des grands-parents, il faut d'abord être marié pour connaître la femme. Aujourd'hui tu vois un homme et une femme qui font deux jusqu'à même trois enfants avant de célébrer le mariage ».

El Hadj, garçon, 28 ans, universitaire, pharmacien, wolof, musulman :

Et tu couches avec ta copine ?

« Oui, on couche ensemble ».

Ca ne lui pose pas de problèmes de n'être plus vierge ?

« En fait, tu entames une relation puis si vous vous promettez le mariage alors les parents n'en sauront rien le jour où tu l'épouserai ».

Donc tu vas l'épouser ?

« Elle me l'a fait promettre avant que je la pénètre ».

Donc tu vas le faire ?

« Si ça marche entre nous d'ici là oui ! [Rire !!] ».

Mais qu'est-ce qu'il va se passer si tu la quittes ?

« Elle m'a dit qu'elle se suiciderait car elle ne pourra pas faire face à ses parents ».

Tu as une responsabilité énorme alors ?

« Oui mais ne t'en fais pas, je l'aime quoi. Je veux bien la marier mais bon, on verra quand le moment sera venu, on est jamais sûr de rien... ».

Beaucoup d'hommes promettent le mariage et ne le font pas ?

« Evidemment, et puis une fille qui n'est plus vierge avant le mariage a perdu son honneur, ici c'est comme ça. Après que tu aies couché avec elle, elle t'appartient, elle n'ose même plus dans les yeux, tu peux faire ce que tu veux, elle t'a tout donné. Mais si elle ne te donne pas le sexe, c'est elle qui te contrôle, elle te bouffe ton argent, tout ça quoi, elle fait ce qu'elle veut ».

D'autres sont plus stricts et ne veulent pas s'engager dans des relations sexuelles sans être mariés, néanmoins, les flirts ne leur posent pas de problèmes. Dans les deux cas, avec ou sans sexe, ils violent malgré tout – et majoritairement – les règles traditionnelles, une posture générale attestant que les jeunes sont, de toutes les façons, en rupture avec le modèle parental.

Coumba, fille, 21 ans, universitaire, étudiante, wolof, musulmane :

« L'homme aime découvrir, explorer des nouveautés. Alors s'il connaît une femme, il va la délaïsser et aller chercher une autre femme fraîche. Donc c'est la curiosité qui fait que l'homme reste avec la femme ».

Tu dis l'homme est comme ci ou comme ça... mais est-ce que tu penses que les hommes d'aujourd'hui sont les mêmes que les

vieux dans leur jeunesse ?

« Non, il y a des changements. Par rapport à divers aspects. Dans la façon de s'habiller il y a des changements. La manière dont ils abordent les femmes aussi. Avant un homme n'osait pas aborder une femme dans la rue mais aujourd'hui on voit que ce n'est plus quelque chose de tabou. La sexualité aussi n'est plus une question taboue ici au Sénégal. Aujourd'hui la sexualité est exposée publiquement ».

Est-ce que les pratiques sexuelles ont changé ?

« Y'a forcément des changements dans les pratiques. Tout à l'heure je vous ai dit qu'il y n'avait pas d'amour mais aujourd'hui les jeunes s'aiment avant de se marier. Ils veulent découvrir l'autre avant de se marier ».

Choisir leur propre partenaire par eux-mêmes et entamer une vie de couple pour bien se connaître avant de se marier ?

« Exactement, mais le sexe, selon moi, ça doit être dans le cadre du mariage ».

Et les flirts ?

« [Rire]. Ca c'est pas grave tant qu'il n'y a pas de sexe ».

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

« Les filles vont voir les hommes jusque dans leur chambre. Les gens font les rapports sexuels tant que la situation est favorable, avec ou sans protection. Par exemple je peux être un jeune calme. Je ne fais rien, je ne m'intéresse pas aux filles. Si j'ai des copains qui vont en boîte, à la plage, ils draguent les filles par ci par là. Si un jour je pars avec eux à la plage, je rencontre une fille, on se parle, et je fais des rapports sexuels avec elle. Tu vois que là, j'ai découvert une chose. Et ce n'est pas facile d'y ressortir quand on est déjà dedans. Ce que les gens découvrent, ce sont les embrassades, les petits câlins, les rapports sexuels, et autres de ce genre. Tout ça, on ne connaissait pas. Il y a deux catégories d'individus : ceux qui disent qu'ils sont fidèles, qu'ils attendent le mariage et ceux qui sont dans la liberté de faire ce qu'ils veulent. Les derniers sont très majoritaires aujourd'hui. Ma petite amie, elle m'a montré une sincérité et une générosité de sorte que je ne pense même pas faire avec elle des trucs comme ça. On s'embrasse, on se caresse, mais pas de sexe. Avec la volonté de Dieu, je souhaite qu'elle soit mon épouse ».

➤ Des positionnements extrêmes rares

Dans des cas extrêmes, on trouve ceux qui restent conformes à la tradition et ceux qui adoptent au contraire une sexualité complètement européenne. Mais ces deux postures contradictoires restent très marginales ; la plupart du temps, les jeunes sont à cheval entre les deux cultures pour bénéficier des avantages des deux modèles : s'ouvrir tout en maintenant certaines apparences vis-à-vis des parents.

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Mais aujourd'hui, ce n'est plus un tabou les relations amoureuses entre garçon et fille. Ce n'est pas une façon de me jeter des fleurs mais j'ai été un garçon très sage. Et si je vous dis qu'à ce jour là, je n'ai jamais eu de petite amie, vous n'allez pas me croire. Les filles avec qui j'en parle ne me croient pas. J'ai des amis

qui me disent qu'ils m'envient quoi. Ils disent que s'ils pouvaient, ils allaient être comme moi ».

Détaille-moi la sexualité des jeunes aujourd'hui ?

« Moi je vous dis que les jeunes là, arrivés à un certain âge il y a deux aspects : courir derrière les filles par ci par là, suivre ses instincts, sa libido et autre ou s'abstenir... Rares sont ceux qui pensent vraiment qu'il serait mieux de s'abstenir. Il y a même des mecs qui me disent que je ne suis pas branché, je suis démodé, je suis traditionnel, je ne sors pas, etc... ».

André, garçon, 26 ans, universitaire, étudiant, diola, chrétien :

« Le sexe, ça renforce la relation, ça crée des liens beaucoup plus intimes entre les deux. Ce n'est pas l'essentiel mais ça fonde le couple. Je ne suis pas encore marié mais je vois que c'est quelque chose d'important même dans le cadre du mariage, la relation sexuelle. Parce que, avoir une femme et ne pas se satisfaire mutuellement franchement, je préfère ne pas en avoir ».

Est-ce que tu penses que les aînés, tes parents voient les choses comme toi, par exemple au village ?

« Je pense que c'est plutôt l'approche qui a changé. Peut-être que les parents ne sortaient pas avec les filles avant le mariage comme on le fait aujourd'hui, ils n'avaient pas de relations avant le mariage. Mais je ne pense pas que les motivations soient différentes, c'est juste qu'on veut plus découvrir, s'ouvrir au plaisir ».

Une vie de couple avant le mariage, avec ou sans sexe, se met donc en place sans l'accord des parents, que ce soit en ville ou au village. Ces derniers n'ont plus de contrôle sur les jeunes comme autrefois. « Cette évolution est accentuée par la crise économique, qui retarde le mariage. Elle va de pair avec un contrôle plus diffus sur les jeunes et avec l'acquisition d'une certaine autonomie par rapport à la famille au cours d'une période préconjugale qui s'allonge (Thiriat 1999) ». Les jeunes découvrent de nouvelles dimensions de la vie entre un homme et une femme – **avant et aussi dans le mariage** comme nous le verrons par la suite – que leurs aînés n'imaginaient même pas et contre lesquelles ces derniers ne peuvent rien faire : « *Ceux-ci sont désormais les témoins impuissants de nouveaux comportements que les jeunes affichent parfois avec ostentation. Les jeunes ont une nouvelle perception de l'activité sexuelle dont le rôle essentiellement procréateur est de plus en plus ignoré (Kobelembi 2005)* ». Comme le dit une de nos enquêtées, Ndeye Diayté, aujourd'hui, on voit les jeunes : « *partir à l'école en s'habillant d'une tenue très courte sous le regard impuissant et inquiet des mères et des pères de famille* ». Ils mettent en effet en avant le plaisir sexuel dans le couple, mais aussi l'amour, qu'ils veulent goûter de manière indépendante, sans l'aval des parents, en contournant cette restriction sociale qu'est le contrat de mariage. *Une sexualité nouvelle* basée sur *le plaisir sexuel* (i) : une variabilité de positions sexuelles, les flirts ; mais aussi sur *l'affectif* (ii) : les câlins, se tenir main dans la main, l'harmonie avec son partenaire – que nous traiterons par la suite – se pratique dans *un cadre nouveau*. Une nouveauté du cadre que constate Kalambayi Banza (2004) à Kinshasa : « *Ces travaux révèlent toutefois dans leur ensemble d'importants changements dans le vécu de la sexualité préconjugale des jeunes, qui dépend fort des caractéristiques individuelles et/ou du ménage. Les*

changements concernent notamment le cadre dans lequel ont lieu les relations sexuelles des jeunes ». Pour l'auteur, si la sexualité devait être exclusivement conjugale pour les deux sexes, « *ce [...] n'est plus le cas aujourd'hui* ». Les parents n'y comprennent rien, tant à ces nouvelles manières de faire que le cadre à l'intérieur duquel elles se pratiquent. Ils n'assimilent pas le besoin auquel *tout ça* répond. Ils se retrouvent impuissants et abandonnent parfois même leur démarche de vouloir transmettre leurs propres valeurs. Ainsi progressivement, la règle d'or de l'abstinence, ou au moins de la prohibition de relations intimes jusqu'au mariage, est officieusement démythifiée, comme le constate Diop chez les Wolofs (1985, p.121) : « *La famille de la mariée était souvent obligée, pour sauver les apparences, de se livrer à un truquage en maculant le pagne nuptial du sang de poulet ; actuellement on se donne rarement la peine de le faire. Personne n'est dupe ; les maris jouent le jeu, ne pouvant faire autrement, avec le peu d'espoir qu'ils ont de trouver une épouse vierge* ».

✓ Une notion de couple avec ses « particularités »

➤ La fidélité reste relative au mariage

Même si l'instauration d'une vie de couple avant le mariage – mais aussi pendant – se met en place, de nombreux aspects montrent que la vie de couple telle qu'on l'entend en Occident n'existe pas encore réellement²⁶⁴. Premièrement, l'infidélité au sein de ces relations de couple est apparemment le mode de fonctionnement en vigueur, à tel point que la majorité des enquêtés parlent de tromperie et de multiplicité de partenaires. Avec les nouvelles tenues vestimentaires et canons de beauté occidentaux qui sexualisent le corps, l'envie de découvrir pour les deux sexes devient plus accrue et conduit à une certaine liberté sexuelle (Biaya 2001). Néanmoins, ce phénomène d'infidélité très accru ne s'explique pas seulement par le libertinage sexuel, n'oublions pas que ces relations ne sous-entendent pas nécessairement vie sexuelle – à proprement parler – mais se limitent parfois seulement à des flirts...qui sont déjà beaucoup !! En plus de la dimension érotique qui conduit à ce phénomène, l'aspect socio-économique entre en ligne de compte, notamment pour les filles : « *Rares sont les jeunes qui retardent le premier acte sexuel jusqu'au mariage ; le multi- partenariat s'installe. En effet, pour s'exprimer sexuellement et mettre en valeur leur puissance, il apparaît naturel et même obligatoire pour eux de conquérir plusieurs filles à la fois ou de vivre de façon occasionnelle ou passagère des aventures amoureuses. La pudeur a disparu et a cédé la place à la liberté sexuelle, mieux au libertinage. Les filles vivent, elles aussi, leur vie sexuelle de façon immorale et déconcertante*²⁶⁵. [...] *Dans bien des cas, les filles n'hésitent pas à entretenir des relations sexuelles avec plusieurs garçons à la fois. La course au matérialisme et au prestige social poussent les adolescentes à banaliser le sexe et à en faire un tremplin vers la réussite* (Amouzon 2009, p.43-44) ».

²⁶⁴ Sauf pour les cas extrêmes de personnes très occidentalisées, généralement urbaines.

²⁶⁵ Cet auteur a tendance à être « très subjectif » dans ses interprétations, ses propos sont donc à nuancer.

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

« Le plus souvent les filles aiment les hommes qui ne sont pas riches. Si je n'ai pas à te cacher, moi il m'est arrivé d'avoir simultanément trois petits amis : un étudiant, un transitaire et un tailleur. Et pourtant j'aimais plus l'étudiant. Le transitaire, nous étions du même village, il me donnait de l'argent à gogo. Je n'osais pas montrer l'argent à ma mère de peur qu'elle me crée des problèmes. Le tailleur quant à lui me cousait gratuitement mes tissus. Jusqu'à présent c'est lui mon tailleur. Il arrivait très souvent que je donne à l'étudiant l'argent que je cueillais des deux autres. Je ne comprenais vraiment pas mais c'était la réalité. Je faisais tout pour plaire à l'étudiant, et je peux même dire que si j'ai cherché à sortir avec des hommes riches c'était pour lui faire plaisir ».

C'était quoi tes rapports avec le transitaire ?

« Franchement on se voyait très rarement parce que même il était marié. Le tailleur aussi on ne se voyait pas parce que je lui disais que je suis élève et que je n'ai pas de temps libre. De toute façon je faisais de sorte qu'ils viennent à la maison sans s'y retrouver ».

Et l'étudiant ?

« L'étudiant vraiment on se voyait très fréquemment ».

Comment ça se passait entre vous ?

« Bien qu'on s'est quitté mais mon esprit est toujours sur lui. Parce qu'on a eu à vivre des choses extrêmement importantes. J'ai vraiment beaucoup bénéficié de sa raison. J'étais toujours à l'université. Ceux qui m'ont connue me demandaient toujours ce que je faisais à l'université. Peut être que les gens me jugeaient mal en me voyant fréquenter le logement des hommes mais en réalité le mec m'encadrait en maths et en SVT. En plus deux de ses amis m'encadraient en histo-géo, en français et en anglais. C'était un avantage pour moi. En plus tout le temps il me donnait des conseils à persévérer dans mes études ».

As-tu eu une vie sexuelle avec lui ?

« Non pas du tout. Pas avec l'un des trois ».

Marie-Thérèse, fille, 24 ans, universitaire, étudiante, sère, chrétienne :

Mais toi tu penses que cela devrait être résolu par la contraception ou par l'abstinence ?

« Par l'abstinence. Moi ce que l'on vit aujourd'hui par rapport à la sexualité, je déplore ça vraiment parce que aussi pourquoi ne pas faire ça avec un seul homme mais aller faire ça avec plusieurs et accumuler des petits copains par ci et par là parce qu'ils te donnent de l'argent parce que celui-là fait l'amour mieux que l'autre. Parce qu'un homme, autant il te donne de l'argent, autant il te demande quelque chose. Parce que là actuellement on ne donne pas pour zéro. On te donne, au retour toi aussi tu donnes ».

Dans ce cas l'amour n'existe pas quoi ?

« Ça existe. Par exemple tu vois une fille, elle a trois copains et elle n'aime que l'un, et les deux autres c'est pour l'argent. Tu sais nous, souvent on discute entre nous, si une fille accumule des copains la plupart du temps c'est l'argent. Tu n'aimes que l'un mais que les autres qui donnent de l'argent, tu te donnes aussi (à eux), et vraiment ça nous mène toujours à la sexualité ».

Mais est-ce que ces filles, elles prennent du plaisir à le faire, elles ne sont pas forcées, est-ce qu'elles y trouvent un compte ?

« Souvent là, je peux dire que ce n'est pas le plaisir parce que là, elles ne voient que l'argent ».

Mais elles sont consentantes quand même ?

« Oui elles sont consentantes, elles le font d'elles-mêmes. L'essentiel, c'est qu'elles perçoivent l'argent. Par exemple les prostituées, elles n'aiment pas... ».

Oui mais la différence, c'est qu'une prostituée, elle va le faire avec un gros, un vieux. Tes copines qui font ça, elles y trouvent quand même un compte, c'est une relation passagère quoi ?

« Oui c'est ça ».

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

« Bon je peux dire qu'au commencement, il n'y aura pas de confiance entre les deux parce que les choses marchent ainsi. Tu dragues une fille, elle accepte de sortir avec toi. Elle te fait croire que c'est toi seul que j'aime, alors qu'il y a cinq ou six hommes avec qui elle sort. L'homme aussi va mentir parce qu'il fait croire à la fille des mensonges, en lui disant que c'est toi seule que j'aime, tu es l'amour de ma vie, alors que c'est faux. Au début tout est bâti autour du mensonge. C'est rare des relations basées sur la fidélité. Parce que tu vois un homme qui part rendre visite à sa petite amie et la trouve avec un autre homme. De même une fille part voir son petit ami et le trouve avec une autre fille ».

André, garçon, 26 ans, universitaire, étudiant, diola, chrétien :

Donc le sexe avant de se stabiliser c'est bien, on apprend à découvrir ?

« Oui, c'est ça ».

T'as combien de petites amies ?

« Cinq ».

Est-ce que tu es obligé de les entretenir, de donner de l'argent, etc. ?

« Je ne fais pas ça du tout. Au contraire, c'est elles qui me donnent de l'argent. La donne a changé, les femmes deviennent de plus en plus nombreuses ».

Elles exigent de la fidélité ?

« Oui mais bon voilà quoi, chacune croit que c'est elle l'élue. Mais en réalité je sors avec plusieurs. Bon y en a qui s'en foutent. Y'en a aussi qui pètent les plombs et s'en vont quand elles découvrent que je suis avec une autre. Ça dépend de la personnalité de la fille ».

Tu penses que les filles sont fidèles ?

« Y'en a qui sont fidèles, mais y'en a qui passent le temps à mentir ».

Tu sors avec plusieurs parce que t'a envie de découvrir, et les filles pourquoi elles sont infidèles ?

« Je pense qu'elles, c'est d'ordre financier. D'habitude, elles ont trois mecs. Il y a le mec chic, le mec choc et le mec chèque ».

Et toi t'es le chic et le choc quoi ?

« En quelque sorte oui »²⁶⁶.

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

Hormis la recherche de l'argent, est-ce que vous ne pensez pas qu'il y a une autre dimension à la base de ces comportements ?

« Ce n'est pas le plaisir qu'elles cherchent le grand ! Si c'était le plaisir, elles allaient se limiter à un seul homme, mais non, elles peuvent collectionner plus de cinq hommes. Tu vois qu'elles ne cherchent pas le plaisir. Si tu recherches le plaisir, tu n'as qu'à te limiter à un seul. Ce n'est pas le plaisir qui les intéresse ».

Pour les filles, c'est la possibilité d'avoir de l'argent dans un contexte où la paupérisation des banlieues dakaroises est patente, comme l'observe Kobelembi (2005) dans d'autres pays africains où, selon lui, les filles : « dans l'incapacité de satisfaire leurs besoins financiers sont obligées de commercialiser leur sexe aux hommes de situation financière aisée. « Si l'argent ne constitue pas une motivation importante pour la première expérience sexuelle, il constitue toutefois par la suite une composante majeure de leur vie affective. » (Calvès, 1998, p. 167). Ainsi les avantages financiers découlant de la multiplicité des partenaires sont cités par un nombre important de jeunes femmes âgées de 20 ans et plus. Au cours de son enquête, Calvès a relevé que 47 % d'entre elles affirment qu'elles ont plusieurs partenaires afin de satisfaire leurs besoins financiers. Cette monétarisation des rapports sexuels se fait non seulement avec des partenaires plus âgés et plus riches (relations du type "sugar dadies" ou encore "sponsors") mais aussi avec leurs jeunes copains de qui elles exigent des faveurs similaires en échange de relations sexuelles. Dans les discussions de groupe, il ressort que le phénomène de "sugar dadies" fait aussi partie des stratégies pour la recherche d'un emploi car « ...un parrain qui a souvent une bonne situation professionnelle et de nombreux contacts, peut rendre également des services à sa partenaire, comme l'aider à trouver un emploi. » (Calvès, 1998, p. 165) ». Une multiplicité de partenaires que Nyamnjoh (2005) considère comme une polyandrie officieuse : « In his study of new forms of polyandry amongst female university students in Dakar, Biaya (2001: 79-81) identifies the various strategies they employ. There is the 'menage a trois', where a girl combines her regular boyfriend with a thiof whose principal role is to provide finance and gifts in exchange for sexual favours, which the girl uses on herself, her boyfriend and her family ». Pour les garçons, dans ce même contexte de pauvreté, c'est éviter les relations durables qui nécessitent la plupart du temps une prise en charge financière de la partenaire qu'ils ne peuvent assumer : « ces prestations matrimoniales actuelles comportent des aspects moins positifs : leur taux excessif, concurrentiel, oblige le prétendant à mettre toutes ses ressources et énergies à accumuler de l'argent et des biens pour faire face au mariage, subvenir à des dépenses de prestige, ce qui l'empêche de résoudre des problèmes économiques et sociaux d'un caractère plus utilitaire (Diop 1985, p.114) ».

Le contexte socio-économique est donc une explication de cette multiplicité de partenaires, mais il

²⁶⁶ Comme l'avance Biaya (2001), avec ces nouvelles formes de relations sexuelles, les hommes « chic » et « choc » peuvent être entretenus par les filles qui extirpent les sous de l'homme « chèque » : « L'argent, les dons et les cadeaux reçus de l'homme âgé permettent en effet d'entretenir, non seulement la famille, mais aussi le jeune amant ».

n'est pas le seul, des facteurs socioculturels importants interviennent. Une femme qui entreprend une relation avec un homme pour de l'argent serait perçue en Occident comme une prostituée, pourtant, dans ce contexte-ci, il n'en est rien. Une relation entre un homme et une femme est aussi une affaire d'intérêts matériels et n'est pas seulement érotique ou affective. Dans ce contexte-ci, la femme : « *ne doit pas montrer directement sa motivation économique, ne pas demander mais plutôt susciter une aide, des cadeaux – ce qui s'appelle « faire le désintéressement intéressé» [Smette, 2001 : 67] –, d'autre part, elle doit faire miroiter aux hommes ses faveurs sexuelles plutôt que de les leur accorder. Ces deux caractéristiques sont censées séparer les **mbaraneuses** des prostituées, extrêmement stigmatisées, appelées **caga**, un terme wolof qui désigne les femmes libres – célibataires d'un certain âge, divorcées, veuves, toutes censées être forcément en quête d'un homme – et par extension les femmes de mauvaise vie (Salomon 2009) ».*

Traditionnellement, l'homme a le devoir de doter pour se marier (Akouhaba Anani 2008)²⁶⁷, et d'entretenir sa femme durant toute leur vie commune. C'est son rôle, un rôle que les hommes arrivent de moins en moins à assumer en ville où la vie est plus exigeante, où les femmes ont plus de besoins : « *L'obligation d'entretien de la femme par le mari est la base du mariage et toutes les femmes y adhèrent. En raison des lourdes contraintes économiques et de l'augmentation des charges familiales, les hommes éprouvent de plus en plus de difficultés à remplir leurs devoirs de chef de famille (Dial 2008, p.15) ».* Une pression économique plus importante s'exerce sur les hommes, de ce fait, beaucoup ne veulent plus s'engager rapidement : « *Les difficultés matérielles auxquelles les hommes sont confrontés dans la plupart des villes africaines (à savoir les problèmes d'emploi, de logement et de constitution des prestations matrimoniales) sont parmi les facteurs le plus souvent avancés pour expliquer le recul de l'âge au mariage des hommes (Antoine 2002, p.81) ».* Pour les filles, les petits amis sont une source de revenus évidente au vu de la situation socio-économique précaire relative à une urbanisation mal faite, comme on le voit au Nigéria (Thiriart 1999): « *les relations sexuelles s'échangent contre des cadeaux ou un soutien financier permettant de poursuivre des études* », phénomène qui « *semble prendre de l'ampleur en milieu urbain nigérian avec l'accroissement des difficultés économiques* ». Ainsi, bien souvent, les parents ferment les yeux sur ces relations adultérines car ils en tirent aussi des bénéfices : « *elles peuvent aussi, avec l'argent de leurs divers pourvoyeurs, contribuer à la « DQ », la dépense quotidienne de la famille (Salomon 2009) ».*

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

«*Ici à Dakar il y a tous les types de péché. Il fût des moments où j'avais logé dans une maison. Le père de famille, il y avait des enfants. L'une de ces filles, je ne sais pas ce qu'elle fait mais elle travaille la nuit. Je la voyais chaque nuit sortir, habillée, sac à la main. C'est elle qui donne la dépense quotidienne dans le ménage. Elle est la princesse chez elle, tout le monde la respecte parce que c'est elle qui donne l'argent à la mère, au père, aux frères et sœurs. Ils ne savent même pas où est-ce qu'elle prend cet argent dont elle les*

²⁶⁷ Ce que l'auteur nomme la dot, une compensation matrimoniale versée à la famille de la fiancée.

fait vivre. Ici la grande partie des gens, hommes et femmes, ce qu'ils font pour avoir de l'argent, c'est vicieux. Tout cela est dû au fait que nous avons abandonné notre trajectoire. La pauvreté, on l'a trouvée ici, et doit la laisser ici. Elle devrait être vécue dans la croyance en Dieu ».

C'est aussi pour ces jeunes filles une manière de tester chacun d'eux dans leur démarche d'un éventuel mariage, car leur confiance envers ces derniers ne fait que décliner au vu de leur difficulté à s'engager : « *L'objectif poursuivi peut aussi être de recevoir une promesse de mariage (la fille pensant que, si elle se retrouve enceinte, son partenaire se verra obligé de l'épouser) ou d'inciter la famille à accepter le futur époux (Thiriart 1999)* ». D'où l'expression souvent avancée par les Sénégalais envers la femme célibataire : « Elle cherche un mari ». Ainsi, les relations hors mariage ne sont que des introductions, des préliminaires au mariage réel. Avant le mariage, tout est permis : mensonge, trahison, tromperie etc... au point que ces relations ne sont souvent jamais vraiment sérieuses, car ce qui valide réellement la vie à deux, c'est justement cette instance sociale qu'est le mariage. L'urbanisation ouvre donc à une vie de couple mais elle ne suit pas les modalités plus structurées de la vie de couple occidentale car la seule instance sociale qui reconnaît la vie commune entre homme et femme reste le mariage : « *En Afrique, hormis quelques rares exceptions, la sexualité hors mariage est encore fortement stigmatisée (Delaunay 2009, p.9)* ». Les petits amis pour une jeune fille d'aujourd'hui sont plus des prétendants pour un éventuel mariage, à la manière d'une fille, vivant dans *coosan*, courtisée par plusieurs « cousins » à la fois... ; sauf que dans *coosan*, la séduction se limite à des causeries – dont nous parlerons par la suite – et des petits cadeaux : « *une période assez courte – une année – pendant laquelle plusieurs prétendants courtoisaient la même fille. Avant qu'elle ne s'engage avec l'un d'eux qui versait alors les compensations matrimoniales, ces hommes démontraient à la fois leur intérêt et leur fortune en lui offrant ainsi qu'à ses parents des cadeaux (Salomon 2009)* ». Mais aujourd'hui, la séduction suit davantage les manières de faire occidentales : flirts, sexe, etc... En bref, pour un garçon, ses attentes actuelles, c'est trouver la fille qui sera la moins exigeante, qui l'aimera pour ce qu'il est, et pour la fille, c'est trouver le garçon qui aura une réelle démarche envers elle, c'est-à-dire un mariage qu'il sera en mesure d'assumer.

Enfin, cette infidélité ne sous-entend pas que la notion d'amour n'existe pas. Pour exemple, ces « *relations lucratives* » peuvent « *même aider financièrement le copain de cœur (Salomon 2009)* ». Elle émerge en ville puisque dans cette multiplicité de partenaires, il y a toujours le ou la préféré-e : « *The 'menage a quatre' is slightly more complicated in that, in addition to the regular boyfriend ('le chic') and the thief as a wallet on legs ('le cheque'), there is also the intimate classmate at university who assists with class work and administrative headaches, and who once in a while is allowed to harvest sexual pleasures among others ('le choc'). This '3Cs' phenomenon (chic, cheque, choc) is common on university campuses throughout francophone Africa (Nyamnjoh 2005)* ». La recherche de plaisir sexuel, d'affection et de promiscuité avec le partenaire que l'on a choisi s'immiscent quand même dans les esprits. Ce que l'on peut dire, c'est que des contraintes d'ordre socio-économique, mais

aussi des facteurs culturels, interviennent et freinent l'établissement de cette nouvelle structure sociale qu'est le couple sous un modèle occidental moderne.

➤ La virginité au mariage reste de mise

Une deuxième dimension qui met un frein à l'affirmation de la vie de couple est le rapport ambivalent avec la virginité. A l'origine, dans *coosan*, la virginité au mariage est une condition fondamentale, particulièrement pour la fille : « *le lendemain des noces, le mari fait promener par le village au bout d'une sagaye un pagne blanc un peu ensanglanté comme une marque de la virginité de sa femme, ce qui est accompagné de griots qui chantent les louanges des mariés (Diop 1985, p.120)* ». Ainsi, la jeune fille qui perd sa virginité avant le mariage est considérée comme impur, n'ayant plus de valeur, elle n'est plus digne de respect. Les nouveaux comportements masculins émergents avec la modernité sont forts « intéressants ». Les garçons font tout pour coucher avec des filles avant le mariage sans volonté réelle *de les épouser* – comportement inexistant dans la tradition – et en même temps imposeront la virginité à leur future épouse au moment venu.

Coumba, fille, 21 ans, universitaire, étudiante, wolof, musulmane :

« Une femme ne doit pas avoir des relations sexuelles avec un homme qui n'est pas son mari ; cela est interdit par notre religion. Et je pense personnellement que ce n'est pas bien ».

Qu'est ce qui n'est pas bien là-dedans ?

« Le fait d'avoir des rapports avant le mariage. Parce que cela pousse l'homme à mépriser la femme. Je ne sais pas comment cela se passe dans les autres sociétés mais ici cela se passe comme ça. C'est nos mentalités. L'homme qui couche avec une femme qui n'est pas sa femme va se dire en retour que cette femme n'a pas de valeur. Il va se dire que c'est une fille facile. La plupart des cas, il ne va pas marier cette fille-là ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« D'après ce que j'ai entendu des conversations de mes grands frères, les hommes n'épousent jamais une fille qu'ils se sont déjà faite. Parce que pour eux, cette jeune fille est quelqu'un de facile, qu'on ne peut pas respecter. Il y en a beaucoup maintenant ».

Mais pourquoi vouloir de leur part du sexe et les condamner en même temps pour cela ?

« Ben moi je me dis que c'est par rapport à leur vision du futur. Un homme ne voudrait pas qu'un jour un de ses copains ou connaissances lui dise : « mais tu as épousé cette fille-là » et s'il répond oui, le gars va lui dire que ce n'est pas une fille bien, ce n'est pas une fille de bonnes mœurs. Quand un homme sait que cette fille est facile, il a tendance à se profiter d'elle et après la jeter parce qu'au moment d'épouser, il prend une autre fille qui ne s'est pas donnée comme ça ».

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« Si l'homme te prend en mariage avec une bonne personnalité d'une femme de bonnes mœurs, il se dira que j'ai une bonne femme, c'est une femme éduquée. Actuellement les jeunes hommes ne marient plus parce qu'ils obtiennent ce qu'ils veulent chez les femmes. Quant à celles qui sont assis à la maison près de leur mère, les hommes les marient²⁶⁸. Moi, en tout cas, je ne fais pas mon propre éloge ni celle de mes filles mais aucune de mes filles n'a jamais été une fille de rue. Ça, ça ne dépend pas de moi, c'est un don de Dieu. Je ne les avais donné aucun battement, juste cuisiner, balayer, laver étaient leurs activités. Sinon, on s'assied tous dans la maison en train de discuter ».

De par ces réalités, la vie de couple au sens occidental ne peut réellement exister car des garde-fous traditionnels persistent : l'instance du mariage et la règle de la virginité, qui empêchent les jeunes de se stabiliser. Dans le cas présent, un garçon qui entretient une relation suivie avec une fille avant le mariage ne voudra pas l'épouser car elle n'aura pas gardé sa virginité, elle aura accepté ses avances. Il s'agira juste d'une petite relation pour lui en attendant la « vraie femme » qu'il va épouser. En effet, « *si ces grossesses prénuptiales relèvent parfois d'une stratégie de la jeune fille pour aboutir au mariage, elles restent bien souvent subies (Thiriat 1999)* » car encore aujourd'hui, selon Piraux (2000), dans le monde rural sénégalais : « *La femme doit toujours adopter une certaine réserve vis-à-vis de l'homme. Elle ne peut le défier ouvertement en public. Cette retenue est aussi liée à la notion d'honneur djom. Les comportements quasi rituels subsistent au-delà des faits dans cette société où les apparences sont garantes de l'honneur : même si l'heure est à la libération sexuelle, les rites même entourant la perte de la virginité au cours de la nuit de noces persistent et l'on recourt, si nécessaire, au subterfuge* ». Le maintien de la règle de la virginité – au village mais aussi en ville – dans un contexte de modernisation de la société sénégalaise, amène l'homme à classer les filles en deux catégories, les filles pour s'amuser et les filles pour se marier : « *Dans le même temps, en ville où vit la moitié de la population sénégalaise, dont une grande partie dans des soucis matériels constants, la pratique du mbaraan s'est détachée, chez les jeunes filles, de la perspective de l'engagement de mariage. On distingue désormais les filles sérieuses, sages et réservées, qui restent tranquilles à la maison en attendant de se marier, de celles plus aventureuses, plus autonomes et extraverties qui pratique le mbaraan (Salomon 2009)* ». Les premières seront rejetées par la société alors que cette même société, tournée vers la modernité, les pousse à coucher pour paraître « dans le coup », à la mode. Une véritable perversion sociétale...

Ibrahima (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

Vous dites que vous avez connu la femme à 18 ans. Comment se négocient les rapports sexuels selon vous ?

« Soit la fille provoque implicitement et l'homme comprend et y va, soit c'est l'homme qui prend sa

²⁶⁸ En effet, selon Neveu Kringelbach (2007), « *le mariage reste une préoccupation importante, et pour de nombreuses familles, montrer trop d'indépendance dans la manière de s'habiller, de se coiffer [...] de s'alimenter ou de sortir à toute heure [...], peut compromettre les chances de trouver un « bon mari »*.

responsabilité et en parle à la fille. Le deuxième scénario est plus fréquent. Moi ma première expérience, j'en ai parlé à la fille, elle a refusé au début mais après elle a cédé ».

Vous vous êtes embrassés, les flirts ?

« Non. Moi je n'accepte pas ça. Ça me dégoûte ».

Ça a duré combien de temps ?

« Je ne sais pas exactement, mais ça ne peut pas durer. Parce que quoique tu puisses faire aussi, tu te profites pour en finir avant qu'on te surprend. Parce que moi à chaque fois que je le fais, je profite parce que je me dis que si quelqu'un me surprend, j'aurais honte ».

Boli (rural), fille, 20 ans, secondaire, élève, wolof, musulmane :

Comment se passe la sexualité avec tes petits copains ? Comment ton petit copain t'a une fois parlé de rapports sexuels ?

« Il m'en a parlé, oui ».

Et c'était quoi ta réaction ?

« J'ai pleuré quand on me l'a dit la première fois ».

Pourquoi t'as pleuré ?

« Parce que je me disais que moi en tant que femme, ma seule valeur, c'est ma virginité. Parce que tout le temps, ma mère ne cesse de me le dire, si un homme te marie et qu'il ne trouve pas en toi une virginité, quoiqu'il puisse t'aimer, ça va beaucoup jouer sur lui même s'il ne te dit rien parce qu'il va se dire que tu n'étais pas une fille sérieuse. Deuxièmement, si ton petit copain te demande des rapports sexuels et que vous les fassiez, tu peux en écoper une grossesse. Tu t'imagines une élève qui tombe enceinte. C'est pourquoi ce jour là, j'ai pleuré. Il m'a demandé pourquoi je pleurais, je lui ai dit que tu m'as demandé quelque chose que personne ne m'a jamais demandé dans ma vie, et je lui ai expliqué ce que je viens de te dire. Après je lui ai dit que je souhaite qu'il fasse connaissance de ce qui est sous mon pagne, le jour où il me prend à la maison de mes parents en mariage. Je suis toucouleur, et nous avons nos traditions. Et moi, tout ce que je peux faire pour faire plaisir à ma maman dans ma vie, c'est qu'elle sache que sa fille est vierge le jour de mon mariage, comme ça, elle saura que je ne la trompe pas. Après le mec m'a dit qu'il plaisantait simplement, je lui ai dit que ce n'est pas vrai, si j'avais accepté, on aurait fais ça depuis... Après, ses parents lui ont donné une cousine en mariage ».

➤ Le cas de la danse

La modernité crée de nouveaux espaces sociaux où les jeunes, exemptés de l'autorité parentale, peuvent se retrouver librement et entreprendre des relations intimes. Ainsi, pour Amouzou (2009, p.43), les adolescents de l'Afrique urbanisée « vivent leur sexualité dans un contexte social ouvert et permissif ». Au Sénégal, il s'agit en zone rurale de fêtes de village où les jeunes se retrouvent ; et, en ville, de fêtes de quartiers nommées *bals puser* [*bals poussières* littéralement, ou *fural*, qui sous-entend à Dakar un regroupement festif libre dans les quartiers populaires, généralement ensablés, générant de la poussière sous la pression des pas de danse], des bars dansants populaires de Dieuppeul

ou des clubs et discothèques branchés des Almadies. Ces lieux constituent autant de sites qui attirent les jeunes du centre ville, mais aussi ceux des quartiers périphériques qui se déplacent en transports en commun pour accéder à la vie dakaroise : « *Cette transformation dans l'occupation de l'espace urbain a un impact sur la géographie des lieux de loisirs. La jonction entre Dakar et Pikine (la banlieue établie en 1951 pour déverser le trop-plein de citadins noirs de la Médina) a fait doubler la population urbaine. Par contre, la ville déserte s'étendant jusqu'aux Almadies devient de plus en plus un lieu central où les loisirs liés aux flux de la globalisation (restaurants huppés, casinos et night-clubs) s'implantent résolument (Biaya 2001)* ». Au sein de ces lieux de rencontre passent des styles de musique occidentaux avec influence africaine : rnb, hip-hop, dance hall, slow, etc... et des styles de musiques africains avec influence occidentale : *sabar* et *mbalax*, *coupé décalé*, etc... : « *Today the spaces in which dance is most frequently performed have been transposed, mainly to nightclubs and neighborhood parties such as tours and sabars (Morales-Libove 2004)* ». A l'image du *sabar*, la musique, au même titre que les manières de la danser, suivent concomitamment un processus syncrétique qui fait apparemment polémique dans tout le Sénégal... : « *Parmi les nombreux événements festifs qui ponctuent la vie sociale, le **sabar** est sans doute le plus populaire. Tout à la fois un type de tambour, de rythme, un répertoire de danses constamment renouvelées à partir d'une base ancienne et l'événement lui-même, le **sabar** est dominé par les femmes. Ce sont elles qui organisent les **tannbeer** de quartier ou les soirées plus privées des tontines, des **tuur** ou des **mbotaay**. Les danses de **sabar**, tantôt athlétiques, tantôt ironiques et suggestives, constituent la base du mouvement dans la mode étourdissante de danses lancées par les clips musicaux des stars du **mbalax**. Ouvertement méprisées par de nombreux Dakarois pour leur « indécence » et leur uniformité, ces danses jouent pourtant un rôle essentiel en tant que pépinières de talents (Neveu Kringelbach 2007)* ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« Les jeunes n'ont plus ce problème-là. Ils dansent comme ils veulent sans aucune honte ; cette manière de danser est devenue la règle. La danse des jeunes est tout à fait malsaine parce qu'ils ne font plus que danser. Dès fois j'entends les filles dire que certains garçons se volent du plaisir en dansant avec une fille, et vous savez que ça ce n'est pas bon. Nous, à notre époque, après le bal tout le monde rentre chez soi et personne ne sortait du lieu mais actuellement, c'est devenu le lieu de rencontre où les jeunes se profitent pour faire des choses malsaines (liberté sexuelle). Tu vois qu'aujourd'hui les filles de 17, 18 ans qui ont des enfants sont nombreuses, et ces soirées dansantes y sont pour quelque chose ».

Que pensez-vous de la danse ? Y a-t-il des différences entre les danses traditionnelles et les danses modernes ?

« La danse, c'est une activité ludique. Ici les gens dansent pendant les fêtes, les hommes aussi bien que les femmes. Traditionnellement les gens dansaient de façon saine mais aujourd'hui la danse est devenue perverse parce que tu vois les gens danser en dévoilant leurs parties intimes. Dans les clips des musiciens, tu vois tout le temps des danses obscènes. C'est pourquoi les danseuses sont souvent considérées comme des prostituées. Même si elles n'en sont pas une, je vois que c'est elles-mêmes qui incarnent cette image

d'eux en montrant leur parties intimes, et si tu vois ça, tu te diras qu'elles le font pour exciter les hommes ; et ceci est un comportement de prostituée ».

Est-ce que aussi les femmes qui dansent en remuant les fesses dans les danses traditionnelles ne sont pas exhibitionnistes ?

« Quelque part oui mais elles ne dévoilent pas leurs parties intimes comme c'est le cas aujourd'hui. Dans la danse traditionnelle wolof comme le *sabar* : [la femme danse en remuant les fesses au rythme des tam-tams], la femme est bien habillée d'un pagne et d'un sous-vêtement, elle manipule son corps comme elle veut mais pas de parties intimes en l'air. D'ailleurs le *ndaw rabbin* [danse traditionnelle lébous pratiquée par les femmes à l'occasion des fêtes rituelles] n'a aucun caractère érotique. De même la danse chez les diolas n'a aucun caractère exhibitionniste ».

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

La danse, vous les lébous, vous en avez une de principale ?

« Ah oui c'est le *ndaw rabin*. Ça c'était uniquement pour le folklore, les jeux parce qu'on a trouvé nos grands-parents le faire. Eux, ils respectent beaucoup la tradition ».

Ndaw raabin, qu'est-ce que ça signifie ?

« C'est une danse qui se fait quand les *jaraafs* [la famille royale] sont là et lors de cérémonies rituelles comme les *samps* [proche du *ndoëp*, il s'agit d'un rituel consistant à entrer en contact avec les esprits lébous]. Aussi, c'est une danse qui se fait les jours ordinaires pendant une fête quelconque. Ce sont uniquement les femmes qui la dansent et portent toutes des uniformes. Elles portent des tenues décentes et mettent beaucoup de pagnes. Elles portent des *ndoket* décentes [boubou bouffant traditionnel de femme, descendant au moins jusqu'au mollet... s'il ne touche pas le sol]. Mais c'est différent du *sabar* [danses au rythme des tam-tams où les femmes dansent au milieu d'un cercle une à une ou deux jusqu'à trois en même temps] où les jeunes femmes font du n'importe quoi avec beaucoup de bruit et de mouvements corporels ».

Mais sabar, les jeunes l'ont trouvé ici quand même ?

« Quoi ?! Ils l'ont trouvé ici mais ne le font pas comme on le faisait. Des mouvements corporels extravagants en dévoilant leur pagne du dessous [ce sont des pagnes très érotiques que les femmes mettent au dessous. Ils sont comme un filet de pêche dont les formes peuvent varier avec des maillons dévoilant les cuisses, les hanches, la culotte, toute la partie allant des membres inférieurs au nombril] en les remontant en haut dévoilant tout leur corps ; ça, on n'a jamais dansé comme ça. Si les tam-tams tapaient le *sabar*, tu dansais ton *cebu jën*, ton *mbabas* et ton *yaaba* et c'est tout. Il n'y avait pas de *lëmbël* [type de danse laobé où la femme remue les fesses laissant entrevoir par des mouvements extraordinaires ses parties intimes. Plus la femme a de grosses fesses, en plus de maîtriser son corps, plus elle saura danser le *lëmbël*] ni autre chose comme ça ».

Le lëmbël n'est pas traditionnel ?

« Non pas du tout. Le *lëmbël* n'existait pas. Il n'y avait que le *cebu jën*, le *mbabas* et le *yaaba*. Les *lëmbël* et *yëngël* et je ne sais quoi encore, ces danses malsaines là, ce sont les jeunes qui les ont créées ».

Est-ce que vous pensez qu'il y a une forme d'érotisme dans la danse ?

« Aujourd'hui oui. La danse fait partie de ce qui pervertit les jeunes mais dans la tradition ce n'est pas le cas. Elles attachent leur *fer* [c'est une ceinture de perle que les femmes attachent, et qui fait un bruit rythmé quand la

femme marche ou bouge surtout lorsqu'elle danse], faisant des mouvements de corps sans limites, dévoilant leur culotte, et le spectacle bouillonne [lors d'un sabar quand une femme qui fait bien les choses entre en spectacle, fait des mouvements de fesses extraordinaire et dévoile une intimité comme la culotte, c'est comme au stade si un but est marqué. Tout le monde crie et applaudit. Parmi les spectateurs, des hommes et des femmes. Depuis un certain temps les hommes osent de moins en moins suivre les sabars puisqu'on les traite de góor jigéen]. C'est pourquoi moi le sabar, quand notre génération a fini avec, je n'y pars plus. Maintenant même ça remue mon cerveau. Même si ça se passe loin d'ici, ça me fatigue ».

Marius, homme, 50 ans, universitaire, agent commercial, diola, chrétien :

« La danse diola est une danse très traditionnelle mais aujourd'hui c'est une danse qui ne se pratique que très rarement pendant les fêtes culturelles diola, il n'y a aucune connotation sexuelle. Aujourd'hui la mode, c'est la danse qu'on voit à la télévision, le *sabar*. Il y a bien entendu une connotation sexuelle dans ces danses. Par exemple les clips des musiciens Sénégalais et américains qui passent dans les scènes de télévision sont pour la plupart du temps obscènes. Les filles, tout ce qu'elles mettent en avant, c'est une sexualité déguisée, en manipulant leur corps pour exciter le téléspectateur. Ce sont ces mêmes danses que tu retrouves dans les boites de nuit où les filles font le concours implicite de la plus sexy ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

Et les danses des jeunes aujourd'hui ?

« Tout est pornographique actuellement dans les danses. Mais dans les danses traditionnelles, il n'y avait pas ce côté pervers-là. La danse lébou le *ndaw rabbîn* est une danse très saine. C'est une danse authentique où le côté sexuel du corps n'est pas mis en avant. Actuellement le sexe s'exprime n'importe où et ainsi, il est plus prégnant à travers la danse. Tous les types de divertissement sont actuellement fortement imprégnés des caractères sexuels ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

« Chez nous en Casamance, il y a des soirées dansantes. Mais les filles ne mettent pas de pantalon. Elles mettent des pagnes. Tu pars en soirée avec tes frères et sœurs, les uns applaudissent, les autres dansent, tour à tour, jusqu'à ce que tout le monde soit mouillé de sueur et vous rentrez à la maison. Ici les gens ne dansent pas, ils baisent ! Si tu pars au Nirvana tu verras que ce n'est pas de la danse. Les filles sont habillées super sexy et se collent leurs fesses sur le sexe des hommes. Au village les gens ne savent même pas danser. Ils ont envie d'organiser une soirée dansante, et voilà ça se fait. Tout le monde danse n'importe comment. Quand l'animateur met une cassette de *mbalax* [*musique de base percussive typiquement wolof, mais aujourd'hui fortement modernisée : apport de guitares, batteries, etc...*], les gens dansent comme si c'était du reggae, et vice versa. Ils ne peuvent pas faire comme les wolofs parce qu'ils ne comprennent pas le wolof. Tout le monde s'amuse jusqu'à l'aube et chacun rentre chez lui ».

Les filles et les hommes dansent collés comme ici ?

« Ecoute, malgré le fait qu'on se connaisse. Si je t'amenaïs là-bas dans mon village et que tu te colles à ma

petite sœur en dansant avec elle (Image 5), tu ne le referas plus ! Tu vas sortir du village. Maintenant, là-bas au village, il y a ces relations petit ami/petite amie, mais tu as tous les problèmes pour voir ta petite amie. Vous pouvez rester une semaine sans se voir. Là-bas les gens baisent aussi maintenant hein, mais si une fille se fait baiser, cela va faire le tour du village, tout le monde sera au courant. Si les hommes savent que cette fille a été baisée, tout le monde l'exclut. Elle risque même de ne pas être mariée ».



Image 5. La danse corps à corps : le collé-serre²⁶⁹

Des tenues sexys, des mouvements extravagants, une divulgation de ses parties intimes, des danses collées corps à corps, sexe contre sexe, des chansons aux paroles érotiques, des clips provocants, voilà comment est décrit le monde de la danse et de la musique des jeunes selon les plus âgés et ceux qui restent influencés par *coosan* comme Amouzou (2009, p.58) : « *La danse et la chanson dictent maintenant leurs lois dans des refrains où des musiciens chantent « Maman présente ton derrière que Papa applique l'injection ».* Et les danseurs exécutent le geste pour se faire plaisir. La fille présente donc son derrière et le cavalier lui donne des coups de sexe aux fesses pour symboliser ce père » (Image 5 au dessus). Ce que corrobore Morales-Libove (2004) : « *The changing venue of dance space has engendered different interpretations of women's sexualized dance movements. Dancing has become more publicly erotic and thus more vulnerable to criticism from dominant discourse* » et aussi Biaya (2001) : « *L'engouement pour le voyeurisme se traduit par la prolifération des danses paillardes. Les principales sont le Ndombolo (Congo), le Lembeul (Sénégal) et le Mapouka Serré. Ces*

²⁶⁹ Photo récupérée sur le site www.123dakar.com.

nouvelles danses sont trans-régionales. Elles sont toutes exécutées avec un génie érotique particulièrement pervers, notamment parmi les pauvres ». Cette évolution artistique et culturelle constituerait l'un des principaux vecteurs sociaux qui ébranlent les valeurs traditionnelles en matière de sexualité, elle est considérée comme le moteur majeur de ce qu'ils pensent être une dépravation sociétale, à l'instar du discours virulent d'Amouzou (2009, p.51) : « *Une façon pour les jeunes Africaines d'être en phase avec leur époque est d'être « sexy » et provocantes ; aussi naît la course aux « bikini », minijupes serrés, robes collantes ou moulantes, aux chéri, regarde mon dos, mes fesses, mon nombril... Tout se passe comme si nous sommes dans l'ancre de la déchéance* ». Pourtant, c'est un positionnement auquel n'adhèrent pas nécessairement les jeunes. Si l'on se réfère à leur discours, ceux-ci, face aux normes rigides *coosan*, revendiquent plus de liberté, veulent sortir du confinement de la tradition et s'amuser librement : « *sous le règne d'Abdou Diouf ouvre les vannes aux pratiques culturelles populaires et au développement des lieux de plaisir. Le nouveau processus entamé sous son régime se caractérise par une sécularisation de la sexualité, la prolifération des « dibiteries » [...], l'apparition des casinos, le développement accéléré du tourisme, et un relâchement des sévères normes régissant les domaines de l'éthique et de la jouissance (Biaya 2001)* ». Néanmoins, il ne s'agirait pas seulement d'un problème d'identification à la *culture des parents (coosan)*, mais aussi un problème d'intégration à la culture de maintenant (*dund tubab*). En effet, pour Biaya (2000), cette évolution culturelle et artistique vers le plaisir et l'érotisation du corps, constituerait davantage différents stigmates d'une nouvelle culture urbaine subversive, face à un ordre post-colonial qui n'offre pas de perspective à la jeunesse : « *La consommation publique du **khat** (consommation informelle chez les jeunes du café dans les rues d'Addis Abeba, l'équivalent à Dakar est la consommation du thé **ataya**), l'exposition du corps du **bul faale** [expression dakaroise : sois indifférent, ne t'en fais pas] ou la danse érotique **ndombolo** (équivalent du collé-serré) possèdent à cet égard un pouvoir évident de subversion et de contestation politiques* ».

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sère, musulmane :

Vous dansez collés ?

« [Rires .]. Ben, écoute, la danse c'est la danse hein. Si vous dansez et vous n'y intégrez pas autre chose, ça reste une danse. Si tu y intégres autre chose, tu dépasses le cadre de la danse. La danse, chacun avec la manière dont il la sent. Tu ne vois pas les clips américains à la télévision, c'est une forme de danse. Chacun avec sa danse, et je ne vois rien de mauvais dans la danse ».

Ndombé, fille, 19 ans, aucun Niveau, formation en couture, wolof, musulmane :

La danse homme et femme collés, t'en penses quoi ?

« Un homme et une femme qui dansent collés, ce n'est rien. C'est juste pour s'amuser. Quand on part à une soirée avec ses amis, on peut danser, s'amuser et c'est tout ».

Les jeunes mettent en avant le fait que ces danses sexys et collées ne sous-entendent pas nécessairement sexualité ou relation intime. Ce seraient juste des amis qui dansent ensemble de manière anodine. Ils ne voient pas de mal là-dedans, il s'agit simplement d'une distraction sans sous-entendu, pour prendre du bon temps : « *Les valeurs de liberté et de démocratie qu'on enseigne aux jeunes leur donnent l'occasion de s'insurger contre l'autorité des parents ou des aînés (Kobelembi 2005)* »... même si parfois, il peut y avoir des dérapages comme nous le montre la prochaine citation. En effet, comme nous allons le voir, de simples amis qui dansent de manière aussi sexy choquent les plus âgés..., et pourrait être tout aussi inconcevable pour un européen.

Fatou, fille, 20 ans, universitaire, étudiante, sœur, musulmane :

« Oui, on danse collés, mais ce n'est pas grave, c'est juste pour danser ».

Mais le mec bande non si tu fais ça ?

« [Rire !!] Oui ça arrive que le mec bande, des fois c'est drôle, tu vois qu'ils n'en peuvent plus. C'est à toi de poser les limites. Une copine m'a dit un jour qu'un mec avec qui elle dansait, il n'en pouvait plus, il n'arrivait plus à se retenir et il a fini par éjaculer dans son caleçon ! [Rire] ».

Tu peux danser comme ça avec n'importe quel mec ?

« Danser bien sûr, c'est juste danser, mais attention, ce que je viens de te dire, c'est un cas particulier, ça n'arrive pas comme ça à chaque fois. Moi je n'irai jamais jusque là avec un mec »

Tu peux danser collée avec un mec même si ton petit ami est là dans la boîte ?

« Il y en a qui sont jaloux, mais nous les Africains on n'est pas comme les toubabs, on aime danser, on aime bouger quoi, on est sensuel avec notre corps mais ça ne veut pas dire sexuel. Les Blancs sont coincés, d'ailleurs si tu pars en boîte, tu vois qu'ils ne savent pas bouger ».

En Europe, si tu dances collée comme ça avec quelqu'un devant ton partenaire, c'est la merde !!

« Mais vous les Blancs, vous êtes des coincés, vous faites des caprices pour rien, vous êtes trop jaloux, on voit ça même dans les films. Même si ton petit ami est là, tout le monde sait que la danse c'est juste pour s'amuser, il n'y a rien à voir derrière. Et puis, tu sais au début, le mec peut bander mais ça passe et puis tu t'en fous. Il ne faut pas aller trop loin quoi, c'est tout ».

Mais si c'est devant ton mari, tu pourrais faire ça ?

« Hein ? Ah mais pas du tout. La Sénégalaise quand elle est mariée, elle ne va même plus en boîte de nuit !! Tu fais rire toi, tu sais que dans notre culture, on doit être vierge au mariage ».

Et toi tu seras vierge au mariage, peut-être tu ne l'es déjà plus ?

« Moi !! Mais je ne connais rien aux hommes, je suis une petite, j'ai eu des petits copains, ça s'est limité aux bisous, aux caresses, voilà. Si ton mari ne te trouve pas vierge, c'est la pire des choses qui peut t'arriver ici. Il ne te respectera jamais. Si un jour il sort dehors le soir et que tu lui demandes où il part, il te dira qu'il va chercher ce que moi j'ai déjà donné !! Ca te fera trop mal mais tu sais que tu ne pourras rien dire... ».

Mariama (rural), fille, 18 ans, primaire, couturière, peul, musulmane :

Tu fréquentes les soirées populaires ?

« Oui, dès fois une amie vient me voir, et ainsi s'il y a une soirée populaire dans le coin, on y va ensemble. Le lundi passé, il y avait l'Oscar des vacances, j'y étais avec mon amie ».

Qu'est-ce que tu avais porté ?

[Rires !]. Un pantalon jean et un body.

T'a été draguée par des hommes là-bas ?

« Non, même si un homme me drague aussi, je ne lui parle pas ».

Comment est-ce que les gens dansent dans les soirées ? Est-ce qu'un homme et une femme peuvent danser ensemble ?

« Un homme et une femme peuvent danser ensemble mais il n'y a rien d'anormal dans ça. Vous pouvez danser collés alors qu'il n'y a rien entre vous, vous êtes juste des amis. Mais aussi il est vrai qu'il y a des garçons qui sont des coureurs de jupons. Si tu danses avec eux, ils cherchent du plaisir en te serrant très fort sur leur bas-ventre ».

Tu peux danser collée de cette façon avec un homme sans que cela signifie quelque chose pour toi ?

« Mais bien sûr, ça ne veut pas dire que l'on est ensemble, c'est juste danser avec un ami ».

Est-ce que tu crois que les mamans, à leur jeunesse, connaissaient ces façons de danser ?

« Non, elles ne connaissaient pas. D'ailleurs est-ce que même à l'époque les hommes dansaient comme ça ? Les hommes n'avaient même pas ce courage d'approcher les femmes à leur jeunesse. Aujourd'hui, beaucoup de mamans interdisent leurs filles d'aller aux soirées, elles disent ne pas comprendre les façons de danser des jeunes d'aujourd'hui ».

Donc vous croyez que les danses d'aujourd'hui sont obscènes et suscitent le plaisir sexuel ?

« En tout cas, il y a des hommes qui y cherchent du plaisir. Ils sont comme obsédés ».

Et les filles ? Celles qui mettent les tenues sexy pour aller aux soirées ? Pourquoi elles font ça, qu'est-ce qu'elles cherchent ?

[Rires !].

Que pensez-vous des danses traditionnelles par rapport aux danses modernes ?

« Les danses traditionnelles sont mieux parce qu'elles ne sont pas obscènes. Les femmes qui dansent mettent des tenues décentes et amples. Aujourd'hui même les danses originaires de la tradition sont transformées et dansées de manière obscène avec les culottes que les femmes montrent ».

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

Mais danser collé avec la petite amie de ton ami, ça ne le gêne pas ?

« Pourquoi pas, c'est mon ami, il s'en fout quoi, au contraire, il est content ».

Mais attends une minute, quand tu danses comme ça avec elle, tu ne bandes pas ?

« [Rires !] Pourquoi pas ! ».

Et il s'en fout que tu bandes sur sa copine ?

« ... Bon c'est vrai que ce n'est pas trop normal par exemple, être excité par la petite amie de notre ami. Mais c'est plus une manière occidentale de voir les choses je crois. Nous, nous ne voyons pas les choses de cette manière-là, on ne pense pas au sexe de suite. On considère simplement que la petite amie de notre ami est aussi notre petite amie ».

Qu'est ce que cela peut vouloir dire : « la petite amie de notre ami est aussi notre petite amie » ? Cela ne peut se comprendre qu'à travers les prismes élaborés par la tradition pour appréhender la notion de couple. Et dans la tradition, le couple hors mariage – et dans le mariage aussi – n'est pas reconnu comme nous l'avions expliqué précédemment (Lallemand 1985, p.12)²⁷⁰. Seul le mariage, décidé par les familles, entérine socialement une relation intime entre hommes et femmes (Yade 2007). Les plus âgés ont décrit les danses traditionnelles en parlant de distance entre hommes et femmes, de tenues décentes et de contrôle des parents. La seule dimension érotique est le mouvement des fesses mais en aucun cas l'homme ne pouvait s'approcher. C'est donc la modernité qui crée cette proximité entre garçons et filles dans la danse (et de manière globale dans la vie). A l'origine, s'il y avait proximité corporelle entre sexes, c'est parce qu'il s'agissait davantage de contacts fraternels. Il s'agissait d'un groupe, d'une famille qui danse ensemble sans sous-entendus et non des couples : « *historically dance served many ritual functions in "traditional" Wolof society. Like petit pagnes and bin-bins, each dance had a symbolic significance. Dances were performed at marriages, baptisms, and funerals, to summon seasonal rains, and to celebrate circumcision ceremonies. Dancing, often gender specific, served a community purpose and was directly linked to important events. Dance was considered, and still is to a certain extent, a woman's affair. Dance, however, has become recontextualized with time and urbanization. Those dances considered "traditional" are now mainly performed by professional dance troupes, of which there is an ever-growing number in Dakar. Historical forms of dance were inextricably linked to the context, the occasion, and the environment in which they were performed (Morales-Libove 2004)* ». Et bien cet aspect a traversé les mailles du filet de l'acculturation. Danser collé avec la petite amie de mon ami est possible car lui est un frère et elle est une sœur²⁷¹. Mais il y a quand même un hic..., il y a plaisir sexuel, érection, contacts corporels intimes et ceci n'existait pas du tout dans la tradition et constitue un véritable choc pour les plus âgés. A travers la danse, on est donc face à une notion de couple qui se met en place : proximité corporelle, contacts intimes, érection etc..., avec une survivance du groupe : échange de partenaires, absence de jalousie, contacts corporels dénotés sexuellement, etc... La danse n'est finalement que le reflet d'une structure plus globale qu'est le couple complètement syncrétique.

Amadou, garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, wolof, musulman :

« La fidélité au Sénégal là franchement ça n'existe pas. Tout le monde trompe tout le monde. Des fois, tu sais même que ta copine a un autre ami mais tu ne dis rien, tu laisses comme ça ».

Il n'y a pas de jalousie ?

« Mais écoute, toi aussi tu fais la même chose. Les relations vraiment sérieuses où tu peux avoir confiance

²⁷⁰ L'auteur avance que chez les Mossis du Burkina Faso, la sexualité est valorisée dans le cadre du mariage, mais plus encore, à l'intérieur de celui-ci, elle est contrôlée. La promiscuité entre partenaires – mêmes mariés – étant largement diluée par la vie du groupe (Thiriart 1999).

²⁷¹ La notion de couple n'existe pas vraiment car on est dans une survivance du groupe. Tu es intéressé par une fille, tu veux la voir, un ami à elle se présente à toi et te dit : « Je te la donne ». Comme si elle ne s'appartenait pas à elle-même. Que ce ne sont pas ses choix à elle qui déterminent la relation. Pourquoi ? Parce que la relation n'est pas axée sur une recherche de plaisir à deux dans le cadre du couple, mais sur une recherche d'harmonie collective et familiale.

c'est trop rare ici ».

Pour le garçon comme pour la fille ?

« Oui, c'est la même chose. Chez nous l'amour, ça n'existe pas. Tu penses tellement que tu vas être trompé que tu trompes le premier alors tu vois... ».

Et vous ne rompez pas ?

« Ca dépend, parfois tu rompes parce que tu aimais la personne mais aussi parfois tu la laisses faire et tu fais tes affaires aussi de ton côté ».

Si j'ai bien compris, vous avez tous plusieurs partenaires en même temps ?

« Souvent c'est ça. Tu sais, dans un groupe d'amis, on était trois garçons et une fille et bien tu vois, tous les trois on a couché avec elle ».

Comment ça, vous avez eu tous les trois une relation avec elle ?

« Pas une relation au sens où tu l'entends. C'est juste qu'il nous soit arrivé à chacun de nous trois de coucher avec elle, comme ça par hasard, sans rien de plus. On reste tous des amis quoi ».

Donc vous êtes des amis et vous couchez ensemble de temps en temps, comme ça ?

« Mais ce n'est pas si simple, tu sais ça ne se dit pas, quand on se voit tous les quatre on en parle pas, c'est juste que c'est arrivé. Un jour j'étais avec mes deux potes et y'en a un qui a dit qu'il avait couché avec elle à tel moment et finalement on l'avait tous fait ».

Donc officiellement vous être un groupe d'amis et officieusement, vous baisez ?

« [Rire !!]. Effectivement, c'est ça. Mais tu sais on se rend compte que ce n'est pas normal, on a honte, c'est pour ça qu'on en parle surtout pas ».

Vous faites comme si ce n'était pas arrivé...

« ... Exactement ».

Pourquoi elle couche avec vous, pour du plaisir ou pour de l'argent ?

« Ecoute, des fois on est tous ensemble, on discute, mais des fois tu te retrouves seul avec elle. Et puis vous parlez et puis tu vois son corps, ça t'excite, tu vas vers elle et vous baisez. Après on en parle plus et c'est fini ».

Et c'est un cas particulier ou tu l'as entendu ailleurs ?

« Je l'ai entendu ailleurs mais ça ne veut pas dire que c'est pour tout le monde comme ça ».

Mais avant apparemment, selon ce que j'ai compris, les garçons pouvaient être ensemble avec des filles sur un même lit mais rien ne se passait, vous étiez comme des frères et sœurs, je me trompe ?

« ..., oui c'est vrai. Franchement, je ne sais pas ce qui nous arrive, on devrait faire la même chose, on le sait bien, mais tu ne sais pas pourquoi, tu penses à ça et tu veux le faire ».

Vous devriez avoir des relations fraternelles et finalement vous finissez par avoir des relations sexuelles, c'est ça ?

« Oui c'est ça, mais publiquement il n'y a pas de couple on garde des relations conformes ».

Donc dans le public vous êtes un groupe, des amis comme des frères et sœurs et dans le privé vous vous ouvrez à la vie occidentale ?

« Exactement et ça fait trop mal ».

Donc pour résumer, il ne peut pas y avoir de jalousies entre vous car vous êtes d'abord comme des frères et sœurs, que vous

n'êtes pas mariés et que le couple n'existe pas vraiment, c'est ça ?

« Oui, c'est ça... ».

Seul le mariage amène réellement aux jalousies car il est la seule instance qui reconnaisse la relation. Les jeunes qui s'ouvrent à la vie de couple ne peuvent l'affirmer publiquement ainsi, même si la jalousie existe, les acteurs ne peuvent l'exprimer socialement et plus encore, ils ne peuvent la formuler individuellement. Le faux semblant ne s'exerce pas seulement avec les parents mais aussi entre les jeunes eux-mêmes. Cette intériorisation de la norme sociale conduit à une négation de l'existence de l'instance du couple aussi bien de la part de ceux qui la rejettent (les vieux), que de ceux qui la vivent (les jeunes). Les jeunes, pour ce qui concerne la sexualité, se trouvent dans un *vide normatif*. Ils n'obéissent à aucune règle prédéfinie socialement. Dans les traditions africaines, avant même l'Islam – c'est-à-dire l'animisme – le mariage est une « *affaire de famille (Antoine 2002, p.76)* », l'entrée dans la vie sexuelle est régie par les parents pour capitaliser le potentiel reproductif du groupe – « *C'est le pouvoir de fécondité des femmes, bien plus que le désir érotique, qui sous-tend l'exogamie et la capitalisation des femmes... (Béreaud 1980, n.p ; cité par Balandier 1984)* » – fusionner les lignages, augmenter les lignées signe de richesse et soutenir les aînés. Dans l'Islam, la sexualité est régie par le mariage dans le but de s'imposer l'abstinence, contrôler ses pulsions, s'ouvrir au plaisir sexuel dans un cadre limité pour valoriser d'abord la dimension reproductive : « *Aussi, l'Islam conçoit-il la civilisation comme la conséquence de la satisfaction de l'énergie sexuelle en tant qu'elle doit permettre la procréation (première fonction), d'atteindre le paradis (seconde fonction) en suivant les préceptes d'Allah (la volupté sexuelle est un avant-goût de celles promises dans le paradis) (Sylla 1985)* ». Dans la modernité, la vie sexuelle est régie par les notions d'amour, de plaisir, d'entente, de réciprocité et d'engagement dans le couple (Bozon 2009, p.38). Entre tradition (animisme/monothéisme) et modernité, les jeunes de Dakar, mais aussi de Gandiaye, ne répondent plus vraiment à aucun de ces schémas. Ils sont devenus trop individualistes pour se marier, et donc entrer dans la vie sexuelle pour des intérêts familiaux ; ils sont trop acculturés pour s'abstenir avant le mariage et contrôler leurs pulsions, et ils n'entreprennent pas réellement de relations qui suivent le modèle de couple occidental²⁷². Ces jeunes décrivent ce *vide normatif* comme déroutant, ils ne savent plus où ils vont, ils sont dans l'anomie (Durkheim 1897, p.288)²⁷³.

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

« C'est ce que je te disais tout à l'heure. Un homme ne doit pas avoir des rapports sexuels avec une femme qui n'est pas son épouse. C'est avec la modernité que les gens le font. Entre jeunes, on sort, on s'amuse et tout ça. Maintenant nous ne saisissons pas exactement ce que c'est aimer quelqu'un. C'est comme être

²⁷² On voit des couples affirmés, émerger tout doucement au centre de Dakar, dans des coins de rue à l'abri des regards, ils se tiennent la main, se touchent, mais cela reste marginal.

²⁷³ A travers l'étude du suicide dans les sociétés industrialisées, l'auteur avance que l'anomie est un état social de perte de repères, une absence de cadre normatif exposant à celui-ci.

perdu quoi. On copie des choses qu'on ne maîtrise pas. C'est pourquoi tu vois qu'une fille sort avec un mec, quelque temps après, tu vois qu'elle sort avec un autre mec. On change de fiancés comme on change d'habits !! Mais il y a des gens qui ont la notion d'amour comme les européens l'ont. On retourne encore sur les conséquences de la modernité. La modernisation nous égare. C'est parce qu'on veut d'un seul coup être moderne. Ceci n'est pas possible. Il faut d'abord être africain avant de vouloir être européen... Oui, je crois que c'est ça, les jeunes copient des choses qu'ils ne maîtrisent pas ».

- Des pratiques de la sexualité en mutation

- ✓ Une nouvelle sexualité hédoniste axée sur la recherche de plaisir

Enfin, en dernière modalité fondatrice de l'existence du couple – et pas la moindre – nous constatons que la modernité, à travers ses médias et TIC, véhiculent de nouvelles pratiques de la sexualité, en ville comme au village, non conformes aux manières de faire traditionnelles, que de nombreux condamnent à l'instar de Kobelembi (2005) : « *Par ailleurs, certaines catégories de populations des villes ont un niveau de vie assez élevé pour s'offrir les nouvelles technologies de l'information et de la communication. Aujourd'hui le paysage audiovisuel camerounais foisonne de nombreuses chaînes de télévision nationales et internationales. Grâce à des "câblo-opérateurs" privés, beaucoup de ménages ont la possibilité d'obtenir les images venant des autres parties du monde, de l'Occident notamment. Si les médias peuvent permettre aux jeunes d'accroître leur connaissance et favoriser une sexualité saine, ils peuvent en même temps être à l'origine de dérives comportementales sur le plan sexuel. En effet, certains médias audiovisuels occidentaux, en raison de la mondialisation, "inondent" l'Afrique d'images indécentes* ». Ces nouvelles approches de la sexualité créent le décalage intergénérationnel entre jeunes et plus âgés certainement le plus intense que nous observons : « *Le rôle socialisateur de la famille tend alors à lui échapper (l'éducation) en partie sous l'emprise des médias, des conseils d'amis. Cette situation crée un fossé entre les parents et leur progéniture, aggravant les difficultés de communication entre eux (Amouzou 2009, p.44)* ».

- Ceux qui les refusent catégoriquement

Avec le développement des médias de diffusion et des TIC, la population découvre de nouvelles pratiques de la sexualité que beaucoup rejettent catégoriquement. Ils parlent, surtout les plus âgés, d'une véritable perversion de la société. Ils pensent que les jeunes seraient devenus obnubilés par la recherche de plaisir sexuel en reproduisant des comportements qu'ils découvrent dans les feuilletons occidentaux (téléromans et autres) et les films pornographiques : « *Ces chaînes "pornographiques" qui font l'apologie de l'activité sexuelle pré-maritale poussent les jeunes à s'engager dans l'activité sexuelle. Il s'installe une véritable tension entre l'apologie des relations sexuelles pré-maritales et l'effort des autorités ecclésiastiques pour la promotion des comportements sexuels responsables. C'est*

sans doute l'influence de ces médias qui est à l'origine de la modification de la signification de l'acte sexuel chez les jeunes. La recherche du plaisir est devenue la raison principale des rapports sexuels. Ainsi les jeunes sont de plus en plus exposés aux images des télévisions étrangères qui n'ont pas toutes à cœur de préserver les mœurs de ceux qui les regardent [...] L'accès à ces hauts lieux de perversité et de violence n'est conditionnée que par le paiement d'une modique somme de 25 à 100 francs CFA²⁷⁴, ce qui est à la portée des jeunes (Kobelemi 2005) ». L'ouverture vers des phases préliminaires et une variabilité de positions sexuelles, apparemment inconnues dans *coosan*, seraient perçues par ceux qui restent « traditionnels » comme des attitudes anti-nature, anti-reproductives, immorales, addictives et pathologiques vis-à-vis du plaisir sexuel.

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

Est-ce que vous ne croyez pas qu'avec les jeunes une nouvelle dimension s'est greffée à la sexualité ?

« Nous, à notre connaissance, la sexualité est sacrée, et ne doit pas être fait de n'importe quelle manière. Ce qui change les jeunes c'est surtout les films comme les feuilletons et les films pornos. Nous on ne connaissait pas le fait de s'embrasser bouche à bouche, les films pornos aussi on ne connaissait pas ».

Marie-Thérèse, fille, 24 ans, universitaire, étudiante, sœur, chrétienne :

« C'est comme je te disais tout à l'heure, avec les films pornos, il y a des positions que l'on voit dans les films de pornographie. Parce que nous, à chaque fois, on discute entre filles de ces choses-là ».

Et qu'est-ce que vous dites de ces choses-là, qu'est-ce que vous en pensez ?

« Je pense que c'est un point de vue négatif parce qu'eux [*les occidentaux*] le font parce que c'est leur culture mais nous, nous ne connaissons pas ça. Et je ne sais pas s'il y a des conséquences sur la santé de la personne ou bien si cela peut provoquer des déformations (aux nouveaux-nés) ».

Est-ce que tu crois que ces positions sont pratiquées ici ?

« Bien sûr ».

Est-ce que les vieux pratiquent ça ?

« Non, c'est plutôt les « jeunes jeunes », parce qu'à 25 ans on est vraiment mature mais ce sont surtout les minettes là. Parce que nos toute petites sœurs de 16, 17 ans ce qu'elles font..., nous à cet âge, on ne faisait pas ça ».

Ça veut dire qu'en 10 ans à peine, il y a eu des changements ?

« Oui ».

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« A travers les actes sexuels dans les pornos, il y a des enfants malformés, il y a des maladies qui se développent. Et tout ça à cause du plaisir sexuel ».

²⁷⁴ Les cybercafés qui permettent un accès rapide aux films pornographiques.

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sère, musulmane :

Les relations de couple comme on le montre dans les films, les embrassades, les bisous, etc..., sont-elles des choses qui existaient ?

« Je ne pense pas, je crois que toutes ces choses-là sont venues avec la télévision, les films. Mais moi je me dis que les gens vont des fois trop loin. Il y a des choses qui ne sont pas humains ».

Comme quoi ?

« Comme cela se passe dans les films pornos. Je ne connais pas trop ces films mais je sais que c'est ignoble. Je me dis que même le fait de suivre ça c'est mauvais, à plus forte raison de le faire. Pour moi il y a des choses déraisonnables. Peut-être que je suis démodée mais ça ne me va pas ».

Et si votre partenaire vous le demande ?

« Moi je me dis que ce que je ne veux pas faire, personne ne peut m'y pousser. Même si ton mari te le demande et que tu as du caractère, tu ne vas pas le faire. La personne doit avoir des principes et être dure là-dessus quelles que soient les contraintes qu'on lui impose ».

Qu'est-ce qui est normal selon vous, comment doit se faire l'acte sexuel ?

« [Rires] ! La position normale tout le monde le sait ».

Ces quoi les positions ou les actes sexuels que vous trouvez anormaux ?

« Je ne sais pas, je ne peux pas les nommer. Tout ce que je sais, c'est que ce n'est pas normal ».

La sodomie, le cunnilingus, la fellation ?

« C'est interdit de faire la pénétration par le derrière (coït anal). Je ne l'ai jamais fait et je ne ferai jamais. La pénétration doit se faire par le devant et pas par le derrière. Moi je me demande comment la personne peut avoir du plaisir par le derrière. Parce qu'aussi je ne l'ai jamais fait. Peut-être que ceux qui le font voient que c'est bien et en éprouvent du plaisir ».

Et les embrassades entre deux amoureux ?

« [Rires !] Ça, peut-être que c'est moins grave. Je ne crois pas qu'on puisse avoir du plaisir en s'embrassant. Moi je ne le fais pas parce que je trouve que c'est sale. Moi j'étais mariée, mais il y a certaines choses que je n'ai jamais accepté de faire en raison de mon éducation. Je n'ai pas beaucoup appris le Coran mais je connais certaines choses ».

Et pourtant il est dit dans la religion que la femme doit être prête à servir son mari comme il le veut où il le veut ?

« Ça, on n'en disconvient pas. Mais moi je considère qu'il y a des limites. Personne ne peut m'amener à faire quelque chose que je ne sens pas. Que ce soit mon mari, mon père, ma mère ou quelqu'un d'autre, ça ne passera pas ».

Et la fellation ?

« Toutes ces choses-là, je déteste. Moi je me limite juste à ce qui est dit par la religion. Je ne suis pas du genre à vouloir découvrir tout sans garde-fous. Moi je considère que toutes ces choses sont de la perversion. La fellation, des fois les femmes en parlent mais pour moi ça ne va pas quoi, c'est sale ! ».

Adjji (rural), fille, 19 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

Tu as parlé d'histoires d'amour dans les films et d'éveil de conscience. Est-ce que les films t'éveillent jusqu'à ce que tu

embrasses ton petit ami ?

« J'ai même horreur de ça. Pour moi c'est trop sale de mettre sa bouche sur la bouche d'un autre [Rires !]. Il y a une amie à moi qui m'a dit que son petit ami l'a embrassée et que c'était trop bien [Rires !]. Je lui ai dit que vous là, vous êtes fous, les films vous ont détruits, comment peut-on penser mettre sa bouche sur celle d'un autre. Après elle m'a dit que moi je suis en retard, je ne connais rien des bonnes choses. Je lui ai dit d'accord j'accepte d'être fou, c'est bon ».

Ibrahim (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

« Ce qui se passe dans les films porno, ce sont des choses étrangères. Des positions diverses, des choses pas vraiment bien quoi ».

Et si ta petite amie ou a femme voulait de ces positions-là ?

« Je ne le ferai jamais. Personne ne peut m'amener à faire ce que je ne veux pas faire ».

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

Qu'est-ce que les gens apprennent de la pornographie ?

« Ce qu'ils y voient, ce sont les rapports sexuels, des positions sexuelles, la préparation (les préliminaires) avant les rapports, toutes sortes de choses ».

Est-ce que vous pensez que les gens passent à la pratique ?

« Bien sûr ! Si tu vois ça, tu as envie de découvrir. Même un jeune qui n'avait pas de petite amie et qui voit ça, il va aller chercher une petite amie parce que ça l'excite. Alors s'il y entre, il ne peut plus en sortir, il devient dépendant, ça fait partie désormais de sa vie. C'est pourquoi aussi, il y a beaucoup d'IST. Moi je ne fais pas de sexe, mais j'ai des copains qui m'expliquent tout ce qu'ils font avec leurs petits amis. Des fois quelqu'un me dit qu'il prend sa petite amie par la levrette, telles autres positions. Les gens, ils fleurissent et tout. Comme par exemple la femme qui suce le sexe de l'homme, des choses comme ça ».

Est-ce que vous ne pensez pas qu'il y a une découverte à travers la sexualité ?

« Ben moi je me dis que tous ces trucs et positions-là, ça ne fait que fatiguer. N'importe quelle position par laquelle tu prends la femme, il y aura toujours le plaisir. On se fatigue mais il n'y a pas une position donnant plus de plaisir qu'une autre. Je pense que les gens le font uniquement par curiosité. Quelle que soit la position, on prend le même plaisir... »

Alors pourquoi ils font ça s'ils n'y trouvent pas un plaisir plus intense ?

« Peut-être aussi qu'ils ont découvert un plaisir plus intense, mais moi je dis que le plaisir, c'est le plaisir. Avec ces positions on ne fait que blesser, fatiguer la femme, mais pas un plaisir plus intense. Même si je me marie, je ne vais pas faire ces choses avec ma femme ».

La masturbation, vous en pensez quoi ?

« Ben je peux dire que c'est une maladie. Vraiment c'est une chose absurde quoi. Exhiber ses parties intimes pour avoir du plaisir seul. C'est comme la pédophilie. Et je juge que c'est très mauvais. C'est une sorte de perversion. Il y a des hommes qui le font hein. Il y en a qui sont devenus accros à tel point qu'ils ne peuvent plus s'en départir. C'est devenu une seconde nature, c'est eux, c'est leur vie ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

Est-ce que vous pensez que les gens découvrent de nouvelles choses par rapport aux manières de pratiquer les rapports sexuels ?

« Il y a des gens qui le font comme cela se passe dans les films, mais moi je ne peux pas me permettre de faire ça avec ma femme. Je la respecte beaucoup. Ici à Dakar, les gens avec leurs femmes posent leur ordinateur comme tu l'as posé sur la table et mettent leurs vidéos. Maintenant, ils le font comme cela se passe dans la vidéo (films pornos). C'est quoi ces façons de faire ? Quelle religion a apporté ça ? C'est aberrant ! Aujourd'hui tout ce que tu puisses penser, les gens le font dans les rapports sexuels. Position debout, faire les rapports sexuels en prenant la douche, la femme qui monte dessus, et tout. Si l'homme doit aller au travail, il se réveille à 8 heures et laisse sa femme qui va dormir jusqu'à midi avec de la souillure. Avant qu'elle se douche, elle va se saluer avec tous les enfants... ».

Pourquoi les gens font tout ça ? Est-ce que vous ne pensez pas qu'il y a une découverte d'un plaisir inédit ?

« Ils n'ont rien découvert de plus ! Le plaisir, c'est le plaisir, et ça a toujours existé entre un homme et sa femme. Seulement aujourd'hui c'est qu'il y a une perversion. Il n'y a plus de norme dans la sexualité. On se permet de faire tout avec n'importe qui. On n'attend plus d'être marié pour faire les rapports sexuels. Embrasser la bouche de quelqu'un sans savoir s'il est malade ou pas. Faire des rapports sexuels avec n'importe qui, on peut attraper le sida et tout. Aujourd'hui il y a beaucoup de gens qui ont attrapé le sida. Aussi la télévision a perverti le plus les filles. Les films et clips américains, les films de 19 heures (les feuilletons). Tu vois que des parents suivent avec leurs enfants un film dans lequel les gens s'embrassent bouche à bouche ! C'est quelle culture ça ? Ce n'est pas la nôtre. C'est leur culture à eux (*les toubabs*). Les femmes d'aujourd'hui, si on restait là jusqu'à demain on ne pourra pas finir sur cette question. Regarde moi ça [*Nous sommes devant un feuilleton télévisé ou un homme et une femme se caressent*] ».

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tôlier, wolof, musulman :

« Les bisous, les baisers, les embrassades, les grands-parents ne connaissaient pas. Mais aujourd'hui l'homme et la femme se font des bisous, ils s'embrassent, la femme se met au dessus. Les gens font les rapports sexuels en étant même debout ; tu vois un homme baiser sa petite amie contre un mur ».

Demba (rural), garçon, 20 ans, secondaire, élève, sère, musulman :

Est-ce que vous pensez qu'il y a des choses nouvelles en matière de sexualité ?

« Oui, il y a des choses nouvelles qui n'existaient pas. Aujourd'hui les gens s'aiment dès le bas âge. Il y a des embrassades, de petits câlins et tout. Par exemple, la femme qui prend les couilles de l'homme et joue avec. Et d'autres choses vraiment horribles ! Tu vois l'homme caresser le sexe de la femme et la femme aussi. Ainsi la femme prend le sexe de l'homme par la bouche, et l'homme aussi. Ce sont des choses qui n'existaient pas. Les gens le font pour le plaisir. Je vois que ce n'est pas bien. Ça peut même donner des maladies. Parce que prendre le sexe d'un homme par la bouche ou le contraire, c'est horrible. Le sexe n'est pas fait pour être sucé quoi. Ce sont des choses ignobles, c'est de l'animalité quoi ».

Ils mettent en avant les valeurs de l’Islam et aussi ce qu’ils nomment « les valeurs africaines traditionnelles » – donc des valeurs plutôt animistes – pour condamner ces nouvelles manières de faire qu’ils jugent aberrantes. Des auteurs ont montré en effet combien dans de nombreuses « traditions africaines », l’acte sexuel en lui-même ne suit pas un protocole aussi diversifié (Echard 1985)²⁷⁵. Ainsi, Tadele (2003) constate auprès de jeunes garçons urbains éthiopiens, que ces « nouvelles pratiques » sont très mal vues, perçues comme anormales et indécentes.

➤ Ceux qui rejettent mais qui le font quand même

Evidemment, comme tout changement social, et d’autant plus celui-ci qui semble d’actualité, la mutation est très progressive. On retrouve donc des personnes tiraillées entre deux systèmes qui, à la fois condamnent l’apport de ces nouvelles pratiques de la sexualité, et qui, en même temps sont tentées de vouloir les découvrir : « *Son apparition et son exhibition publique indiquent cependant que la mutation en cours, n’est pas accidentelle. Elle relève d’une dynamique pulsionnelle authentique, qui va au-delà du besoin d’argent ou de la simple curiosité. Les transformations concernant le rapport au corps l’attestent fortement (Biaya 2001)* ».

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« Oui la manière aussi parce que vous savez qu’avec les films pornos là, vraiment, on voit toutes les manières de faire la chose. Et ces jeunes d’aujourd’hui là ayant accès à ces films pornographiques, ayant accès à toutes les positions possibles et inimaginables, ces jeunes-là [rires], ils veulent toujours essayer ».

Et vous critiquez ça ?

« Tu sais en tant que musulman hein, la religion ne recommande pas certaines positions ».

Est-ce cela voudrait dire que vous-même, vous ne faites pas ce genre de choses-là ?

« **Ben moi dès fois je le fais hein.** C’est pourquoi je vous dis que je suis entre les deux, la tradition et la modernité ».

Donc vous-même, vous êtes influencé ?

« Je suis influencé oui, mais à un degré moindre ».

Qu’est-ce que votre femme pense de ces positions, elle apprécie, elle n’apprécie pas ?

« Elle apprécie ! Parce qu’elle est jeune hein ».

C’est du plaisir quoi ?

« Oui, oui ».

Ben alors qu’est-ce qui gêne alors ? Est-ce que vos parents connaissaient ces positions-là, est-ce qu’ils étaient influencés par la modernité ?

« Non, non, ils étaient traditionnels ».

Mais vous, vous avez un peu changé ?

« Oui j’ai un peu changé à cause de la modernité. Mais je parviens à me maîtriser quand même ».

²⁷⁵ Comme le constate l’auteur au sein des populations Hausa de l’Ader au Niger.

Dans cette sexualité- là, vous trouvez quelque chose de positif ?

« Ce n'est pas obligatoirement quelque chose de positive hein. Parce que des fois tu fais quelque chose, tu sais que ce n'est bon, mais tu le fais quand même ».

Vous vous sentez coupable de faire ça ?

« Ah mais oui ! ».

Alors pourquoi vous le faites ?

« Peut-être que c'est par découverte, vouloir découvrir ».

La tentation ?

« Voilà, c'est ça, la tentation [Rires]. Dès fois cette tentation vous pousse à y aller ».

Vous dites que les gens ne se touchaient pas comme ça avant ?

« Même les enfants, nous on ne pensait même pas à ça ».

Mais qu'est-ce que vos parents faisaient, vous avez forcément des discours, des choses dont on vous a parlé ?

« Oui mais apparemment ça se faisait naturellement hein ».

Expliquez, qu'est-ce que c'est naturellement selon vous, je veux savoir ?

« Naturellement, c'est clair ; la femme est couchée, tu vois, l'homme vient et monte dessus, et c'est tout. Ça, c'est naturel ».

Et c'est tout ?

« Oui. Moi je crois que c'est comme ça hein. Je crois, parce qu'auparavant, les positions par ci par là, ça c'est la modernité qui a amené ça, et ce sont les films pornos et autres. Si ce n'était pas les films pornos et autres, si ce n'était pas la modernité, moi je pense que les gens allaient rester comme ça, ils n'allaient pas découvrir certaines positions ».

Et comment vous-même pouvez éduquer vos enfants dans ce refus de ces choses-là si vous-même, vous y avez un peu adhéré ?

« Très difficilement, on parvient à éduquer nos enfants ».

Parce que vous-même, vous n'êtes pas neutre c'est ça ?

« Voilà. On n'est pas neutre, en plus on n'est pas toujours chez nous (à la maison). Vous quittez chez vous avant que les enfants ne se réveillent pour aller au travail, et vous revenez tardivement à la maison le soir. Mais durant tout cet écart-là, les enfants étaient laissés à eux-mêmes ou avec leur maman, et leur maman ne parvient toujours pas à les surveiller parce qu'elle aura aussi des courses à faire ».

Vous dites que vous vous sentez coupable de faire cette sexualité moderne. Pourquoi donc vous continuez à faire ça ?

« Vous savez, on est atteint par une tentation. Mais au niveau de cette tentation-là, vous découvrez du plaisir. C'est la raison pour laquelle certains, ils continuent à faire ça ».

Qu'est-ce qu'il y a de mal, si vous trouvez que ça fait du bien, ça donne du plaisir non ? Votre femme, elle aime ça ?

« Mais, elle aime bien sûr ».

Donc elle aime, vous aimez, quel est le problème ?

« Le problème, c'est ce que je disais tout de suite là. C'est par exemple les valeurs, nos valeurs à nous. Ça, ça ne faisait pas partie de nos valeurs, et avec cette modernité-là, on risque de valoriser et d'introduire ces actions-là ».

C'est ce que vous faites, puisque vous-même vous le faites ?

« Mais, ça tend vers cela hein ! ».

Mais vous participez à cela, vous êtes acteur de ce qui se passe ?

« Ah mais oui, c'est parce qu'on est atteint par la modernité ».

➤ Ceux qui y adhèrent dans le cadre du mariage

Beaucoup d'individus, particulièrement les jeunes, ruraux et urbains, adoptent des postures syncrétiques vis-à-vis du phénomène. Ils acceptent de s'ouvrir à la sexualité de manière générale, mais aussi à ces nouvelles pratiques, tout en conservant des règles traditionnelles, ne les faire que dans le cadre du mariage. Ce que constate aussi Tamale (2008) en Ouganda, où les pratiques initiatiques sexuelles pré-nuptiales des femmes évoluent en intégrant notamment ces nouvelles manières d'entreprendre le rapport sexuel : « *La sexualité traditionnelle a été complétée et renforcée par des pratiques sexuelles « modernes » et « étrangères ».* Par exemple, certaines instructions Ssenga d'aujourd'hui incluent des leçons sur les relations sexuelles buccogénitales, le baiser profond, la masturbation et autres formes d'autodécouverte ».

Mariama (rural), fille, 18 ans, primaire, couturière, peul, musulmane :

Est-ce que vous pensez qu'il y a d'autres positions pratiquées aujourd'hui ?

« Il y a des choses sales que certains pratiquent aujourd'hui ».

Comme quoi ?

« Une femme au dessus d'un homme, c'est trop sale ».

Tu considères que c'est sale ?

« En tout cas moi je ne le ferai pas ».

Pourtant tout-à-l'heure tu disais qu'une femme doit tout faire pour satisfaire son mari ?

« Mon mari ne me demandera pas de faire ça avec lui ! ».

Et s'il te le demande ?

« Dans ce cas j'essaierais de le faire [Rires !]. Je le ferais, voilà ».

Tout à l'heure tu disais qu'il y a des choses sales, quelles sont ces choses-là ?

« Ben je ne sais pas trop mais il y a des choses sales qu'on montre à la télévision ».

Dans quelle télévision ?

« Dans les films pornos. Ben j'ai suivi ça une seule fois. J'étais partie voir une amie et elle a mis la cassette. Mais moi je me suis retirée parce que je n'aime pas ces choses là ».

C'était ici à Gandiaye ?

« Oui c'était ici ».

C'était le jour ou la nuit ?

« La nuit ».

Vous étiez seules ?

« Nous étions avec son mari. Elle est mariée. Je suis partie parce que ces choses ne me plaisent pas ».

Lorsque tu as suivi ça, qu'est-ce que ça t'a fait ?

« Ça ne m'a rien fait. J'en ai suivi peu, c'est trop sale ».

Que pensez-vous de ces choses là ?

« Ce n'est pas bon ».

Pourquoi, tu prends du plaisir non ?

« Peut-être que c'est bon pour eux, mais moi je considère que ce n'est pas bon ».

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

Selon vous existe-t-il des façons différentes de faire la sexualité ?

« Des fois je suis des films avec des copines. On voit plusieurs façons de faire des rapports sexuels ».

Comme quoi par exemple ?

« Je ne peux pas nommer ces façons ».

C'est la fellation, le cunilingus, la sodomie ?

« Peut-être que c'est ça ».

Où est-ce que vous suivez ces films ?

« Chez des copines élèves. Le plus souvent on s'enferme dans une chambre pour suivre ces films à l'ordinateur. Dès fois aussi je vois ça dans des portables. C'est devenu fréquent de voir ces trucs dans les téléphones portables ».

Au village ou bien ?

« Pas au village mais ici à Dakar. Je l'ai suivi ici à Dakar avec des copines ».

Vous n'étiez que des filles à suivre ça ?

« Que des filles. J'ai honte de regarder ça avec un homme. Même pas un film porno mais si je suis certains films un peu érotiques avec un homme, j'ai honte ».

Faites vous des commentaires en suivant ces films porno ?

« [Rires !]. En tout cas on parle de tout et de rien. On commente ».

Qu'est-ce que vous dites exactement ?

« Ben on parle de tout. Par exemple « ce mec-là, il a un gros pénis ». « Cette femme-là docile, comment elle peut accepter ça ! » « Ceci est trop sale » ».

T'as une fois fait la fellation ?

« Je ne l'ai jamais fait ».

Mais tu embrasses, tu flirts avec ton petit ami ?

« Oui ».

Selon toi c'est quoi la finalité de ces formes de sexualité ?

« Peut-être qu'ils cherchent le plaisir ».

Qu'est-ce que tu penses des positions sexuelles et des actes sexuels comme la levrette, la sodomie, la fellation, etc ?

« Je ne sais pas trop mais moi personnellement je n'accepte pas de faire cela. Je n'aime pas cela. D'après ce que j'ai vu, c'est fatiguant. Moi je suis nonchalante, je n'aime pas ces trucs-là ».

Et pourtant tu prends du plaisir ?

Je l'ai suivi mais cela ne me dit rien.

Tu n'as jamais fait cela ?

« Non pas du tout. D'ailleurs je ne veux plus faire ces choses (flirts) là avant le mariage ».

Coumba, fille, 21 ans, universitaire, étudiante, wolof, musulmane :

« Aujourd'hui c'est différent. Avant de se pénétrer, on s'embrasse, on se caresse ».

Et ça c'est positif ou pas ?

« C'est positif bien sûr. J'ai une amie qui fait des études en biologie. Elle m'a dit qu'avant de faire l'amour il faut s'embrasser pour stimuler, pour s'exciter. Ça excite l'homme et ça ne va pas faciliter l'éjaculation. Mais si ça ne dure que deux minutes, la femme ne va pas avoir du plaisir ».

Qu'est-ce que tu penses de ces nouvelles pratiques, tu trouves que c'est intéressant ?

« Je ne peux pas répondre de ça puisque je n'ai pas fait l'amour ».

Pourquoi ?

« Parce que je suis assez jeune. Je ne vois pas pourquoi s'empresser ».

T'attends quoi ?

« J'attends pour le faire avec mon mari ».

Qu'est-ce que tu penses de la masturbation ?

« C'est le fait de se donner du plaisir tout seul ».

Tu penses que ce genre de pratique existait au village ?

« Cela n'existait pas parce que je ne l'ai pas entendu nulle part ²⁷⁶ ».

Selon toi comment un homme et une femme doivent faire l'amour ?

« Ils doivent faire l'amour à la manière qui leur convient. Je vois qu'il faut rester dans la tradition mais aussi il faut savoir s'ouvrir ».

Par quoi s'exprime cette ouverture selon toi ?

« Il faut les phases préliminaires. S'embrasser, se caresser ».

Tu connais la fellation, le cunnilingus ?

« Non ».

C'est lorsque la femme suce l'homme et lorsque l'homme aussi lèche le sexe de la femme ?

« Je vois ! ».

Est-ce que ces pratiques existent ici ?

« Oui il y a des gens qui en parlent ! Je pense que si c'est dans le cadre du mariage, c'est envisageable dès l'instant qu'il y a consensus des partenaires ».

Si tu demandes à un vieux si ces pratiques sont envisageables dans le cadre du mariage qu'est-ce qu'il te dirait selon toi ?

« Il te dira que c'est inadmissible parce qu'eux ne connaissent pas ».

Est-ce que cela fait d'eux des gens sages ou ignorants ?

« Peut être qu'ils étaient ignorants... ».

²⁷⁶ Jeanne Diaw, médecin et sexologue sénégalaise (Hôpital Général de Grand Yoff), nous a affirmé que dans l'un de ses stages portant sur le don de sperme, elle avait constaté que les hommes sénégalais avaient de grosses difficultés à se masturber, même avec l'aide de journaux et de visionnage de films pornographiques.

➤ Ceux qui y adhèrent tout simplement

La citation d'entretien ci-dessous montre un jeune étudiant dakarois qui assume pleinement sa sexualité moderne : « *Ce sont les personnes plus instruites qui s'engagent plus fréquemment dans des rapports sexuels occasionnels (Kobelembi 2005)* ». Il est l'une des rares personnes de l'échantillon à accepter sans complexe ces nouvelles pratiques ; contrairement, en effet, à ceux qui les font sans l'avouer pleinement – comme les filles davantage sous pression – ou qui les font sous certaines conditions comme le mariage ; ou encore qui les rejettent catégoriquement comme c'est le cas de nombreux jeunes ruraux. Avoir une sexualité moderne, c'est-à-dire s'ouvrir à ces pratiques sexuelles sans attendre nécessairement le mariage, et pouvoir l'affirmer de manière univoque comme un jeune occidental pris au hasard, semble excessivement marginal au Sénégal. Mais cette posture est déjà clairement identifiée par la littérature : « *Par ailleurs, selon l'auteur, « l'imitation des modèles proposés par ces films en matière de sexualité s'ensuit, et ceci est réalisé en compagnie d'autres adolescents... Le but de l'expérimentation de la sexualité ainsi que sa pratique et son expression sont de plus en plus influencés chez les adolescents par ce qu'ils reçoivent de ces médias nouveaux. » En 1995 à Bamenda, Rwenge a constaté que les médias étaient un facteur déterminant de la primo-nuptialité, en tant qu'ils favorisent le relâchement des moeurs. D'autres auteurs ont confirmé cette hypothèse de la baisse du contrôle social sur la sexualité des jeunes. L'exposition des jeunes à ces médias d'"outré mer" est suivie d'un mimétisme presque complet. Il n'est donc pas étonnant que l'on assiste aujourd'hui à un recul des valeurs traditionnelles qui ont jadis gouverné les attitudes et les comportements des parents dans leur jeunesse (Kobelembi 2005)* ».

André, garçon, 26 ans, universitaire, étudiant, diola, chrétien :

Est-ce que tu penses que les jeunes aujourd'hui voient les films pornos ?

« Oui beaucoup même. Avant c'était les bandes vidéos, aujourd'hui c'est le net. Je pense que les télénovelas qu'on voit à la télévision poussent plus les jeunes à vouloir savoir plus sur la sexualité.

Donc est-ce que vous pensez que les médias développent de nouvelles façons de faire la sexualité ?

« Oui c'est vrai. L'environnement dans lequel vivent les jeunes les pousse à découvrir de nouvelles choses à travers la télévision, l'internet ».

Est-ce que tu penses que les jeunes pratiquent ce qu'ils voient sur les films pornos comme la masturbation, les fellations, etc. ?

« Oui... Oui, les jeunes reproduisent ce qu'ils voient dans les films. ».

Ce type de sexualité, c'est nouveau selon toi ?

« La sexualité a toujours existé. Mais les fellations et autres, je pense que c'est quelque chose de nouveau, je ne pense pas que ça existait à la génération de nos parents. C'est à travers les médias que ça s'est développé. Rien que moi par exemple quand j'ai commencé à sortir avec les filles, il n'y avait pas les fellations et autres. Ça ne se faisait pas. Ces choses sont venues avec le temps, et sont devenues plus fréquentes maintenant. Donc par rapport à ma vie, il y a eu des changements. Et même quand les gens parlent de la vie d'aujourd'hui, tu sens qu'il y a un changement, et que ce n'est pas lointain ».

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

Qu'est-ce que vous faites, dis les choses que vous faites et que tu penses que ça ne se faisait pas avant selon toi ?

« D'abord je prends un exemple sur moi. Moi je fréquente des filles, j'ai une copine ».

Tu as une sexualité ?

« J'ai une copine ».

Tu as une sexualité ?

« D'accord j'ai une sexualité. Il y a 30 ans ou 40 ans en arrière, les gens de mon âge ne faisaient pas cela ».

Ne faisait pas quoi ?

« N'avaient pas de sexualité ».

Sauf s'il était marié ?

« Oui s'ils étaient mariés à 18, 19 ans, ils le faisaient mais normalement ».

Qu'est-ce que tu fais avec ta petite amie ?

« On s'embrasse, on flirte, on fait l'amour ».

Parce que ça te plaît, tu y trouves du plaisir ?

« Oui j'y trouve du plaisir ».

Un plaisir que tu atteins en faisant un peu comme dans les films ?

« Oui, un peu ».

Est-ce que tu as une idée de la manière dont tes parents, tes grands parents faisaient l'amour ?

« L'idée que j'ai, c'est que l'homme pénétrait la femme, éjaculait et c'est tout ».

C'était court, rapide ?

« Oui je pense ».

Tu veux dire qu'à l'époque ils ne cherchaient pas à prendre du plaisir ?

« Ils le faisaient parce que c'était une obligation de coucher avec sa femme ».

✓ Une « sexualité traditionnelle » plutôt reproductive

Pour mesurer l'ampleur du décalage entre jeunes et vieux sur cette question, il nous a semblé pertinent de faire un détour rapide sur cette sexualité dans *coosan*, pour rendre compte de son mode de fonctionnement, ses règles et les places différentielles qu'elle accorde au plaisir et à la reproduction.

➤ Une sexualité dans le cadre du mariage

Nous constatons donc, comme nous l'avions entrevu précédemment, que la sexualité, pour hommes comme pour femmes, se pratiquait exclusivement dans la vie maritale : « *Jadis, bien que précoces, les relations sexuelles des jeunes avaient lieu dans le cadre du mariage (Kalambayi Banza 2004)* », comme le constate Diop (1985, p.120) dans les traditions wolofs. Des règles strictes, en effet, les empêchaient de vivre ensemble avant le mariage – et même pendant selon de multiples auteurs (Thiriart 1999 ; Lallemand 1985, p.12) – comme l'explique Kobelemi (2005) : « *Le contrôle social est assuré*

en permanence. Vis-à-vis de leurs fils, les parents n'estiment s'être acquittés de leur devoir qu'après leur avoir donné des parcelles pour l'implantation de leurs maisons, et après leur avoir trouvé une épouse. Pour les filles, les parents visent le mariage ».

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« Quand on t'envoyait, on crache sur le sol et on te dit que si les crachats s'évaporent et que tu n'es pas revenu, c'est parce que tu es passé par quelque part. Tu te mets devant la maison et tu demandes celui chez qui on t'a envoyé, on te dit qu'il est là, tu viens lui parler qu'on t'a envoyé et automatiquement tu te mets sur la route du retour en courant ».

Donc l'éducation des jeunes actuels, c'est quelque chose de nouveau ?

« Si. Nous, leurs mères, nous n'osions pas des choses pareilles. Avec leur attitude (les jeunes filles) actuelle, le fait de se tenir debout dans la rue avec les jeunes hommes. Nous, nous n'osions pas faire ça ».

Ndèye Diama (rural), fille, 18 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

Qu'est-ce que vous pensez de la sexualité ?

« Je pense que le plus important pour une femme, c'est d'être vierge jusqu'au jour où elle verra son mari. C'est un prestige inégalable pour nous femmes. Si ton mari te trouve vierge, cela fera qu'il aura toujours confiance en toi. Moi je crois beaucoup en la virginité. Mes copines ici dans le village, il en y a ceux qui croient et d'autres qui n'y croient pas. Il y en a qui disent que la virginité, c'est un truc dépassé. C'est ma grand-mère qui me l'a expliqué. Elle m'a dit que si une femme se marie et que son mari ne la trouve pas vierge, elle sera considérée comme mauvaise, les gens ne vont pas la respecter. Et que moi-même j'ai vu cela parce que j'ai vu une fille qui était vierge jusqu'au mariage mais tout le monde disait du bien d'elle, c'était un prestige pour elle et pour ses parents. Si une fille est trouvée vierge par son mari, ce dernier lui offrira un *jogonal* [gôuter]. C'est une fête où la fille invite toutes ses copines, elles préparent un goûter, consomment des boissons fraîches, applaudissent et dansent. Si la fille n'est pas trouvée vierge par son mari, dans beaucoup de cas, on a tendance à dissimuler cela parce que c'est une honte pour elle et pour sa mère ».

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Auparavant, les gens avaient une vision limitée sur la femme. Dans la tradition, les gens ne connaissaient pas très bien la femme. Même s'ils connaissaient la femme aussi, c'était à un âge très avancé, vers la trentaine (au mariage). Avant l'homme ne pensait pas à la femme tant qu'il n'est pas marié. Dans sa jeunesse, l'homme ne se préoccupait pas de la femme. Son principal souci était de construire une jeunesse solide pour que quand il sera adulte puisse prendre en charge une femme de façon convenable. Mais aujourd'hui, les hommes n'attendent plus le mariage pour connaître la femme, il y a une vision plus large de la femme, le garçon aime très tôt le sexe et l'argent ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

« Auparavant la virginité d'une fille était une finalité pour elle et pour ses parents. Jusqu'à présent ça existe chez nous au village. Si une fille est mariée et que son mari ne la trouve pas vierge, son père peut même la tuer. Même demain si tu épouses une fille là-bas et que tu ne la trouves pas vierge, tu diras devant tout le monde qu'elle n'est pas vierge. Y a pas plus honteux et plus humiliant pour elle et pour ses parents. Mais il n'y a pas à se cacher, il faut le dire et devant tout le monde ! ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman :

« Avant, un homme (non marié) n'osait pas toucher à une femme sous peine d'être poursuivi par le conseil du village. Parce que tout était sacré, tabou. Une femme n'osait pas s'asseoir sur le même lit avec un homme qui n'est pas son mari. Les hommes et les femmes vivaient séparément jusqu'au mariage. Je connais au moins plus de cinq personnes dans mon village. Des personnes qui sont restées jusqu'à l'âge de 90 ans, et qui n'ont jamais été à l'hôpital. Qu'est-ce qu'ils me disent, qu'ils ont su se maintenir jusqu'à un âge avancé (au moins jusqu'à 30 ans pour lui sans sexe) ».

C'est un cas particulier ou ça marche comme ça ?

« Ecoute, au village l'homme et la femme ne restaient seuls ensemble sans qu'ils ne soient mariés ».

La virginité au mariage, selon nos enquêtés, était tout simplement la norme, il était impensable d'imaginer pouvoir entretenir des relations avant le mariage sous peine d'être exclu par la communauté, de perdre sa place en société, principalement pour les filles. En effet, chez les Wolofs, la cérémonie de mariage « inaugure solennellement les relations sexuelles entre mariés et tourne autour de l'importante question de la virginité de l'épouse (Diop 1985, p.119) ». Ainsi, commettre l'affront d'entreprendre des relations pré-nuptiales, c'est dérespecter ses propres parents, nier leur existence, rompre avec la continuité intergénérationnelle en mettant au monde des enfants non bénis par Dieu.

➤ Des relations dans la sphère familiale, limitées...

Comme nous le savons, les relations intimes entre garçons et filles avant le mariage n'existaient pas. En fait, la société n'accordait aucun espace à une relation de ce genre, tout était sous le contrôle des parents, « le développement des jeunes se fait à l'intérieur de la structure familiale. Toute leur éducation et leur apprentissage à la vie sont assurés par les aînés ou les parents à qui ils doivent respect et obéissance. [...] Dans ce contexte de contrôle social serré, l'individu est géré par la communauté qui lui dicte jusqu'à ses conduites individuelles et interindividuelles. L'adolescent n'a pas le pouvoir de décision. [...] l'activité sexuelle, même si elle est précoce [...] est dirigée par les aînés (Kobelemi 2005) ». Les conjoints ne se retrouvaient ensemble que lorsque la jeune mariée intégrait le domicile conjugal. Néanmoins, si deux familles se mettaient d'accord pour marier leurs enfants, ceux-ci pouvaient malgré tout communiquer en attendant l'officialisation de leur statut. C'était le seul cas où deux jeunes pouvaient se voir. Cependant, le cadre restait très réglementé, c'est-

à-dire toujours à l'intérieur d'un foyer et sous une observation très stricte des adultes et la relation en elle-même n'avait rien d'intime puisqu'elle se limitait à des causeries et à des contacts de type fraternels : « *La pratique sociale que le wolof appelle **mbaraan**, amener quelqu'un à faire des cadeaux en lui faisant miroiter des faveurs sexuelles, paraît trouver ses racines dans une institution ancienne. Dans les groupes sociaux où les filles n'étaient pas engagées dans une union par les parents dès la naissance, qu'à l'adolescence se posait la question du choix d'un conjoint, il y avait en effet une période assez courte – une année – pendant laquelle plusieurs prétendants courtoisaient la même fille. Avant qu'elle ne s'engage avec l'un d'eux qui versait alors les compensations matrimoniales, ces hommes démontraient à la fois leur intérêt et leur fortune en lui offrant ainsi qu'à ses parents des cadeaux (Salomon 2009) ».* Donc les relations intimes entre deux jeunes n'existaient pas, même si les enquêtés semblaient déjà à ce niveau les considérer comme telles...

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« A notre jeunesse, si un homme venait te voir, il s'assied là-bas et toi tu prenais un banc et tu t'assieds ici. Et vous ne vous regardiez même pas. Il parlait et tu lui répondais tout en ayant les yeux en bas. Dès fois ton parent venait espionner et repartait. S'il voit que tu dérailles, il ne dit rien. Il attend que l'hôte rentre pour qu'il te mette sur les rails. Mais les jeunes filles d'aujourd'hui, je crois que même nous leurs mamans, elles sont plus rodées que nous. Chaque jeune fille que tu vois, elle est bras-dessus bras-dessous avec un homme dans la rue en train de discuter. Nous, nous n'osions pas ça. Si quelqu'un venait te rendre visite, s'il rentre tu n'oseras même pas bouger ton cul de là où t'es assise. Tu lui dis juste de passer ton salut aux autres à partir de là où t'es assise ».

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

Comment ça se faisait du temps des parents et grands parents ?

« Ça ne se passait pas comme ça du temps des grands parents. Ils n'avaient même pas d'intimité à deux. Quand un homme sortait avec une fille, quand il vient la voir chez elle, il n'y a pas de situation à deux. L'homme reste avec tout le monde, et pas avec la fille seule. En plus si l'homme rentre, la femme le raccompagne et s'arrête devant la porte de la maison, alors qu'aujourd'hui si tu pars voir une fille, elle te raccompagne jusque dans ta chambre, elle te câline, te caresse sur ton lit jusqu'à ce que tu dormes et elle retourne chez elle ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Pour revenir un peu sur l'aspect sexualité, à l'époque des parents quand un homme et une fille s'aimaient, ça ne posait pas de problème parce qu'en ce moment-là, les garçons étaient de bonne foi. Supposons que je sois de cette époque-là. Si j'aime une fille dans mon quartier ou dans mon village, je pars directement chez elle. Quand j'arrive chez elle, après le dîner, je m'assois avec tout le monde, ses parents et tous. La jeune fille est là, et on discute tous ensemble. Les jeunes ne se voyaient jamais à deux comme c'est le cas aujourd'hui ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérère, musulman :

Vous avez eu une petite amie avant de vous marier ?

« A notre époque même si tu as une petite amie, c'était juste théoriquement. Vous ne vous voyiez même pas. Tu peux des fois lui donner de l'argent, lui acheter des mèches pendant les fêtes. Mais ça se limite là. Vous n'avez aucune relation intime. Avant de connaître la sexualité, il faut le mariage ».

Ibrahima, homme, 62 ans, secondaire, retraité: ex agent Sotrac, lébou, musulman :

« Nous, à notre jeunesse, même si les jeunes avaient des relations, cela ne se faisait pas comme c'est le cas aujourd'hui. On disait juste que ce garçon sort avec cette fille, et c'est fini. Il y avait aucune relation particulière entre eux ».

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« Auparavant, les hommes et les femmes pouvaient partager le même lit sans que rien ne se passe ».

Comment ça, rien ne se passe ?

« Si ! ».

C'était une idée quoi ? C'est un mythe ?

« Non ce n'était pas un mythe, vous savez entre homme et femme, il y a toujours une sensibilité, une attirance. Mais auparavant, des hommes et des femmes passaient la nuit ensemble, ce n'étaient pas des parents, rien ne se passait. Même si l'attirance était là, elle ne se manifestait pas ».

De plus, même dans le mariage, les aspects intimes de la relation conjugale ne dépassaient pas la sphère familiale privée. Il y avait une véritable division sexuelle de la société empêchant tout contact entre les sexes, mêmes mariés, dans la sphère publique : « *La séparation des sexes dans les activités courantes n'est pas assimilable, comparable à l'évitement ou à la distance qui se manifestent entre certains alliés, comme on le verra. Elle s'explique, en partie, par la division sexuelle du travail reposant sur la différence des capacités physiques de l'homme et de la femme et sur certaines croyances religieuses anciennes (ayant trait, par exemple, à la liaison entre fécondité féminine et fertilité agraire) (Diop 1985, p.66) ».*

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman :

Pourtant on m'a dit que les jeunes étaient en contact mais c'étaient des rapports fraternels.

« Voilà, c'était codé. Si la fille a besoin de toi, que tu dois l'aider à porter quelque chose, tu vas l'aider et après tu pars mais tu ne restes pas avec elle. C'était réglementé. D'ailleurs l'homme et sa femme, même mariés, ne partagent pas le même bol du repas. Les hommes mangent séparément des femmes. Donc il y a des choses que l'homme n'ose pas faire parce qu'il a honte de le faire. Aujourd'hui ce n'est plus le cas, au nom de la modernité... ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

Est-ce que traditionnellement, il y avait ces rapports de couple entre homme et femme, les bisous, les caresses, etc. ?

« Nous sommes Africains, traditionnellement, et même quelque part jusqu'à présent comme au village, même voir à l'œil ta femme est un problème. Tu te vois avec ta femme que la nuit. Elle ne t'appartient pas la journée ».

Et pourquoi vous ne vous voyez pas la journée ?

« Pourquoi tu la verrais la journée. Ta femme, tu ne dois pas t'accaparer d'elle tout le temps (Images 6 et 7). Elle doit être avec la famille, servir les parents et tout. L'Islam dit que tu n'as le droit de coucher avec ta femme que pendant la nuit. C'est ici à Dakar que j'ai entendu dire que ta femme t'appartient entièrement. Tu peux la faire venir quand tu veux ».



Image 6. Les hommes ensemble²⁷⁷

²⁷⁷ Les hommes sont ensemble, un peu en dehors du village. Les garçons devant sont des adolescents, qui ont le droit de rester avec les adultes. Tous se reposent à l'ombre, après le repas du midi.



Image 7. Les femmes ensemble²⁷⁸

➤ Une sexualité pour faire des enfants

Comme les enquêtés l'ont sous-entendu, dans *coosan*, la sexualité avait en premier lieu une fonction reproductive, ce que développe Ombolo (1991, p.370) : « *En Afrique donc, la sexualité est la catégorie de base de l'appréhension de l'être et une dimension fondamentale de l'humain, mais son exercice, toujours dangereux sous quelque rapport, est exclusivement ordonné à la procréation* », pour pérenniser le fonctionnement de la société. Comme le constate Arnal-Soumaré (1996, p.319) chez les Bamanans du Bélédougou au Mali : « *L'abnégation et le dévouement sont exigés de la femme et l'acte sexuel doit être socialement utile à la famille, au village* ». Les enfants étaient et sont toujours dans le monde rural signe de richesse et de prospérité. Avoir beaucoup d'enfants permettait au mari de mieux pouvoir exploiter ses parcelles agricoles et gérer plus efficacement son cheptel (Diop 1985 commenté par Antoine 2002, p.84) : « *La production d'enfants permet d'avoir une main-d'œuvre plus nombreuse* ». Pour une femme, donner beaucoup d'enfants sains à son mari était une véritable fierté, un bonheur inestimable et finalement une distinction sociale des plus prisées : « *La reproduction sociale du groupe s'accomplit par la reproduction physique de ses membres que la femme assure par sa fonction procréatrice irremplaçable* (Diop 1985, p.245) ». De plus, développer sa progéniture – dans la mesure où la descendance doit le respect absolu aux aînés – c'était « *espérer une prise en*

²⁷⁸ Les femmes sont ensemble au milieu de la concession, certaines se reposent, d'autres s'occupent des tâches ménagères. Les enfants sont sous leurs responsabilités. L'homme à gauche est notre informateur intermédiaire, employé pour notre enquête par focus group, il cherche de nouveaux participants à un nouveau groupe de discussion.

charge par les enfants durant la vieillesse (Diop 1985 commenté par Antoine 2002, p.84) ». Toutes ces dimensions écologiques/économiques de la sexualité ne peuvent rendre le plaisir sexuel qu'éphémère aux yeux des individus ancrés dans ces conceptions de la vie à deux.

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

Selon vous qu'est-ce qu'une personne doit attendre d'un acte sexuel ?

« Rien d'autre qu'un bon enfant. Un bon enfant qui réussit dans la vie et te paye ta fatigue de mère ».

En plus d'obéir à son mari ?

« Effectivement, l'obéissance à son mari est nécessaire pour avoir un bon enfant, des enfants qui pourront lui donner du bonheur dans la vie parce qu'ils vont plus tard la prendre en charge ».

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sœur, musulmane:

« Mais je crois qu'il n'est pas bon de refuser à l'homme les rapports sexuels. Si une femme le fait, cela va se répercuter négativement sur ses enfants. Si une femme fait cela à son mari, il sera difficile pour ses enfants de réussir dans la vie ».

Le plus important dans la sexualité c'est quoi pour vous ?

« Ce qui est important, ce sont les enfants. Le plaisir du sexe, c'est éphémère mais le plaisir à avoir des enfants est immense ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

Est-ce que cela voudrait dire que le couple ne vit pas le plaisir sexuel ?

« Je crois que le plaisir d'un couple, c'est d'avoir de bons enfants. Le plaisir sexuel, même s'il est là n'est pas important. Les gens pratiquent la sexualité avec la volonté divine pour avoir des enfants qui montrent que le couple se porte bien. Un mariage sans enfant n'a pas sa raison d'être parce que ce sont les enfants qui constituent le socle de l'union. Peut-être que les choses commencent à changer mais la richesse d'un homme se mesurait au nombre de ses enfants. Plus il a d'enfants, plus il est riche car ce sont ses enfants qui l'aident dans les travaux champêtres. Donc la gloire d'une femme, c'est de faire beaucoup d'enfants pour son mari ».

Yacine (rural), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

« En tout cas, dans la vie d'un couple, la chose la plus chère traditionnellement reste ce grand trésor constitué des enfants. L'enfant, c'est très important parce qu'à la vieillesse, c'est lui qui te prendra en charge. Toute personne qui vit aimerait avoir des enfants dans sa vie. Tu vois même que si un homme se marie avec une femme pendant 2 à 3 ans sans enfant, tu vois que les grandes femmes commencent à lui dire de rompre avec cette femme parce qu'il n'est pas fait pour vivre avec elle, leurs esprits surnaturels ne sont pas compatibles. Aujourd'hui, il y a des femmes qui ne se reposent pas parce qu'elles veulent faire des enfants. Elles partent voir n'importe quel marabout, donnent leurs habits et leurs bracelets et colliers les plus chers pour sortir de cette situation (avoir des enfants) ».

✓ Un plaisir sexuel peu développé

➤ Une unique manière de faire

Comme nous avons pu le constater précédemment, les pratiques de la sexualité dans *coosan* sont très différentes des pratiques sexuelles modernes. L'homme et la femme ne pratiquent exclusivement que le missionnaire, le rapport est bref, rapide, sans préliminaires. Il s'effectue bien souvent « à sec », « *les jeunes filles sont initiées au « sexe sec » (Sow et Bop 2004, p.98)* », sans caresses ou baisers : « *Quand une femme excitée mouille durant le rapport sexuel, cela soulève les soupçons de l'homme, qui pense qu'elle n'est pas propre ou même qu'elle perd des urines (Sow et Bop 2004, p.98)* ». Personne ne doit voir le sexe de l'autre, la lumière étant éteinte : « *Parce que cela leur a été enseigné et inculqué ainsi, et qu'ils n'osent pas déroger aux règles et normes établies, les femmes comme les hommes, ou plus que les hommes, en viennent naturellement à préférer avoir des relations sexuelles dans l'obscurité pour éviter de montrer leur corps et de voir celui de l'autre. Certaines positions et pratiques jugées convenables sont adoptées tandis que d'autres sont rejetées parce qu'on les trouve « bestiales » ou « non naturelles » (Sow et Bop 2004, p.103)* ». L'objectif est l'émission efficace de sperme (Echard 1985)²⁷⁹ pour favoriser la dimension reproductive, fondamentale dans les sexualités traditionnelles africaines selon Ombolo (1991, p.369) : « *c'est pourquoi l'érotisme sous toutes ses formes ainsi que toutes les façons de s'exploiter ou d'exploiter l'autre sur le plan sexuel sont restés ignorés de l'Afrique Noire traditionnelle et ne pouvaient du reste que difficilement investir sa mentalité tout le temps qu'elle aurait conservé sa philosophie originelle de l'être et le système éthique qu'elle implique* ». De plus, le rapport sexuel ne se déroule jamais la journée, car la vie conjugale « *se réduit le plus souvent à la nuit passée ensemble (Thiriart 1999)* », et uniquement dans la case des parents²⁸⁰, où les enfants en bas âge sont bien souvent à proximité. Ainsi, la société offrant finalement un espace social très limité à la sexualité, la promiscuité entre mariés et le plaisir qu'ils peuvent s'offrir sont donc relativement limités aussi.

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

Comment se font les rapports sexuels, quelles sont les manières et positions ?

« *Tout le monde sait comment se pratique le rapport sexuel... Je crois que naturellement c'est l'homme qui monte sur la femme allongée de face. En plus, il faut éteindre la lampe parce que personne des deux ne doit voir le sexe de l'autre* ».

Le rapport dure à peu près combien de temps ?

« *Ça dépend de l'homme. Ça peut faire deux minutes comme ça peut faire plus. D'habitude le premier*

²⁷⁹ Comme le constate l'auteur au sein des populations Hausa de l'Ader au Niger.

²⁸⁰ En cas de polygamie, le mari fait généralement des « tours » dans la case de chacune de ses femmes : « *Cette femme a souffert dans sa dignité ; son mari la bafoue et ne tient pas sa promesse de la visiter quand vient son tour (Ijere 1988)* ». Mais chez les Wolofs, apparemment, la femme « *abandonne sa case pour celle du mari. La pudeur veut qu'elle s'y prenne avec discrétion, quand toute la maison est couchée (Diop 1985, 193)* ».

rapport ne dure pas ».

Que pensez-vous du fait que la femme suce le pénis de l'homme et de l'homme qui tète le vagin de la femme ?

« Ça je ne l'ai jamais vu, et si ça existe aussi ceux qui le font sont de véritables animaux. Je vous ai dit que normalement aucun des deux ne doit voir le sexe de son partenaire, donc le fait de sucer on n'y pense même pas... ».

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sœur, musulmane:

« Il y a la nuit et le jour, c'est pourquoi dans l'Islam aussi il y a des choses à faire avec pudeur. La nuit et le jour, ça résume tout. Aujourd'hui il y a les embrassades, les films porno, mais moi je n'ai jamais vu un film porno. C'est un grand péché de suivre ces genres de film. C'est de l'animalité, ce n'est pas bon ».

Et si la femme doit faire ces choses pour satisfaire son mari ?

« Dans ce cas la femme doit voir ce que l'Islam a dit par rapport à la chose. Tout se fait dans la discrétion et dans la pudeur. Si un homme s'habitue à observer le sexe de sa femme, avant sa mort il sera aveugle ».

Mariama (rural), fille, 18 ans, primaire, couturière, peul, musulmane :

La sexualité comment ça doit se passer ?

« La sexualité, c'est le secret. C'est pourquoi Dieu a créé la nuit. Si les enfants commencent à grandir, il faut les mettre dans une autre chambre. Tout ce que tu peux dire ou faire avec ton mari doit rester dans la chambre ».

Quelles positions adoptent les partenaires selon vous ?

« C'est la position couchée ».

Avec la position couchée, c'est la femme qui est au-dessus ou c'est l'homme qui est au-dessus ?

« [Rires !]. Toi aussi, tu sais évidemment que la femme ne monte pas sur l'homme ».

Coumba, fille, 21 ans, universitaire, étudiante, wolof, musulmane :

« Nos mamans ne connaissaient pas le fait de s'embrasser ou de se caresser. La phase préliminaire, elles ne connaissaient pas. La femme se déshabillait tout nue et attendait l'homme qui revient la nuit pour se vider ».

Est-ce que tu penses que cela ramène aussi au fait d'être fermé par rapport à la sexualité ?

« Oui, ils ne connaissaient pas beaucoup de choses, ils n'étaient pas ouverts par rapport à la vie, ils n'étaient pas intelligents ».

Donc les ancêtres étaient moins intelligents que toi ?

« [Rires !]. C'est ce que je crois ».

Marie-Thérèse, fille, 24 ans, universitaire, étudiante, sœur, chrétienne :

« Tu sais nous, on discute entre femmes, mais tu vois aux temps on disait que quand tu es avec ton mari sur le lit, il y a des normes que l'on doit respecter ; je ne sais pas... l'homme doit se mettre sur la femme [rire ! dans le sens qu'elle en dit trop]. Mais nous, c'est tout à fait le contraire (les jeunes mais elle ne s'inclut pas

dedans), au lieu de vous coucher correctement, l'un est sur l'autre, vous prenez des positions, jambes en l'air ou je ne sais quoi ».

Ibrahim (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

« Traditionnellement, l'homme vient, il monte sur la femme, il fait ce qu'il fait (il pénètre, éjacule) et s'en va ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« Je pense que la pratique sexuelle habituelle est connue. La femme ne doit pas voir le sexe de l'homme, de même que ce dernier ne doit voir le corps de sa femme ».

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Dans les rapports sexuels, aucun des partenaires ne doit voir le sexe de l'autre. Tout doit se faire dans la pudeur et la discrétion totale, mais aujourd'hui je ne crois pas que les gens respectent cela. D'ailleurs si tu regardes le caractère des enfants, leur précocité, leur perversion, je crois que cela a un lien avec les manières ignobles de faire la sexualité ».

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

Selon vous traditionnellement comment se font les rapports sexuels ?

« Comme je l'ai dit, nous avons une religion qui est l'Islam quoi. Bon l'Islam dit que l'homme peut avoir des rapports sexuels avec sa femme avec n'importe quelle manière si elle est consentante. Mais il y a de ces positions qui sont aberrantes. Prendre sa femme par la position renversée (levrette) ou quelque chose comme ça, ce n'est pas humain quoi. Il n'y a pas mieux que vous vous couchiez normalement position allongée. Un jour j'ai entendu un adulte dire à un jeune qu'il est un « bébé de bord de lit ». C'est une insulte quoi. Moi je ne comprenais pas. Je lui ai demandé, il m'a dit que cela veut dire quand ses parents faisaient des rapports sexuels, la femme refusait et ainsi l'homme luttait avec elle sur le lit jusqu'à ce qu'ils arrivent au bord du lit avant que l'homme l'ait eue. Un bon enfant, un enfant bénit, c'est l'enfant issu d'un rapport sexuel qui s'est passé au milieu du lit normalement. La levrette, tous ces trucs de ce genre, ce n'est pas normal, même si la femme l'accepte. La position normale, voulue par l'Islam, c'est celle qui se fait allongé au lit ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

Comment se font les rapports sexuels traditionnellement ?

« Normalement ni l'homme ni la femme ne doit voir le sexe de l'autre. Si un homme veut avoir des rapports avec sa femme, il éteint la lampe. Ils le font avec pudeur et respect. Il n'y a pas d'écartement de jambes ou des choses comme ça. Mais aujourd'hui, si deux couples sont dans des chambres voisines, chacun des couples entend ce que dit l'autre : « écarte bien, fais ceci, fais cela ».

Y avait pas d'écartement de jambes, comment ça se faisait donc ?

« La femme se couche sur le dos et l'homme vient doucement monter sur elle. Ils font les rapports avec pudeur et respect. Dans la nuit, s'il en a encore envie, ça l'appartient, c'est sa femme jusqu'à l'aube. S'ils entendent l'appel du muezzin le matin, chacun d'eux se lève et part faire les grandes ablutions. Vous faites la prière du matin. La femme sort de la chambre, balaye la cour de la maison, cuisine du *foôdé* [*bouillie de mil avec grains*] pour le petit déjeuner. C'est comme ça que ça se passe au village, là-bas chez nous.

Est-ce que la femme peut se mettre devant quand vous êtes au lit la nuit ?

« La parité, c'est de la foutaise. Qui laisserait sa femme prendre les commandes (Image 8)²⁸¹ ? Moi en tout cas je ne le ferai pas, et si ma femme voudrait le faire avec moi, je la rends à ses parents ».



Image 8. Pagne sexuel au marché HLM²⁸²

Tapha, garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, wolof, musulman :

Qu'est-ce que tu penses de la levrette ?

« Ah, quand tu prends la femme de derrière, c'est comme la brouette quoi [*rire !! Il fait un signe avec ses mains pour montrer qu'il tient quelque chose devant lui en rigolant*] ».

Et alors ?

« C'est du n'importe quoi ce truc, y a que les Blancs pour faire ça franchement ».

C'est drôle, t'es étudiant dakarois, tu vis en cité u et tu dis ça ? Tu crois que les hommes de ta catégorie pensent comme toi ?

« Mais évidemment, ici les gens commencent à le faire, j'entends que dans telle chambre, ils ont baisé et qu'ils ont fait ça. Mais c'est trop nouveau, ils essayent, juste pour voir, mais moi je n'en ai pas besoin ».

Mais pourquoi vous aimez les grosses fesses ? Nous les Blancs quand on voit vos filles avec leurs fesses, la première chose à

²⁸¹ Des petits pagnes érotiques vendus dans les arrières salles de certaines boutiques du marché HLM, à Dakar, montrent que « laisser la femme prendre les commandes » est de plus en plus de mise, comme l'observe aussi Tamale (2008) en Ouganda : « Une analyse des services commerciaux Ssenga de marieuse révèle que les femmes Baganda commencent à prendre l'initiative dans les relations sexuelles ». Les jeunes couples mariés et non mariés achètent ces pagnes – en toute discrétion – pour mettre du piment dans leur sexualité. Ce sont des pratiques urbaines récentes que les vieux ne connaissaient pas, attestant de cette ouverture nouvelle vers la recherche de plaisir.

²⁸² Photo d'Aurélié Fontaine.

quoi on pense, c'est de faire ça. Toi quand tu vois une fille avec des grosses fesses, à quoi tu penses ?

« Chez nous, on dit que c'est *gainz*, ça veut dire que c'est beau à voir quoi. Surtout quand elle marche ».

Mais sur le plan sexuel, tu penses quoi, tu ne la trouves pas plus attirante qu'une autre ?

« Mais bien sûr que si, c'est pour ça que les hommes leur courent après. Quand tu vas monter sur elle, ça va rebondir quoi. Y a des formes, et c'est bon, c'est normal ».

Ok, donc tu y vois du plaisir, en fait, c'est comme ci nous on cherchait toujours à prendre plus de plaisir sans arrêt. On veut réinventer le plaisir quoi !!

« Vous aimez trop le sexe. Tu vois, un jour j'ai entendu une histoire. Un vieux de mon quartier a marié une petite jeune, elle a voulu prendre son sexe dans la bouche, le vieux a eu peur, il a dit qu'elle voulait l'ensorceler ou lui manger le sexe, un truc comme ça. Il a divorcé. C'était trop la honte pour elle ».

Et ce décalage est causé par les toubab, c'est ça ?

« Le Sénégalais aiment bien imiter ce qu'il voit, c'est comme ça. On imite trop. Dès qu'on voit un truc à la télé à la mode on reproduit sans considérer nos propres valeurs. On suit le toubab mais le toubab est pervers, il aime trop le sexe. Une fois, j'ai entendu dire qu'une fille du quartier a marié un toubab, il n'arrêtait pas de la baiser, la brouette [rire !!], levrette ou quoi, bref, tout ça. Elle n'en pouvait plus, elle est partie. Même une fois j'étais dans le bus pour Nioro. Il y avait un Sénégalais avec une belle toubab. Il parlait en wolof, elle ne comprenait pas. Il disait qu'elle voulait tout le temps baiser chaque jour, qu'il en avait marre, que c'était chiant. Elle était tout le temps à le coller et qu'il ne comprenait pas ça. Vous là, vous aimez trop le sexe, c'est pour ça que l'on voit les vieilles dames faire des choses avec des petits jeunes et toutes les prostituées au Casino (boite de nuit aux Almadies) ou des boîtes comme ça. Là-bas, si tu y pars, tu ne verras que deux choses : des Blancs et des putes ».

Ce sont souvent des gens qui en Europe ne vivent plus avec personne, qui sont seuls, qui ne se sentent plus désirés et qui veulent prendre du bon temps, faire toutes les choses qu'ils ne pourront faire avec personne dans leur pays. Des fois ils cherchent aussi l'aspect affectif car chez nous il y a beaucoup d'individualisme.

« Mais oui, effectivement, ces histoires de : « ne me quitte pas, je t'en prie, ou je vais me tuer, sans toi, ma vie est foutue », c'est trop bizarre, chez nous, on ne connaît pas ça. Les trucs où vous baisez comme des fous, et après vous êtes en sueur, allongés, vous en parlez, heureux, en disant : « oh c'était trop bien » [rire !], c'est trop drôle, chez nous, on ne connaît pas ça. C'est trop bizarre. Ou même la masturbation, se faire plaisir comme ça, seul. Les hommes répugnent à faire cela, petits on nous apprend que ça rend impuissant au mariage ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérère, musulman :

Les manières de faire la sexualité traditionnellement ?

« Normalement quand tu es avec ton épouse la nuit, tu dois éteindre la lampe si tu as besoin d'elle. La sexualité est sacrée, donc ça se fait avec pudeur et respect ».

Les positions ?

« C'est l'homme qui monte sur la femme et fait ce qu'il fait ».

La durée ?

« Ça ne peut pas durer. Peut-être que ceux qui ont étudié. Mais ceux qui n'ont pas fait des études ne connaissent pas ce plaisir qui dure ».

Est-ce que traditionnellement, le plaisir sexuel existe ?

« Le plaisir existe mais c'est limité. Tu peux t'amuser un peu avec ta femme mais ça ne dure pas. On ne peut parler de plaisir parce que la femme se réveille à 6 heures du matin et travaille toute la journée jusqu'à même la nuit à 22 heures. Si elle termine, elle va aller prendre sa douche et si elle se couche elle va directement dormir. C'est différent avec les jeunes d'aujourd'hui. Les gens n'avaient pas le temps de faire le plaisir ».

Et si le mari a besoin de son épouse alors qu'elle dort ?

« Si tu es dans la même case qu'elle, ce n'est pas un problème. Mais si le mari a sa chambre, et l'épouse aussi a sa chambre, ils peuvent rester des mois sans se voir. Si ton épouse fait un enfant, tu ne partages plus avec elle la même chambre. Tu vas aller faire une autre case pour toi. Si tu as besoin d'elle, c'est elle qui vient te rejoindre la nuit dans ta chambre ».

Elle vient toute les nuit ou bien... ?

« Non, non ».

Quand elle doit venir la nuit, c'est toi qui l'appelles ?

« Tu peux l'appeler comme elle peut venir par son propre gré. Quand tu as des enfants, tu ne peux plus faire certaines choses avec ta femme ».

Tout ce qui vient de l'Occident est majoritairement condamné pour ce qui concerne la sexualité. On considère que ces nouvelles pratiques sont avilissantes car anti-nature et anti-reproductives puisque morbides pour la progéniture et conduisant à l'impuissance : « *En effet, dans l'imaginaire sahélo-soudanien, toute quête de satisfaction sexuelle par la pénétration du pénis dans un autre organe que le vagin reste culturellement considérée comme un acte contre-nature (Biaya 2001)* ». L'idée de rechercher du plaisir personnel dans la sexualité est perçue comme pathologique. C'est à croire qu'ils font le sexe parce qu'il faut le faire (Hanry 1970, p.150), comme l'a dit l'un de nos enquêtés : « *A cette époque là, la sexualité était quasi inexistante* ». Elle est un capital pour le groupe, mis au service de celui-ci : « *Il est indiscutable que la clitoridectomie tout en favorisant le passage du plaisir narcissique (masturbation solitaire) au plaisir hétérosexuel donc « social » du coït confirme la « fonction maternelle » du vagin, instrument au service exclusif de l'espèce. De même, l'ablation du prépuce souligne la séparation définitive du fils par rapport à sa mère, donc exprime la maturité sexuelle de l'homme faisant de lui désormais un procréateur (Thomas 1990)* ». Comme le dit un autre enquêté sur la volonté presque consciente de s'éloigner au plus possible de toute recherche de satisfaction sexuelle : « *Se masturber, ce n'est pas bon du tout. Chez nous, on dit que ça rend impuissant* ». La sexualité semble plus être un devoir qu'une envie pour eux : « *L'homme doit **niquer** l'épouse chaque fois qu'il lui est possible de le faire, c'est-à-dire la nuit, dans une habitation, en dehors des périodes de menstruation (Echard 1985)* », pour des fins reproductives. C'est pour cela que bien souvent, ils

considèrent les occidentaux pervers : « Ils ne pensent qu'au sexe, ils aiment trop le sexe, avec eux, il n'y a que le sexe » : « *la fonction sexuelle chez les Pahouins apparaît comme un mal foncier ; mais si c'est un mal nécessaire par lequel il faut passer pour les besoins de la procréation, la valeur suprême sociale, il convient naturellement d'en limiter les dégâts en l'ordonnant exclusivement à cette seule valeur positive qu'il apporte. Dès lors il devient clair qu'un coït qui n'aurait pas pour raison la recherche de cette valeur, soit en elle-même, soit dans la légitimité, soit objet interdit ; l'Afrique Noire est restée dans son ensemble étrangère aux modèles socioculturels de liberté et de perversions sexuelles (Ombolo 1991, p.369)* ». S'il n'y a pas de variabilité de positions (sexe), ni même de bisous, câlins, enlacements ou caresses (amour), c'est que, comme nous le sous-entendons, les notions de plaisir et d'amour, fondatrices de l'instance du couple, n'existent pas dans les « traditions sénégalaises », en tout cas pas telles que nous l'entendons, entre hommes et femmes : « *Le mariage, qu'il soit coutumier, religieux ou civil, comporte notamment la reconnaissance de l'obligation d'entretenir une vie sexuelle active, selon certaines règles. [...] Cette obligation de vie sexuelle active a un double objectif. L'un – la maternité – est reconnu ; l'autre – le plaisir – est en général passé sous silence ou perçu comme un à-côté. Il est considéré comme un devoir pour les femmes d'avoir des enfants dans le cadre du mariage, au point que la stérilité constitue un véritable drame. Par contre, la dimension propre au plaisir de la vie sexuelle est estimée au mieux comme un agrément supplémentaire, mais non indispensable à la vie conjugale (Sow et Bop 2004, p.105)* ». Nous parlons de traditions sénégalaises pour ce qui concerne la sexualité – ou même de sexualité traditionnelle – car l'on constate que le discours, descriptif et conceptions, sont très homogènes sur cette question, malgré les différences ethniques.

Moussa, garçon, 24 ans, secondaire, sans activité, wolof, musulman :

Est-ce que vous pensez que traditionnellement l'Africain pratiquait la sexualité pour prendre du plaisir ?

« Bien sûr qu'il le faisait pour prendre du plaisir. Aussi pour avoir des enfants. Il le faisait par devoir et par nécessité ».

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

Tu veux dire qu'à l'époque ils ne cherchaient pas à prendre du plaisir ?

« Ils le faisaient parce que c'était une obligation de coucher avec sa femme ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sérère, musulman :

« Les ancêtres savaient que la femme (le sexe) est un poison pour l'homme. Ça diminue vraiment la puissance de l'homme donc il ne faut pas en abuser ».

Si l'on se réfère aux dernières citations, le plaisir était limité, non pas parce que c'est *mal* de prendre du plaisir, comme dans les fondements monothéistes qui « *partagent une série de mépris identiques :*

[...] *haine de la sexualité, des femmes et du plaisir (Onfray 2005, p.95)* » ; mais plutôt parce que l'usage excessif de la sexualité, comme la masturbation, pouvait amener l'individu à perdre son *énergie vitale [kàttan]* (Douglas 1992, p.141). Cette conception partirait d'une croyance : tout a une fin, une limite qui – si elle est franchie – peut rompre l'équilibre nécessaire à la bonne vitalité de tout être (Thomas 1965)²⁸³. « [...] *les Africains de l'Afrique Noire traditionnelle auraient souhaité, croyons-nous, être dispensés de l'épreuve débilante de la fonction sexuelle s'ils pouvaient eux aussi procréer par un coït symbolique (Ombolo 1991, p.369-370)* ». Ainsi, la retenue dans la sexualité, « *la maîtrise de soi (Foucault 1984, p.96)* » est essentielle. La sexualité est une énergie sacrée qui ne peut être pratiquée n'importe comment dans l'imaginaire *coosan*, les vieux pensant que les jeunes n'accordent aujourd'hui plus de valeur au sexe, comme c'était le cas à leur génération : « *la sexualité est ainsi réglée par de très nombreux interdits qui empêchent qu'elle soit considérée et utilisée pour ce qu'elle est en soi, indépendamment de toutes les autres réalités avec lesquelles elle se trouve dans un rapport d'équilibre (Ombolo 1991, p.368)* ». Le sperme est sacré, et le plaisir sexuel masculin doit s'exprimer par : « *une abondante émission de sperme (Echard 1985)* ». Le vieux, le chef, le roi, le *sage* est celui qui ne dilapide pas, celui qui sait maintenir, faire circuler *l'énergie vitale [kàttan]*.

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

« Un jour un vieux m'a serré la main, et j'étais obligé de m'accroupir ! Il m'a dit que je suis plus fort que toi. Et il m'a dit que je n'ai jamais été piqué. Alors j'étais sur le cul et je lui ai demandé, c'est quoi son secret. Il m'a dit qu'il s'est marié à l'âge de 40 ans. Et il m'a dit qu'il n'a jamais vu la cuisse d'une femme avant son mariage ».

Le *sage* est celui qui sait conserver son *énergie vitale [kàttan]* dans le but maintenir l'harmonie du cosmos : faire des enfants, avoir la santé, etc... Il ne faut pas garder pour son plaisir personnel, mais pour le bien-être de la collectivité : « *tous les champs d'action du souverain – religieux, politiques, économiques – sont unifiés dans le corps du roi qui assure la circulation matérielle et symbolique dans de nombreuses sociétés africaines. Dans ces sociétés, le blocage est assimilé à la sorcellerie (De Lame 2007)* ».

➤ Un plaisir masculin valorisé socialement

Le plaisir sexuel dans la tradition est donc limité... et il est surtout attribué aux hommes parce que, *c'est lui qui monte sur sa femme quand il en a envi* : « *L'usage langagier suit la pratique, et le vocabulaire de la copulation d'une part est peu utilisé par les femmes, d'autre part connote la pratique sexuelle comme une activité masculine. Deux expressions métaphoriques sont d'usage courant : « monter », « chevaucher ». Six termes sont spécifiques. Quatre d'entre eux désignent la*

²⁸³ L'auteur explique comment l'animisme africain se construit sur le maintien de la vie, sur le respect de ses échanges, de ses équilibres, de ses modes de régulations.

*fornication, fait davantage masculin que féminin (Echard 1985) ». Les femmes passives, voire soumises, avaient pour devoir conjugal, en plus de l'entretien de la maison et de la famille, de répondre aux besoins sexuels de leur mari : « La société ne reconnaît aux femmes le droit à une sexualité que dans le mariage, pour faire des enfants et pour satisfaire le mari. Il est inadmissible de refuser un rapport sexuel à son conjoint parce que la société et la religion affirment que c'est le devoir d'une épouse, qu'elles qu'en soient les circonstances. Le fait du subir, plutôt que de jouir de leur sexualité, amène un grand nombre de femmes à feindre des migraines ou l'arrivée de leurs règles pour éviter les rapports sexuels. [...] Les femmes, même dans le cadre des relations sexuelles légitimes, sont considérées comme passives. On attend d'elles qu'elles se comportent avec modestie, même dans les situations les plus intimes. Si elles manifestent leur sexualité en faisant des propositions à un homme ou si elles montrent leurs sentiments ou leur plaisir, elles peuvent être considérées comme faciles (Sow et Bop 2004, p.103) ». Ce dernier prenant en charge la femme, la mettant sous sa protection, il fallait pour celle-ci le ménager du mieux possible. Ceci étant, le plaisir féminin, c'est de faire plaisir, de lui faire plaisir comme l'observe Arnal-Soumaré (1996), cité par Oliveros (2007, p.10), au Mali. Ainsi, « La sexualité est un domaine clé servant à maintenir et à appliquer la subordination des femmes en Afrique (Tamale 2008) ». Puisque le statut social de la femme est celui « d'une charge » qu'il faut supporter : « Parmi les sociétés ayant une règle de résidence patrilocale, citons les Haoussa, les Matis et les Peul, au système filiation patrilinéaire. Ces derniers considèrent que le mariage d'une femme n'est qu'une simple perte pour le groupe. Son départ n'engage qu'elle-même, tandis que le départ d'un homme affaiblit le groupe (Ghasarian 1996, p.177) ». Par ce principe, la définition traditionnelle de la « bonne femme » au Sénégal est celle qui sait se sacrifier pour son mari – et sa belle-famille – qui pense aux autres avant elle-même, la femme que tout homme veut marier : « le **ligéeyu ndey**, c'est le plaisir, les secrets de la jouissance que la femme peut et doit prodiguer à son homme dans l'intimité de la chambre. [...] Elles utilisent aussi différentes sortes d'encens (gongo doggali, lalale, nemmali) pour parfumer la chambre conjugale et « faire plaisir » au mari. Les femmes mariées ne laissent rien au hasard (Dial 2008, p.81-82) ».*

Babacar, homme, 63 ans, secondaire, ancien pêcheur, lébou, musulman :

« Bon écoute, ce que je peux dire, c'est que les *thiourayes* [encens] et les *dialdalies* [colliers de perles autour de la taille], ça existe depuis ma génération, mais avant ça, je ne pense pas. De même que les petits pagnes là que tu vois, avec les trous et tout [petits pagnes sexys vendus du côté du marché HLM], ça aussi c'est nouveau. Les femmes mettent même des produits pour faire rétrécir le vagin, pour que l'homme ait plus de plaisir. Mais tout ça, c'est nouveau, ça a émergé dans les grandes villes mais ça ne vient pas des villages, enfin, je ne crois pas ».

Il n'y a rien de vraiment traditionnel sur le plan érotique ?

« Si, mais c'est l'homme qui faisait des choses pour mettre à l'aise sa femme. Dans le temps, le soir, quand l'homme et la femme étaient dans leur chambre, la femme était sur le lit allongée, l'homme venait nu et il

faisait une sorte de danse pour faire rire sa compagne, des mouvements un peu ridicules comme s'il faisait le pitre. La femme riait et l'homme s'approchait d'elle tout doucement. C'est comme une introduction quoi, une préliminaire avant le sexe ».

Ab d'accord, pour détendre l'atmosphère, mettre l'ambiance quoi ?

« Voilà !! ».

Mais est-ce que ça avait pour but d'exciter la femme ?

« Bon, je ne dirais pas ça. Tu sais chez nous, au village, les femmes travaillent tout le temps, elles sont fatiguées le soir. La femme fait tout pour satisfaire son mari, mais des fois, elle est épuisée par le travail de la journée ».

D'accord, donc c'est plus une sorte de parade pour amuser la femme, l'amadouer pour qu'elle ait envie de faire plaisir à son mari.

« Oui, c'est ça. Les hommes gentils avec les femmes c'est bien tu vois, il ne faut pas être trop brutal quoi ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« En tout cas la femme doit se soumettre à son mari et rester disponible (satisfaction sexuelle) pour son mari de façon permanente. On dit toujours que la femme ne doit pas dormir avant son mari parce que ce dernier peut avoir besoin d'elle. Une bonne femme doit toujours être prête à satisfaire son mari ».

Est-ce que le mari, lui, doit satisfaire sa femme sexuellement ?

« Je crois que la satisfaction sexuelle de la femme, c'est quand son mari est satisfait. On dit même qu'une femme qui ne satisfait pas son mari ou qui refuse le rapport sexuel à son mari n'aura pas de bons enfants ».

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

Oui mais le plaisir sexuel, il y a ceux qui disent que traditionnellement, il n'existait pas. Mais aujourd'hui les jeunes vivent ce plaisir sexuel. Qu'est-ce que vous en pensez ?

« C'est pourquoi qu'est-ce que tu en vois ? Celui qui fait ce qu'il désire n'aura jamais du bien ».

Mais est-ce que traditionnellement ce plaisir n'existe pas ?

« Il existait bien sûr. En ce moment, la femme cherchait uniquement ce qui fait plaisir à son mari. Elle ne voudra jamais qu'il soit fâché. S'il te donne (la dépense quotidienne) tu cuisineras, s'il ne te donne pas tu ne cuisineras pas. Ceci est impensable avec les jeunes d'aujourd'hui. Si tu te lèves le matin et que tu ne donnes pas à ta femme la dépense, tu n'auras pas la paix. Elle te dira que tu ne boufferas rien aujourd'hui puisque tu ne m'as rien donné. Et ça, celle qui le dit à son mari, son fils lui dira dans le futur ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

Est-ce que la femme éprouve du plaisir durant le rapport ?

« Ce n'est pas toujours le cas mais je sais que l'homme ne se retire qu'après son orgasme atteint. D'ailleurs la femme traditionnelle qui travaille tout le temps n'a pas de temps de prendre du plaisir. Elle travaille beaucoup, elle se fatigue, elle dort. Des fois même l'homme a besoin de sa femme alors que cette dernière

se trouve en profond sommeil. La femme, tout ce qu'elle a à faire, c'est travailler pour le foyer et obéir et faire plaisir à son mari. Cependant une femme doit faire plaisir à son mari, en lui proférant de belles paroles, de petites rigolades, parce que même dans l'Islam on nous dit que la femme doit tout faire pour faire plaisir son mari ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« Je sais qu'il y a des hommes qui ne savent pas exprimer leurs émotions, qui ne savent pas faire plaisir à leur femme. Le plus souvent, ce sont des hommes qui n'ont pas fait les bancs [*non scolarisé*]. Pour eux, exprimer ses émotions à sa femme, c'est comme une faiblesse quoi. Si un homme et une femme se marient, c'est par amour. Alors il faut montrer son amour à l'autre parce que c'est ça aussi la vie. Il y a des façons de se comporter avec sa femme qui sont rustiques quoi ».

Cela voudrait dire que la femme ne connaissait pas le plaisir sexuel dans la tradition ?

« Elle était juste là pour être la mère de famille ».

Selon vous comment l'homme peut donner du plaisir à sa femme ?

« En tout cas la brutalité n'en fait pas partie. Une femme, il faut qu'on la cajole, qu'on la câline, qu'on la prend avec douceur, voilà quoi ».

Avec les multiples actes sexuels aujourd'hui, est-ce qu'on peut dire qu'il y a une certaine découverte de la sexualité du corps ?

« Oui parce que pendant longtemps la femme était considérée juste comme une mère. La femme n'avait aucune considération. Dans les temps anciens, il y avait beaucoup de préjugés par rapport à la femme, au plaisir de la femme. C'est comme si on avait un petit peu peur de la femme parce qu'elle était assimilée à Satan, à un démon, des trucs comme ça. Auparavant une femme qui donnait naissance à une fille, c'était la honte. Jusqu'à présent il y en a qui ne considèrent pas la fille. Oui, on peut le dire ainsi, il y a une découverte du corps ».

Ibrahima, garçon, 28 ans, primaire, artiste/musicien, peul, musulman :

« Chez nous, on dit la « femme matelas », c'est pour te dire..., moi, je n'aime pas le sexe, car les Sénégalaises ne font rien, elles attendent, tu dois tout faire, elles ne cherchent même pas à prendre du plaisir vraiment, ça ne sert à rien, donc pour l'instant, j'arrête ça. Le plaisir dans la tradition, c'est surtout pour les hommes. La femme sénégalaise prend du plaisir en voyant que son mari prend du plaisir, c'est ça son plaisir et c'est dommage, donc pour l'instant pour moi, c'est fini. Peut-être que je vais me trouver une toubab avec qui ça va aller ».

Un rapport sexuel où la femme est passive, attentiste et disponible, où son plaisir est d'abord d'en donner, où l'acte peut être vécu de manière brutale : « *c'est la sexualité féminine qui est en cause : la femme est réceptive, l'homme intrusif ; l'homme est celui qui agit, la femme celle qui subit (Braconnier 2000, p.182)* » ; voilà comment est décrit, toute ethnie confondue, le déroulement de la vie sexuelle dans *coosan* ; à l'instar des traditions bagandaïses d'Ouganda : « *Une des nombreuses sœurs du père sera choisie (en raison de son comportement exemplaire) pour jouer le rôle de Ssenga.*

Son rôle était de « socialiser » ses nièces dans l'art de devenir de « bonnes » épouses soumises assurant le plaisir sexuel de leur mari (Tamale 2008) ». Dans ces conditions, les femmes utilisent la sexualité pour négocier la bienveillance de leur mari, comme l'observe Mohamed-Durosinlorun (2009) au nord du Nigéria : « Aphrodisiacs are common in may culture. This study shows many women are still preoccupied in acquiring materials to enhance their sexual life, which could have wideranging implications. Most women in this study used aphrodisiacs mainly for the men's pleausure. Women seem to think that by ensuring sex with their male partner is pleasurable, they can bargain for other things. This shows that the function of se xis not only for reproduction and pleaur itself, but also for economic, power, emotional and other gains ». Echard, ayant travaillé chez les Hausa de l'Ader au Niger, (1985) a pu généraliser cette pratique de la sexualité, qu'elle retrouve dans cette ethnie, à différentes régions africaines : « Cette conception des rapports sexuels conjugaux se retrouve dans les régions voisines, par exemple en pays songhai pour lequel F.-A. Diarra (1971 : 66) a décrit des pratiques comparables : «...il est instamment recommandé aux femmes d'être parfaitement dociles vis-à-vis de leur mari, notamment de se prêter de bonne grâce au désir de clui-ci aussitôt qu'il se manifeste. » Ce même auteur cite les recommandations du forgeron-griot : « Si [ton mari] t'appelle, réponds, s'il veut te prendre le sexe, laisse-toi faire comme si tu étais morte [...] ». C'est bien ce que laisse entendre le proverbe en Ader : « Aussi grasse/corpulente que soit la femme, elle n'est que la natte de son mari ».

➤ Un plaisir féminin existant mais non valorisé socialement

Néanmoins, nous constatons, avec les citations ci-dessous, qu'il est difficile de dire que le plaisir était exclusivement réservé aux hommes. Même si globalement, le plaisir sexuel dans les traditions sénégalaises n'avait pas la même importance que dans la modernité, il comptait un tant soit peu – pour les deux sexes – et parfois même à un degré assez élevé dans certaines ethnies africaines : « Pour essayer de mieux comprendre la sexualité des femmes africaines, l'article se concentre sur une institution d'initiation culturelle/sexuelle particulière chez le peuple Baganda d'Ouganda, appelée **Ssenga**. Les sessions '**ensonga za Ssenga**' (questions de Ssenga) représentent une institution qui a traversé les siècles en tant que tradition d'initiation sexuelle. A la tête se trouve la tante paternelle (ou son substitut) dont le rôle est d'enseigner aux jeunes femmes une diversité de sujets sexuels, incluant les pratiques pré-ménarches (c'est-à-dire avant les premières règles), une préparation pré-mariage, l'érotisme et la reproduction. [...] La **Ssenga** affirmait aussi clairement qu'une épouse n'a pas à tolérer un époux abusif ; qu'elle avait le droit de **kunoba** (séparation) si son mari la traitait avec une cruauté excessive, incluant la négation de son plaisir sexuel. Il va sans dire que la sexualité prenait une place considérable dans les travaux pratiques de la **Ssenga** qui se focalisaient sur l'érotisme, les équipements et les aides sexuels, ainsi que sur des aphrodisiaques sous forme de parfums à base d'herbes, d'huiles érotiques, de perles sexuelles (**obutiti**), etc. (Tamale 2008) ». Sur un plan

socioculturel, le rôle de la femme était de faire plaisir à son mari mais cela ne veut pas dire pour autant que les épouses ne connaissaient pas le plaisir.

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

Et le planning familial ? Est-ce que ceux qui le pratiquent veulent procréer ?

« Je t'ai déjà dit que nous ne connaissons pas ces choses-là. Ce sont les femmes d'aujourd'hui qui pratiquent ça ».

Si on pratique le planning, c'est parce qu'on a des rapports sans vouloir avoir d'enfants, donc il y a quelque chose d'autre qui leur motive dans cette sexualité ?

« Écoute-moi bien, la sexualité dans le cadre du mariage, il ne peut pas ne pas y avoir de plaisir. Le couple entretient des rapports sexuels quand le besoin est là. La sexualité, même les animaux la connaissent ».

Est-ce que traditionnellement, le plaisir était une chose partagée, c'est-à-dire que la femme avait droit au plaisir ?

« La femme a droit au plaisir comme l'homme en a le droit ».

Ndèye Diaytè (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

Est-ce qu'entre femmes, vous parlez de sexualité ?

« Les femmes parlent bien sûr de sexualité entre elles. Par exemple si les femmes de même génération sont seules entre elles, il n'est pas rare qu'elles parlent de leurs maris et de leur engouement ou non envers le sexe parce qu'il y a des hommes qui préfèrent plus que d'autres les rapports sexuels, des hommes qui sont moins coquins que d'autres dans les rapports sexuels. Par exemple une femme peut dire : « moi mon mari ne fait qu'un seul rapport la nuit », l'autre peut dire : « moi mon mari peut faire jusqu'à deux ou trois rapports la nuit ». Certes les rapports sexuels sont tabous mais il n'empêche que les femmes mariées de même âge en parlent durant leurs rencontres ».

Avec votre mari est-ce que vous parlez de sexualité ?

« Non, franchement. Je crois c'est plus quelque chose qui se pratique plus que quelque chose qui se parle. D'ailleurs les hommes durant les rapports sont trop fermés ».

Alors que pensez-vous du plaisir sexuel, ça compte ou pas ?

« Oui quand même, la sexualité, c'est pour l'épanouissement du couple ».

Madame DIOP, 54 ans, universitaire, inspectrice de l'enseignement, wolof, musulmane :

Selon vous est-ce que la femme éprouve du plaisir dans les rapports ? Sinon est-ce que c'est une dimension présente dans le couple du côté de la femme ?

« Ah bien sûr, en ce moment, pour nous qui sommes de la génération ancienne, c'est important, comme c'est important pour les jeunes. Mais il est vrai que les jeunes et nous ce n'est pas la même chose. C'est sûr que ce n'est pas la même chose, eux ne pensent qu'à ça maintenant, c'est leur vie !! ».

Marie-Thérèse, fille, 24 ans, universitaire, étudiante, sœur, chrétienne :

Et le sexe traditionnellement, comment ça se passe ?

« Maintenant ton mari quand il veut du plaisir, il te le dit n'est-ce pas et tu es soumise ».

Est-ce que la femme du village connaissait ce que veut dire le plaisir ?

« Ah mais ça, c'est naturel ! ».

Et donc elles savaient ce que cela veut dire ?

« Mais oui bien sûr. C'était surtout le plaisir de l'homme qui comptait, mais la femme pouvait quand même avoir du plaisir. Le plaisir, ça fait partie de la vie. Même les enfants prennent du plaisir [rire !!] ».

Demba (rural), garçon, 20 ans, secondaire, élève, sérieux, musulman :

Est-ce que tu penses que le plaisir sexuel existait dans la tradition ?

« Bien sûr que ça existait. C'était aussi bien pour l'homme que pour la femme. Peut-être qu'aujourd'hui les gens en parlent tout le temps mais moi je vois que le plaisir, c'est juste le plaisir, ça ne peut pas dépasser le plaisir ».

Moussa, garçon, 24 ans, secondaire, sans activité, wolof, musulman :

C'est quoi le plaisir de faire l'amour traditionnellement ?

« Le plaisir de faire l'amour, c'est d'éjaculer, de jouir pour un homme et pour une femme, atteindre l'orgasme sexuel, c'est tout hein. Avant tout on est des humains hein. Avant d'être traditionnel ou occidental, on est avant tout humain. Voilà, c'est la nature humaine. Donc ça se trouve en nous. Tout ce qui est organe se retrouve chez l'occidental comme cela se trouve aussi chez l'Africain. Le plaisir qu'un Européen peut avoir en faisant l'amour, c'est le même plaisir qu'a l'Africain quand il fait l'amour. Maintenant le plaisir peut différer en fonction de la manière de faire. C'est ce qui fait certaines déviations sexuelles ».

Mais avec vos manières de faire, la femme peut prendre du plaisir ?

« Mais évidemment, c'est normal, vous croyez que parce que vous faites toutes vos positions vous avez réinventé le plaisir, mais c'est faux ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

Est-ce que traditionnellement, le plaisir sexuel existait ?

« Oui, oui et oui ! ».

Est-ce que traditionnellement la femme avait droit au plaisir ?

« La femme avait droit au plaisir, elle a droit au plaisir, elle aura toujours droit au plaisir au même titre que l'homme. La femme n'est pas une créature à part entière, elle est conçue comme l'homme. Dieu lui-même a dit qu'il a créé l'homme et la femme au même pied d'égalité ».

On nous dit que traditionnellement, ce qui était important dans la sexualité c'est la reproduction. Le plaisir sexuel n'avait aucune place surtout chez la femme ?

« Non, non, non ! On le disait seulement pour mettre en relief les tares de l'Afrique. C'est ce que les Européens ont dit des Africains. Ils ont dit que la femme n'a jamais été considérée par l'homme. C'est du n'importe quoi. C'est la raison pour laquelle je dis maintenant qu'il appartient à l'élite africaine de tout faire

pour que nous nous connaissions d'abord. La personne doit se connaître d'abord. C'est comme si tu avais de l'or et quelqu'un vient te dire que ce que tu détiens est un fer qui n'a aucune valeur jusqu'à ce que tu jettes ce que tu avais alors que t'as jeté de l'or ».

Donc le plaisir sexuel, ça existait traditionnellement ?

« Mais bien sûr que oui ! Quand tu t'accoules avec ta femme, tu fais une pierre deux coups. Non seulement tu fais une prière mais aussi tu y prends du plaisir. Tu sais, prier en prenant du plaisir, y a pas plus grand plaisir que ça²⁸⁴ ! Le pire dans la vie est de vouloir uniquement chercher le plaisir. Quelqu'un qui fait ça, sa devise sera que la fin justifie les moyens. Alors que ceci est très dangereux ».

Le plaisir d'un couple marié était d'abord de faire des enfants selon Ndongo A Pitshandenge (1994, p.55), et le plaisir pour une femme consistait à savoir faire du bien à son époux, comme l'avancent Dial (2008) et Tamale (2008) respectivement pour le Sénégal et l'Ouganda. Des soins globaux : effectuer les tâches ménagères, s'occuper des enfants et des beaux-parents et satisfaire, ménager le mari.²⁸⁵ Les femmes trouvaient du plaisir à rendre leur mari heureux ; mais cela ne veut pas dire qu'elles ne connaissaient pas leur propre plaisir. Elles en avaient conscience individuellement mais n'ayant pas de reconnaissance sociale (Echard 1985)²⁸⁶, elles ne pouvaient le revendiquer au même titre que l'homme : « *Alors que la sensualité et l'érotisme des femmes sont reconnus en Ouganda, leur sexualité suscite la peur. Tandis que l'hétéronormativité est promue partout, les femmes sont largement réduites au silence en ce qui concerne l'expression de leur sexualité dans le domaine public. Ces contradictions et dilemmes entourant la sexualité des femmes ougandaises sont particulièrement visibles lorsque l'érotisme et le plaisir de la femme sont débattus en public (Tamale 2008)* ». Si elles n'étaient pas satisfaites, elles ne se plaignaient pas, puisque n'ayant pas à disposition un réel espace social où elles pouvaient exprimer ce besoin : « *Il est difficile de parler de sexualité en public ; surtout de la sexualité individuelle telle qu'elle est intimement vécue. On parle rarement de ses désirs dans ce domaine, même aux personnes les plus proches, et en premier lieu au conjoint car le risque est grand d'être incomprise (Sow et Bop 2004, p.104)* ». Il était secondaire, relayé au second plan, à un niveau où elles ne pouvaient en parler qu'entre elles mais pas avec leur mari : « *Derrière le silence public pesant sur la sexualité et l'érotisme des femmes, se cache le domaine des « secrets de femmes ». Seules les femmes sont tenues dans le secret, et les Ssengas sont les gardiennes en chef des archives des secrets sexuels des femmes Baganda. [...] un homme impuissant est décrit comme étant « incapable de cultiver sa ferme » (takyalima nnimiro) ; un homme piètre au lit est un « mauvais fermier » (ennima*

²⁸⁴ En effet, dans l'Islam, « *l'acte sexuel s'accompagne de rites et d'incantations dont le but est de créer une distance affective entre les époux et de réduire leur étreinte à ses fonctions les plus élémentaires : l'orgasme et la procréation (cf. l'érection est perçue comme une perte de contrôle de soi ; pendant l'étreinte coïtale, les époux doivent avoir la tête tournée vers une autre direction que celle de La Mecque, direction de Dieu, et l'époux doit alors invoquer Allah, puisqu'il ne sera pas dans son territoire ; pendant l'éjaculation, il devra réciter des versets, adresser des louanges à Dieu et prier qu'il fasse que ce soit une bonne postérité,...)* (Sylla 1985) ».

²⁸⁵ Une pratique courante était pour la femme de nettoyer les pieds de son mari quand il revient des champs. L'une de nos enquêtrices, très moderne, affirmait vouloir concilier son envie de réussir professionnellement avec ses « impératifs traditionnels ».

²⁸⁶ L'auteur constate chez les Haoussa du Niger qu'aucun secteur public de la société ne mentionne le plaisir sexuel de la femme.

embi) ; un homme aux éjaculations précoces est « incapable de finir son lubimbi (pièce de terre arable assignée pour la journée) » ; « manger son dîner » (*okulya eky'ekiro*) ou « creuser son lubimbi » signifient avoir un rapport sexuel ; « la nourriture doit être mangée avec *ebirungo* (des épices) » signifie introduire une variété dans l'activité sexuelle. Une femme est qualifiée de *asiriza entamu* (brûle le pot) si elle n'est pas suffisamment lubrifiée (Tamale 2008) ».

Il semble donc difficile de dire que les Sénégalais – pris dans leurs différences ethniques – ne voient, dans *coosan*, que la dimension reproductive dans la pratique sexuelle. Ce schéma serait trop réducteur. Ce que l'on peut dire, c'est que la dimension reproductive et familiale était plus importante que le plaisir : « Comme dans de nombreuses autres cultures africaines, le mariage et la famille (la procréation) étaient (et sont toujours de façons diverses) considérés comme la base de la société (Tamale 2008) ». Néanmoins, le plaisir existait quand même – il est impossible de le nier – même si sa place semblait relativement confinée. Ce constat fait de la sexualité *coosan* est une pratique à deux niveaux, d'abord reproductive mais secondairement hédoniste : « Ainsi, contrairement à la croyance populaire, l'institution *Ssenga* ne se limite pas à l'érotologie, et n'est pas non plus un culte aphrodite du genre élaboré par Abdoulaye (1999) ; elle s'étend à tous les domaines de la vie des femmes Baganda. *Ssenga* en tant qu'institution est chargée de contradictions et d'ambiguïtés (Tamale 2008) ». De ce fait, hommes et femmes pouvaient en profiter mais sous certaines limites – particulièrement les femmes – car les deux sexes le considéraient – et le considèrent toujours – notamment pour les fidèles à la « tradition », comme éphémère ; alors que dans la modernité, depuis « la révolution sexuelle (Reich 1982, p.249) », on cherche à le faire durer...

Esthétisme fonctionnel et esthétisme visuel

- Un culte émergent de l'apparence physique

Ce rapport à la sexualité, que nous avons tenté de décrire, a pour objectif de permettre une meilleure évaluation des critères esthétiques corporels actuels – en mutation avec la modernisation du Sénégal – car beauté et sexualité sont intimement liés : « La beauté corporelle met en jeu une problématique du désir qui vient inscrire ici sa tension. La sexualité n'est pas le désir, mais la beauté est leur premier objet commun (Nahoum-Grappe 1988) ». Principalement derrière ces critères, nous voulions comprendre le rapport que les Sénégalais entretiennent avec leur apparence physique, l'importance qu'ils lui accordent pour rendre compte de la manière dont ils construisent leur esthétisme entre *coosan* et *dund tubab*.

✓ Le rapport à l'apparence physique

➤ Dans *coosan*

Nous constatons que la croyance en Dieu – et plus encore la pensée magique – influent sur le rapport entretenu avec l'apparence physique, comme nous l'avions déjà observé dans le rapport entretenu avec la corpulence, la deuxième n'étant finalement qu'une composante de la première. L'idée que des instances supérieures décident de tout, réduisent l'homme à un être impuissant, qui n'a pas une grande maîtrise de son destin. Pour les Sénégalais de *coosan*, cette posture d'humilité rend dérisoires, superflus les à-côtés auxquels s'attachent les occidentaux en matière d'apparence physique, de beauté : « Dans l'imaginaire *seereer* la beauté qui fleurit le corps de l'homme n'est considérée que comme un pâle reflet de celle, impressionnante qui lustre les génies et autres êtres surnaturels qui hantent le voisinage du monde visible. La perfection physique, a priori, ne semble guère compatible avec la dimension humaine et ordinaire de l'homme. Elle est plutôt l'apanage de ces êtres particuliers, considérés comme des avatars des divinités primordiales, décrite dans les récits mythiques ou dans des fictions qui recréent les temps mythologiques (Faye 2002) ».

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« Ça n'a aucune importance pour moi parce qu'inéluctablement, tôt ou tard, je vais terminer par les terres [morte enterrée]. Nous ne sommes bâtis qu'avec du sable. Nous allons tous fondre. Donc prenons tout, et mettons ça sur la main de Dieu. La personne doit savoir qu'elle est simplement un fils d'Adam [l'humain] et qu'elle doit savoir qu'un jour viendra où il ne pourra rien faire pour lui, on va faire tout pour lui [la mort et les rituel autour du corps du défunt, ou même une grave maladie handicapante]. Moi, je ne crois pas que la beauté puisse me préoccuper ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« D'ailleurs la personne n'est pas responsable de son apparence, c'est Dieu qui modèle l'individu. Certaines personnes sont de taille courte, d'autres élancées ; les uns sont gros, les autres petites. La personne, qu'elle soit noire ou claire, c'est Dieu ».

Yacine (rural), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

« Auparavant, l'apparence ce n'était vraiment pas important comme c'est le cas. Je sais que la beauté, c'est Dieu qui le fait chez une personne. Ce qui est important pour moi, c'est la manière dont Dieu l'a créé. Si tu te dépigmentes jusqu'à être comme un toubab aussi, si tu meures aussi, la destination c'est la même : le sous-sol. Que tu sois vilain ou beau ce n'est pas important. Même si t'es beau, avec l'âge la beauté diminue ».

Les critères esthétiques qui subsistent, comme nous l'avions entrevu, ramènent davantage à la

fonctionnalité, la bonne santé de la personne [*am kàttan*]. Il faut qu'elle soit solide, opérante, vigoureuse, forte face aux difficultés de la vie, et si ceci peut se lire sur le physique de la personne, c'est bien vu : « *un profil avenant [...] un corps avantageusement charpenté (Faye 2002)* ». Nous avons constaté que cette dimension physique de l'esthétisme constitue pour une femme une grosseur signe de fertilité : « *In many societies, fatness among women is associated with the capacity to bear children (De Garine 1995, p 45-46)* », particulièrement au niveau des hanches et, pour les hommes, une morphologie élancée signe de puissance et de protection physique : « *Dans le contexte seereer la beauté réside aussi dans la noblesse des jambes, des mollets notamment ; des jambes longues et magnifiques, d'un galbe admirable, des mollets fermes et tendus, raisonnablement déliés et musclés, qui donnent à la démarche masculine force et assurance, et à celle de la femme charme et harmonie. L'on considère d'ailleurs que toute personne que la nature a gratifié de gros mollets peut engendrer un champion. Le Seereer est ainsi si sensible à la beauté du corps qu'il soumet la femme enceinte à un régime draconien (interdits, consignes, observances, etc.) en vue de préserver l'enfant de toute malformation physique (Faye 2002)* ».

Tapha, garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, wolof, musulman

Donc vous quand vous voyez une fille avec de belles grosses fesses, vous ne pensez pas à la levrette ?

« Non, on voit que c'est *gainz*, beau à voir quoi. Il y a l'aspect sexuel mais aussi l'aspect de la fertilité, l'homme est fier d'avoir une femme comme ça ».

Chez nous aussi, mais c'est vrai, c'est pour l'aspect sexuel.

« Oui, ce n'est pas forcément pour les mêmes choses parce qu'en Afrique, on voit la femme comme une mère, c'est notre tradition, n'oublie pas ça ».

Ce que Faye (2002) trouvait chez les sœurs vis-à-vis de la beauté, nous le retrouvons en parti dans les autres ethnies. Il s'agit donc d'un esthétisme de type fonctionnel, qui ramène aux capacités et au comportement de la personne. Les maîtres mots de cette « beauté traditionnelle », terminologie que nous employons puisque nous retrouvons ces dimensions principales dans toutes les ethnies, sont : *fonctionnalité* minimum, sérieux et dévouement à sa famille et à sa communauté.

Mame Coumba (rural), femme, 96 ans, aucun niveau, ménagère, sœur, musulmane:

Est-ce que la beauté est importante selon vous ?

« Ce qui est important chez la personne, c'est qu'elle ait la paix du cœur, la santé, l'humilité, l'esprit travailleur et la discrétion ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

Est-ce que la beauté c'est quelque chose d'importante chez l'homme ?

« Non la beauté ne signifie rien pour un homme. Il y a un musicien qui a parlé de ça ; il dit que la beauté

n'est rien, si tu es beau alors que tu n'as pas d'argent, c'est comme si tu n'avais rien tandis que si tu es moche alors que tu es riche, c'est comme si tu avais tout. Ce qui est important chez l'homme c'est le fait de pouvoir prendre en charge sa femme et sa famille ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« L'apparence physique, il n'y a rien d'important là-dedans. Pour moi ce qui importe chez la personne, c'est un bon cœur, c'est une bonne éducation. Ce qui différencie les individus, ce n'est pas l'apparence mais plutôt le réel, et ce réel-là ce n'est pas l'apparence mais le cœur, le comportement. En tout cas pour moi, la personne doit être fière de soi quelle que soit son apparence ».

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« Auparavant je ne mettais pas de boucle d'oreille, ni de chaîne. Je ne me maquillais pas non plus. Et pourtant il y avait la beauté. Quand on était enfant, les têtes des filles étaient rasées avec une touffe laissée au milieu en avant du crâne. On ne laissait les cheveux pousser normalement qu'à l'âge de 15 ans. C'est en ce moment que la vraie beauté existait. La beauté intérieure, être bien éduquée. Respecter ses parents et avoir de bons enfants ».

Une « beauté traditionnelle » qui valorise avant tout l'intérieur de la personne, car une société qui met en avant l'esprit d'abnégation envers le groupe avant la recherche de plaisir pour soi, ne peut que valoriser esthétiquement ces qualités avant l'apparence physique en tant que telle, jugée superflue. Une *beauté de l'intérieur* qui a malgré tout ses signes extérieurs, corporels, censés la valider : morphologie, démarche, manière de parler, etc... : « Une des nombreuses sœurs du père sera choisie (en raison de son comportement exemplaire) pour jouer le rôle de Ssenga. Son rôle était de « socialiser » ses nièces dans l'art de devenir de « bonnes » épouses soumises [...]. Elle s'assurait que les jeunes filles étaient informées des comportements et des rôles féminins appropriés, comme les manières correctes pour une fille bien élevée de s'asseoir, de marcher, de se comporter, de respecter les anciens, de cuisiner, etc. (Tamale 2008) ». Et enfin la manière de s'habiller.

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« Seulement, la morale veut que si l'on va rencontrer des gens, on doit être propre et s'habiller correctement ».

De quelle morale parlez-vous, est-ce que selon vous les ancêtres avaient cette morale dont vous parlez ?

« Je crois que oui parce que même s'ils n'avaient pas la préoccupation de s'occuper de l'apparence aussi, durant les fêtes ils s'occupaient un tout petit peu de leur manière de se présenter à la foule. La femme aussi bien que l'homme, ce qui est important c'est le comportement, l'éducation reçue. Même si la personne ressemble à un éléphant, elle va se marier ».

Madame DIOP, 54 ans, universitaire, inspectrice de l'enseignement, wolof, musulmane

« Moi je suis saint-louisaine, et vous savez que les saint-louisaines sont reconnues à travers leur apparence. Quand on dit à un homme *góoru ndarr nga*, cela veut dire que tu es homme qui accorde de l'importance à ton apparence, qui fait des choses pour soigner son apparence, et qu'originellement cette importance accordée à l'apparence est reconnue chez la femme saint-louisaine. C'est-à-dire que la femme doit être bien habillée, elle doit bien apparaître aux yeux des autres ».

Il est donc difficile de dire que le paraître naît avec la modernité au Sénégal. Le paraître existait mais il fonctionnait différemment. Il allait encore une fois de pair avec l'éducation, le contexte familial : « *selon l'adage, "il est préférable d'avoir une bonne naissance que d'avoir un beau corps"* (Faye 2002) ». Sur cette base, quelqu'un issu d'une bonne famille, prospère, qui a réussi, qui a gagné sa richesse *normalement*, doit présenter des signes ostentatoires de sa position sociale lors des manifestations villageoises : de beaux habits propres, un léger embonpoint, une démarche posée, une sagesse dans la manière de s'exprimer, bref, tant de signes physiques révélateurs d'une situation sociale sereine, plus encore, des qualités intérieures de la personne : abnégation, sérieux, dignité, générosité, responsabilité, etc... Ceci montre que *l'esthétisme fonctionnel* de *coosan* s'appuie réellement sur la *beauté de l'intérieur* car le dehors ne sert qu'à exprimer le dedans, donc c'est bien le dedans qui fait tout, jusqu'à donner une définition d'un idéal de genre.

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérère, musulman :

« La femme idéale, c'est celle qui a du caractère, une femme de bonnes mœurs, celle qui sait se maintenir jusqu'au mariage. C'est celle qui se dévoue à tes parents. Quand un homme a ça, il n'est pas plus heureux ».

➤ L'influence de la modernité

Avec la modernité, une nouvelle manière d'appréhender l'esthétisme, axée sur une importance accordée à l'apparence physique beaucoup plus prononcée émerge : « *The new visual technologies, with cinema the most prominent, played a determining role in this process, especially during the last quarter of the twentieth century. Cinema, and especially fashion, has resulted in the globalization of practices of beauty. The "beautiful woman" is becoming, not so much the object mediated by male fantasies as the medium of healing practices. One of the main objectives of these practices is the care of the self* (Biaya 2004) ». Comme nous l'observons, ce culte de l'apparence physique par le véhicule de ce nouveau modèle esthétique choque les vieux mais aussi certains jeunes : « *La mode européenne s'infiltré en Afrique sans nécessairement s'adapter aux goûts africains* (Amouzou 2009, p.51) ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« Si tu veux savoir si la beauté c'est important ou pas, il faut aller parler avec les jeunes filles qui font tout

pour être comme les toubabs. Elles se tressent, fréquentent les stylistes, se dépigmentent la peau²⁸⁷. Pour moi, l'essentiel c'est de ne pas puer et de s'habiller décentement ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

« Tu es ici au Sénégal, tu vois quelqu'un qui est en Europe ou aux USA à partir d'une vidéo ou d'une photo et vous commencez à vous parler. De la même façon sur le net aussi c'est pareil. Tu vois uniquement le visage de quelqu'un sur le net, tu vois qu'il est mignon, et tu lui declares ton amour. Tu n'as vu que le visage tu ne sais même pas si c'est un handicapé moteur ou pas. Ainsi vous vous mariez à travers des images de vous. Tu sais que là, la personne ne cherche pas de qualité, tu ne cherches pas la femme qui est bonne intérieurement. Aujourd'hui les gens ne se basent que sur l'apparence physique, la beauté extérieure de la femme, alors qu'en réalité celle-ci ne peut pas porter le mariage. Si on se base sur l'apparence physique pour se marier, on se trompe parce que ce n'est pas crédible. Ce qui était important c'est la beauté intérieure, le comportement, l'attitude de la femme. Et aussi le fait que si le mariage pourra durer ou pas à travers les signaux dont je vous ai parlé. Aujourd'hui la beauté peut tromper beaucoup de personnes. Auparavant les femmes étaient naturelles, mais aujourd'hui elles sont trop artificielles²⁸⁸, elles se dépigmentent, elles posent des perruques et greffages. C'est pourquoi elles se trompent de vision. Aujourd'hui, elles se font une beauté qui n'est pas naturelle, et ainsi qui n'est pas une réelle beauté ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Même si dans l'époque traditionnelle, il y avait une certaine esthétique, aujourd'hui la place de l'esthétisme a pris des proportions inquiétantes. A l'époque traditionnelle tout ce que font les gens pour l'apparence n'existait pas. Dans l'époque traditionnelle, les filles n'avaient que leur beurre de karité. Mais aujourd'hui vous voyez que ça a changé. Il y a des crèmes éclaircissantes, la dépigmentation et autres. Moi je dirais que le corps est mieux respecté dans l'époque traditionnelle que dans l'époque moderne, même si les jeunes croient qu'ils respectent beaucoup leur corps en utilisant des produits cosmétiques et en s'habillant bien ».

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« Traditionnellement, l'apparence, c'était l'acte. Alors que maintenant ce n'est plus l'acte ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérère, musulman :

Pourquoi on accorde de l'importance à l'apparence aujourd'hui ?

« Vous savez quand on vit dans la brousse, dans les champs, on ne peut donner de l'importance à

²⁸⁷ En Effet, selon Neveu Kringelbach (2007) : « Depuis les années 1960, la dépigmentation, ou *xeesal*, fait partie intégrante du quotidien de nombreuses dakaroises soucieuses d'éviter les remarques humiliantes d'autres femmes tout autant que de susciter le regard admiratif des hommes ou la fierté de leur mari ».

²⁸⁸ Dans *coosan*, la beauté, c'est le sacrifice de soi pour la communauté, pas pour soi-même, comme le confirme Tonda (2007) : « Le souci du corps beau et élégant s'inscrit en porte-à-faux du souci de « solidarité », les reproches se faisant alors clairement entendre : une fille ou un garçon « ne pense qu'à lui-même, ne pense qu'à s'habiller », à « faire le beau », donc à jouer son corps sur le billard urbain, au lieu d'aider son père, sa mère, ses frères et sœurs à faire face aux difficultés de la vie quotidienne ».

l'apparence parce qu'on est toujours tenu de travail. Mais dès l'instant qu'il y a l'école et la ville, les gens accordent de l'importance à l'apparence. C'est la modernité parce que dans la tradition on ne peut pas bien se doucher et bien s'habiller pour aller aux champs, c'est même ridicule. Vous savez l'apparence, c'est la vie des toubabs. Ici on ne juge pas la personne à partir de son apparence mais plutôt sur ce qu'elle est réellement. C'est-à-dire que ce qui fait la personne, c'est son intérieur, son comportement, ses avoirs, etc. Malheureusement aujourd'hui au Sénégal même si tu n'as rien, il suffit juste que tu t'habilles bien pour avoir l'estime des gens. Aujourd'hui ceux qui s'habillent mal sont stigmatisés. Et pourtant l'habit ne fait pas le moine ».

Chez les jeunes, nombre cherchent à se conformer à cette nouvelle forme d'esthétisme pour paraître dans « le coup », à l'ère de leur génération : « *être une femme belle, vivre conformément aux attentes de son époque, être à la mode (Ndiaye 2009)* ». Ce culte de la beauté physique s'exprime en premier lieu sur le corps lui-même : teint de la peau, coiffure, formes, etc. : « *In the context of these kinds of transformations, women have deftly developed aesthetic strategies, the most obvious of which are clearly affirmed in public space. The art of hairdressing has been the subject of numerous studies, and will not be considered here. Two other registers are discussed. Each has as its object work on the body which involves sculpting and shaping on the one hand, and adornment on the other. When looking at sculpting, one example immediately comes to mind: the practice of depigmentation (Biaya 2004)* ».

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sère, musulmane :

C'est nouveau ce principe qui veut que la personne soit correcte par l'habillement ?

« Les ancêtres ne connaissaient pas toutes les astuces qu'on y mette aujourd'hui. Eux, ils ne connaissaient pas les perruques. Ils tressaient juste leurs cheveux. Mais aussi les temps ont changé, et les toubabs ont amené les mèches et autres types de greffages. Et tu sais, la femme est trop accrocheuse à ce qui la rend plus belle ».

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« Il y a des filles qui n'ont rien et qui achètent des cheveux naturels de cent mille francs CFA, c'est pour te dire combien l'apparence est devenue capitale pour une jeune à Dakar ».

Ndoubé, fille, 19 ans, aucun Niveau, formation en couture, wolof, musulmane :

« Pour moi les gens font tout pour être belle, surtout les femmes. Il fut des moments où je me dépigmentais, mais après j'ai laissé. Quand je commençais, j'avais acheté une crème qui m'a blanchi la peau. C'était bien. Mais la crème que j'avais achetée après me donnait des boutons sur la peau. Et comme ça j'ai arrêté. Mais je pense que le plus important chez la personne, c'est la générosité, la beauté intérieure ».

Marie-Thérèse, fille, 24 ans, universitaire, étudiante, sœur, chrétienne :

Qu'est-ce qu'un homme beau pour une femme moderne Sénégalaise ?

« Moi ce que je pense, un homme beau, c'est un homme beau physiquement, un peu élancé, quand il marche tout ça là. Alors qu'aux temps si tu étais de bon cœur, tu es bon voilà, et d'ailleurs la beauté n'avait pas d'importance. Dans la tradition, la beauté n'a pas d'importance, dès que tu es de bon cœur... Maintenant aujourd'hui, il suffit que tu sois élancé, un peu *ceene* [*musclé*], je ne sais quoi là, teint clair, la démarche, la manière de parler, ça attire. Même quand tu les bastonnes jour et nuit, elles continuent de rester avec toi ».

Ibrahim (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sœur, musulman :

Est-ce que cela voudrait dire que dans le passé on ne jugeait pas les gens sur leur apparence physique ?

« Oui. Les ancêtres n'accordaient aucune importance à l'apparence physique. Mais aujourd'hui avec les jeunes tout est finalement basé sur l'apparence ».

Coumba, fille, 21 ans, universitaire, étudiante, wolof, musulmane :

Est-ce que tu penses qu'actuellement l'importance qu'on accorde à l'apparence physique a changé ?

« Aujourd'hui l'importance accordée à l'apparence a changé parce que nous avons tendance à mettre en valeur notre corps, les seins, et tout quoi. Tout cela est apporté par le toubab à travers la télévision et c'est négatif ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« Moi j'accorde beaucoup d'importance à mon apparence physique. Ben moi à travers l'apparence, je vois que je montre ma féminité. Pas trop sexy, mais avoir de belles courbes ».

Ce nouveau rapport au corps plus exigeant rythme la vie sociale de nombreuses femmes urbanisées :

« *Beauty salons, both formal and informal, are in evidence in the two cities of Dakar and Addis Ababa. They are responding to a range of concerns which are not unlike those found in the rest of the world: well-being, health, appropriate appearance. The signification of current practices of beauty varies according to age and social class. Three practices in particular have arisen among women of the middle and well-to-do classes (Biaya 2004)* ». Ensuite, après les techniques sur le corps lui même, l'art de vêtir le corps devient un enjeu essentiel. Ce culte de l'apparence prend en effet, au Sénégal, une ampleur tout à fait impressionnante avec le développement du prêt à porter. De nouvelles tenues vestimentaires, moulantes, chères et « classe », tant pour les femmes que pour les hommes, se développent largement chez les jeunes, comme le constate Amouzou (2009, p.52) à Kinshasa : « *La mode en conflit ouvert avec les mœurs, c'est ce que l'on peut déduire des incidents qui ont eu lieu dans les rues de Kinshasa où de jeunes kinoises se sont vues pratiquement dénudées par des éléments de la force publique à cause de leurs pantalons jugés trop moulants (novembre 2004)* ». Avec *dund tubab*, le but devient d'accéder à une maîtrise accrue de son corps, dans une perspective narcissique de

séduction de soi et de séduction de l'autre : « *on le cajole, on le caresse, on le masse, on l'explore comme un territoire distinct à conquérir, ou moeïx, comme une personne à séduire. Le corps devient un propriété de premier ordre, objet (ou plutôt sujet) de toutes les attentions, de tous les soins, de tous les investissements [...] faire « prospérer » son « capital » corporel sous la forme symbolique de la séduction (Le Breton 2005, p.167) ».*

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

Est-ce que les choses ont toujours été comme ça ?

« Non, non. L'apparence physique, l'habillement, ce n'était rien. Même si un homme avait deux tenues pour sa vie, ça suffisait largement. Mais aujourd'hui il faut se décarcasser pour chercher beaucoup d'habits et des habits à la mode ».

Cette importance accordée l'apparence n'entraîne pas l'exclusion de certains qui ne rentrent pas dans les canaux ?

« Bien sûr. C'est pourquoi tu vois des filles qui font tout pour être comme les autres. Maintenant si elles n'ont pas de l'argent pour se payer l'habillement et les effets, elles sont même prêtes à se prostituer occasionnellement pour pouvoir se payer ça. L'apparence, surtout l'habillement, les gens y accordent une très grande importance, les hommes comme les femmes ».

Et l'exclusion ?

« Oui si quelqu'un ne s'habille pas comme eux, il est considéré comme démodé ».

Est-ce que cela peut se traduire sur le champ matrimonial ?

« Bien sûr parce qu'aujourd'hui pour faire tomber les filles il faut être au diapason »²⁸⁹.

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

Vous pensez que cette histoire d'apparence est venue avec la modernité ?

« Ah mais oui parce que le vestimentaire là, c'est la modernité qui a amené ça. Et la base de tout, c'est le vestimentaire. Tu vois un jeune, il travaille rien que pour acheter des chaussures hein qui coûtent 80 milles francs, rien que pour ça ».

C'est hallucinant ?

« C'est incompréhensible. Les jeunes d'aujourd'hui n'ont plus la même attitude que les anciens. Ça, c'est le constat. Actuellement, les jeunes ont un comportement vestimentaire toujours calqué vers la mode. Vous savez, nous, on avait une mode ; les pantalons bouffants et tout ça, c'était notre mode. Mais les élèves même nous ont laissé notre mode. Parce qu'actuellement si vous voyez une personne qui porte un pantalon bouffant, vous le regardez.... ».

C'est un vieux quoi ?

« Voilà ».

²⁸⁹ Comme l'avance Tonda (2007), avec la modernisation de l'Afrique centrale, on assiste au : « sacrifice de soi pour « être au top », pour « être dans les fraîcheurs » distinctives ».

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« Il est bien d'aimer son corps. Ici au Sénégal, les gens n'ont rien mais quand même Dieu a fait qu'ils aiment leur corps. Chaque fille que tu vois, comme moi, s'habille très cher alors qu'elle n'a même pas de quoi manger. C'est la réalité d'aujourd'hui, tu sais bien ce dont je parle. Les filles préfèrent s'habiller que de manger »²⁹⁰ .

Ibrahim (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

« Pour moi l'apparence physique c'est important hein. Quand je pars voir ma petite amie, je me douche, je m'habille le mieux que possible. Ce n'est pas certes ce qui détermine la personnalité mais aujourd'hui on a tendance à juger les gens sur leur apparence physique ».

➤ Un enchevêtrement de deux modèles différents

Nous constatons que ce changement de tenues vestimentaires et derrière celui-ci, du rapport entretenu avec son apparence, est progressif. En fonction du contexte social, les individus mobiliseront chacun des deux modèles esthétiques définis précédemment, moderne ou traditionnel, pour bien paraître dans les deux mondes. Pour Sylla (1985), il s'agit d'adopter des conceptions de l'esthétisme « *tantôt traditionnelles [...] tantôt modernes, tantôt traditionnelles et modernes* ». Entre la ville et le village, la maison ou l'école, la semaine ou le vendredi (jour saint), au travail ou à la mosquée, ou même entre le statut de célibataire et celui de marié, les modèles vestimentaires – et finalement esthétiques – recrutés s'ajusteront. Ce qui est le reflet d'une « ambivalence sociétale », la société se trouvant tiraillée entre deux modèles culturels qu'elle valorise et condamne à la fois, cherchant à se moderniser tout en conservant ses propres valeurs.

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« Pour moi la beauté, ce n'est pas important parce que cela est éphémère. Mais aujourd'hui les gens y donnent une importance tellement grande. Moi-même j'en fais partie parce que je pose des sourcils, je fais tout pour augmenter ma beauté. Là, vous avez trouvé que je me suis fait légèrement. J'aime la simplicité mais aussi j'aime me maquiller. Si tu me vois aller au travail ou aller à une cérémonie religieuse, tu ne me reconnaîtras pas. Nos mamans portent des grands boubous et des pagnes. J'ai vu des photos de ma maman où elle mettait de courtes minis jupes, alors aujourd'hui si tu la vois elle est devenue grosse. Actuellement elle a environ 55 ans. Elle ne porte plus que des grands boubous. D'ailleurs même les filles de notre génération aiment les *yéré wolof* [*habillement traditionnelle*]. Nous quand on part à des cérémonies comme le mariage ou le baptême, on porte des *yéré wolof*. Aujourd'hui ça a diminué parce que les filles confectionnent de plus en plus le *yéré wolof*. Le *yéré wolof*, ça peut aller partout. Pour aller dans une

²⁹⁰ Comme l'avance encore Tonda (2007), dans les zones urbanisées d'Afrique centrale : « *les dépenses consenties pour être « ciré, poncé, saignant ou cuit, bossé ou frais » sont vécues dans le sens d'un « sacrifice », lequel consiste en plusieurs pratiques : « faire des bricoles », c'est-à-dire travailler dans « l'informel», occuper des emplois précaires, s'abstenir de manger à sa faim pour acheter des vêtements, etc. ».*

cérémonie funéraires ou une célébration de mariage, il faut impérativement un *yéré wolof*. Actuellement on met les tenues toubabs juste quand on part travailler ou quand on est à la maison. Tu vois aussi le vendredi, toutes les filles s'habillent presque décentement en *yéré wolof* alors que le reste de la semaine, elles peuvent être sexys. Aujourd'hui les jeunes aiment le *yéré wolof* mais ils mettent les tenues sexy parce que c'est la mode et aussi c'est la jeunesse quoi. On a imité ces tenues-là (tenues toubabs) chez les occidentaux ; ce qui nous est propre, c'est le *yéré wolof*, c'est notre culture. En fait, pour moi les tenues sexys, c'est la jeunesse, ce n'est pas grave quoi. Si tu le dépasses, c'est fini. Parce qu'il y a des personnes qui, quand elles étaient jeunes n'avaient pas fait leur jeunesse, veulent s'adonner à des trucs de jeunesse. Elles veulent aller en boîte et tout alors qu'elles l'ont dépassé. Et là ce n'est pas normal. Donc mieux vaut jouer pendant la jeunesse. Cette forme d'habillement, c'est juste un moment de la vie. Là si je trouve un mari, et que j'ai deux ou trois enfants, je ne vais plus m'habiller ainsi. Là-bas au restaurant je vois des vieilles qui portent des pantalons jean moulants mais cela ne les va pas parce que la forme n'y est plus. Quand le corps vieillit, ça relâche. C'est pourquoi les *yéré toubabs* sont pour la jeunesse. A un certain âge, cela ne va plus. Mais aussi cela ne fait pas que nos parents soient d'accord sur l'habillement toubabs sexy. Quand je m'habille d'une certaine manière et que je dépasse des personnes âgées, j'ai honte parce qu'elles vont me juger comme une mauvaise personne ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérieux, musulman :

Les modes d'habillement des jeunes ?

« En tout cas moi j'ai des filles qui sont à Dakar, mais si elles viennent ici elles ne mettent jamais des pantalons et des boubous courtes. Peut-être que si elles arrivent jusqu'à Gandiaye, elles se changent. Je les ai clairement dit que personne ne mettra une tenue indécente dans ma maison ».

Boli (rural), fille, 20 ans, secondaire, élève, wolof, musulmane:

« Tu sais il y a des filles qui, elles laissent jusqu'à 17 heures, au moment où tous les jeunes sont dans la rue en train de jouer au ballon, elles mettent une tenue sexy pour se faire remarquer ; alors les hommes vont la remarquer et vont se dire que telle fille est belle, elle est sexy ; et ça simplement, ça les fait du plaisir. Mais moi je me dis que la personne ne doit pas s'habiller pour les autres, mais pour lui-même. Si aujourd'hui quelqu'un de notre famille me trouvait ici, il allait se dire que je suis malsain parce que mon père, il interdisait à tout mes grandes sœurs de s'habiller ainsi. Peut être que moi c'est parce que je suis allée loin dans les études parce qu'elles, se sont toutes arrêtées au CM2 et se sont mariées à 17, 18 ans. Moi c'est parce que je suis loin dans les études que je me permets ça. Mon père, tout le temps, il me dit que si je suis dans la maison ou si je pars au marché, je dois m'habiller correctement, mais si je pars à l'école j'y trouve mes camarades je peux mettre ce que je sens ».

Est-ce que tout à l'heure quand nous t'avons trouvée à la maison t'étais habillée décentement ?

« Mais le vieux (son père) n'est pas là. Je te dis la vérité hein ».

Donc quelque part le vieux te dérange parce que s'il est là tu n'es pas libre de mettre ce que tu veux ?

« On ne fait qu'obéir parce que c'est une obligation. Ça fait partie de la culture et de la tradition ».

Le discours et la posture de cette jeune fille scolarisée, allant vers une volonté de choisir de manière plus individualisée ses manières d'entretenir son corps, se retrouvent dans les constatations « engagées » de Kobelembi (2005) : « *La baisse du contrôle social ou des parents est aussi à mettre à l'actif des effets négatifs de la scolarisation. Celle-ci écarte les enfants de leur milieu familial pendant plusieurs heures par jour. Le temps consacré à leur éducation par les parents se trouve ainsi réduit. Cette absence prolongée du cadre familial diminue le contrôle physique et psychologique des parents sur leur progéniture. Bien plus, en enseignant les nouveaux modes de pensée tels que la démocratie et la liberté, les droits de l'enfant, la scolarisation donne aux jeunes la possibilité de contester certaines valeurs et normes qu'ils estiment appartenir à l'ancienne époque. Parlant de la diminution du contrôle social sur les jeunes, Meekers (1997) estime que : « This change can be attributed to the fact that educated youth now obtain knowledge from books which can be used to challenge the wisdom of the older generation » ».*

✓ Une *hédonisation* du corps

➤ Le corps comme objet sexuel avec la modernité

La modernité apporte un regard sur le corps très différent par ce changement de modèle esthétique (fonctionnel/visuel) induisant, non seulement une importance accordée à l'apparence physique plus prononcée, mais surtout une manière nouvelle d'appréhender l'apparence en tant que telle. Alors que dans le modèle *coosan*, l'apparence physique semble être l'expression de critères esthétiques qui définissent une *beauté de l'intérieur* (Faye 2002) ; dans le modèle moderne, l'apparence physique – c'est-à-dire l'image de son corps – est la clef de voute d'un *esthétisme visuel* qui définit une *beauté de l'extérieur* : « *Exister dans le regard de l'autre et seulement dans le regard de l'Autre ; dans la société du spectacle, écrit Georges Vigarello, « il faut être vu », et donc masquer ses imperfections, travestir le réel pour montrer une image de soi favorable. Société du spectacle oui²⁹¹, qui prône un corps éternellement jeune, mince et beau avec toutes sortes de pratiques associées (chirurgie esthétique, botox, régimes, produits anti-âge, cosmétique, bronzage, etc.,) qui sont là pour soutenir l'idéologie dominante (remise en cause par exemple à travers le mouvement de l'éco-beauté) (Campergue 2011) ».* Dans le premier cas, on cherche une *beauté de l'intérieur* pour faire des enfants, maintenir une harmonie dans le foyer et dans la communauté ; dans le deuxième, on cherche une *beauté de l'extérieur* – de l'image – pour augmenter l'hédonisme corporel : « *La sexualité actuelle se distingue de celles qui l'ont précédée historiquement par le rapport étroit qu'elle entretient avec le point de vue de la science et avec l'image. Ces rapports ont pour effet de profondément modifier certains aspects parmi les plus importants de la pratique sexuelle, tels le sentiment d'identité sexuelle et la notion*

²⁹¹ Guy Debord en a fait un livre de cette *société du spectacle* : « *Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation (Debord 1992, p.3) ».*

*d'objet sexuel (Clément 1998) ». Avec la modernité, « la sexualité est le mode d'investissement de la libido tant sur son propre corps [...] que sur le corps d'autrui. Le sujet moderne a le souci de l'apparence comme moyen de montrer l'image de soi. Ce culte de l'image du corps trouve dans une société de plus en plus spectaculaire les objets d'une satisfaction narcissique (Andrieu 1994, p.26) ». Le corps avec *dund tubab* devient donc un objet servant à répondre à ce besoin d'hédonisme : « un corps dont le sort se joue, dans un usage ludique et hédoniste (Tonda 2007) ». Il est dissocié du statut social de la personne car il en devient indépendant en existant pour lui-même : « Autrement dit, un corps perçu comme un sexe », comme le constate Tonda (2007) dans les zones urbaines d'Afrique Centrale.*

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman :

Donc est-ce qu'on peut dire qu'il y a une découverte du corps, de la sexualité autrement ?

« Oui ça c'est une réalité. Mais jusqu'à présent c'est ce que je t'ai dit ; c'est le côté pervers de la modernité. Regarder une femme et ne voir chez elle que le plaisir sexuel, c'est horrible parce que la femme vaut plus que ça. Parce que quand tu raisones comme ça, tu traites la femme comme un objet, un simple corps. Aujourd'hui, quand tu pars dans les sex-shops européens, tu verras du n'importe quoi. La valeur de l'humain dépasse son corps. Quand tu es avec ta femme la nuit dans la pénombre, tu ne peux dire qu'elle est *tooy [en chair]* parce que tu ne vois rien. Si tu regardes la femme parce qu'elle est *tooy [en chair]*, si un homme voit ta femme et voit la même chose et rentre avec lui dans une chambre et se couche avec elle, est-ce que tu diras qu'elle est *tooy [en chair]*. Si tu vois une fille, tu te dis qu'elle est *tooy [en chair]*, et que tu vas l'épouser, si un homme vient de là-bas et se couche avec elle, est-ce que tu vas l'épouser parce qu'uniquement elle est *tooy [en chair]* ? Et pourtant, il n'y a rien qui a changé par rapport à son apparence, par rapport à sa beauté mais il y a quelque chose que tu détestes chez elle : son comportement. C'est pourquoi je t'ai dit que la femme vaut plus que ça ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Dans l'ancienne génération les filles tenaient beaucoup à leur intimité, à leur virginité. Draguer une fille, c'était un tabou, c'était feindre à l'interdit. C'est pour vous montrer l'esprit qu'on avait et l'esprit d'aujourd'hui. Je peux vous dire qu'à cette époque même les filles et les garçons se regardaient comme des frères et sœurs. Quand un garçon regardait une fille, il n'avait pas ces intentions sexuelles à l'esprit. Mais de nos jours, le monde a évolué. Il y a en même temps, l'impact des médias ».

Vous êtes tous des frères et sœurs ?

« Vous êtes tous des frères et sœurs, même si quand même il y a une certaine affection. Seulement le degré de sexualité n'était pas développé [*l'importance accordée à la sexualité est minimale*]. Aujourd'hui, on voit même des habits traditionnels indécents. Des tenues traditionnelles modernisées quoi. Soit c'est un boubou moulant (Image 9), une jupe courte ou en fente de sorte que si la femme se baisse pour ramasser quelque chose par terre, on voit ses parties intimes. Moi, je mets des jeans et tout mais je ne fais pas le « *chek down* », laisser le pantalon tomber et laisser apparaître son caleçon. C'est irrespectueux ».



Image 9. Tenue traditionnelle « moulante »²⁹²

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« Et je vois qu'aujourd'hui, l'attirance est beaucoup plus importante, le poids sexuel est beaucoup plus grand qu'auparavant ».

Cela voudrait dire qu'aujourd'hui ils aiment ça quoi ?

« Oui, ils aiment ça, c'est leur vie maintenant ».

Ils ne pensent qu'à ça tout le temps quoi ? Baiser, baiser quoi ?

« Ils ne pensent qu'à ça ! Actuellement les gosses-là, tu vois une jeune fille qui passent, ils ne regardent que ce qui est sexy hein, le côté sexy ».

Cela voudrait dire que les gens d'avant, hommes et femmes, comme vous et vos aînés, vous n'étiez pas tout le temps entrain de penser à ça quoi ?

« Non, pas du tout. Moi j'ai vécu un peu de ce temps là hein. Moi j'ai vécu les deux hein [rires !] ».

Mais ces considérations là, est-ce qu'elles existaient autrefois, voir le corps comme du plaisir ?

« D'un côté, je pense que ça c'est la nature hein. Mais aujourd'hui, ça a pris des proportions inimaginables ».

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tolier, wolof, musulman :

« Il y a des gens qui font de la musculation uniquement pour attirer les filles ».

L'homme qui attire la femme à travers ses muscles, son apparence, c'est nouveau ou bien ça a toujours été comme ça ?

« Ça c'est nouveau ! L'habillement, la musculation, ce sont des choses nouvelles ».

²⁹² Photo de Yoan-Loïc Faure.

Le corps en s'objectivant devient alors un *objet de plaisir sexuel* : « Si le bonheur ne vient pas avec le corps d'autrui, on croit qu'il faut changer de corps pour trouver un véritable bonheur. C'est-à-dire une expérience satisfaisante où le corps d'autrui correspond à l'image que l'on en avait (Andrieu 1994, p.27) ». Un corps objet auquel l'individu moderne/modernisé est progressivement réduit : « L'image du corps, lorsqu'elle est révélée par les significations et les pratiques ritualisées, devient irréductible à celle du « corps-objet », car la modernité « fait du corps, bien plus fortement que les périodes antérieures, son révélateur (Balandier 2001, p.102) ». « Jamais sans doute autant que dans les sociétés occidentales de la fin du XXe siècle, l'image de soi aura été plus exactement corporelle, collée à la peau de son corps propre, grâce à l'ensemble des technologies de la reproduction de l'image de soi hors de soi, sur la surface plane de l'écran (Nahoum-Grappe 1988) ». Pour Tonda (2005) – commenté par Soiron (2006) – avec l'urbanisation africaine : « Le souverain moderne fait du corps-sexe féminin une marchandise à consommer/consumer dans une relation qui permet à celle-ci de s'affranchir des contraintes familiales coutumières », traditions où le corps n'est pas réduit à un objet...où la personne n'est pas réduite à un corps objet. En effet, pour Balandier (2001) – commenté par Le Pogam (2004) – dans les sociétés animistes, le corps n'est pas objectivé, mais toujours associé à une subjectivité symbolique du sujet rattachée à l'ordre social : « dans les sociétés de tradition, non déterminées par le pouvoir de la technique, c'est l'ordre symbolique qui prédomine dans lequel le rapport entre le corps et le social est étroitement mêlé à la nature et aux figures mythiques », contrairement à notre époque moderne qui, « sous l'emprise de l'urgence virtuelle, cultive un imaginaire appauvri, celui de la fraîcheur inépuisable [...]. Elle s'offre comme un éternel recommencement, comme une source de plaisir qui liquide la durée, qui détourne le corps de leur insertion présente (Gauthier 2006) ». Cette recherche continue d'hédonisme par le corps semble concomitante avec l'imposition progressive de la « structure sociale couple », structure qui s'inscrit dans une recherche de satisfaction et de plaisir mutuel²⁹³ (Bozon 2009, p.38), qui n'avaient apparemment pas grand sens dans *coosan*.

➤ L'influence du vestimentaire

Le corps devient un *objet de plaisir sexuel* avec *dund tubab*, notamment par le développement des tenues vestimentaires modernes : « La ville-miroir, en Afrique centrale, est le lieu par excellence de mise en valeur des individus par le vêtement, par ce qu'on appelle « l'élégance ». Cette élégance est bien entendu liée à la séduction et par conséquent à la sexualité [...] la constitution du corps-sexe féminin en capital-corps (Tonda 2007) » qui, selon Essomba (2006), auraient « provoqué une modification dans la façon de mettre en scène le corps de la femme » à Yaoundé. En effet, selon lui, avec l'influence de la modernité – et en opposition aux traditions camerounaises – « ce qu'il s'agit de

²⁹³ Encore que Lacan avance que l'un des avatars de la modernité est de faire croire que l'orgasme passe par l'appropriation du *corps objet*, alors que selon lui, la jouissance n'est accessible que si le corps n'est justement pas réductible à un objet (1975, p.14). En d'autres termes, la modernité suggère l'idée de prendre du plaisir seul en s'appropriant le corps de l'autre, alors que pour Lacan, il passe par une interaction avec l'autre (Lacan 1994, p.183 ; 187).

mettre en exergue, ce sont les formes les plus provocantes, c'est-à-dire la poitrine et le bassin qui renvoient à un univers du plaisir et de la liberté ». Et c'est ce nouveau rapport au corps axé sur l'hédonisme qui constitue le point de départ du modèle esthétique moderne avec pour caractéristiques principales : (i) une notion de beauté établie sur les dimensions extérieures de l'individu et (ii) une exigence prononcée de l'apparence physique : « *L'individu, et lui seul, est aujourd'hui comptable de ses manières d'être, de ses « images ». Il « est son apparence » (Vigarello 2004, p.239)* ». De fait, les tenues vestimentaires sexys qui « hédonisent le corps » font un tabac : débardeurs, tee-shirts et pantalons moulants, décolletés, short rabaisé, pour stimuler sexuellement autrui. L'enjeu principal de séduction pour les relations intimes passe donc par ce corps, ce corps qui doit coûte que coûte être désirable sexuellement.

Abdonlaye (rural), garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

Quelles peuvent être les conséquences de cette forme d'habillement ?

« Les conséquences sont nombreuses. Aujourd'hui tu ne peux pas rester deux ou trois jours sans entendre que telle fille est violée, ou des phénomènes d'harcèlements sexuels. Et tout ceci est dû à la forme d'habillement. L'homme reste l'homme. Si une femme porte une certaine tenue et te dépasse, tu auras l'esprit rivé vers lui. Je crois que si la femme s'habillait bien, voilait bien son corps jusqu'à ce qu'il n'apparait que son visage, l'homme n'aurait pas besoin d'elle ».

L'homme qui cherche à aborder une fille, qu'est-ce qu'il recherche ?

« C'est une seule chose : le sexe tout court. Ce n'est pas qu'il aime la fille mais il a juste envie de coucher avec lui vu son corps à travers son habillement ».

Donc à ce niveau la femme est vue comme un corps objet de plaisir ?

« Oui c'est ça effectivement, la femme est un objet ».

Le fait que le corps de la femme soit vu comme objet de plaisir, est-ce une tradition ? Selon toi, est-ce que l'homme qui voyait la femme avait tout le temps envie d'elle comme maintenant ?

« Je crois que si, c'est un nouveau regard ».

Donc est-ce que la femme est sexy en soi ou est-ce qu'aussi le regard la rend sexy ?

« Oui c'est vrai le regard de l'homme rend aussi la femme sexy ».

Alors pourquoi vous culpabilisez, vous dévalorisez la femme seule dans la sexualité alors que l'homme aussi participe ?

« [Rires], Je pense que c'est la femme qui accepte d'être traitée comme un objet. L'homme ne cherche que son plaisir, et je pense que la femme y perd plus qu'elle y gagne. Je crois que la femme doit convaincre l'homme à ne pas s'adonner à une certaine bestialité ».

Coumba, fille, 21 ans, universitaire, étudiante, wolof, musulmane :

« Le toubab a ôté à l'Africain sa vision de la femme comme une mère ; mais cela était bien. En plus, la sexualité n'était pas exposée mais aujourd'hui c'est devenu banalisé. Il n'y a plus la pudeur, le *keersa* [pudeur] que nos parents nous ont transmise. Tu vois les tenues trop sexys des filles et même les hommes. Ils portent des pantalons modernes du style rappeur américain, laissent entrevoir leurs caleçons, [Rires !] ».

Est-ce que tu penses que l'on voit le corps différemment à cause de ces changements ? Je parle aussi des nouvelles pratiques sexuelles, la recherche de plaisir, le fait de vouloir être beau, améliorer son image, tout ce dont on vient de parler.

« Bien sûr que oui, sur le plan sexuel particulièrement. Maintenant, tu vois des hommes, quand ils voient une femme, ils ne pensent qu'au sexe ».

Et est-ce que le corps des hommes devient aussi un objet de plaisir sexuel. Par exemple le sport, tu penses qu'ils font du sport seulement pour leur santé ou bien il y a d'autres raisons ?

« Il y a des gens qui font du sport pour être musclé, pour être plus beau ».

Donc il y a un aspect sexuel ?

« Oui il y a des hommes qui se musclent et qui portent des tenues moulantes ou qui dévoilent leurs muscles. Il y a des femmes qui aiment mais moi cela ne me plaît pas du tout ».

Tu penses que les mamans au village aimaient les hommes musclés ?

« Je crois que oui ».

Est-ce qu'au village les gens faisaient des activités, juste pour modeler leur corps, leur apparence ?

« Non ils ne faisaient pas cela. Peut-être que, puisqu'ils étaient agriculteurs, les travaux manuel les rendaient musclés et ils étaient costauds ».

Est-ce que la femme regardait l'homme musclé, costaud sous un aspect sexuel comme certaines femmes d'aujourd'hui regardent l'homme musclé sur la corniche ?

« Non la femme d'avant ne connaissait pas... La sexualité n'existait même pas ».

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« Si une fille s'habille sexy, elle agresse les hommes [*Rires !*]. Ils le disent tout le temps. Tu sais moi, les jeunes hommes ici sont mes amis. Toujours si je m'habille sexy, ils me disent : « Fa, tu es en train de nous écraser hein ! ». Après je blague avec eux et je m'en vais ».

Pourquoi les gens critiquent ?

« Tu sais si je voulais charmer un homme, j'allais m'habiller sexy pour l'attirer. C'est ce que font les jeunes filles. Tu le sais toi-même. Si une fille se permet de porter des tongs et un pagne tout le temps, aucun homme ne va la draguer. Il y a une musicienne qui a même chanté les tenues sexy chez les femmes. Dans le clip de la chanson, il fut un moment où elle est passée devant les hommes, ils ne l'ont pas regardée. Elle est repartie pour mettre une tenue sexy. Quand elle est revenue cette fois-ci, elle s'est rendue compte que tous les regards des hommes étaient braqués sur elle. Tu vois ! Mais ce sont les jeunes qui apprécient mais les vieux, ils considèrent que porter des tenues sexy équivaut à une mauvaise personne. Alors que ce n'est pas ça, il ne faut pas juger la personne à travers son habillement. Si les femmes font tout pour s'habiller, pour être belles, c'est juste pour les hommes. On s'habille pour trouver un mari. Comme moi par exemple, je n'ai pas encore de mari, je suis obligée de bien entretenir mon corps parce que, vous les hommes, vous aimez les filles chics. Les femmes s'habillent, se font belles pour attirer les hommes. Je ne peux pas dire grand-chose sur l'habillement sexy parce que moi-même je m'habille sexy [*rires !*]. Je mets des tenues trop courtes et aussi moulantes ».

Boli (rural), fille, 20 ans, secondaire, élève, wolof, musulmane:

Qu'est-ce vous cherchez exactement à travers ce mode d'habillement ?

« Il y a des filles qui disent que celle qui s'habille en *marinéeer* [tenue traditionnelle de femme] va durer ici (sans être convoitée par un homme), les hommes ne te regarderont pas, ne t'aimeront pas. Aujourd'hui des gens comme toi (l'enquêteur), si je porte une robe (à la traditionnelle) et que je passe devant toi aujourd'hui et le lendemain de même, tu commenceras à dire que cette fille est une vieille. Mais si je mets un pantalon bien moulant, tu essayeras sans doute de savoir mes coordonnées. Tu sais les mamans ne mettent pas ces tenues-là, c'est nous qui mettons ça. Tu sais si tu es jeune, tu cherches à t'accommoder au temps. Si c'est ceci ou cela qui est en accord avec le temps, donc je dois adhérer à ceci ou cela pour que les gens me voient, m'aiment ».

Les parents condamnent ces tenues sexys qui sexualisent le corps mais les jeunes se justifient en mettant en avant le fait que la norme sociale émergente actuelle pousse à cette sexualisation du corps au point qu'elle devient un vecteur d'intégration sociale : « Une façon pour les jeunes Africaines d'être en phase avec leur époque et d'être « sexy » [...] Pourquoi avoir choisi brusquement un mode d'habillement qui dérange les autres [...] ? Elle se cherchent (Amouzou p.51 ; 53) ». Il faut s'habiller sexy mais surtout, il faut avoir un corps désirable sexuellement, pour une femme c'est être *tooy* [en chair], avoir des formes féminines développées, et pour l'homme, c'est être *ceene* [musclé], musclé. Le plaisir sexuel devient l'enjeu du moment. Comme l'on dit nos enquêtés, progressivement : « coucher avec une femme est encouragé, c'est un acte de bravoure, c'est un prestige alors qu'auparavant c'était une honte pour le coupable et sa famille ». Il faut manifester son envie de susciter le plaisir en même temps que son envie de prendre du plaisir, une « **destruction cool** du social » typiquement moderne pour Lipovetsky (1983, p.27), « non plus par la force brute ou le quadrillage réglementaire mais par hédonisme ». Il faut se lâcher – donc il faut s'imposer d'être cool – sinon « les gens vont dire que tu n'es pas un homme »²⁹⁴. « Tout ce qui ressemble à de l'immobilité, à de la stabilité doit disparaître au profit de l'expérimentation et de l'initiative. Ainsi produit-on un sujet, non plus par discipline mais par personnalisation du corps sous l'égide du sexe (Lipovetsky 1983, p.33) ».

André, garçon, 26 ans, universitaire, étudiant, diola, chrétien :

« En plus on fait la cour à une fille pour se mesurer, pour savoir ses capacités. Quand tu sors avec une belle fille, déjà c'est de la gloire. Ça rehausse la valeur d'un homme quand il marche dans la rue accompagné par la fille. En plus, quand tu es avec une belle fille, tu te dis que celle-là je vais avoir du plaisir [sexuel] avec elle ».

²⁹⁴ La première citation est d'Ibrahima, dans les annexes, sous-section : « le corps comme objet sexuel avec la modernité » ; la deuxième est d'Amadou, sous-section : « L'influence du vestimentaire ».

➤ Une sexualisation du corps pour des fins mercantiles

Dans un contexte de pauvreté urbaine, cette réduction de l'individu à son corps, très intense dans le monde de la nuit dakarois, cache de multiples stratégies – féminines notamment – pour gagner en liberté et en autonomie selon Fouquet (2011) : « *« Filles de la nuit », « belles de nuit » ou, plus crûment, « vraies caga [putes] » selon les discours sociaux dominants, les jeunes dakaroises auprès desquelles j'ai conduit ma recherche abordent les bars et boîtes de nuit de Dakar en s'y livrant à diverses stratégies d'accaparement matériel, utilisant leur corps et leur pouvoir de séduction comme armes principales. [...] Dans les pratiques féminines enquêtées, séduction, prédation, pouvoir/valeur personnel-le et identité s'articulent et se définissent mutuellement. Georg Simmel avait déjà noté l'ambivalence et le paradoxe inhérents au « plaire » et à la séduction, notamment à travers la mise-en-objet du soi (« la parure ») : on se procure à soi-même du plaisir – le sentiment de ses propres grandeurs et désirabilité – en s'offrant au regard et éventuellement à la convoitise de l'autre (Simmel, 1999, 373 et suiv.). On travaille son image afin de se rendre désirable et d'attiser les convoitises masculines ; on façonne ensuite l'esprit du partenaire pour le manœuvrer ; enfin, on est soi-même façonné en tant que sujet au cours du processus. Ainsi, le corps est effectivement objet, mais dans un sens moins matériel que « conceptuel » et « relationnel », c'est-à-dire objet de (mais aussi, pourrait-on dire, sujet à) : contemplation (le désir) ; enjeux (stratégies d'accaparement et travail de l'autre) ; médiation enfin, entre le rapport de soi à soi et aux autres ». En effet, dans un contexte sénégalais où les femmes cherchent leur indépendance économique, en zone urbaine, la prostitution, même s'il engendre un pouvoir évident de l'homme sur la femme, permet aussi à la femmes de développer ses propres stratégies pour gagner une « relative indépendance » au sein d'une société où les femmes, jeunes, doivent restées sous la tutelle de leurs parents, et au mariage sous la tutelle de leur mari ²⁹⁵ : « Cela ne signifie pas que dans tous les cas, et à tout moment, ces jeunes femmes soient en mesure d'exercer un contrôle absolu sur les usages de leur propre corps. Il s'agit bien plus de gérer l'ambivalence provenant de la quête d'une forme de pouvoir personnel, de l'obligation de transiger*

²⁹⁵ J'ai pu introduire, lors de mes deux dernières années de terrain, le milieu jeune très bourgeois de Dakar centre, ce qui faisait d'ailleurs contraste avec mon premier réseau de relations davantage orienté sur Sicap Mbaou, Yeumbeul et Thiaroye, au fin fond de la banlieue. Il s'agissait ici de jeunes cadres, chefs d'entreprises et directeurs d'écoles de commerce. Il y avait même dans le groupe une jeune femme animatrice à la télévision. On restait souvent entre garçons le soir, après le boulot, à boire des coups en ville, un véritable rituel qu'ils nommaient *after-work*, dans le sens où ils exhibaient leur statut professionnel : parlant de boulot, d'argent, conservant leur super costard de la journée et fumant des cigares. Durant ces moments, bien évidemment, on parlait aussi de filles. La plupart de ces jeunes, la trentaine, étaient mariés, puisque leur situation économique le leur permettait. En fait, ils avaient épousé des filles « de bonnes familles », *celles qui sont restées vierges à côté de leur mère* pour avoir une vie conjugale et matrimoniale « sans problème ». Je m'explique. Il ne s'agissait pas ici de grands commerçants, avec un niveau d'étude faible, issus de grandes familles d'artisans ou d'agriculteurs, ayant prospérés au fur et à mesure des années. La plupart de ces jeunes avaient fait les meilleures écoles de Dakar, voire même de grandes écoles françaises (pas des universités). Ils étaient acculturés, ce qui leur permettait de prendre le bon de *coosan*, et le bon de *dund tubab* ; ils avaient pour ainsi dire une double vie. Une vie à la maison encore traditionnelle mais sans polygamie, auprès d'une « femme-mère » et de deux enfants – et ils n'en voulaient pas forcément beaucoup plus – qui se soumet et ne pose aucune question. Et une vie à l'extérieur où ils goutent *grassement* au plaisir de la ville : alcool, sexe, bonne nourriture, etc...c'est-à-dire, la vie du lion lubrique urbain de Youssou Ndour, *Birima*, qui se laisse aller aux plaisirs charnels de la cité, commenté par Biaya (2001). Dans ce contexte, la femme mariée, bien vue par la société car choisie par un « vrai homme », a peut-être moins de liberté que ces *cagas* en quête d'indépendance, car elles doivent se soumettre aux codes rigides traditionnels de la bonne épouse dans un contexte moderne où leurs maris ont une totale liberté inconcevable dans *coosan*.

parfois avec ce que l'on désire « faire » de soi et, enfin, de la nécessité d'agir en intelligence avec des prescriptions sociales et morales qui constituent un encadrement contraignant des pratiques et trajectoires individuelles. On se construit soi-même en même temps que l'on construit sa trajectoire sociale, ou sa « carrière », en prise avec des situations où les besoins, manques et envies s'agencent suivant des configurations changeantes – où autonomie et hétéronomie ne s'opposent pas l'une à l'autre, mais sont sans cesse ré-articulées. On rejoint ici, me semble-t-il, la position défendue par Arjun Appadurai (2001, 107) dans son analyse du film *India Cabaret* mettant en scène des jeunes villageoises émigrées à Bombay, qui s'y produisent comme danseuses-prostituées : « le déplacement même qui est la racine de leurs problèmes [...] est aussi le moteur de leurs rêves de richesse, de respectabilité et d'autonomie (Fouquet 2011) ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

Et les hommes, pourquoi ils cherchent tout le temps à coucher avec les filles ?

« Si un homme voit une fille sexy, il ne pense qu'à coucher avec elle, pour du plaisir sexuel. Tu vois une fille qui s'attache tout le corps de boucles d'oreilles, elle met sur les oreilles, sur le nez, sur le nombril ».

Pourquoi les filles font ça ?

« Ce n'est pas parce qu'elle aime l'homme, c'est l'argent de l'homme qu'elle cherche. Et si une fille mange l'argent d'un homme, ce dernier va lui sauter dessus. Elle n'a pas de plaisir quand elle couche avec un homme, tout ce qui l'intéresse, c'est l'argent²⁹⁶ ».

Nous avons développé dans la première étude par focus group les stratégies – surtout alimentaires – chez les femmes pour être *tooy* [en chair], nous développons ici les stratégies masculines pour être *ceene* [musclé] (Baller 2007) : « Un corps musclé, débarrassé des rondeurs qui pourraient trahir un manque de travail, de technique et de discipline, peut [...] se révéler être un atout redoutable (Neveu Kringelbach 2007) ». Ces stratégies semblent, en effet, de plus en plus fréquentes à Dakar – comme chez les filles – pour l'aspect lucratif auquel elles répondent : « Les filles ne sont cependant pas les seules à recourir aux relations sexuelles de ce type pour satisfaire des besoins financiers. Les garçons sont eux aussi [...] impliqués dans cette activité sexuelle rétribuée. En effet, certaines femmes un peu plus âgées se proposent d'aider financièrement des jeunes hommes en contrepartie des rapports sexuels que ces derniers auront avec elles (relations du type "sugar mummies") (Kobelembi 2005) ».

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Si vous allez vers la petite côte dont je vous parlais, vous allez voir des jeunes qui passent tout leur temps à se muscler pour attirer les femmes, surtout les touristes ».

²⁹⁶ Lorsque j'habitais à Fass, quartier populaire de Dakar, à l'étage du dessus de mon appartement vivait une famille où les jeunes filles, habillées traditionnellement dans la journée, se transformaient le soir..., vêtues de tenues très sexy et moulantes, elles sortaient vers 1h du matin pour aller dans les boîtes de nuit du centre ville où traînent les hommes riches, Sénégalais et étrangers. Tout ceci dans un accord tacite avec les parents.

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

Et la musculation que font les hommes, y a aussi une dimension sexuelle ?

« Bien sûr. L'autre jour je lisais un journal où des jeunes disaient que voilà ils sont là, ils n'ont rien à faire et ils passent leur temps à faire du sport, à faire de la musculation. Ainsi il y a de grandes dames qu'ils offrent des services en échange. Ce sont des grandes dames, des *driyankés* [*femmes enrobées, mûres*] qui ont de l'argent. Même si elles sont mariées, peut-être qu'elles ont besoin des jeunes pour s'entretenir. Je crois que c'est une alternative que les jeunes ont trouvé face aux difficultés dues au chômage ».

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« Il y a bien sûr des jeunes qui pratiquent du sport pour être costauds et vendent leur corpulence. Si tu fréquentes les stations balnéaires, tu verras qu'il y a des jeunes qui gonflent les pectoraux à la recherche de toubabs ou de grandes dames. Tu sais les grandes dames riches célibataires se ruent vers les jeunes costauds pour leur satisfaction sexuelle ».

➤ Des ambivalences dans la construction du corps

Le corps, par ce nouveau modèle esthétique qui pousse à la fois au développement des régions sexuées, mais aussi à les mettre en avant par la promotion des tenues vestimentaires modernes, devient un objet de plaisir. Particulièrement dans un contexte où « *certain adolescents ont des rapports sexuels contre une gratification financière ou des cadeaux qui leur permettent de satisfaire leurs besoins matériels et financiers. L'activité sexuelle devient alors une stratégie de survie, un moyen de se mettre à l'abri du besoin matériel et financier. (Kobelemi 2005)* ». Pour autant, l'insertion de ce nouveau rapport au corps ne va pas de soi. Un ensemble de facteurs sociaux : religions et traditions parentales, freinent le développement de ces nouvelles conceptions modernes en matière de corps.

Fatou, fille, 20 ans, universitaire, étudiante, sœur, musulmane :

C'est drôle parce que lorsque tu vois les étudiantes sur le campus, y en a plein qui sont trop sexy. En France, je pense que les filles n'oseraient pas s'habiller comme ça²⁹⁷ ?

« Ah bon, tu trouves que c'est sexy ? Les filles sénégalaises aimaient être coquettes. Nous, on s'habille comme ça mais on s'en fout. C'est vrai que tu vois les toubabs, elles ne savent pas s'habiller mais tu sais les apparences sont trompeuses. On sait que la toubab n'est pas sexy mais question sexe, elle aime trop ça. Nous on s'habille sexy mais ça ne veut pas dire qu'on va faire des choses. Tu vois des filles qui se voilaient et qui un jour se modernisent et inversement, c'est la réalité du Sénégal²⁹⁸. Moi tu me vois comme ça sexy, tu peux penser que je suis une chaude, c'est ce que pensent tous les mecs, mais je suis vierge, je ne connais

²⁹⁷ En effet, on peut constater des groupes entiers de jeunes filles habillées sexys pour nos normes occidentales, et elles marchent sur le campus, avec le pas « léger de la Sénégalaise », tranquillement, *sans pression apparente*.

²⁹⁸ En effet, une amie, étudiante célibataire ayant la trentaine, s'est toujours présentée à moi voilée. Pourtant, elle m'expliqua que quelques années plutôt, elle s'habillait sexy. Elle me montra des photos pour que je le constate. Elle avait eu une prise de conscience et avait décidé de « se ranger » disait-elle. A mon avis certainement pour se trouver tranquillement un mari, et en effet, elle se maria quelques mois plus tard...

rien au sexe. Et ici, contrairement à ce que tu peux croire, beaucoup de filles sont vierges jusqu'au mariage. Chez vous, une fille de 17 ans connaît déjà tout ce qu'il y a à savoir dans le sexe [Rire] !! ».

Le Sénégal est un pays de contradictions où se chevauchent différents modèles culturels (De Garine 1962)²⁹⁹. Dakar est une ville où l'on peut observer une quantité indénombrable de filles habillées très sexys qui pourtant, s'habilleront en tenue traditionnelle le vendredi pour le jour de la grande prière à la mosquée. La citation ci-dessus nous montre que la dimension sexuelle sous-entendue derrière le style vestimentaire « érotisant » occidental – que n'importe quel occidental a d'ailleurs intégrée – ne va pas forcément de soi. Tout européen qui se baladerait sur le campus de l'université Cheikh Anta Diop serait étonné d'observer le nombre de filles habillées sexy, et plus encore, il serait surpris de constater combien celles-ci semblent décontractées dans des tenues que beaucoup d'européennes porteraient avec un certain stress, voire une culpabilité. Ce que Bourdieu (1998) nomme le montré-caché, mettre une jupe courte et tirer dessus toute la journée pour que l'on ne voit pas trop : « *La jupe, c'est un corset invisible, qui impose une tenue et une retenue, une manière de s'asseoir, de marcher* ». Il est évident qu'une fille en décolletée et mini jupe marchant à l'aise dans le métro parisien sera considérée comme une femme qui assume sa féminité, sa sexualité.

Mais l'association esthétique et sexualité au Sénégal peut suivre d'autres modalités. L'intrusion du modèle esthétique moderne au Sénégal, ne va pas nécessairement à la même vitesse que l'intrusion du modèle sexuel, au point qu'une jeune étudiante peut s'habiller sexy à l'UCAD, sans comprendre réellement le sens qu'il y a derrière ces tenues, en tout cas le sens que ceux qui les ont créées voulaient y mettre en Occident, c'est-à-dire une sexualité moderne que la jeune étudiante ne maîtrise pas encore forcément. Si *modèle esthétique érotique* et *recherche prononcée de plaisir sexuel* peuvent aller de pair en Europe – c'est-à-dire un culte de la *perfection corporelle* associé à un culte du *plaisir sexuel illimité* – s'installant avec « *la révolution sexuelle* (Reich 1982, p.249) ». Ce que développe Meidani (2007, p.36) : « *A partir des années 1960, le dithyrambe du corps devient tendance, engouement mis en avant par de nombreux auteurs. Le mot d'ordre : vivre son corps pour le dominer et non plus pour le contraindre. Le principe rejoint la structuration individualiste des sociétés occidentales, dans leur phase narcissique [...] La remise en question de la moralité ancienne rime avec la crise de la division des rôles genrés et la libération sexuelle, offrant un nouveau cadre au culte du corps* ».

²⁹⁹ Comme l'observe l'auteur à Khombole au Sénégal, entre animisme, Islam et modernité.

Une évolution sociétale que condamne d'ailleurs Lipovetsky (1983)³⁰⁰. Il n'en est pas de même au Sénégal où les individus sont soumis à différentes conceptions culturelles en matière de corps : des conceptions animistes et islamiques notamment. Ces conceptions variées sur le corps produisent précisément un déphasage dans les modalités modernes d'appréhension de celui-ci, qui fonctionnent conjointement en Occident, mais pas mécaniquement sur le même schéma dans d'autres pays où le paysage culturel est différent. Dit plus simplement, esthétisme et sexualité ne sont pas nécessairement dans les mêmes niveaux d'avancement du processus d'acculturation des Sénégalais ; ainsi, la coque moderne posée sur le corps est là – tenues vestimentaires sexys – mais pas forcément ce qu'il y a dedans – la sexualité hédoniste – que les jeunes découvrent à peine. Ceci montre que d'une culture à l'autre, une même tenue vestimentaire ne sera pas portée nécessairement de la même façon, les individus n'y prêtant pas toujours le même sens.

- Le corps et le sexuel d'un cosmos à l'autre
 - ✓ Aux origines du corps objet de plaisir sexuel
 - La modernité perçue comme responsable

Nous avons donc identifié l'émergence d'un nouveau modèle esthétique qui prend racine dans une conception du corps comme objet de plaisir sexuel induisant deux schémas d'appréhension corporelle imbriqués : (i) une importance prononcée accordée à l'apparence physique et (ii) une volonté de contrôle permanent de celle-ci, que Maffesoli (1990, p.35) traduit comme une véritable « *ethique de l'esthétique* », ne reposant pas sur les valeurs de *l'esthétisme fonctionnel* de *coosan*. Il est donc nécessaire de comprendre ce qui a amené à cette construction du corps comme objet de plaisir sexuel au Sénégal. Dans la modernité, l'un des schémas explicatifs du développement des affections mentales de type désordres alimentaires et dysmorphies corporelles est cette volonté socioculturelle de désirabilité sexuelle : « *la beauté du corps féminin réside dans les marqueurs de féminité, c'est-à-dire dans le volume des hanches et des seins. Ainsi, faire un régime permet de perdre « les kilos en trop » mais ne doit pas enlever du volume à ces parties du corps. Le regard de l'autre est décisif dans les conduites alimentaires des adolescentes. [...] Les garçons comme les filles prêtent une grande*

³⁰⁰ Pour l'auteur, l'individualisme contemporain devient narcissisme ; en ce que l'individu – ainsi que son corps – font l'objet de la plus grande attention. Pour lui, toute forme de relation sociale tourne désormais autour du culte de la beauté, du bien-être, du plaisir, de la séduction. Il s'agirait d'une volonté de ramener sa vie à sa vie, une exacerbation de la sexualité et des loisirs, un hédonisme débridé qui se véhiculent au détriment de la vie en collectivité : « *Loin d'être circonscrite aux rapports interpersonnels, la séduction est devenue le processus général tendant à régler la consommation, l'information, l'éducation, les mœurs. Toute la vie des sociétés contemporaines est désormais commandée par une nouvelle stratégie détrônant le primat des rapports de production au profit d'une apothéose des rapports de séduction. [...] Les mœurs ont également basculé dans la logique de la personnalisation. L'air du temps est à la différence, à la fantaisie, au décontracté [...] La séduction : une logique qui fait son chemin, qui n'épargne plus rien (1983, p.19 ; 24)* ». Une séduction qui est finalement « *sexduction* » pour l'auteur (1983, p.33) car il s'agit maintenant d'« *aller toujours plus loin, chercher des dispositifs inouïs, de nouvelles combinaisons dans une libre disposition de son corps. [...] il faut accumuler les expériences, exploiter son capital libidinal (1983, p.33)* ».

attention à leur corps. Elle se construit dans un rapport relationnel avec l'autre sexe, dans des objectifs de séduction et d'affirmation de sa féminité ou masculinité. Dans les études sociologiques, la mode est appréhendée comme un phénomène propre aux sociétés occidentales. [...] La conformité à ce modèle apparaît importante car elle participe à l'intégration ou à la « marginalisation » des adolescents à leur groupe de pairs. Dans ce sens, le critère de « normalité » exerce une pression et peut provoquer, comme le souligne M. Jablonski, un sentiment d'angoisse (Guilhem et Sellami 2006) ». Comme on pouvait s'y attendre, le premier schéma explicatif de ce nouveau rapport au corps, mobilisé par les enquêtés, rend la modernité responsable, avec le développement de son prêt-à-porter érotique notamment.

Pierre, homme, 50 ans, universitaire, gérant cyber café, diola, chrétien

« Il ne faut pas que les choses soient présentées de manière aussi péjorative. Je suis désolé. La femme avait une fonction dans la société et son sexe avait une fonction. Je suis désolé si aujourd'hui les gens voient dans les seins des femmes un organe de plaisir. Ça date de peut-être, 25 à 30 ans ! Non les seins avaient une fonction nourricière. Il y a 20 ans vous entrez dans le car, une maman allaitait sans problème son bébé. Aujourd'hui on ne le fait plus parce que c'est devenu un objet de plaisir. Vous le présentez, tout le monde vous regarde comme un déviant. Le sexe aussi avait une fonction de reproduction... ».

Amadou, garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, wolof, musulman

« Les filles comme elles s'habillent aujourd'hui vraiment ça fait mal. Elles ne se rendent pas compte de ce qu'elles font, franchement ce n'est pas bien ».

Tu parles des tenues modernes, ça t'excite ?

« Mais oui !! Tu verras ici tous les hommes le dire, ce n'est pas bien. Dès fois tu vois presque tout, ça excite trop, ça donne trop envie de toucher mais heureusement, je sais me retenir, mais ce n'est pas le cas de tout le monde tu sais ».

Donc tu aimerais consommer comme si elles étaient un objet mais toi tu te retiens parce que tu sais qu'elles ne sont pas que ça ?

« Heureusement, moi, je ne suis pas un pervers, mais si tu vois les viols à n'en plus finir aujourd'hui, c'est parce qu'il y a des hommes qui ne savent pas se contrôler comme moi ».

Pourtant, au village, les femmes avaient et continuent à avoir dans certains coins les seins dehors non et apparemment ça ne faisait pas tout le bordel que tu décris, non ?

« C'est vrai, mais c'était différent, c'était une autre époque. Mais en effet, tu peux voir ça dans les villages et ça ne fait rien. Tu vois, chez moi, au village, une fois j'ai vu ma petite sœur se balader dans la maison les seins dehors, je lui ai dit d'aller s'habiller tout de suite, que ce ne sont pas des manières ».

Alors qu'avant ça ne posait pas de problème, il n'y avait pas de caractère sexuel, c'est ça ?

« Evidemment, donc moi-même je joue ce jeu en fait... ».

Bah oui, c'est toi qui vois le sexe pas elle..., non ?

« Mais écoute, aujourd'hui ce n'est plus comme ça, peut-être juste les mamans, oui les mamans au village le

font encore hein, les seins dehors dans la cour, mais nous, on y voit rien, c'est juste des mamans ».

Et les jeunes filles ?

« Non, franchement c'est différent. Avant oui, les filles pouvaient aller chercher l'eau les seins dehors, mais aujourd'hui, il y a un caractère sexuel. On peut dire que c'est fini, si ça reste, c'est des cas particuliers mais on peut dire que ça fait partie du passé. Avec l'Islam, ça a changé beaucoup de choses ».

Bah apparemment au village, avant l'Islam, le corps de la femme n'était pas aussi sensible puisqu'elles pouvaient mettre des petits pagnes et ça ne faisait rien, il n'y avait pas de connotation, non ?

« Ce n'est pas faux ».

Pourtant, elles étaient peut-être encore plus dénudées que les filles sexy dont tu parles, non ?

« [Rire !]. C'est vrai ce que tu dis. En fait, on les voyait comme des sœurs quoi. Même s'il pouvait y avoir une attirance tu gardais ça en toi, jusqu'au jour où tu vas marier une fille. Mais aujourd'hui, tu vois avec les mentalités, les films d'aujourd'hui, les tenues provocantes, on ne voit que le sexe, il n'y a que ça qui intéresse les gens ».

➤ Une influence sous-jacente et antécédente du monothéisme

Il semblerait, en effet, que ce ne soit pas la modernité par ses tenues sexy qui conduirait à cette *hédonisation* du corps au Sénégal mais plus l'Islam et le Christianisme, quelques générations auparavant, lorsqu'il a cherché à le couvrir. « *L'Islam, au-delà des questions économiques, intervient sur d'autres aspects comme la tenue vestimentaire. Le corps des femmes relève à la fois du domaine public et privé. L'importance de leur image fait que leurs apparences – beauté, tenue, vêtement – sont l'objet d'un enjeu. L'Islam recommande aux femmes, comme aux hommes d'ailleurs, une tenue vestimentaire décente. Malgré la richesse du patrimoine Sénégalais dans le domaine esthétique, on voit de plus en plus, en milieu urbain, des Sénégalaises arborant le voile arabe (Mbow 2001)* ». Et finalement couvrir le corps pour cacher apparemment *quelque chose* que les populations ne voyaient pas : « *Avec l'adoption du Christianisme, les Africains ont été encouragés à rejeter leurs croyances et leurs valeurs antérieures et à adopter les « manières civilisées » des Blancs. Un nouveau scénario, imprégné de l'édit victorien moralisateur, antisexuel et honteux du corps, a été inscrit dans les corps des femmes africaines et avec lui, un système élaboré de contrôle (Tamale 2008)* ». En prenant le cas du Congo Belge, Jeurissen (2003) avance : « *la plupart des fonctionnaires coloniaux belges déduisent de l'absence de vêtement une absence de pudeur intrinsèque à la femme noire : indice d'une proximité avec le monde animal et, donc, de sociétés " retardées " ; preuve d'une banalisation sociologique de la sexualité et de pratiques " libertines "* ». Ainsi, plus qu'une propension à cacher le corps, l'approche monothéiste cherche à cacher, interdire une sexualité libertine « prétendue africaine » : « *En Ouganda, les constructions colonialistes considérant les Africains comme des personnes libertines et hypersexuelles ont abouti à une répression et à une surveillance intensifiées de la sexualité des femmes en particulier (Tamale 2008)* ».

Madame Sambou, 45 ans, primaire, esthéticienne, chrétienne, diola :

C'est l'habillement qui est sexy ou bien c'est le regard qu'on pose sur la personne qui n'est plus le même. Au village dans la tradition la femme était plus dévêtue ?

« Oui dans la tradition, c'était leur coutume. La culture, ça ne pose pas de problème pour ceux qui la vivent. Dans la tradition la femme laisse sa poitrine dévêtue, mais elle met un pagne. Tu vois que jusqu'à maintenant dans certaines cérémonies, les femmes s'habillent encore comme ça. S'ils entrent dans leur bois sacré, les femmes s'habillent comme ça (Casamance, animisme). Mais nos mamans ont suivi la religion (ici le Christianisme), elles mettaient jusqu'à trois pagnes et nous aujourd'hui, les femmes ne s'habillent plus (dans la modernité) ».

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sœur, musulmane :

Mais dans vos traditions, on voit que la femme peut laisser les seins dehors ?

« Même si cette culture du nu fut le notre, les temps ont changé. Quand Dieu a descendu le prophète Mahomet (psl) et le Coran, on a su que la femme devait voiler son corps qui est tout sexuel ».

Ab bon, et un beau jour vous vous êtes dit que le corps était tout sexuel alors qu'avant vous ne le voyiez pas comme ça ?

« D'après ce que nos mamans nous ont appris ou ce qui est écrit dans le Coran, tout le corps de la femme est sexuel. Chez la femme, seul le visage, les mains et les pieds doivent sortir. Mais j'ai constaté que rares sont les femmes qui le font comme ça. Je dis que ce sont les parents qui devraient nous y éduquer. Parce que si un parent initie sa fille à se voiler le corps dès le bas âge, elle grandira comme ça. Mais s'ils la laissent mettre des pantalons, des décolletés, elle va évidemment grandir comme ça. D'un côté, les parents n'ont pas fait leur devoir ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sœur, musulman :

Est-ce que traditionnellement les seins d'une femme sont considérés comme parties intimes ?

« Bon chez les grandes femmes, ce n'était rien mais pas chez les filles à seins pointus. Les vieilles qui ont fait téter leurs seins jusqu'à ce que ces derniers meurent, ça ne faisait rien. Mais c'était inadmissible la fille sans enfant, aux seins pointus se permette de laisser nus ses seins ».

Pourtant, beaucoup de personnes de votre âge ou plus âgées, ont affirmé qu'à leur jeunesse, même les jeunes filles avaient les seins dehors mais les hommes ne les regardaient pas, quand elles allaient chercher de l'eau par exemple.

« Bon, c'est vrai, ça, c'était peut être encore avant mais moi, j'ai surtout connu les mamans le faire et même cela, tu le vois de moins en moins aujourd'hui³⁰¹ ».

Donc en fait, c'est une disparition progressive, d'abord les jeunes filles, puis les mamans et bientôt, terminé, c'est ça ?

« Oui, on peut dire ça comme ça ».

³⁰¹ Nous constatons dans les cours des quartiers populaires de Dakar que les femmes allaitent leur enfant tranquillement devant les hommes, même devant les étrangers comme moi. A Gandiaye, certaines femmes mariées ont encore les seins nus, dans les cours des concessions. On peut encore les observer marcher autour de la concession les seins à l'air, néanmoins on sent une gêne de leur part lorsqu'elles croisent quelqu'un d'extérieur à la famille, comme si cela n'était plus spontané.

➤ Corps découvert, couvert et redécouvert

Le plan d'analyse est intéressant car nous avons trois situations de référence (Images 10 à 12) : la jeunesse de la première génération de notre échantillon, les plus âgés, correspondant à *coosan*, où les femmes, vieilles et jeunes, portaient le pagne pour couvrir le bas ; la vie de la première et deuxième génération, où les femmes progressivement se couvrent tout le corps, d'abord les jeunes filles puis tout le monde ; et la dernière génération où les filles découvrent leur corps en s'habillant sexys. Ainsi, apparemment, modernité et Islam rendent le corps objet de plaisir sexuel. Les différences entre modernité et monothéisme – ici l'Islam mais on retrouve les mêmes aspects dans le Judaïsme et le Christianisme ascétiques – résident ici : la modernité rend le corps *objet de plaisir sexuel* sous forme *d'incitation à la tentation* : « *le salut par le corps à travers l'exaltation de son ressenti, le façonnement de son apparence, la recherche de la meilleur séduction possible, l'obsession de la forme (Le Breton 2005, p.229)* » ; alors que le monothéisme le fait sous forme de *culpabilisation à la tentation* : « *la morale du XVII^e siècle, et particulièrement la morale sexuelle, reste, malgré les efforts salésiens, dominée par l'idée de péché. Elle est un combat continuel contre la tentation (Flandrin 1986, p.265)* ». Mais les enquêtés stigmatisent d'abord les tenues modernes, jugées responsables de cette sexualisation du corps, avant de stigmatiser l'Islam qui, plusieurs générations avant, l'a rendu sexuel en cherchant à le couvrir ; au point que les individus ne voient comme unique solution à cette *hédonisation* du corps que de recouvrir celui-ci pour *s'empêcher de voir*, plutôt que de le laisser tel qu'il est, pensant qu'il n'y a rien à voir...



Image 10: *corps découvert*



Image 11: *corps couvert*



Image 12. *Corps redécouvert*

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

Vous critiquez l'habillement des jeunes filles, et pourtant il fut des moments où - et jusqu'à présent ça se trouve au village - la femme ne s'habillait presque pas puisque qu'elle mettait juste un petit pagne laissant nue sa poitrine. Ceci n'était pas un problème. Pourquoi maintenant le problème selon vous ?

« Les temps ne sont pas pareils. Parce qu'en ce moment là, ces choses malsaines et perverses que les jeunes connaissent aujourd'hui n'étaient pas sur la conscience des jeunes hommes et des jeunes filles. Ils ne connaissaient même pas ça, ils ne pensaient même pas à ça. Les femmes comme les hommes préservaient leur virginité jusqu'au mariage Pour eux, les relations entre hommes et femmes ne peuvent se penser

qu'après le mariage ».

Mais aujourd'hui si la femme s'habille d'une certaine façon en mettant en exergue son corps... ?

« Ils (les hommes) vont la suivre, courir derrière elle. Avant, tu voyais une fille aller au puits, tu te dis, celle-là, c'est ma cousine, je vais aller l'aider. Tu viens, tu l'aides à puiser, tu l'aides à porter la bassine sur sa tête, tu t'en vas. Et pourtant la fille n'avait que des haillons sur son corps mais tu t'en foutais parce que tu ne pensais pas à ça ».

Pourquoi selon vous les jeunes pensent à ça maintenant alors ?

« Malsains sont-ils. Ce qu'ils regardent dans les journaux, l'internet qu'ils fréquentent, ils y voient tout, ils y entendent tout. Leur habillement, ce sont les parents qui en sont responsables ».

Madame DIOP, 54 ans, universitaire, inspectrice de l'enseignement, wolof, musulmane :

Pourquoi selon vous une femme ne doit pas laisser son corps dehors ?

« Ah oui ! Sinon les hommes qu'est-ce qu'ils ont à faire avec toi, ce n'est pas la peine. Si vous avez déjà tout votre corps dehors, ça ne se fait pas ».

Pourquoi ça ne se fait pas ?

« Ce n'est pas bon ! La religion musulmane, notre religion, nous l'interdit. En plus moi je vois ça très mal, en tout cas moi quand je vois une fille s'habiller comme ça, je n'ai aucune sympathie ».

Qu'est-ce qui est dedans, qu'est-ce qui explique le fait qu'une fille ne doit pas s'habiller comme ça ?

« Mais la femme n'a pas à montrer son corps dehors. Le corps de la femme ne doit pas être, une femme doit bien s'habiller ».

Je veux que vous m'expliquiez les raisons qui font qu'une femme ne doit pas laisser son corps dehors ?

« Mais une femme qui laisse son corps dehors, nu ! Mais ça, ça ne se fait pas. Pour moi ça, c'est amoral ».

Elles provoquent l'homme parce que l'homme à une manière de voir la femme ? Mais est-ce que l'histoire de la femme qui doit s'habiller correctement, voiler son corps, n'est-ce pas quelque chose de nouveau ?

« Ça ce n'est pas nouveau, ça a toujours existé ».

Mais est-ce qu'avant l'Islam, c'était comme ça ?

« Jusqu'à présent quand tu pars au village, il y a des filles seins nus avec un petit pagne, elles vont puiser de l'eau au puits et c'est un homme qui va les aider à porter la bassine d'eau sur la tête. Si tu pars à Tamba c'est le cas. Même ici dans nos villages, les mamans sont dans la maison seins nus, ça ne fait rien, c'est plus que normal alors qu'à Dakar tu ne peux pas voir ça c'est fini. Là-bas, ce n'est pas mal vu. Par exemple, chez les Bassaries et autres (groupes ethniques de l'intérieur du pays vers Tamba) ce n'est pas mal vu. Mais la façon de s'habiller quand ça s'habille à l'européenne, c'est mal vu. C'est-à-dire que quand c'est le milieu traditionnel, c'est différent, on accepte que la jeune fille soit nue et tout, il n'y a pas de problème ».

Mariama (rural), fille, 18 ans, primaire, couturière, peul, musulmane :

Le fait que le contact par la main ou par la vision excite l'homme et la femme, est-ce que c'est une réalité qui a toujours existé ou c'est nouveau ?

« Je ne crois pas que ça ait toujours existé parce que les jeunes d'aujourd'hui sont différentes des

générations passées. Vous savez une femme s'habillait en haillons, poitrine nue, mais aucun homme ne la regardait. Les hommes faisaient leur travail et les femmes aussi. Mais aujourd'hui, les jeunes hommes sont des bandits. Quand ils voient une femme, ils ne veulent que du sexe. Alors les gens ne verront pas sa grandeur mais la jugeront à partir des bassesses de sa mère quand elle était jeune. En plus, si on ne voile pas son corps, un *mauvais vent* peut entrer dans notre corps, les mauvais esprits peuvent nous attaquer et nous transmettre des maladies mystérieuses. Tu sais que ceci n'est pas bon ».

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« Les femmes d'autrefois parvenaient à couvrir leurs parties intimes ».

C'est quoi leurs parties intimes ?

« Oui le sexe par exemple, les seins, même les mollets, oui ça (les mollets), c'étaient des parties intimes que les femmes ne sortaient pas comme ça, mais actuellement vraiment, il n'y a aucun problème, ça ne les gêne pas du tout. Tu vois que ça, c'est la télévision, les films qui ont amené tout ça. On a banalisé pas mal de choses qui n'étaient pas banalisées aux temps ».

Comment est-ce qu'un ancien voyait le corps selon vous ? Vous avez vécu les deux côtés ? Maintenant on va du côté ancien. Comment le vieux voit la femme ?

« Oui mais le vieux voyaient la femme comme son complément tout court hein ».

Est-ce qu'il regardait les seins, comme aujourd'hui l'homme regarde les seins ?

« Non, non, non ».

Comment il regardait les seins ?

« Mais d'une manière naturelle [Rires :], mais vous savez aujourd'hui, les jeunes regardent autrement les seins qu'auparavant hein ».

Avant il voyait les seins comment ?

« Mais auparavant nos femmes là, elles portaient des pagnes, elles laissaient leurs seins dehors, il n'y a aucun problème, elles dansaient avec les hommes. Mais aujourd'hui si vous faites ça hein ».

Et pourtant, vous disiez avant que la femme couvrait plus qu'aujourd'hui, et là vous nous dites qu'elle avait les seins nus ?

« Oui d'accord, d'accord ».

Expliquez nous ?

« Vous savez auparavant, avant l'arrivée de la religion musulmane, il y avait une certaine croyance qui était là, et cette croyance n'interdisait pas comme la religion musulmane l'interdit certaines parties du corps de la femme. Et lorsque la religion musulmane est venue avec ses préceptes et recommandations, c'est à partir de là qu'il y a des règles telles que la femme ne doit pas s'habiller comme ça. Il y a certaines parties du corps de la femme qui ne doivent sortir que devant son mari ».

Est-ce que vous ne pensez pas que le fait de cacher vous a amené à la tentation, parce qu'avant, comme vous l'avez dit, la femme avait les seins nus et que vous regardiez naturellement. Mais maintenant il faut cacher ça. Est-ce que ça n'amène pas à vouloir aller regarder ?

« Si, si. Vous savez une chose est valeureuse que lorsqu'elle est cachée ».

C'est la distinction du profane et du sacré. C'est le concept de sacralisation. Quand on interdit quelque chose, on le sacralise ?

« Effectivement ».

Cela veut dire qu'aujourd'hui, le jeune regarde le corps différemment ?

« Oui ».

Vous aussi, vous êtes comme ça ?

« Oui mais pas totalement... ».

Entre les deux ?

« Oui entre les deux, je suis atteint par la tentation [Rires !]. On est tenté sans s'en rendre compte. Tu sais le stylisme n'existait pas, les modes et autres là, ça n'existait pas ».

Et maintenant ça existe ?

« Ça existe. Et les gens dépensent beaucoup leur argent pour leurs yeux et leur plaisir [Rires !] ».

➤ L'exemple du contact corporel

La majorité des enquêtés sont tellement imprégnés des valeurs de l'Islam, qui pourtant, si l'on suit leur discours, a reconfiguré sa « géographie érogène » en le rendant « tout sexuel », qu'ils ne le condamnent pas dans sa volonté d'hédonisation du corps en le couvrant, mais plutôt la modernité qui passe à l'étape suivante en le découvrant. On assiste donc à une hédonisation du corps en deux étapes, il faut cacher parce *qu'il y a quelque chose à voir* – culpabilisation du plaisir avec le monothéisme (i) – mais aussi montrer *pour suggérer ce qu'il faut voir* – tentation au plaisir avec la modernité (ii) – comme le décrit Bourdieu (1998) : « *La jupe, ça montre plus qu'un pantalon et c'est difficile à porter justement parce que cela risque de montrer. Voilà toute la contradiction de l'attente sociale envers les femmes : elles doivent être séduisantes et retenues, visibles et invisibles (ou, dans un autre registre, efficaces et discrètes). On a déjà beaucoup glosé sur ce sujet, sur les jeux de la séduction, de l'érotisme, toute l'ambiguïté du montré-caché. La jupe incarne très bien cela. Un short, c'est beaucoup plus simple: ça cache ce que ça cache et ça montre ce que ça montre. La jupe risque toujours de montrer plus que ce qu'elle montre. Il fut un temps où il suffisait d'une cheville entr'aperçue!...* ». Le rapport au contact corporel est aussi un bon exemple de cette hédonisation du corps. *Faire la chose*, c'est d'abord se l'interdire pour *mieux la faire*. Ici, il s'agit du sexe, une sexualité de plaisir qui est tantôt diabolisée par le monothéisme, tantôt sacralisée par la modernité, et qui ne peut atteindre ce statut qu'en étant nourri d'interdits, précisément par le processus de distinction sacré /profane développé par Eliade (1973, p.506) : « *par le seul fait de se « montrer », le sacré se « cache »* ». Sacraliser une région du corps, c'est réglementer, poser une législation stricte sur l'accessibilité de la partie concernée, que ce soit par la *vue* – comme la jupe – et même par le *toucher* par la distance de plus en plus accrue qui s'instaure entre les corps avec la modernité : « *La socialisation des manifestations corporelles se fait sous les auspices du refoulement. Au regard d'autres sociétés plus hospitalières au corps, on peut dire que la socialité occidentale repose sur un effacement du corps, sur une symbolisation particulière de ses mises en jeu, se traduisant par la mise à distance. Rites d'évitement (ne pas toucher l'autre, sauf dans des circonstances particulières, une certaine familiarité*

entre les interlocuteurs, etc., ne pas montrer son corps nu ou partiellement dénudé, sauf dans certaines circonstances précises, etc.) ou de régulation du contact physique (poignée de main, embrassades, distance entre les visages et les corps lors de l'interaction, etc.) (Le Breton 2005, p.126) ».

Mama, homme, 45 ans, universitaire, cadre dans l'associatif, peul, musulman :

Tu dis que les occidentaux ne voient que le sexe dans le corps, c'est ça ?

« Je te donne un exemple, une fois j'étais en Suisse avec un ami, on se tenait la main comme tu peux le voir ici entre deux hommes, c'est qu'on est comme des frères, des amis, donc on marche et on se tient la main. Y'a un mec qui vient, il s'approche de moi et il nous dit : « franchement, c'est bien ce que vous faites, de l'assumer comme ça, parce que moi je n'oserais pas le faire comme ça publiquement ». Nous on s'est regardé et on ne comprenait même pas ce qu'il racontait. Mais moi ma femme elle est psychanalyste, elle m'a dit qu'il était homosexuel et là j'ai compris. Donc tu vois où je veux en venir non ? »

Tu veux dire que dès qu'il y a contact corporel, on imagine le sexe, c'est ça ?

« Voilà, et puis, ici tu le vois bien, l'homosexualité, c'est trop rare, c'est devenu très important avec la modernité, au village, chez moi au Fouta Toro, tu ne pouvais même pas voir ça ».

Amadou, garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, wolof, musulman

Tu es contre le fait que le corps devienne un objet de plaisir sexuel même si tu vois que tu es influencé, c'est ça ?

« Mais oui, on ne peut pas ne pas l'être. Ecoute, tu vois avec mon ami Francis, lui, il est sérieux, il est trop traditionnel, c'est même un animiste quoi. Et bien quand on sort dehors, il me prend la main et moi je lui dis d'arrêter ça, qu'on va nous prendre pour des PD et lui me dit que je suis faible, influençable. Donc tu vois avec la modernité, on finit par abandonner des choses que l'on faisait avant de peur d'être taxé de je ne sais quoi. Avant, ça n'aurait posé aucun problème, c'était tout à fait normal, mais maintenant les gens vont dire du n'importe quoi. Donc on ne peut pas ne pas être influencé, les gens changent, on imagine des choses auxquelles avant on ne pensait même pas, c'est la marche en cours et tu peux dire ce que tu veux, mais on ne peut pas l'arrêter ».

Avant le corps ne voulait pas dire plaisir sexuel ?

« Non pas du tout, du moins, si juste l'entre-jambe, là où il y a le sexe, c'est pour ça qu'on le cachait mais pas le reste. Je vais même te dire un truc, tu vois les vieux ici à Dakar, quand ils voient une fille pantalon moulant avec le décolleté, ce qui les choque le plus, c'est le pantalon ».

Pour les fesses ?

« Non pas exactement, parce qu'on voit son entre-jambe et ça, dans la tradition, c'était impossible de le voir comme ça, c'était inadmissible !! ».

Le jean choque car il laisse entrevoir le sexe de la femme c'est ça ?

« Exactement ».

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

Mais danser collé avec la petite amie de ton ami, ça ne le gêne pas ?

« Pourquoi pas, c'est mon ami, il s'en fout quoi, au contraire, il est content ».

Les conséquences du corps « tout sexuel », que ce soit dans le monothéisme par *culpabilisation* ou la modernité par *tentation*, sont : une attirance du corps dans son ensemble (i) et une interprétation sexuelle de tout contact physique (ii). Une main posée sur un genou, une tête posée contre une épaule, être main dans la main, seront interprétés par les cosmos du « tout sexuel corporel » – donc monothéiste mais aussi moderne – comme des sous-entendus sexuels ; car, dans la modernité précisément, « *le tabou du contact* » est l'apanage de ce « corps de la vie courante (et donc le corps possible du désir ou du plaisir) » pour Le Breton (2005, p.134) ». En effet, selon lui, pour des personnes anonymes, « *Si les corps doivent se toucher, ou seulement se frôler, une brève excuse s'impose pour métaboliser la transgression de l'interdit implicite du contact* (Le Breton 2005, p.137-138) ». Cependant, dans *coosan*, fortement imprégné d'animisme, la « géographie érogène » du corps est située sur les organes sexuels avant tout, c'est pour cela que c'est ce qui se cache en priorité³⁰² : « *c'est aussitôt après l'initiation que garçons et filles, chez les Dogon, doivent porter le cache-sexe et doivent cesser de jouer avec leurs organes génitaux* (Sene 2004, p.176) ». Le contact corporel est moins tabou car le sexe se passe entre les jambes dans *coosan*, constatation à croiser avec les pratiques sexuelles traditionnelles décrites précédemment, notamment la position exclusive du missionnaire. Le corps est avant tout un lieu de communication avec l'extérieur, l'enjeu n'est pas un plaisir sexuel corporel tentateur/angoissant ; ainsi le corps n'est pas astreint à une intimité presque obligatoire de part une dimension hédoniste à résoudre : « *il semble bien qu'en Afrique la communication soit, avant tout, inséparable du toucher. Le contact en effet se situe spontanément au niveau de ce registre d'échanges libres et désarmés* (Thomas 1990) ».

Marius, homme, 50 ans, universitaire, agent commercial, diola, chrétien :

« Il fut des moments où homme et femme pouvaient danser sans problèmes mais aujourd'hui la danse est devenue autre chose. Si tu danses avec quelqu'une d'une certaine manière, tu vas baisser les yeux parce que tu te rendras compte que votre danse va trop loin. Parce qu'une certaine danse, c'est prendre du plaisir avec une personne avec qui l'on ne devrait peut-être pas prendre du plaisir. En tout cas nous, à notre jeunesse, ce n'était pas un problème, tu pouvais danser avec ta sœur même, mais aujourd'hui avec la manière dont les filles s'habillent et les manières mêmes de danser, je crois qu'on se permet plus de danser avec n'importe qui. Nous revenons toujours, je crois, à la manière de voir le corps ».

Néanmoins, les adhérents aux deux autres cosmos, ayant des conceptions autres de la pratique sexuelle, verront cette géographie érogène animiste comme un manque de pudeur, qui pourtant n'en

³⁰² Si l'on voit le sexe de l'autre, on peut devenir aveugle selon une vieille dame de notre échantillon. Le port du jean moulant, notamment pour les filles, est un véritable affront pour les vieux. En fait dans *coosan*, l'entrejambe de l'autre sexe ne doit jamais être vu puisque le jour, il y a le pantalon bouffant et le pagne, et la nuit, le sexe doit se faire la lumière éteinte, face à face. C'est dire combien l'entrejambe est une zone sacrée nourrie de nombreux interdits.

est rien ; pour Jeurissen (2003), il s'agit d'une « *perception erronée et instinctive de la nudité africaine* ». Ces conceptions animistes du corps, malgré les couches monothéiste et moderne qui se sont superposées dessus – pour le Sénégal c'est l'explosion du Mouridisme dans la deuxième moitié du 19^{ème} siècle (Mbow 2001) et la modernisation du pays à partir des années 60 (Fougeyrollas 1967) – ont percé les mailles du filet jusqu'à persister encore aujourd'hui. C'est pour cela qu'un jeune étudiant venant faire sa thèse à Dakar pourra encore se méprendre lorsqu'il verra deux jeunes de sexes opposés chahuter ensemble, dans les bras l'un de l'autre, y associer une connotation sexuelle alors qu'ils sont juste des amis, des « frères et sœurs » qui sympathisent : « *Cet investissement du corps sensible frappe le premier observateur venu qui s'est trouvé confronté à un rassemblement populaire : l'émotion partagée ne va pas sans une profonde tendance au resserrement, à l'entassement, les contacts corporels étant non seulement tolérés mais recherchés (Thomas 1990)* ».

Le rapport au contact corporel peut être le prisme à travers lequel il est possible de comprendre cette variabilité culturelle en matière de sexualité. Si l'on reprend l'ensemble de nos données, nous constatons que la cosmologie animiste de *coosan* construit des relations entre jeunes d'abord fraternelles et non sexuelles, comme s'ils appartenaient à la même famille car la notion de couple n'existait pas. Ceci les amène à pouvoir se toucher sans arrière-pensées car être dans une promiscuité corporelle est anodin. Ils ne sont pas focalisés sur la sexualité, celle-ci étant peu développée, plus faite pour maintenir l'équilibre des familles que pour prendre du plaisir à deux (Thiriart 1999). C'est à croire que les individus, dans ce cosmos, se touchent davantage pour pérenniser les liens familiaux que pour pratiquer la sexualité, la vie à deux étant largement réduite au profit de la vie en groupe. Dans le monothéisme, c'est tout le contraire, le corps est sexe, le contact corporel sous-entend le sexe et l'idée du plaisir sexuel est constamment sous-entendu tout en étant hautement légiféré, ce que Malka (2009) appelle : « *« l'ambivalence du Judaïsme »*. « *Perpétuer l'espèce ou plaider la satisfaction du désir sexuel : la tradition juive a constamment oscillé entre la nécessité de réserver la sexualité à la procréation et la légitimation du plaisir* ». Et cette approche ambivalente hébraïque de la sexualité se retrouve dans l'Islam, qui permet aux hommes de prendre les femmes de toutes les positions qu'ils veulent³⁰³, mais exclusivement dans le cadre du mariage (Coran, sourate 2, verset 223) : « *Vos femmes sont pour vous une terre labourée, allez comme vous voudrez à votre labourage* ». La modernité sur cette base va plus loin, cette volonté de rechercher du plaisir à deux passe les multiples barrières posées par le monothéisme : abstinence au mariage, fidélité, engagement pour la vie, etc..., et devient au centre de la vie à deux.

Néanmoins, les barrières n'ont pas été complètement éliminées, il suffit de prendre pour exemple les manières de danser modernes et les manières de danser dans de nombreuses « traditions » de populations africaines. Dans la modernité, de départ sur la piste de danse, personne n'ose se toucher, le sous-entendu sexuel est très fort : « *La danse peut être au cœur de la vie sociale ou figurer un visage de la part maudite. La modernité, même si elle est souvent ambivalente à ce sujet [...], est dans son*

³⁰³ Mais des positions exclusivement vaginales.

ensemble assez inhospitalière au corps. Elle s'établit sur le fond d'une dénegation rituelle des manifestations corporelles (Le Breton 2005, p.137) ». Le rapprochement entre deux personnes ne peut être que progressif, et si le contact s'instaure, il sous-entend souvent une possible sexualité. Ainsi, on passe d'une appréhension du contact dans le public à une intensification du contact dans le privé : flirts, variabilité de positions sexuelles, etc.... Dans l'animisme décrit dans *coosan* – mais que l'on retrouve dans d'autres populations ancrées dans ce cosmos (Jeurissen 2003 pour le Congo) – les danses wolof-lébous comme le *ceebu jën*, le *mbabas* et le *yaaba* se dansent en groupe, le contact corporel existant entre les individus étant d'abord fraternel, familial. Jeurissen (2003) qualifie ces danses collectives traditionnellement de : « *festives, rituelles et thérapeutiques* », un homme et une femme qui dansent sont d'abord « deux frères et sœurs » qui bougent leurs corps ensemble sans pour autant qu'il y ait sous-entendu sexuel. Mais les adhérents aux cosmos du « tout sexuel corporel », selon Jeurissen (2003), sont tentés de l'interpréter ainsi pensant que cette permissivité plus large du contact corporel dans la danse – et sûrement dans le reste de la vie sociale³⁰⁴ – qu'ils ne trouvent pas chez eux, est signe de libertinage³⁰⁵ : « *Ces dernières sont souvent décryptées comme perverses, bestiales, lascives et introductives à des orgies nocturnes. La danse des femmes (alignement et démonstrations de force chacune à leur tour) devient, dans le regard blanc, une véritable invitation sexuelle proposée à l'étranger* ». Selon Tierou (2001, p.68), le regard porté sur le corps n'est pas le même entre ces danses collectives et danses de couple, justifiant sa catégorisation sur notre catégorisation de la beauté intérieur/extérieur : « *L'une vise l'élévation, la verticalité (toujours plus haut, sur la demi-pointe ou sur la pointe du pied ; le danseur classique combat glorieusement les effets de la pesanteur), l'autre compose harmonieusement avec la pesanteur et fait des lignes courbes, brisées et spiralées ses lignes directrices. On peut par exemple observer dans sa danse des mouvements anguleux, arrondis, les pieds en dedans, les mains en demi-lune, le corps rentré, voûté, recourbé dans une sorte d'interrogation, le visage ne cherchant nullement le ciel. L'une privilégie la beauté formelle, l'autre fait de l'épanouissement intérieur, des vertus éducatives, des aspirations spirituelles son cheval de bataille* ». Néanmoins, l'hédonisation du corps souligné par les enquêtés s'inscrit notamment dans le développement de danses « traditionnelles modernisées » comme le *sabar*

³⁰⁴ Les manières de séduire découlent de ce rapport au corps. A Dakar, entre jeunes, la séduction se fait sans réels tabous. La fille peut inviter le garçon à la maison pour qu'il rencontre ses sœurs, etc..., sans que rien ne se soit passé entre eux. Elle peut rire avec ses sœurs devant lui, du fait qu'il la drague. Il peut lui faire la cour pendant des mois sans aucune consommation, ils feront de l'humour sur un éventuel mariage qui n'arrivera sûrement jamais. Draguer ne fait pas peur, ce n'est pas tabou, tout comme danser, car la focalisation sur le sexuel est moindre. La prise de contact avec l'autre n'est pas la même que dans les zones urbaines des grandes villes occidentales car l'enjeu de la négociation n'est pas le même. D'un côté, il s'agit d'engagement, de mariage, d'entretien et de responsabilité, de l'autre, il s'agit d'attirance, d'amour et de plaisir sexuel.

³⁰⁵ Cette association *moderne/danses érotiques* et *traditionnel/danses fraternelles* est à nuancer. Certains enquêtés sont tellement dans cette opposition qu'ils pensent que le *lëmbël* a été inventé par les jeunes. Pourtant, il semblerait que ce soit une danse traditionnelle Laobé à caractère érotique. Ce que retrouve Lassibille (2004) dans les danses des WoDaaBe, Peuls nomades du Niger. Mais il est vrai que le contact corporel sexuel dans le *lëmbël* n'est originellement pas permis (Cf. le discours de El Hadj dans les annexes, sous-section : « Le cas de la danse »), à l'instar des constations de Lassibille (2004) chez les WoDaaBe : « *Tandis qu'ils réalisent les expressions du visage décrites, une des jeunes filles s'avance lentement vers la ligne en balançant son bras droit d'avant en arrière à chaque pas. Lors d'un dernier balancement, elle élit le plus beau des danseurs. Une fois que la deuxième électrique a fait de même, la danse se termine immédiatement et l'assemblée se disperse* ». Ainsi, l'exacerbation du caractère érotique du *lëmbël* serait issue d'une culture urbaine populaire émergente en recherche d'hédonisme.

ou le *lëmbël* ; où l'on exhibe ses parties intimes et l'on pousse au contact corporel sexuel. Ainsi, ces danses s'inspirent de cette approche de groupe plus ancienne, mais avec des orientations sexuelles que les plus proches de *coosan* réproouvent catégoriquement, ne connaissant et ne comprenant pas ce rapport au sexuel dans la danse.

La modernité – et derrière le monothéisme – par leur approche du corps « tout sexuel » suppriment progressivement le contact corporel au sens fraternel au point que l'on ne peut se toucher dans la sphère publique sans anticiper sexualité. Ce corps tout sexuel impose une certaine modalité du contact corporel au point que les individus ne pouvant *se toucher fraternellement* dans la sphère publique : « *L'existence du corps semble renvoyer à une pesanteur redoutable que la ritualité sociale doit conjurer. [...] En témoigne aussi la réticence à toucher ou à être touché par un inconnu, qui amène à d'inévitables excuses lorsque le contact – fût-il minime – a eu lieu (Le Breton 2005, p.130)* », finissent par *se dévorer sexuellement* dans la sphère privée : « *toucher devient le moyen de se sentir et de ressentir le vivant de notre chair si anesthésiée [...]. L'érotisme expérimente cette alternative tactile (Andrieu 2006)³⁰⁶* ». Dans une approche du corps « tout sexuel », on imagine une sexualité hédoniste sacrée – la modernité – sous toile de fond diabolique – le monothéisme – où le corps est le siège de multiples attentions et règlementations pour faire vivre un rapport à l'acte sexuel entre *tentation et culpabilisation* : « *il s'agit de constater que le « porno » est sous-tendu par une tentation ancestrale de sacralisation du sexe. Assurément, il ne réussit à la traduire, à la transmettre que par éclairs. Mais il n'en reste pas moins que la sacralisation du sexe passe effectivement par la relativisation des liens sociaux traditionnels et des pesanteurs sociales (Le Vigan 2007, p.196-197)* ». Alors que dans l'animisme, l'acte sexuel ne s'appréhende pas comme un *mal attirant*, il est la possibilité de maintenir l'équilibre et pérenniser l'existence de toute une communauté. De ce fait, le corps est relativement plus accessible, autant par la *vue* que par le *toucher*. Les systèmes matrimoniaux sont évidemment très sensibles à ces conceptions différentielles de la sexualité, entre une polygamie animiste illimitée instaurée pour accéder à une extension de la famille (Diop 1985, p.183-184), une monogamie monothéiste³⁰⁷ établie pour vivre un plaisir sexuel à deux hautement contrôlé (Malka 2009) et une monogamie successive sans engagement social : le couple moderne, qui se fait et se défait selon les satisfactions respectives de chaque partenaire (Bozon 2009, p.38).

³⁰⁶ L'auteur parle de l'usage de sex toys « révélant des technologies du genre dans le couple corporel » moderne.

³⁰⁷ La polygamie dans l'Islam reste secondaire, pour des cas exceptionnels. Le schéma matrimonial préférentiel étant, comme dans les deux autres monothéismes, la monogamie. « *Tout d'abord le verset qui a fait couler beaucoup d'encre à propos de la polygamie est le suivant : « Si vous craignez d'être injustes pour les orphelins, épousez des femmes qui vous plaisent. Ayez-en deux, trois ou quatre, mais si vous craignez d'être injustes, une seule ou bien des esclaves de peur d'être injustes. » (sourate 4 verset 3). Le lecteur remarquera que ce verset est une phrase conjuguée au conditionnel. Tous les éléments de cette phrase constituent une finalité bien précise. On ne peut donc isoler un élément ou une partie de cette phrase. Se donner le droit de le faire n'est autre qu'une trahison du texte et du verset coranique. [...] La polygamie s'expliquait en tant que « solution » pour les orphelins et les veuves après une catastrophe économique et sociale (Elhalougi 2002)* ».

✓ Des processus de stigmatisation générés par ce culte du corps

Cette importance accordée à l'apparence physique, concomitante à une importance accordée au plaisir sexuel – comme en Europe depuis les années 60 (Meidani 2007, p.36) – conduit à une exigence esthétique du corps qui pourrait potentiellement ouvrir les populations, notamment les plus jeunes Sénégalais occidentalisés, aux névroses corporelles modernes de l'image corporelle (Cash *et al* 2004) : troubles alimentaires, dysmorphies corporelles, etc... Les critères de beauté deviennent de plus en plus inaccessibles, notamment vis-à-vis de la corpulence et de la forme corporelles, les stratégies pour rendre son corps parfait esthétiquement se développent.

➤ Sur la forme corporelle

De par ce modèle esthétique axé sur une exigence accrue de l'apparence, de nouveaux processus de stigmatisation émergent. Les individus non désirables sexuellement et « moches », c'est-à-dire ne correspondant pas à cette *beauté de l'extérieur* proposée par la modernité, se voient soumis à différents écueils dans leur volonté d'accéder à la vie sexuelle et affective : « *Sur la plage, on ne condamne pas une femme qui bronze seins nus parce que l'on juge qu'elle transgresse la morale, mais en vertu du principe qu' "une moche n'a pas le droit de se montrer". Et même au sommet de l'État, on assiste à la rencontre des belles et du trône (Nahoum-Grappe citée par Testard-Vaillant 2008)* ». Il faut être taille coca-cola pour les filles, « *hanches aplaties et [...] poitrine bien pleine (Ndiaye 2009)* » ; *ceene [musclé]* pour les hommes, « *jeune, musclé (Baller 2007)* », correspondre à ces modèles modernes sénégalais exigeants de la forme corporelle, sinon on ne se sent plus accepté par les autres, fait que constate Neveu Kringelbach (2007) à Dakar : « *Parmi les facteurs ayant un impact sur la construction des corps, la dimension compétitive est cruciale. [...] le corps se transforme en ressource à différencier absolument d'un corps « ordinaire »* ».

Demba (rural), garçon, 20 ans, secondaire, élève, sérère, musulman :

« Aujourd'hui, les hommes aiment beaucoup se limiter à la beauté pour choisir leurs femmes. C'est pourquoi les filles très moches peuvent avoir des problèmes à trouver un mari. C'est pourquoi les femmes passent tout leur temps à entretenir leur apparence. Actuellement même si tu as une femme moche, les gens vont se moquer de toi. Donc, tu évites ça. Dans la tradition, on n'entrait pas dans ce genre de considération. Les gens considèrent que la beauté ne sert à rien quand la personne n'est pas bien intérieurement. Les ancêtres donnaient plus d'importance à la beauté du cœur que la beauté du corps parce que comme un adage le dit *taar du sëy [ce n'est pas la beauté qui maintient la femme dans le foyer conjugal]*. Malheureusement, aujourd'hui les gens accordent plus d'importance à la beauté. Il est difficile de voir actuellement une fille moche. Aucune femme aujourd'hui n'est vraiment moche parce qu'elles passent leur temps à entretenir leur corps. Moi personnellement, je reste traditionnel, je souhaite que même si ma femme est moche, qu'elle soit de bonnes mœurs, qu'elle ait une attitude obéissante, qu'elle m'obéisse à moi

et à ma mère. Je la préfère à une femme belle comme un génie mais dont le comportement est déplorable ».

Abdoulaye (rural), garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

L'apparence physique, est-ce important selon vous ?

« Ce n'est pas du tout important mais aujourd'hui les gens en font tout. Certes, tout débute par là mais les gens ne doivent pas donner trop d'importance à ça. Ce qui est important, et qui définit la personne, c'est l'intérieur, la personnalité. Malheureusement aujourd'hui les gens font tout pour bien apparaître, sinon, ils pensent qu'ils ne seront pas appréciés par les autres. Mais ce n'était vraiment pas une chose à donner aussi d'importance comme c'est le cas. D'ailleurs il y a un adage qui dit que les apparences sont trompeuses ».

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

« Il y a aussi des jeunes qui se musclent pour avoir les critères dont cherchent les femmes chez l'homme. C'est-à-dire un homme puissant, musclé, etc ».

Donc c'est pour modeler leur apparence ?

« Oui ».

Est-ce que dans la vie courante tu vois des gens exclus ou stigmatisés en raison de leur apparence ?

« Oui il y a des exclusions. Les filles qui n'ont pas les critères voulus par les hommes ne sont pas courtisées ».

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

Vous disiez que traditionnellement le sein n'était pas vu comme une partie sexuelle ?

« Non pas du tout ».

Est-ce que les filles accordent une importance à leurs seins ?

« Ah oui, une très grande importance. On voit des femmes qui ont un bébé, par exemple, mais elles ne veulent même pas l'allaiter. [Rires]. Elles préfèrent chercher un biberon pour mieux maintenir leurs seins ».

Qu'est-ce que vous pensez de ça ?

« Oui parce que les seins, c'est une partie de la sexualité ».

Votre femme, elle a allaité avec le sein ?

« Ah oui, moi ça je l'exige, je l'ai toujours exigé. Le biberon, ce n'est pas bon du tout parce que le lait qu'il y a dans le biberon là, on ne sait pas c'est quel genre de lait. Peut-être même c'est du lait de chèvre ou... »

Mais si après elle a des seins moins beaux, c'est moins excitant non ?

« Ben tu sais c'est normal hein, c'est la vie ».

Mais est-ce que le jeune, il pense comme ça ?

« Oui il y a certains jeunes qui pensent comme ça mais pas tout le monde ».

Cette conception traditionnelle est en train de disparaître selon vous ?

« Mais on sera obligé de penser ainsi parce que tu sais... ».

De penser comment ? Comme vous ?

« Mais oui ».

Pourquoi ?

« Parce qu'il y a une jeunesse, le développement de la personne, il est là : jeunesse, adulte et vieillesse. On ne peut pas toujours rester dans une jeunesse, c'est impossible ».

Même si on veut plaire sexuellement ?

« Même si on veut plaire sexuellement et faire des choses par ci par là ».

Est-ce que vous savez que chez nous, des femmes de 50 ans, elles veulent coucher comme des femmes de 20 ans, elles veulent rester jeunes et tout hein !

« Effectivement [Rires ♪]. J'ai entendu cela oui ».

C'est bien ?

« Mais c'est impossible ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

Dans la tradition, le corps n'était pas un objet de plaisir sexuel, ils n'associaient pas le corps au sexe, c'est ça ?

« « Grand » je ne suis pas comme la plupart des jeunes de Dakar, je ne suis pas obnubilé par l'apparence physique. Les hommes qui s'occupent trop de leur apparence, je les regarde comme des PD. De même les hommes qui laissent leur pantalon tomber, laisser leurs fesses à la vue de tout le monde, ce sont des PD. Les filles mettent des décolletés, qui laissent leurs seins à la vue de tout le monde, ce sont des putes. Aussi un jour un ami m'a dit qu'il était sur son ordinateur [*internet*] quand une femme l'a interpellé pour lui demander ses caractéristiques morphologiques. Lorsqu'il lui a répondu, la femme lui a dit que c'est bon, il est trop jeune (dans le sens de petit, gringalet) pour lui. Après moi je ne comprenais pas. Mon ami m'a dit qu'il y a des femmes qui cherchent les hommes *jaàp* [*costand*]. Elles veulent se faire du plaisir avec les hommes *jaàp* [*costand*]. Moi je ne comprenais rien, les gens riaient de moi parce que mes questions étaient ridicules pour eux. Moi j'ai dit : « Donc vous, vos ordinateurs vous servent à communiquer avec les femmes. C'est bon, allez-y, vous verrez » ».

Comme nous l'observons dans les deux citations d'entretien ci-dessous, le Sénégal d'aujourd'hui, entre traditions (animisme/monothéisme) et modernité, est un pays de contradictions. On trouve aussi bien des jeunes urbains – bercés dans des croyances modernes de perfection humaine – développer des troubles obsessionnels en matière de corps sous le modèle occidental comme les dysmorphies corporelles (Szabo 1999)³⁰⁸, que des vieux imprégnés du mode de vie collectiviste *coosan* qui les prémunit de ce type d'affections mentales : « *the collectivistic structure of family and society offered some degree of protection (Lee & Lee, 1996; Tsai, 2000); and that eating disorders simply were not recognised within the society and in turn, were not brought to the attention of the appropriate clinicians (Soh et al 2006)* ». D'autant plus que cette vie collective prend racine sur le présumé que

³⁰⁸ L'auteur constate chez les jeunes Sud-Africains une augmentation des désordres alimentaires avec l'urbanisation.

l'homme n'a pas une réelle emprise sur son milieu, davantage sous l'influence d'instances supérieures (De Garine 1996)³⁰⁹ – Dieu pour nos enquêtés – faisant du groupe l'institution de force face aux difficultés quotidiennes : « *La famille assure à l'individu une sécurité totale (Binet 1979)* ». Ceci conduit les humains à se déresponsabiliser/déculpabiliser de leurs échecs et imperfections personnels, peu considérés puisque « *le développement de la personnalité n'est pas favorisé par un cadre trop protecteur (Binet 1979)* » ; produisant, pour Laplantine (1988, p.32), une absence d'auto-culpabilisation névrotique, par le « *rôle protecteur de la famille élargit qui agit collectivement comme un puissant anti-dépresseur* ». Ce passage d'un mode de vie collectiviste au mode de vie individualiste, où l'investissement individuel et narcissique sur le corps semble de plus en plus croissant, est clairement décrit par Andrieu, cité par Testard-Vaillant (2008) : « *L'importance sociale de la minceur et de la beauté, et plus largement la recherche obsédante de l'amélioration de son image, trouve aussi son origine dans l'effondrement des grands systèmes religieux et politiques qui offraient autrefois « la possibilité de programmer son existence à travers un "au-delà" (Dieu, le Grand Soir...) en niant son individualité* », commente Bernard Andrieu. « *La crise des idéologies traditionnelles, de la famille, du lien social, de la démocratisation scolaire, de l'économie... conduit le sujet contemporain à « investir son corps de toutes les possibilités de son imaginaire* », dit-il. Dans une société « *sans transcendance, sans utopie collective* » comme la nôtre, le corps constitue « *le dernier rempart de l'individu, la seule "matière" sur laquelle s'adosser et dans laquelle s'incarner pour se construire, s'affirmer et s'épanouir* » ».

André, garçon, 26 ans, universitaire, étudiant, diola, chrétien :

« *L'apparence physique, ça joue sur le regard que les gens portent sur toi ; par exemple dans les milieux où je vis, dans mon quartier, à l'université. L'apparence, c'est important parce que le plus souvent, on juge la personne non pas sur ses qualités intellectuelles, mais sur son apparence* ».

Ça vient d'où cette importance accordée à l'apparence physique, est-ce que ça a toujours été comme ça ?

« *Ben je ne sais pas trop mais j'ai vu des gens qui accordent tellement d'importance à leur apparence physique. Par exemple j'ai un ami qui accorde tellement d'importance à la musculation, il passe presque la nuit à faire de la musculation. Ce n'est pas le cas pour moi, je n'en fais pas une obsession. J'en fais mais le juste milieu* ».

Cette importance accordée à l'apparence peut être justifiée ou bien c'est irrationnel selon toi ?

« *Je discute des fois avec lui sur ça, mais il me dit souvent que s'il avait ma corpulence, il n'allait plus sortir de sa chambre. Il se sentirait gêné, complexé. Alors que je sais que je suis normal. C'est comme je l'ai dit tout à l'heure par rapport à mon ami là. Il pense que s'il était par exemple mince, ça allait l'affaiblir pour faire la cour aux filles, des trucs de ce genre parce qu'il pense comme ça. Il pense que toutes les filles aiment les gars musclés, les gars baraqués. Une fois aussi, j'étais à Bamako avec un ami qui est baraqué de partout quoi. Il mettait tout le temps des sous-vêtements pour se montrer les pectoraux. Et un jour, on se*

³⁰⁹ Comme l'observe l'auteur au sein des ethnies du Nord Cameroun.

pavanaît. Et les filles avec qui j'étais me disaient : regarde ce gars-là, il fait le malin quoi, il croit que ça nous faire friper. Ça au contraire, ce n'est quedal pour nous. Elles me disent, ne change pas toi, reste comme tu es. Il se fait dans sa tête une fausse réalité ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

« Je suis satisfait de ma corpulence, de mon apparence physique parce que je ne suis pas maître de moi-même. C'est Dieu qui crée la personne et fait d'elle ce qu'il veut. La personne doit se satisfaire de son apparence, quoiqu'il en soit, parce que c'est l'œuvre de Dieu ».

Cette évolution socioculturelle qui tend vers l'affirmation de l'individu au détriment de son groupe, avec l'ensemble des névroses modernes *du soi* (Ehrenberg 2008, p.236)³¹⁰ qu'elle implique – notamment les névroses de l'image de son corps (Cash *et al* 2004) dans une société qui « *fait de la mise en œuvre de l'apparence corporelle le principal moyen de la présentation de soi* (Balandier 2004) » – est observée par Le Guérinel (1980) en Afrique avec l'urbanisation : « *Au fur et à mesure où les rites de passage et d'intégration sont abandonnés, l'enfant doit se situer dans un ensemble de relations familiales et sociales pour lesquelles il ne dispose plus de modèle culturel pré-établi, tels que les attitudes obligatoires. C'est dans ce contexte général qu'il faut situer les défaillances du mythe, en rapport avec le mouvement d'acculturation et d'urbanisation. Nous avons pu en mesurer le poids et la portée dans notre enquête sur l'autorité. C'est dans ces conditions culturelles qu'il faut situer l'anxiété devant l'échec, l'inadaptation scolaire et professionnelle, la pathologie de l'image du corps. Le corps ne reste pas étranger à ce conflit entre le milieu social et l'individu. Ce n'est certes pas par hasard que la grande majorité des consultants se trouve constituée par des scolaires et des étudiants ou des fonctionnaires, aussi bien au Sénégal qu'en Côte d'Ivoire ou au Dahomey* ».

➤ Sur le volume corporel

Comme nous l'avons observé chez nos enquêtés des focus group et que nous retrouvons ici, ce culte moderne du *corps parfait*, c'est-à-dire exempté des contraintes naturelles – « *Vision moderne et laïcisée de l'ensomatose, le corps est alors, dans une perspective gnostique, la part maudite de la condition humaine, part que la technique et la science s'entendent à heureusement remodeler, refaçonner [...] pour, en quelque sorte, délivrer l'homme de son encombrant enracinement de chair* (Le Breton 2005, p.229) » – induit un rejet progressif de l'embonpoint chez les Sénégalais, comme c'est le cas dans la modernité occidentale : « *Autre preuve de cette hypervalorisation du corps qui, au gré des normes esthétiques occidentales (lesquelles «tendent à devenir des normes mondialisées», fait observé par Gilles Boëtsch) est tenu d'être jeune, sain, ferme, hâlé, équilibré, non dépendant, fonctionnel, performant (la vieillesse ne doit pas se voir)... : l'omniprésence de la minceur*

³¹⁰ L'auteur décrit une modernité occidentale où l'individu est fatigué, névrosé par ce culte *du soi*.

dans la mode, les clips, le cinéma, la presse féminine. Dans la construction actuelle de nos principes et de nos éducations corporels, dit Gilles Boëtsch, « l'obèse renvoie au gras, au gros et au lourd. Il est construit socialement sur le principe de la mollesse, du laisser-aller, du non-contrôle de soi. Il est marginal non seulement d'un point de vue médical par les pathologies qui le frappent, mais aussi par l'écart à la norme qu'il signifie dans une société fondée sur l'apparence et la performance » (Testard-Vaillant 2008) ». Phénomène qu'observe Ndiaye (2009) au Sénégal : « La minceur, voire la maigreur, synonyme de beauté en Occident, tend à se généraliser. Avec les médias, en particulier le cinéma et la télévision, des images archétypales qui renvoient à l'idéal de la féminité, à la belle femme de la « modernité » sont, au quotidien, véhiculées. Le fait de mincir jusqu'à frôler le seuil de la maigreur est le « jeu » auquel les femmes se livrent, chaque jour »³¹¹.

Yacine (rural), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

Est-ce qu'à votre jeunesse il y avait les régimes alimentaires (amincissants) ?

« Ah non, non. Ça n'existait vraiment pas ».

Donc ça aussi c'est nouveau ?

« Oui [rire] c'est du nouveau. Maintenant, tu vois que les filles font des régimes alors qu'elles ne sont même pas *am yaram*. Elles font tout pour plaire, nous on ne connaissait pas ça »

Ndèye Diama (rural), fille, 18 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

« Je ne veux pas de ces types d'homme *am yaram* avec un gros ventre. Je veux un homme *yem* [moyen], *ceene* [musclé] qui répond bien à mes attentes. Un homme qui peut satisfaire sexuellement ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Ça pose un problème d'intégration dans la vie sociale et sexuelle, surtout chez les filles tellement grosses. Mais pas les gens chétifs comme moi. Mais aussi je pense que chacun peut trouver chaussures à ses pieds. Je ne dirais pas qu'elles sont mises à l'écart mais elles ne seront pas tellement prisées. Par exemple, une fille taille fine ou moyenne qui a toute les caractéristiques requises, sera mieux prisée qu'une fille *am yaram* [avoir du poids] ».

Est-ce que tu penses que traditionnellement c'était comme ça ?

« Traditionnellement, je crois que ça n'existait pas. C'est nouveau, avec les goûts, tendances et autres. *Taille-fine, taille-coca*, avec les régimes et autres, à l'époque tout ça n'existait pas. Même quand j'étais petit au

³¹¹ Lors d'une intervention dans une école d'infirmières : « Instituts des Métiers de la Santé » à Castor (Dakar), dans le cadre d'une étude portant sur la validation d'un questionnaire « l'importance accordée à l'apparence chez les jeunes urbains » – qui a été interrompue pour le moment – j'ai été amené à peser différentes camarades de classe. Je voulais le faire dans une confidentialité mais ça ne leur posait pas de problème d'être pesées à la vue des autres. Une d'entre elles présentait, à vue d'œil, une obésité de niveau 1, ce qui s'est confirmé : 30,7 kg/m². Je lui ai demandé, comme pour les autres participantes, si elle voulait que je la pèse dans une autre pièce, et elle m'a répondu : « Non, nous, on n'est pas comme vous (les blancs). Moi je n'ai pas de problème, même si je suis grosse. Ces filles ce sont mes sœurs. Ces histoires d'avoir honte ou des moqueries, ça se passe chez vous, mais ici, c'est le Sénégal ». Il était clair qu'elle n'appréciait pas sa corpulence, et que ces jeunes filles sont très critiques vis-à-vis de l'embonpoint, mais sa réaction pourrait montrer que la solidarité du groupe dilue encore ces stigmatisations et compétitions individuelles autour de l'apparence physique.

village, je ne voyais pas quelqu'un dire qu'il fait des régimes pour être mince ou quelque chose comme ça. C'est aujourd'hui qu'on voit des filles qui ne mangent pas la nuit ou qui ne mangent pas telle ou telle autre alimentation pour ne pas grossir ».

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

« La jeune génération veut se montrer toujours plus belle. Maintenant, on constate une ruée vers les produits cosmétiques pour avoir l'air plus européen. Les produits cosmétiques est une nécessité pour les femmes aujourd'hui. Pour les hommes aussi, il faut un jean, un body, de bonnes chaussures fermées pour être au top. Cette tendance à vouloir des filles très particulières amènent à la stigmatisation des filles trop grosses. Cela maintenant pousse les filles à faire des régimes alimentaires. Maintenant, les femmes commencent à changer de nourriture. Leur alimentation change parce que quand on est gros, personne ne nous regarde, maintenant on est obligé de changer de devenir mince ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

Tu te trouves comment physiquement ?

« Je suis déjà obèse [Rires !], et là je ne peux pas faire un régime alimentaire parce que je suis trop gourmande ».

Et le sport ?

« Je ne fais pas du sport parce que je suis paresseuse ».

Le surpoids est un problème selon toi ?

« L'obésité ce n'est pas bon parce que ça crée beaucoup de problème. Il nous est impossible de faire certains efforts, on se fatigue rapidement. Le plus souvent, les gens obèses ont des problèmes cardiaques. Et aussi par rapport à sa morphologie... parce qu'une fille obèse voilà...il y a certaines obésités, on n'aime pas beaucoup. Gros ventre, des grosses fesses, des genoux d'éléphant, ça ce n'est pas bien³¹² ».

Cette exigence du corps se traduit donc par une exigence de la corpulence. Cette jeune fille n'a en effet aucun problème de poids alors qu'elle se trouve obèse. De plus, elle met en avant un rejet de la vie sexuelle et affective des individus gros, non pas pour leur dysfonctionnalité [têlé] comme c'est le cas dans *coosan*, mais pour leur beauté...de l'extérieur. Cette construction sociale moderne du corps image : « *Son propre corps, le meilleur partenaire et le plus proche de soi, le délégué le plus performant, celui par lequel on vous juge (Le Breton 2005, p.161)* » – clé de voûte de la beauté de l'extérieur – ne laisse pas de place à l'embonpoint pour Ndiaye (2009) : « *Au demeurant, la sensation de grosseur ou l'embonpoint caractérisé transforment le corps « comme fait » ou « en fait » en un « corps défait » qui, selon les termes de P. Baudry (1998), « porte atteinte à la capacité de se voir, de se voir se voyant »* ». Plus encore, elle entraîne un diktat de la minceur qui génère des affections mentales, une obsession du contrôle du gras mobilisant des stratégies d'entretien du corps jugées

³¹² Cette jeune fille n'a pas de problème à se trouver un petit ami, elle en a déjà eu plusieurs. Et puis de toute façon, elle n'est pas du tout obèse comme elle le prétend, son IMC est de 22,1 kg/m².

névrotiques (Cash *et al* 2004). En effet, l'enquêtée parle des problèmes de santé causés par le surpoids, et ensuite des problèmes esthétiques pouvant conduire à un mal-être psychosocial ; alors que dans *coosan*, le rejet des individus gros est exclusivement légitimé par la maladie que l'on y soupçonne derrière. Ainsi, cette tendance socioculturelle à vouloir construire l'esthétisme sur une sexualité dépourvue de sa dimension reproductive et énergétique, conduit à penser le corps gros comme un corps repoussant, non attirant sexuellement, qui ne peut donner de plaisir, qui est hors des aspirations de la vie moderne (Wadden et Stunkard 1985).

- Schéma synthétique

Nous voyons dans le graphique ci-dessous (Figure 3) l'évolution des représentations et pratiques qui tournent autour de la sexualité et de l'esthétisme, mais aussi l'évolution des systèmes d'alliances et régimes matrimoniaux. Les quatre dimensions semblent suivre des dynamiques concomitantes. Entre tradition et modernité, on passe d'un modèle de sexualité et d'esthétisme pour le groupe, soit reproductif, à un modèle de sexualité et d'esthétisme pour le couple, soit hédoniste. Nous constatons donc combien les pratiques de la sexualité influent sur la construction des critères esthétiques.

	Commensalité	Statut nourriture	Pratiques rituelles	Interdits alimentaires
1 ^{ère} génération coosan	Maison Partage Sans gaspillage	Difficile d'accès Pour se remplir le ventre	Bénédictions islamiques Sacrifices	Sorcellerie Esprits Identitaires Islam
2 ^{ème} génération	Maison Partage limité Sans gaspillage	Moins difficile d'accès Pour se remplir le ventre	Bénédictions islamiques Sacrifices	Islam Sorcellerie Identitaires
3 ^{ème} génération Dund toubab	Maison/dehors Moins partage Gaspillage	Oisiveté, facile d'accès Se remplir le ventre/se faire plaisir	Bénédictions islamiques Acheter sa nourriture et la manger pour soi	Islam Sorcellerie Modernes

Figure 3. Modèles de sexualité, d'esthétisme et de matrimonialité entre tradition et modernité³¹³

³¹³ L'ordre des items mentionnés est fonction de leur niveau d'influence respectif préjugé selon les résultats obtenus. Par exemple, pour la deuxième dimension, dans *coosan*, nous pensons que la polygamie islamique était déjà plus répandue que la « polygamie animiste ». En effet, polygamie dans le tableau ramène pour nous à la polygamie sans la limite de 4, une polygamie qui persiste encore avec la coutume locale du *tacco*, le lévirat. Polygamie éclatée veut dire polygamie où les femmes ont chacune leur propre maison. Pour la dernière dimension, nous n'avons pas cité les critères sexuels, comme l'argent associé aux hommes. Le corps capable est le corps fonctionnel, c'est-à-dire robuste et dynamique.

Le rapport à la nourriture/alimentation

De la même manière que précédemment, l'objectif de cette partie est de rendre compte du rapport qu'entretiennent les Sénégalais avec la nourriture entre tradition et modernité pour mieux appréhender les changements alimentaires actuels : « *De nombreuses références aux trajectoires de vie alimentaire, marquées par des rapports particuliers à la nourriture (Duhart 2005)* », et évaluer leurs répercussions globales sur la manière de percevoir le corps.

Une nourriture qui perd son caractère sacré

- Des règles de commensalité qui s'effritent

Les enquêtés mettent en avant le fait que les règles de commensalité si importantes dans *coosan* : manger à la maison, manger en groupe dans un esprit de partage et ne pas gaspiller la nourriture, sont remises en question avec la modernité : « *L'identification des styles alimentaires en milieu urbain dakarais a permis de mettre en évidence les changements apparus au cours de ces cinq dernières années, impulsés par la crise économique. Le nouveau contexte économique a favorisé l'émergence de nouvelles pratiques sociales qui vont parfois à l'encontre des valeurs et des normes véhiculées dans le passé (Ndoye 2001, p.53)* ». Ce que chacun condamne à différent degré selon son niveau d'adhérence aux valeurs traditionnelles.

- ✓ Le fait de ne pas dilapider

Dans *coosan*, la nourriture a une grande valeur ; de fait, *le manger* n'a rien d'anodin : « *ingérer de la nourriture est chose grave et intime (De Garine 1996, p.43)* ». Il suit des règles très précises comme l'observe De Garine (1962) chez les Wolofs et Sérères de Khombole. Particulièrement, il ne faut pas gaspiller la nourriture. Elle doit être économisée, ce qui signifie la conserver et l'utiliser pour d'autres repas s'il y a des restes³¹⁴, comme le constate à nouveau l'auteur (1962) : « *les restes du plat sont rangés dans les cases des femmes et recouverts d'une calebasse pour éviter qu'ils ne soient pollués par les rats ou le lézard **gecko*** ».

Ibrahim, 45 ans, niveau bac, commerçant, peul, musulman :

Vous avez parlé d'une banalisation actuelle de la nourriture. Est-ce que les gens avaient peur de la nourriture auparavant ?
« *Moi je dirais que ce n'était pas une peur mais plutôt du respect au manger. Je me rappelle à notre tendre jeunesse, quand on était autour du bol et quelqu'un verse de la nourriture par terre, mon papa tapait sur ce dernier sur la tête en lui disant que ceci ne se fait pas. Il arrivait même que mon père force celui qui a versé la nourriture de la reprendre pour la manger. Tellement la nourriture était respectée* ».

³¹⁴ Sauf des cas particuliers où le reste de la nourriture doit être donné aux ancêtres (Ndoye 2001).

Vous trouvez que le gaspillage est beaucoup plus important maintenant ?

« Bien sûr oui, par rapport à avant ».

Est-ce que les gens se cachent pour manger ou gaspiller la nourriture ?

« Bon, je dirais que le fait de gaspiller, c'est dû au fait qu'on ne s'organise pas (en famille) pour manger. Dès qu'on voit quelque chose qu'on désire manger, on achète, et on n'est pas sûr de la finir. Maintenant une fois qu'on a le ventre plein ou qu'on n'en a plus envie, on le jette ou on le met quelque part ».

Pourquoi ?

« C'est parce que les gens ne s'organisent pas. Même avant il y avait du gaspillage, seulement auparavant le niveau de vie n'était pas élevé comme aujourd'hui. Donc même si la nourriture n'était pas aussi abondante, c'est aussi parce qu'en ce moment, il n'y avait pas des moyens de conservation comme aujourd'hui. Donc il y avait bien sûr du gaspillage. Mais aujourd'hui, même s'il y a des moyens de conservation de la nourriture, il y a paradoxalement plus de gaspillage ».

Parce qu'elle a perdu de sa valeur sacrée ?

« Voilà, c'est parce que les gens accordent moins de valeur à la nourriture. La nourriture est plus manufacturée mais paradoxalement, les gens gaspillent plus ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sérère, musulman :

« Tout n'était pas bien dans l'alimentation traditionnellement. On conservait de la viande ou du lait caillé jusqu'à y voir des vers, et n'empêche on enlevait les vers et on les consommait. Même si un aliment était pourri, les gens n'avaient pas de problème à le consommer. La nourriture était sacrée, ça ne se jetait pas comme ça se jette aujourd'hui. S'ils prenaient le dîner et que ça reste, ce sont ces restes qu'on va les donner le matin en petit déjeuner sans même les chauffer ».

Donc ça causait forcément des problèmes de santé, cette obsession de ne pas gaspiller ?

« Evidemment mais il est vrai que c'est aujourd'hui que l'alimentation cause beaucoup plus de problèmes. Je ne sais pas exactement c'est quoi le problème mais les gens sont plus vulnérables aujourd'hui. Aujourd'hui si quelqu'un mange une nourriture qui a passé la nuit, elle aura la diarrhée tout de suite. Auparavant même quand tu mangeais une nourriture qui a passé la nuit, ça ne te faisait rien ».

✓ Le fait de manger en groupe

➤ Pour réaffirmer la cohésion, les rôles et les liens dans le groupe

Il ne faut pas non plus manger la nourriture seul, car « *ne pas en faire part à autrui c'est « tuer son essence » (Mauss 1924, p.81)* ». Elle est une matière sacrée constituant le support principal par lequel les liens du groupe se régénèrent. Manger, c'est exister tous ensemble en délimitant à chacun l'espace qui doit être le sien, autour du bol comme dans le reste de la vie sociale : « *La commensalité au sein des familles est régie par de nombreuses règles s'articulant autour d'un certain nombre de mimiques et de gestuelles, elle constitue un moment favorable pour l'éducation des enfants (Ndoye 2001, p.30)* ».

Ibrahima, 45 ans, niveau bac, commerçant, peul, musulman :

Qu'est-ce qui a changé maintenant ?

« Auparavant, le manger, c'était quelque chose de sacré, on prenait le temps de manger. Maintenant, voilà, on mange comme on veut quoi. Maintenant, on a banalisé le fait de manger quoi. Nous, à notre jeunesse, on n'avait pas l'habitude d'emporter de l'argent à l'école pour se payer du pain thon, des cacahouètes et autres. On attendait le retour de l'école à midi pour se mettre autour du bol et manger à notre faim. Et après, on repartait à l'école et revenir le soir juste pour le dîner. C'était comme ça, c'était toujours en groupe. Il y avait beaucoup plus d'organisation autour de la nourriture. Aujourd'hui, je pense que les gens, ils tendent plus à l'individualisme qu'au manger en groupe. C'est une tendance actuellement. Auparavant, on mangeait beaucoup en famille mais aujourd'hui tu vois que ce n'est pas toujours le cas ».

Boubacar, homme, 45 ans, secondaire, frigoriste, peul, musulman:

Pourquoi manger ensemble c'est mieux selon vous ?

« Oui, c'est mieux parce que, tu sais, je peux rester deux jours sans voir mes enfants. Je suis occupé, je suis tout le temps au travail. Si nous mangions ensemble, peut-être que j'aurais l'occasion de les voir, de parler avec eux, etc... ma femme, elle se plaint beaucoup parce qu'elle considère que je n'ai pas éduqué mes enfants. Quelque part elle a raison. Tu vois que « le tour du bol » pouvait constituer un moment d'orientation pour les enfants. Tu sais auparavant les adultes éduquaient les enfants autour du bol. Il faut apprendre aux enfants les bons codes et tout. D'ailleurs je ne suis pas le seul parce qu'aujourd'hui, seules les femmes restent dans les maisons, tous les hommes vont au travail ».

Comment jugez-vous ce fait que les gens mangent de moins en moins autour du bol ?

« Je pense que ce n'est pas bon. Manger ensemble, c'est plus *barke* [*bénit ; bénédiction*]. Aujourd'hui nous vivons le désenchantement total. Rien n'est plus comme avant. Mais je pense que c'est normal parce que les choses évoluent. Comme je vous l'ai dit, je ne vais pas rester à la maison sous prétexte qu'il faut tout faire dans la communauté ».

Moctar, homme, 45 ans, universitaire, technicien supérieur génie civil, wolof, musulman :

« Ma philosophie, c'est qu'il faut passer le maximum de temps avec ses enfants et ses femmes pour pouvoir faire d'eux ce qu'on veut. Est-ce que tu sais que les ancêtres éduquaient les enfants autour du manger. Une grande partie des codes de bonnes conduites était transmise à l'heure du repas. Aujourd'hui tout le monde se plaint du fait que les enfants sont indisciplinés. Les enfants n'y sont pour rien, les adultes sont les principaux responsables de cette situation. Donc il faudra qu'on retourne à nos valeurs si on veut mener une vie saine. Moi je me mets avec mes enfants et tout le monde autour d'un grand bol et tout le monde mange. Tu ne sais pas que cela va permettre aux enfants d'être tolérants et solidaires quand ils vont grandir. Ils vont développer un esprit solidaire, ce qui ferait d'eux des hommes intègres et sociables demain. Il faut qu'on arrête de vouloir ressembler aux toubabs ».

➤ Une perte progressive de cette valeur

Originellement, dans *coosan*, la commensalité se construit sur une subdivision de la famille, en fonction de l'âge, du sexe, etc... ; à l'instar des traditions Dogons : « *Aux repas, les filles mangent avec la mère, les fils avec le père, mais en même temps. Chaque femme fait la cuisine pour ses propres enfants et à tour de rôle pour son mari (Dieterlen et Calame-Griaule 1960)* », et Burkinabé : « *il y a éclatement du noyau domestique, ses membres se retrouvent selon l'âge, le sexe, le lien conjugal ou le statut dans le ménage (Konkobo et al 2002, p.15)* ». Manger ensemble, c'est pérenniser les liens du groupe en permettant à chaque individu de retrouver sa place par rapport à son âge, son sexe et transmettre les valeurs de la communauté ; pour Ndoye (2001, p.7) à travers « *les pratiques commensales à l'intérieur du ménage, c'est-à-dire la manière dont les membres de la famille prennent le repas [...] le groupe véhicule ses normes et valeurs* ». Les rôles se réaffirment donc par cet « éclatement du manger tous ensemble ». Néanmoins, avec la modernité, cette valeur/organisation de communauté élargie autour du manger est remise en question : « *avec la crise, de nouvelles formes de consommation apparaissent qui excluent ces normes culturelles (Ndoye 2001, p.30)* ». D'abord par le fait que la structure familiale se transforme, que l'on passe d'un modèle élargi à un modèle nucléaire³¹⁵, comme le constatent Konkobo et al (2002, p.15) à Ouagadougou, mais aussi par le développement de la vie professionnelle : « *La restauration de type individuel en raison de contraintes de travail, oblige les travailleurs à prendre leur repas en dehors du cadre familial (Ndoye 2001, p.32)* ». En effet, pour Poulain (2002, p.61), une « *caractéristique de la modernité alimentaire est l'introduction de l'alimentation sur le lieu de travail* ».

Ibrahim, 45 ans, niveau bac, commerçant, peul, musulman :

« Traditionnellement, les hommes mangeaient de côté et les femmes de l'autre côté mais aujourd'hui avec le mode de vie, ça a changé un peu. Auparavant, nous quand on revenait de l'école, on mangeait avec notre maman. C'était de grandes familles, les enfants mangeaient seuls ensemble ; les femmes parfois, elles mangeaient avec les enfants, parfois, elles attendaient (que les autres terminent) »

Est-ce qu'il un créneau horaire spécifiques réservé à la femme pour son manger ? Pour les hommes et les enfants, il y a des moments précis mais est-ce le cas pour les femmes ?

« Oui les femmes font pareil que les hommes et les enfants. Mais c'est juste que leur temps de manger n'est pas aussi structuré comme celui des hommes et des enfants. Les femmes, même en mangeant, font des allers et retours dans la maison tout le temps. Elles vont par ci par là, vont à la cuisine pour amener de la sauce, s'il en manque. Même en mangeant, elles continuent à servir les autres pour qu'ils mangent bien. Donc elles sont tout le temps des organisatrices pour que tout marche tout le temps. Donc le plus souvent, elles ne font pas que manger. Elles ne peuvent se focaliser uniquement sur le plat durant le

³¹⁵ Modèle nucléaire que convoitent les jeunes hautement scolarisés. Pour les tranches d'âges les plus hautes urbanisées, on ne vit plus en grande famille, mais avec les grands-parents, un oncle, etc... Le modèle de la « *famille élémentaire élargie* » d'Alain Marie (1997) serait donc bien approprié à cette réalité.

manger comme le fait l'homme par exemple ».

Est-ce que cela a changé ?

« Maintenant ça change parce qu'il y a moins de travaux domestiques. La femme a moins de petits trucs à faire. Parfois elle partage le plat avec son mari ».

Agnès, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, musulmane, toncouleur :

Chez vous, vous mangez tous en famille ou bien chacun mange de son côté ?

« Ici c'est une grande maison mais il y a trois ménages. Chaque ménage fait ses trucs de son côté ».

Et vous, dans le ménage dont vous faite partie, vous manger ensemble ?

« Il y a mon fils, sa femme, leurs trois enfants et mes deux neveux qui viennent du village, mais on mange rarement tous ensemble. Entre le travail et l'école, chacun est dans ses occupations ».

Qu'est-ce que vous préférez entre manger en famille et manger individuellement ?

« Je vais vous dire une chose mon fils. Si je mange seule, je ne peux pas savourer le goût du plat. Pour que je puisse manger normalement, il faut que je partage le repas avec tout le monde ».

Pourquoi ?

« Je ne peux pas l'expliquer mais j'ai toujours été comme ça. Même si des fois on me fait à manger seule, j'appelle mes petits-fils pour qu'ils viennent manger avec moi. Nous, au village, on nous a habitués à manger dans la collectivité. Je me souviens mais on prenait tous les repas ensemble ».

Les hommes, les femmes, les petits et les vieux ?

« Non. Les hommes mangent ensemble, les femmes mangent ensemble. Les petits, ils ont leur plat aussi ».

Pourquoi les hommes et les femmes ne mangeaient pas ensemble ?

« Je ne sais pas mais ça a toujours été comme ça ».

Mais aujourd'hui ce n'est plus le cas ?

« Oui c'est vrai. Aujourd'hui homme, femme, enfants, tout le monde mangent ensemble ».

Et comment expliquez-vous ça, il y a plus de cohésion qu'avant ?

« Je pense plutôt que c'est dû au fait que les familles ne sont plus grandes comme auparavant. Auparavant un homme avait dix enfants. Parmi ces enfants, il y a par exemple six garçons et quatre filles. Si les filles se marient et partent ailleurs, les garçons grandissent dans la maison et chacun se marie. Ainsi la famille s'agrandit plus encore si chacun des hommes a des enfants. Donc, dans la maison, il y a le père, la mère, leurs garçons et leurs épouses et les petits-fils et petites-filles. Donc c'est une grande maison. Ainsi les hommes vont manger séparément des femmes et les petits enfants aussi. Le grand-père et la grand-mère, s'ils deviennent vieux, on leur fait un plat à eux. Les petits enfants aussi sont de l'autre côté avec leur plat. Il y avait une entente parfaite dans la maison et dans la famille. Aujourd'hui, ces grandes familles n'existent plus. Aujourd'hui si un homme se marie, il veut être seul avec sa femme et ses enfants, et ainsi il quitte la maison familiale ».

Donc ce n'est pas plus de cohésion, mais le contraire, c'est manger en famille nucléaire et non en famille élargie, c'est ça ?

« Voilà, c'est ça, si tu veux, ce serait comme si les deux autres ménages qui sont dans la maison comme je t'ai dit, et bien on mangerait comme je viens de te l'expliquer ».

La configuration de la commensalité change. On mange en famille nucléaire, surtout en ville, (Konkobo *et al* 2002, p.15) et plus encore, à Dakar, on trouve des chefs de famille qui mangent seuls le soir en rentrant du travail. Cependant, même si physiquement, il n'y a plus les autres bouches autour du plat qui délimitent son espace « de manger », elles restent là, invisibles, mais pas moins influentes.

Ibrahim, 45 ans, niveau bac, commerçant, peul, musulman :

Manger sans laisser des restes. Si vous en laissez, qu'est-ce que va penser celle qui a préparé ?

« Par exemple, quand ta femme te prépare quelque chose, elle aimerait que tu manges tout pour qu'elle puisse s'assurer qu'elle a bien préparé et que son mari a aimé. Mais aussi paradoxalement quand tu finis le bol, elle se dit qu'elle ne t'a pas donné assez de nourriture, et qu'elle aurait dû augmenter la quantité ».

Vous voulez dire que ça va, que vous vous êtes rempli même si ce n'est pas le cas, au cas où y'en aurait pas assez ?

« Oui je crois qu'il y a bien sûr cet aspect. C'est que nous, on est éduqué comme ça. C'est-à-dire ne pas mettre la femme dans l'embarras. Hormis la femme, il y a aussi le reste de la famille. Par exemple, les enfants qui jettent un clin d'œil sur le bol, ils aimeraient en goûter quand même [Rires .] ».

Mais c'est censé être votre plat, non ?

« Oui en principe, c'est ... (hésitation) ».

En fait, votre plat n'est pas votre plat ?

« Non, c'est votre plat mais les enfants veulent anticiper sur le plat de papa quoi. Officiellement, c'est votre plat, mais officieusement ça reste à voir. Il est à vous mais quand même vous savez que vous ne devez pas finir ; il faut toujours penser aux enfants ».

Dans la réalité, est-ce que la femme n'en met pas un peu trop pour satisfaire le mari puisqu'elle sait que ce dernier ne va pas finir le plat ?

« Oui mais je crois aussi que par respect du chef de famille, du mari, la femme, quand elle réserve un plat pour le mari, elle fait de sorte qu'il y ait la qualité et la quantité. Puisqu'il y a la quantité, même si le mari ne finit pas le plat, il va bien se remplir le ventre. D'habitude la femme sert au mari une part beaucoup plus grande que la part d'un autre membre de la famille.

Elle compte les enfants dans le plat du mari ?

« Ce n'est pas qu'elle sert aussi les enfants dans le plat du mari. Des fois même quand le mari déguste son plat, la femme sache que les enfants qui gravitent autour. Elle ne le fait pas de façon explicite mais gentiment tout en faisant savoir aux enfants : « allez-y jouer, votre père mange ! ». De toute façon, le chef de ménage, il est bien servi et que c'est tout à fait normal qu'il ne finisse pas son plat ».

« Laissez votre papa manger » mais cela ne veut pas dire que le papa doit tout manger ?

« [Rires .]. Enfin, oui, c'est vrai ça ».

Derrière ces aspects organisationnels nouveaux qui individualisent la sphère du manger, des facteurs psychoculturels entrent en compte, le fait que les individus eux-mêmes aspirent à pouvoir manger pour eux-mêmes : « Cette tendance rend compte de la baisse des pressions venant des catégories sociales d'appartenance. [...] Dans l'alimentation, ce mouvement, précisément pointé par Fischler, prend des

formes aussi variées que l'élargissement de l'espace de décision alimentaire, le développement des portionnements individuels (Poulain 2002, p.192) », pour ne plus être dans l'obligation constante de devoir partager, penser aux autres³¹⁶. « La pratique de consommation individuelle est plus fréquente parmi les ménages de très grande taille (plus de 15 personnes) (24 %), alors que le pourcentage reste plus faible (14 %) dans les ménages de 5 à 9 personnes (Ndoye 2001, p.16) ».

Ama, fille, 23 ans, secondaire, ménagère, wolof, musulmane :

Peux-tu me décrire comment tu prends tes repas, un à un ?

« Quand je me lève le matin, je fais le ménage, et aussitôt après, je pars à la boutique acheter du pain chocolat et beurre. Je viens, je chauffe de l'eau, et je prends mon petit déjeuner ».

Tu le prends seule ?

« Oui ».

Et les autres ?

« Les autres ? Chacun s'occupe du sien. Si mon mari est là, je lui achète à la boutique mais lui d'habitude, il se lève tard s'il ne part pas au travail. S'il doit travailler, il se lève tôt et il prend son petit déjeuner là-bas ».

Et les autres que je vois dans la maison ?

« Ces personnes, ce sont mes beaux-frères et belles-sœurs. Eux, chacun s'occupe de son petit déjeuner ».

Le repas de midi ?

« Le repas de midi, nous mangeons en famille. Celui qui cuisine fait un seul plat et tout le monde vient manger. c'est pourquoi je suis le plus souvent obligée de prendre le goûter parce que je ne suis pas habituée à manger dans ces grandes familles de ce type. Le plus souvent, je ne suis pas rassasiée après le repas. Dans cette maison, il y a beaucoup de gens qui fréquentent ici. Ce qui fait que rien ne peut être prévu. A l'heure du manger, des personnes peuvent venir et partager avec nous le repas. Je ne le dis pas par méchanceté ou rancune mais c'est la réalité. Ce qui fait qu'avant 17 heures j'ai faim et je pars à la boutique payer un pain au lait ou à la cantine qui se trouve à l'angle pour acheter du pain-thon ».

Tu en as marre de partager avec les autres, de te sacrifier pour le groupe ?

« On peut le dire. Oui c'est vrai ».

Et tu le montres ?

« Non, surtout pas, mais je ne le dis pas, je pars juste dehors pour compléter, ce n'est pas la même chose ».

Tu prends le goûter avec qui ?

« Le goûter ! Je ne le partage avec personne. Je pars à la boutique et j'achète pour un. D'ailleurs, tout le monde ne prend pas le goûter (elle se justifie de n'acheter que pour elle). J'achète et j'entre dans ma chambre pour le manger loin des yeux ».

Pourquoi loin des yeux ?

« Parce que manger sous le regard des gens, ce n'est pas bien ».

Qu'est-ce que cela peut faire ?

³¹⁶ Et le modèle nucléaire est aussi une façon de vouloir penser d'abord à soi.

« Ce n'est pas bien, ce n'est pas bien, c'est ce que je sais. C'est ce qu'on nous a appris. D'ailleurs même, ça me gêne moi. Si je mange et que les autres me regardent, je ne pourrais pas savourer ce que je mange ».

➤ Des stratégies d'adaptation

Puisqu'à travers l'acte de manger se réaffirmait l'organisation de la société, ne plus manger ensemble perturbe ces rôles sociaux que la population tenaient de leurs aînés. Ainsi, des stratégies en tout genre sont mobilisées pour essayer de maintenir une structure traditionnelle qui tend à s'effriter au contact de la modernité.

Moctar, homme, 45 ans, universitaire, technicien supérieur génie civil, wolof, musulman :

« Au début, j'essayais de rester toute la journée sans manger mais finalement je me suis rendu compte que ça m'affaiblissait. J'ai arrêté et ainsi à l'heure du repas, j'entre dans un restaurant et je me remplis le ventre. Mes femmes ne sont pas du tout contentes du fait que je mange dehors. Ca leur fait mal. Elles disent qu'elles préfèrent que je mange leurs plats. Quand j'ai pris la décision de manger désormais à mon lieu de travail, elles n'ont pas voulu. Elles m'ont même dit qu'elles n'allaient pas manger tant que je ne suis pas là, et qu'elles pouvaient m'attendre jusqu'à la descente pour qu'on mange ensemble le soir. Pour les faire plaisir et pour ne pas les fatiguer, j'ai dit, bon d'accord, je ne vais pas manger dehors, mais quand même, vous pouvez manger et moi à mon retour, je vais manger. Finalement je n'en pouvais plus. Et voilà, j'ai commencé à manger au resto. Il fut un moment même où je devais mentir, où je leur disais que je n'ai pas mangé dehors alors que j'avais mangé. Mais après, elles l'ont découvert par la suite parce que je mangeais peu de leur repas, elles ont vu que je n'avais pas un gros appétit malgré que je me forçais. Ce qui les fâche d'ailleurs ».

Pourquoi elles se fâchent ?

« Toi t'es pas encore marié mais si tu veux que ta femme soit fâchée contre toi, ne mange pas ce qu'elle prépare. Tu vois, mon frère, les femmes sont trop capricieuses. Quand elles te servent et que tu ne manges pas, elles vont croire que leur cuisson n'est pas bonne. La femme est contente quand elle voit son mari bouffer tout le plat qu'elle a cuisiné ».

Ibrahima, 45 ans, niveau bac, commerçant, peul, musulman :

Vous sentez-vous coupable si vous mangez seul ?

« Oui, quand je mange seul, je sens que je suis seul. J'aimerais bien que cela soit en famille parce que c'est ce dont j'ai l'habitude ».

Est-ce que les gens se cachent pour manger seuls ?

« Oui, certainement, il y'en a. Par exemple, la contrainte, c'est d'aller manger au restaurant parce que là on se dit que si quelqu'un nous trouve en train de manger dans un restaurant alors qu'on a de la famille derrière, tu vois ce que cela peut faire (ce n'est pas bien). Donc, le mieux est d'aller manger à un endroit où tu ne croiseras personne qui te connaît. Un bon père de famille ne fait pas ça, du coup ça ne donne pas

une bonne image de toi. Un père de famille qui part manger seul à l'insu de sa famille, ce n'est pas sage ».

✓ Le fait de manger chez soi

➤ Le mode de vie urbain construit *le manger* dans la sphère publique

Enfin, l'une des règles d'or traditionnelle qui permettait le maintien de la commensalité est de manger chez soi. Mais le mode de vie urbain, notamment le développement de la vie professionnelle, pousse à l'individualisme et remet en question cette valeur : « *Malgré le rôle important que joue la restauration dans les stratégies de survie des plus démunis, les modifications qu'elle entraîne vont parfois à l'encontre des pratiques traditionnelles. En effet, dans la tradition Sénégalaise et dans la religion musulmane, l'acte alimentaire est toujours synonyme de partage. L'individu qui s'isole pour manger tout seul sa portion est considéré comme un être asocial, un individualiste (Ndoye 2001, p.34)* ». Manger dehors était impossible dans *coosan*, plus encore, dans la tradition, le fait d'acheter de la nourriture dans la rue et la consommer à la vue de tout le monde n'existait pas. Mais aujourd'hui, se procurer facilement de la nourriture et la manger seul, où et quand on le veut, sans pression du groupe devient monnaie courante, particulièrement en ville : « *Dans les familles de couche moyenne citadines, il arrive que l'on ne se trouve réunis autour de la table du dîner familial que deux ou trois fois par semaine [...] Cette « dérégulation » des pratiques alimentaires ramène les individus vers des décisions autrefois prises par le groupe. La modernité alimentaire crée une situation inédite qui donne au mangeur une part plus grande d'autonomie (Poulain 2002, p.52)* ».

Ibrahima, 45 ans, niveau bac, commerçant, peul, musulman :

« En plus c'était rare de voir quelqu'un manger dans la rue un morceau de pain ».

Et maintenant, le fait que les gens fassent ça, c'est mal vu ?

« Maintenant ce n'est pas mal vu parce que les gens ont pris l'habitude. Mais auparavant c'était mal vu ».

Depuis quand, ce n'est plus mal vu ?

« Ben progressivement, depuis ... ».

Le gros changement, vous l'évaluez à quelle date ?

« Ben ... Je dirais au milieu des années 90 ».

Donc en 15 ans, il y a eu cette banalisation de la nourriture ?

« [Hésitation] Oui ».

La nourriture vendue dans la rue, la nourriture sur les estampes dans les rues, voyait-on ça avant ?

« Non, pas beaucoup hein. Je pense que c'est l'une des conséquences. Le fait de pouvoir acheter comme ça la nourriture dans la rue. Puisque maintenant les gens ont pris l'habitude de manger dehors, en allant au travail ou dans la rue. C'est pourquoi il y a des gens qui vendent de la nourriture dans la rue. Aujourd'hui on voit les gargotes et restaurants proliférer dans les rues ».

Et ce n'est pas bien ?

« Le fait de manger dans la rue, c'est manger seul devant les autres sans partager avec eux ».

Vous allez au travail, vous avez faim. Vous achetez des beignets et les mangez ou vous attendez le retour à la maison pour les partager ou manger avec la famille ?

« Quand je sors de la maison, au retour j'achète des friandises, des bonbons juste pour les enfants. Mais quand il s'agit de manger, ma femme sait que je ne vais manger nulle part ailleurs parce qu'elle a préparé pour moi. Même si je reviens, et que je trouve ma nourriture seul, je vais la partager avec les petits ».

Vous avez faim sur la route, est-ce que vous achetez quelque chose à manger le temps de revenir à la maison ?

« Oui, [Rires !]. Ça parfois, pour pouvoir se tenir ».

Vous trouvez ça irrespectueux envers votre femme qui vous prépare à manger ?

« Pour moi, ce n'est pas envers ma femme ! C'est envers mes enfants. Quand je le fais, je me sens coupable. Je me dis que vraiment, je ne dois pas manger une nourriture sans mes enfants. Ou bien je me dis que s'ils me trouvent en train de manger, j'aurais honte ».

Boubacar, homme, 45 ans, secondaire, frigoriste, peul, musulman:

« Le petit déjeuner, nous ne le prenons jamais ensemble. Moi je prends mon petit déjeuner si je suis à l'atelier ou si je pars en dépannage quelque part. Le petit déjeuner, chacun est libre de le prendre quand il veut puisque c'est chacun avec son bout de pain et son café ».

Vous ne prenez jamais les repas en famille ?

« Bon ça dépend. En fait je peux même dire que nous mangeons très rarement ensemble. A cause de mon travail, je suis très mobile. On m'appelle de partout et à n'importe quelle heure. Ce qui fait que les heures de repas, je ne me trouve pas le plus souvent à la maison. A part le dimanche, je prends très rarement le repas de midi avec ma famille ».

Donc comme ce n'est pas vraiment au repas, chacun fait comme il veut ?

« Oui, c'est ça ».

Mais dans la tradition, c'est aussi informel ?

« Bon, je dirais que c'est plus formel, on prenait le petit déjeuner ensemble avant d'aller aux champs, mais avec la vie d'aujourd'hui, chacun fait comme il peut ».

Que pensez-vous de cette façon de prendre la nourriture sans votre famille ?

« Je pense que c'est normal hein, les gens n'ont plus le temps de rester à la maison aux heures de repas. Si tu as du travail à faire, vaut mieux aller faire ce travail que de rester pour le manger. Si au lieu d'aller au travail, je reste à la maison pour attendre le repas, je vais me lever un jour et ne pas pouvoir donner la dépense à ma femme. C'est vrai que manger ensemble, c'est mieux mais situation oblige ».

Et ceux qui vont dehors uniquement pour le plaisir ?

« Moi personnellement quand je suis chez moi, je préfère manger à la maison et avec tout le monde, ma femme et mes enfants. Le plus souvent ce sont des *toubabs noirs* [ay tubab yu ñuu] qui aiment ça ».

Agnès, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, musulmane, toucouleur :

« Le matin, au petit déjeuner, moi, c'est ma belle-fille qui me fait le petit déjeuner quand elle revient du

marché. Mais sinon, le matin et le midi, tout le monde part travailler donc on ne mange pas ensemble, mais le soir, si tout le monde rentre pas trop tard, on mange ensemble ».

C'est-à-dire ?

« Les neveux, ce sont des *waxambane* [*l'homme entrant dans la vie active*], le plus souvent, ils reviennent tard du travail, et même s'ils reviennent, ils prennent leur douche et s'en vont ».

Où est-ce qu'ils prennent le dîner selon vous ?

« Les *waxambane*, ils prennent des sandwiches ou du pain et du niébé. En tout cas, je ne sais pas exactement mais ils mangent dehors ».

➤ Une alimentation de rue plus attractive

Au-delà du mode de vie qui modifie les espaces sociaux où se déroule le manger, ce sont les manières de faire traditionnelles, les pratiques culinaires qui plaisent de moins en moins. Particulièrement chez les plus jeunes urbains pour qui, manger dehors « *permet à certains d'échapper aux styles monotones, peu diversifiés le soir et d'alterner avec des rôtis de poulet, de la grillade de viande (dibi), des sandwiches, des bouillies etc (Ndoye 2001, p.32)* ». Que ce soit à cause des mets traditionnels ou des règles de commensalité jugés peu satisfaisants, ce mécontentement les amène à *fuir* la maison pour aller trouver refuge dehors afin de pouvoir se nourrir de la façon qui leur convient : « *Le recours à la restauration de rue est un phénomène récent qui connaît un fort développement dans certains quartiers de Dakar. Ce secteur permet aux plus démunis d'accéder à une alimentation plus diversifiée (Ndoye 2001, p.36)* ».

Mansour, garçon, 21 ans, seconde, élève, sérieux, musulman :

Pourquoi manger au resto alors qu'à la maison on cuisine ?

« Quand on n'aime pas la cuisine de la maison, on part chercher ailleurs ».

Ce n'est pas irrespectueux pour la famille ?

« Peut-être, je ne sais pas mais je pense que si on sort dehors pour manger, c'est parce que l'on n'a pas ce que l'on veut à la maison ».

➤ Des croyances qui freinent l'acculturation

Les règles de commensalité s'appuient sur des croyances, des croyances animistes qui maintiennent ce devoir de partage de la nourriture. La recherche d'ordre dans le social – notamment autour de l'acte alimentaire – se légitime par le respect/peur que l'on accorde au principe spirituel qui se trouve dans la nourriture : « *chaque palier ontologique fait intervenir la catégorie nourriture [...] la force est l'aspect sublimé de la nourriture. [...] On saisit de la sorte le sens profond de l'acte alimentaire (Thomas et Luneau 1974, p.95)* ». Le fait de manger met en branle un processus magico-spirituel si fort, qu'il expose toute personne à une agression soudaine si elle n'est pas en mesure d'adopter les

démarches nécessaires pour faire valoir le principe spirituel qui y réside.

Agnès, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, musulmane, toucouleur :

« Les gens mangent ce qu'ils ont, certains mangent à la maison, d'autres mangent dans les restaurants, les gargotes ».

Vous, vous mangez à la maison, au restaurant ou aux gargotes ?

« Moi ! Je mange ici à la maison. Je n'ai jamais mangé au restaurant. Je t'ai dit que je viens de Fouta et nous on ne connaît pas les restaurants et gargotes. Je pense que c'est la ville qui fait naître les restaurants. Manger dans la rue, c'est même interdit dans la tradition ».

Pourquoi c'est interdit ?

« Quand tu manges dans la rue, tout le monde te regarde, et ce n'est pas bon. Tu peux y contracter des maladies et autres ».

Comment ?

« Les yeux des gens ne sont pas bons pour celui qui mange. Tu sais, la nourriture est sacrée, il ne faut pas la prendre n'importe où. Mais ce que je vois ici à Dakar, c'est que les gens mangent n'importe où et n'importe comment. Si tu te mets ici devant la maison en face de la rue, tout de suite, tu verras des gens tenir du pain et mangent en marchant. Les jeunes d'aujourd'hui ne sont plus éduqués, ils font ce qu'ils veulent. Il n'y a plus de respect de la nourriture. Même quand tu entrais dans une maison et que tu trouves les gens manger, tu feras rapidement demi-tour avant que personne ne te voie. Regarder la personne qui mange, ce n'est pas bon, beaucoup de maladies peuvent passer par là ».

Quelles maladies peuvent provenir du regard des autres en mangeant ?

« Je ne peux pas dire exactement que telle ou telle autre maladie sont provoquées par le regard des autres mais tu sais, le mauvais sort peut provenir du regard. Tous les yeux ne sont pas pareils. Certains sont sans effets négatifs, d'autres peuvent donner le malheur ».

Et pourtant ici les gens mangent dans la rue mais ça ne leur cause aucune maladie ?

« Non, tu ne peux pas dire que cela ne leur cause aucun malheur. Tout le temps tu vois des gens contracter des maladies et personne ne sait de quoi il s'agit. Ce que je sais, c'est qu'il faut respecter la nourriture parce que si ce n'est pas le cas, on risque de le payer cher. Dans ma jeunesse, comme je vous l'ai dit, je n'avais pas connu toutes ces maladies dont les gens se plaignent ici. Les diabètes, les tensions, les cancers, on ne connaissait pas. Parce que les gens mangeaient ce qu'ils produisaient et en plus ils respectaient la nourriture ».

Comment jugez-vous ce fait qu'ils mangent dehors ?

« Comme je l'ai dit, c'est la ville qui fait ça. Au Fouta, ils ne peuvent même pas voir un vendeur de nourriture dans la rue mais ici, les jeunes sont habitués à manger dehors car ils sont toujours mobiles ».

Traditionnellement, le fait de manger à la vue de quelqu'un peut être vécu comme une agression par la communauté, voire un acte de sorcellerie. C'est une manière de *bouffer l'énergie vitale [kàttan]* des

autres (Zempleni 1969)³¹⁷, car *la nourriture est là*, et l'individu *mange seul*. Il méprise et maudit les autres par cet acte puisque la nourriture est de fait pour tout le monde (Mauss 1924, p.81)³¹⁸. C'est prendre pour soi ce qui *doit être* pour tout le monde. Ainsi, cela agresse l'autre, manger sans lui est une manière détournée de lui prendre ses forces vives. Par contre coup, les personnes peuvent se venger et *faire des choses* – de la sorcellerie – pour reprendre l'énergie volée : « *il est fréquemment interdit, lors des repas, d'appuyer son regard sur l'autre qui mange, notamment chez les Wolof du Sénégal. Le sorcier (dômm) ne devore-t-il pas par le regard (böt bu aay : mauvais oeil) ?* ». [...] *par voie de sympathie, manger et surtout parler en mangeant rend vulnérable à l'agression visuelle. Celui qui mange risque d'être mangé avant tout parce qu'il accomplit une activité analogue à celle du sorcier. Il risque d'être mangé parce qu'il mange. Dès lors, l'interdiction du regard vise à rompre le circuit fantastique : ne pas regarder en mangeant, c'est à la fois éviter de dévorer des yeux et par la bouche l'autre mangeur, lui-même vulnérable, et corrélativement se soustraire à l'agression symétrique de l'autre (Thomas 1990)* ». Donc, il faut manger avec les autres pour ne pas les maudire, mais en même temps ne pas trop manger avec les autres pour ne pas les maudire non plus – manger seul, convoiter la nourriture de l'autre, le regarder dans les yeux, etc... – une ambivalence entre *le devoir de manger mais de ne pas tout manger* que De Garine (1962) traduit de cette façon : « *Les individus sont [...] pris entre le désir de ne pas mécontenter un hôte et la crainte d'ingérer une nourriture suspecte* ».

- La nourriture devient un dû
 - ✓ Du sacré dans la nourriture
 - Les croyances animistes

Pourquoi la nourriture est sacrée ? Parce que dans *coosan*, les conceptions animistes construisent l'univers sur le principe que l'humain fait partie d'un tout englobant magique, sacré, où résident des personnalités surnaturelles, des esprits non humains mais aussi humains – les ancêtres – qui, après avoir perdu leur enveloppe corporelle humaine, se sont matérialisés sous une autre forme : « *le mort n'est qu'un vivant d'une autre espèce qui a besoin de se nourrir pour entreprendre le « grand voyage* » (Thomas et Luneau 1974, p.96) ». Ainsi, le corps humain n'est qu'une modalité de l'existence, du support de l'existence de l'humain, celui-ci peut être plante, arbre, animal ou autre ; un phénomène de transmigration des âmes identifié par de multiples auteurs (Descola 2005, p.193). La nourriture fait partie de ce tout mystérieux, elle a de ce sacré en elle, elle constitue l'un de ces supports d'existence ; donc manger, incorporer de la nourriture, c'est manger une partie de ce sacré

³¹⁷ L'auteur identifie la sorcellerie anthropophage qui consiste à s'approprier *l'énergie vitale [kàttan]* d'autrui.

³¹⁸ Quelques fois, j'ai mangé un sandwich dans la rue, dans des quartiers populaires comme grand Dakar, et j'ai compris qu'il ne fallait pas le faire. Les gens s'approchaient de moi d'un ton légèrement offusqué en disant : « Et moi, je ne suis pas invité ? ».

environnant : « *Dans l'ontologie africaine traditionnelle, le principe du réel ou le substrat de l'être est la force, susceptible de se déployer ou de se concentrer. Par delà les apparences, tout n'est que force, source de participation (Dieu) ou seulement énergie participante et participée (l'univers crée et plus spécialement l'homme centre et but de la création), tandis que le phénomène apparaît comme un avatar de force. Mais la force reste inséparable de la vie, et la vie manifeste à son tour son essence dans le pouvoir d'engendrer des forces (fécondité). Et puisque l'aliment entretient la vie, n'est-il pas lui-même force, véhicule de force vitale ? (Thomas et Luneau 1974, p.95) ».* Ingurgiter, incorporer de la nourriture, c'est manger une partie de ce sacré, des esprits qui le constituent, et finalement de ses ancêtres, de ses parents qui en ont pris la forme : « *L'âme du défunt se nourrit de l'âme de l'aliment (Thomas et Luneau 1974, p.96) ».* Ce sacré, ce sont les instances surnaturelles qui ont concédé de donner aux humains une partie d'elles-mêmes pour qu'ils puissent survivre dans le monde visible : « *Les morts agiraient à l'égard des vivants comme les vivants entre eux, à cette différence près qu'ils fournissent au niveau imaginaire la nourriture brute (Thomas et Luneau 1974, p.96) ».* Ils donnent, donc il faut manger de manière respectueuse : se réunir pour marquer le moment, ne pas s'empiffrer, ne pas jeter, respecter sa part et aussi celle *de ceux qui regardent*, comme l'observe Ndoye (2001, p.35) au Sénégal : « *Traditionnellement, les familles accordent une importance particulière à la préparation des repas et spécifiquement à celle du soir. C'est le soir que les ancêtres sont censés revenir dans le monde des vivants pour se nourrir ».*

Agnès, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, musulmane, toucouleur :

« Quand j'étais jeune, quand nous étions devant le bol, mes parents prenaient une petite quantité de la nourriture qu'ils mettaient par terre ».

C'est quoi le sens de cette pratique ?

« Il y a des êtres vivants, invisibles, qui traînent autour de nous. Maintenant dans tout ce que l'on fait, il faut la part de ces êtres-là. Si on prend le repas, il faut les servir par terre, eux ils viendront récupérer leur part sans que les humains les voient ».

Quels sont ces êtres vivant invisibles ?

« Ces êtres, c'est par exemple les *djinn*s, des *rabs*. C'est une pratique aujourd'hui que je ne vois plus, moi-même, je ne le fais plus ».

Awa, fille, 23 ans, secondaire, ménagère, wolof, musulmane :

Quand la nourriture est prête à être dégustée, il y a des gens qui prennent un peu de celle-ci qu'ils vont verser par terre ou sur le pied d'un arbre. Vous avez entendu parler de cette pratique ?

« Je connais. Quand j'étais à Rufisque, je voyais ça chez une amie que je rendais visite. Dans la maison, il y a un coin où il y a des bouts de bois, des cornes et des gris-gris. Je suis curieuse, le premier jour quand j'ai vu ça, j'ai demandé à ma copine de quoi il s'agissait. Elle-même ne connaît pas et m'a dit que ce sont des trucs de sa grand-mère. Elle y verse du lait, du riz, du couscous. Elle est vieille mais tout ce qu'on lui donne à manger, elle va servir ce lieu-là, même si c'est une goutte ou un grain. C'est là-bas que j'ai vu ça

mais ça n'existe pas ni à la maison de mon père ni ici ».

Et qu'est-ce que vous pensez de cette pratique ?

« Ça vraiment ça me dépasse, ce sont des trucs ancestraux sur lesquels je ne sais rien ».

C'est quoi le sens de cette pratique selon vous ?

« Parait-il que si ils font ça, c'est parce qu'ils ont des *tuurs* [*esprits d'ancêtres, rabs, associés à une famille spécifique*]. J'ai entendu que ces *tuurs* là sont trop exigeants, il faut leur donner tout ce qu'ils demandent ».

Sinon ?

« Sinon, je ne sais pas. Apparemment, des familles entières seraient dans les tourments à cause d'esprits qui les tiennent, à qui ils doivent donner beaucoup de choses. J'ai juste eu des échos ».

Boubacar, homme, 45 ans, secondaire, frigoriste, peul, musulman:

Tout à l'heure, je vous ai parlé des prières et rituels parce qu'il y a des gens qui disent qu'avant de goûter à une nourriture, il faut d'abord servir les esprits en prenant un peu de cette nourriture qu'on met par terre ou au pied de l'arbre. Qu'est-ce que vous pensez de ça ?

« Ah j'ai compris ! Moi franchement, je ne fais pas ça parce que je n'ai pas d'esprit [*rires !, de tuurs dans sa famille*]. Cela fait partie des pratiques ancestrales mais je pense que de moins en moins les gens font ça. Ceci n'a aucun fondement pour moi. C'était que les ancêtres pensaient que les esprits allaient se retourner contre eux s'ils ne faisaient pas ces sacrifices. Peut-être que ce sont des pratiques qui restent chez les lébous et chez les gens du sud (Djola de Casamance notamment). Dans ma maison, on ne fait pas ces genres de pratiques ».

Moctar, homme, 45 ans, universitaire, technicien supérieur génie civil, wolof, musulman :

Avez-vous des rites à faire quand vous êtes devant la nourriture ?

« Devant la nourriture, je prends ma cuillère ou ma fourchette et je saute là-dessus (*rires !*) ».

Vous ne donnez pas à manger aux esprits ?

« Je vois ce dont vous parlez. Quand j'étais petit au village, ma grand-mère, quand on lui servait un plat, elle avait un autel derrière sa chambre où il y avait une statuette, c'est là qu'elle versait la nourriture. Elle ne goûtait jamais un plat sans en prendre un peu qu'elle mettait sur cet autel là. Je regardais ma grand-mère faire, et ça m'étonnait tellement. C'est seulement quand j'ai grandi que j'ai réalisé pourquoi elle le faisait ».

Et maintenant, vous ne le faites pas ?

« Non pas du tout. Même mes parents ne le faisaient pas, peut-être tu trouveras encore des vieux faire ça au village, mais il n'y aura qu'eux ».

Comme nous le constatons, cette conception *du sacré dans la nourriture* est largement remise en question, surtout en ville. Notamment par l'abandon de pratiques rituelles sacrificielles qui favorisent un « *échange de nourriture* (Thomas et Luneau 1974, p.95) » avec les forces supérieures, largement identifiées dans de nombreuses populations animistes : « *Nourrir les défunts, c'est non seulement les reconnaître comme vivants authentiques, les inclure dans le processus social d'échange des biens de*

consommation, leur fournir le viatique dont ils ont besoin pour réaliser leur destin, les remercier de ce qu'ils font pour les survivants, c'est encore les engager dans une relation dialectique sans fin (Thomas et Luneau 1974, p.96) ». La pratique consiste à rendre de la nourriture à ceux qui l'ont préalablement donnée : « En Afrique, et en particulier chez les Bantu, il existe le geste habituel de déposer un échantillon de nourriture (*kuelela bakishi nshima*, qui signifie donner la nourriture aux morts-vivants) et de verser une goutte de vin ou d'eau par terre avant chaque consommation (Vianney et Malu 2007, p.74) ». Ici, pour nos enquêtés, il s'agit – ou presque il s'agissait – de nourrir les *tuurs* « ou esprit ancestral domestiqué (Ndiaye 2004) » avant de se nourrir soi-même, la nourriture étant la propriété, le bien d'instances surnaturelles supérieures qu'il faut amadouer, ce qui semble ne plus être le cas aujourd'hui. La nourriture ne figure plus, en effet, comme une denrée à négocier, elle deviendrait acquise en soi : « Nous n'avons plus besoin que les dieux bénissent ce que nous consommons (Goody 2006) »... enfin pas tout à fait, comme nous allons le voir.

➤ Le sacré dans la nourriture par Dieu uniquement

Ainsi, ces croyances animistes n'ont pas nécessairement traversé le fil des générations. Nous constatons, par ce qui nous a été dit précédemment, que les nouvelles générations ont intégré le signifiant de la règle : « *il ne faut pas manger devant les autres* », mais pas le signifié, c'est-à-dire le pourquoi de l'interdiction qui est magique dans *coosan*³¹⁹ : « *l'envoûtement auquel la nourriture rend vulnérable (De Garine 1962)* ».

Awa, fille, 23 ans, secondaire, ménagère, wolof, musulmane :

Quand tu manges avec les gens, comment ça marche ?

« Quand vous mangez ensemble, chacun à son coin à regarder (sa nourriture) que de regarder l'autre. Quand j'étais plus petite ma mère me disait que quand on mange, on doit baisser les yeux et poser son regard sur la nourriture ».

Selon toi pourquoi ta mère te disait ça ?

« Oui parce que ça fait partie des bons codes de conduite. Un enfant, on doit l'éduquer, lui apprendre les bonnes manières. Figure-toi que tu ais des hôtes. A l'heure du repas, ton enfant mange avec eux et ne cesse de les regarder dans les yeux ! Tu vois que ça donne une mauvaise image de toi parce que les autres vont dire que tu n'as pas éduqué ton enfant ».

Le fait de manger en posant les yeux sur la nourriture, ne pas regarder les autres, ne pas parler, est-ce que cela a des rapports avec la nourriture en soi ?

« En tout cas je sais qu'il faut respecter la nourriture et les gens avec qui on partagé le plat ».

Qu'est-ce que vous entendez par respect de la nourriture ?

« Le respect, c'est le respect ! Respecter la nourriture, c'est la prendre correctement, ne pas la gaspiller ».

³¹⁹ Peut être est-ce les prémices d'une disparition globale mais progressive de la norme sociale, d'abord son signifié, ici la croyance, et enfin son signifiant, la pratique. Pour l'instant, le signifiant persiste encore...

Et si on ne la prend pas correctement, qu'est-ce qui peut nous arriver ?

« Là je ne sais pas. Tout ce que je sais, c'est que l'indiscipline, l'impolitesse, ça ne paye pas, au contraire ».

Est-ce que vous pensez que si on ne prend pas la nourriture correctement, elle va nous fuir et qu'on va mourir de faim après ?

« [Rires !]. Qu'est-ce que cela veut dire ? Comme si la nourriture était une personne ! Moi je pense que c'est une question d'éthique. Au même moment où quelqu'un gaspille la nourriture, il y a un autre qui meurt de faim. Donc si Dieu te donne la chance de t'en procurer, tu ne devrais pas la traiter n'importe comment ».

Donc la nourriture n'est pas certes une personne mais il y a Dieu qui est en elle. Donc Dieu peut retirer sa nourriture si on ne respecte pas l'usage ?

« C'est compliqué ce que tu dis, tu veux me rendre folle (rires !) ».

Fais-tu des pratiques ou prières avant de manger ?

« Non pas du tout. Je peine même à prier les cinq fois par jours ».

Néanmoins, les croyances animistes sont remplacées par des croyances monothéistes. La nourriture devient la propriété de Dieu. Il faut donc la respecter et suivre d'une certaine façon les prescriptions développées précédemment sinon, on peut être exposé, non plus à la colère des esprits, mais à la colère de l'Esprit, celui de Dieu : « *dans les religions du Livre, on n'a pas recours au sacrifice [...] mais à des procédures orales, à des formules plus ou moins précises tirées de prières assez largement écrites (Goody 2006) ».*

Agnès, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, musulmane, toucouleur :

Donc les choses changent ?

« Oui c'est vrai. Il y a beaucoup de choses que les ancêtres faisaient et qu'on ne fait plus ».

Comment jugez-vous le fait que ces types de pratiques sacrificielles disparaissent de plus en plus ? C'est bien ou pas ?

« Je pense que, chaque temps avec ses pratiques. Je pense que les ancêtres ont fait leur temps avec leur façon de faire, et que les choses changent ».

Et pourtant vous critiquez les jeunes à travers leurs comportements. N'est-ce pas là aussi une autre époque qui naît ? Peut-être que si les ancêtres vivaient aujourd'hui, ils allaient vous en vouloir d'avoir abandonné leurs pratiques rituelles autour de la nourriture ?

« [Rires !] Non ce n'est pas la même chose. Vous savez les ancêtres ne connaissaient pas l'Islam. Donc ils avaient leurs statues et esprits qu'ils vénéraient. Mais nous on a connu Dieu. Donc les choses sont différentes. En plus, nous on n'a jamais manqué de respect aux adultes, mais tu vois qu'aujourd'hui les jeunes respectent de moins en moins l'autorité des parents. En tout cas, c'est ce que j'ai constaté à Dakar ».

Vous dites qu'il faut respecter, honorer la nourriture, est-ce que cela veut dire que la nourriture est sacrée ?

« Oui je l'ai dit, la nourriture est sacrée. Si on ne la respecte pas, c'est un manque de respect envers Dieu ».

Boubacar, homme, 45 ans, secondaire, frigoriste, peul, musulman:

Avez-vous des prières ou rituels à faire dans votre rapport à la nourriture ?

« Des prières comme quoi ? Manger, c'est manger hein ! Tu as la nourriture et puis tu te remplis le ventre,

c'est tout. Certes comme tout bon musulman, il faut commencer par dire : « bismililahi rahmani rahimi » et terminer par : « alham ndoulilahi rabil ala min ». Et d'ailleurs ceci n'est pas uniquement pour la nourriture. Devant tout acte, le musulman doit commencer par : « bismilahi » et terminer par : « alham ndulilahi ».

C'est quoi le sens de ces propos selon vous ?

« Quand on est devant la nourriture, on doit prier sur Dieu pour qu'on soit protégé au cas où la nourriture comportait ce qui pourrait nous causer le malheur. D'ailleurs je l'ai dit, ce n'est pas uniquement pour le manger. Devant toute action à entreprendre, il faut prononcer ces propos pour que l'action se passe dans la paix et la quiétude ».

Cependant, il semble que la croyance en Dieu dissipe toutes ces pratiques rituelles associées à la nourriture. L'obligation de rendre – l'une des trois modalités du don (Mauss 1924, p.15) – semble moins mise en avant même s'il faut toujours remercier Dieu du cadeau qu'il fait de permettre l'existence de la vie par ses multiples miracles. On remercie par la parole, on s'adonne « à des offrandes de mots (Goody 2006) » à la place d'offrandes de nourriture.

➤ Des syncrétismes autour de la nourriture

Malgré tout, comme nous l'avions constaté avec la mort et la maladie, la croyance en humains-sorciers et en la magie des marabouts – capables de mobiliser des forces occultes du monde invisible pour asseoir leur pouvoir dans le monde visible – persiste. Les enquêtés parlent en effet de maraboutage où la nourriture reste un support préférentiel à ces actes immoraux : « *Comme beaucoup de populations soudaniennes, Wolof et Serer utilisent peu de poisons réellement efficaces. Ce que l'on redoute ici, c'est l'envoûtement auquel la nourriture rend vulnérable. [...] L'aliment rend vulnérable aux influences extérieures. Cette conception freine la fréquentation des « gargotes » par les gens de brousse, et restreint leur exode vers les grandes villes où le travailleur occasionnel ne peut manger, chez lui, une nourriture préparée par ses proches. [...] Une partie des charmes et amulettes dont les individus sont nantis a pour but d'éviter les empoisonnements (De Garine 1962)* ». Et, en effet, la crainte d'être marabouté trouve sa résonance la plus forte dans l'entourage de la personne : « *La défense contre la sorcellerie portant sur les aliments opère surtout dans le cadre de la cellule de résidence familiale, qui doit rester pure (De Garine 1996, p.37)* ».

Awa, fille, 23 ans, secondaire, ménagère, wolof, musulmane :

Tu connais des pratiques mystiques liées à la nourriture ?

« Non. Il y a des gens qui disent que le maraboutage peut passer par la nourriture. Si t'as envie de marabouter quelqu'un, tu fais tout pour pouvoir lui donner à manger ou à boire. Ainsi, tu pourras mettre les choses là-dedans et lui servir. Les garçons sont forts en la matière. D'ailleurs moi, c'est pourquoi je ne buvais plus du thé. Toutes ces boissons-là, thé, boissons sucrées, je n'en prenais que dans ma maison quand je n'étais pas encore mariée (le garçon invite la fille chez lui et lui donne à boire une boisson qui

fera que la fille va tomber amoureuse de lui) ».

Boubacar, homme, 45 ans, secondaire, frigoriste, peul, musulman:

Qu'est-ce qui dans la nourriture peut causer la malheur ?

« Je ne peux pas dire que telle ou telle chose peut causer le malheur dans la nourriture. Tout ce que je sais, c'est que pour être en sécurité, il faut toujours être avec le bon Dieu. Par exemple quand tu pars dans un milieu inconnu et qu'on te donne de la nourriture ensorcelée, tu peux t'en sortir avec la volonté de Dieu, si tu prononces le bismilihahi ».

La nourriture peut-elle être ensorcelée ?

« Bien sûr. Le maraboutage se fait le plus souvent avec la nourriture. Si quelqu'un veut te marabouter, la meilleure façon de t'atteindre, c'est de pouvoir te servir à manger. Il se met dans son coin de cuisine, met ses trucs dans le repas ou la boisson, tu consommes, et voilà, il t'a eu ».

Donc tu penses qu'on peut t'ensorceler avec la nourriture ?

« Bien sûr que oui. Moi je ne mange pas n'importe où hein. Si c'est dans les restaurants, là il n'y a pas de problème parce qu'ils sont là pour travailler. Mais chez certains proches, entre guillemets, il faut faire attention parce que les gens ne croient pas en Dieu. Ils sont prêts à tout faire par jalousie. C'est que les choses ont beaucoup évolué et que vous êtes jeunes pour comprendre ce que je veux dire. En fait, quand on était petit au village, nos parents nous interdisaient de manger dans les maisons voisines. Tu sais, au village, les gens sont proches d'un côté, mais aussi d'un autre côté, ils sont lointains. Seulement il y a beaucoup de non-dits. On nous disait de ne pas manger ni boire de l'eau dans telle ou telle autre maison parce que ce sont des sorciers. Les enfants, tout le temps ils jouent ensemble mais les adultes disaient toujours des choses qui les divisaient ».

Donc vous ne croyez pas à ces pratiques rituelles sacrificielles pour les esprits ?

« Non, je n'y crois pas. Pour moi, il n'y a que Dieu et les hommes, c'est tout. Y a pas de pacte avec des esprits et consorts ».

Et pourtant vous pensez qu'on peut vous ensorceler avec la nourriture ?

« Oui mais ce n'est pas pareil. Vous savez l'ensorcellement, c'est l'œuvre d'hommes comme vous et moi mais qui sont de mauvaise foi, c'est tout. Donc, ça n'a rien à avoir avec les esprits ».

✓ Des prémices de modernité qui questionnent le sacré

Nous voyons ici des positions extrêmes où le sacré entre l'individu et la nourriture est profondément remis en question. Celle-ci n'est plus douée d'un caractère spirituel qui la rend indépendante de l'homme, nécessite une *négociation* préalable. Elle est un produit sans âme faite pour celui-ci : « *Il serait difficile de dire quelles conséquences cette tendance à la sécularisation a pu avoir sur nous, mais [...] le libre jeu de la pensée scientifique a eu sa part dans ce processus. [...] Débarrasser la nourriture de ses rapports avec la religion fait bien partie de ce processus (Goody 2006) ».*

Mansour, garçon, 21 ans, seconde, élève, sère, musulman :

Avez-vous des rites à faire quand vous êtes devant la nourriture prête à être dégustée ?

« Des rites comme quoi ? Quand je suis devant la nourriture, je mange et je vaque à mes occupations, c'est tout ».

Il y a des gens qui donnent d'abord à manger aux esprits avant de goûter au plat. Connaissez-vous cette pratique selon laquelle on prend un peu de la nourriture qu'on met sur terre ou sous l'arbre avant de commencer à manger ?

« Non je ne connais pas ça. Nous (la famille) on ne fait pas ça. Je n'ai jamais vu mes parents faire ça ».

Que pensez-vous de cette pratique ?

« Je trouve ça bizarre parce que je ne comprends vraiment pas quel sens cela peut avoir. C'est même ridicule je dirais ».

On donne à manger aux esprits ?

« Quels esprits ? Chez nous il n'y a pas d'esprits à donner à manger. Nous n'avons même pas de chat à donner à manger. La nourriture, c'est pour nous seuls ».

✓ La modernité *démystifie* la nourriture comme denrée *inaccessible*

➤ Un travail individuel pour des richesses individuelles

Traditionnellement, il faut partager la nourriture car elle est sacrée, elle n'est pas commune, elle n'est pas une denrée ordinaire, l'incorporation de l'aliment « *est chose grave et intime (De Garine 1996, p.43)* ». Si l'ingurgiter n'est pas un acte anodin, c'est parce qu'aller la chercher ne l'est pas non plus, comme le décrit De Garine (1996, p.37-38) au Nord Cameroun : « *La terre est conçue comme une divinité féminine matérialisée par une extension territoriale précise. Elle accorde aux hommes la nourriture, fruit du sol où sont enterrés les ancêtres, mais les vivants ne sauraient en disposer sans prendre de précautions [...]. La relation symbolique entre les ressources agricoles, la terre qui les a produites et les ancêtres du clan qui y résident les rend nocives pour les étrangers sans l'intervention magique, le sacrifice d'action de grâce effectué par le chef de terre* ». Le système agricole dans *coosan*, basé sur une agriculture vivrière, s'est transformé en deux générations pour devenir une agriculture de rente ; en effet, pour Bricas et Seck (2004) : « *Les cultures vivrières deviennent des cultures de rente pour les marchés urbains* ». Néanmoins, la nourriture – en tant que telle – pour les plus âgés ruraux de notre échantillon, reste la première richesse. Richards (1932), citée par Gosselin (1963) « *lie la distribution de nourriture chez les Bantou à leur organisation politique traditionnelle* ». Travailler, c'est user de son corps pour faire vivre sa communauté en allant chercher chaque jour la nourriture et ainsi, rendre à ses parents ce que ceux-ci ont fait pour leurs enfants. Il est impensable de travailler pour soi, de cumuler des richesses pour soi, d'enranger de la nourriture pour son propre plaisir. Travailler dans la tradition, c'est partir ensemble chercher la richesse-nourriture de la terre sacrée : « *Si la terre remet aux hommes vivants une nourriture cuisinée, c'est que ceux-ci ne sont ses époux que par référence à un autre époux qui lui aurait donné, après en avoir pris possession*

rituellement, les animaux qui la parcourent afin qu'elle les conduise vers les vivants (Thomas et Luneau 1974, p.96) », pour ensuite en bénéficier, la partager ensemble.

Donc comprendre le rapport à la nourriture, c'est aussi comprendre les moyens que met en branle la société pour aller la chercher, pour l'acquérir. Avec la modernité, il y a une individualisation du travail qui par jeu de miroir produit une individualisation de la richesse-(nourriture). Evidemment, le système d'entraide tant décrit par de multiples chercheurs de tous les horizons des sciences sociales – « *Devoir et obligation morale, la solidarité africaine permet, en l'absence d'autres formes de protection sociale publique ou privé, une redistribution des richesses et une sécurité sociale informelle cruciale (Calvès et Marcoux 2007) »* – freine ce changement social produit par l'urbanisation : « *Avec l'aggravation de la crise des pays sahéliens, la diversification alimentaire semble menacée. La baisse des revenus salariés et la pression urbaine, avec le recours aux importations qu'elle induit, risquent de conduire à une alimentation de survie. Cette vision pessimiste ne doit cependant pas cacher la capacité des citadins à faire face à cette précarité économique croissante. Le développement de la petite restauration, de l'alimentation de rue et de l'artisanat de service, le maintien de relations de solidarité lignagère et la circulation non marchande de produits et plats qui les dynamisent permettent aux citadins d'accéder à une plus grande variété d'aliments. [...] les produits alimentaires ne sont pas seulement des nutriments destinés à reproduire la force de travail. Ils sont aussi des supports de relations sociales, entre ville et campagne, ils permettent d'entretenir la solidarité lignagère ; en ville, ils contribuent à tisser de nouveaux liens (Bricas 1992) »*. Pourtant, cela n'empêche pas cet individualisme : penser pouvoir supporter ses besoins seul est ce que la modernité a peut être crée de plus acculturant : « *l'individualisation favorise aussi l'autonomisation du sujet vis-à-vis de sa communauté d'origine, parce qu'il y est à la fois contraint et porté par sa condition d'homme moderne: « travailleur libre », sujet du droit personnel, sujet politique, individu anonyme de la « foule solitaire » (Riesman, 1964), usager des équipements et du cosmopolitisme urbains, migrant et voyageur au long cours, il lui faut d'abord compter sur lui-même (Marie 2007) »*.

Si l'on peut chercher la nourriture-richesse seul, pourquoi ne pas la manger seul ? Pourquoi toutes ces règles de commensalité ? La nourriture perd alors progressivement son statut de denrée rare, *inaccessible*³²⁰, qu'il faut acquérir ensemble et donc manger ensemble : « *En revanche, si l'on recherche une finalité à l'usage magico-religieux des nourritures, plutôt que sur le plan d'une diététique empirique avant-coureuse de la médecine et de la nutrition scientifique, c'est sur le plan social qu'il faut la rechercher. Les nourritures doivent être symboliquement ajustées à l'identité sociale et territoriale des individus. C'est à l'intérieur de ce cadre qu'agit la préoccupation d'appropriation, y compris nutritionnellement, les aliments aux différentes catégories biologiques et sociales de la population (De Garine 1996, p.41) »*. Puisque le caractère collectif de la recherche de

³²⁰ Elle ne l'a jamais vraiment été matériellement mais plus symboliquement car toute la société s'organisait autour de l'accès à la nourriture, ce qui lui confère ce statut prestigieux (Gosselin 1963).

nourriture – inhérent à l'activité agricole vivrière – se perd, le travail devient une activité pour soi, tout comme ce qu'il produit.

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sérère, musulman :

« Pendant l'hivernage, on cultivait de grands champs. Personne n'avait le droit de rester sous l'arbre à palabre pendant que les autres étaient dans les champs. Le chef qui passait et voyait des gens sous l'arbre à palabre, automatiquement, il les expédiait dans les champs. On pouvait passer des journées à travailler. Et c'était par la force. Aujourd'hui, tu vois les jeunes traîner, ils rechignent à y aller et n'attendent que de partir à Dakar trouver du travail ».

Yacine (rural), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

Est-ce que les gens continuent de cultiver la terre comme auparavant ?

« Il y a des gens qui cultivent mais il y a ceux qui préfèrent aller dans les villes pour faire d'autres travaux. Mais si les gens partent en ville c'est parce que l'agriculture n'est plus productive. Mais aussi les jeunes, surtout, vont en ville pour faire *la noce*. Ils travaillent leur argent, ils le mangent³²¹ là-bas. Parmi les jeunes, ils y a ceux qui travaillent pour amener dans la famille mais aussi il y en a ceux qui travaillent pour faire la noce. Ces derniers ne sont pas de bonnes personnes parce quand même un jeune doit aider ses parents. Parce que travailler dur et dilapider l'argent alors que ni ton père ni ta mère ne mangent, c'est insensé. Normalement un jeune quand il travaille, avant d'en manger, il doit d'abord donner à sa mère pour obtenir la bénédiction de Dieu. Quelqu'un qui travaille sans aider ses parents sera maudit ».

Mais est-ce que les jeunes qui font le métier d'ouvrier dans les villes peuvent beaucoup apporter aux familles ? Les parents ne considèrent-ils pas, quelque part, que la ville rime avec l'argent alors que ce n'est pas toujours le cas avec les jeunes migrants ? De plus, en ville, les dépenses quotidiennes sont chères; il faut payer le loyer, la bouffe, l'eau, l'électricité. Avec un maigre salaire, est-ce qu'il n'est pas difficile de faire des économies pour les donner à sa famille ? Ensuite comme vous le dites le monde change, les jeunes n'ont plus les mêmes goûts que les adultes ?

« Je considère que si tu fais un travail dont tes parents n'en peuvent bénéficier, il faut le laisser. Ce n'est pas un bon travail ».

Quand on ne trouve pas un bon travail, on se contente de ce que l'on a ?

« Oui ça c'est vrai mais si on se contente d'un travail dont on ne peut rien faire pour ses parents, on reste en ville pour travailler et payer la bouffe et l'accoutrement. Si on n'en peut plus, on reviendra chez ses parents qui vont nous prendre en charge. Les parents sont mieux que les jeunes. Ce sont les jeunes qui changent et abandonnent leurs parents mais jamais les parents. Quoiqu'il en soit les parents sont toujours à côté de leurs fils ».

Mais les parents n'ont pas un devoir de compréhension envers les jeunes ; parce que, quand même, les temps ont bougé ?

« Ça c'est vrai parce que les besoins sont devenus trop nombreux. Les besoins des parents ne sont pas ceux des jeunes mais quand même ils devraient s'y prendre avec un minimum de retenue et ne pas suivre aveuglément le cours du mouvement. Manger comme des patrons, se payer des chaussures à 15000 ou

³²¹ « Bouffer son argent », c'est « bouffer » sa nourriture seul devant les autres.

25000 milles, des pantalons trop chers, tout ça c'est du gâchis. Alors comment ta mère que tu as abandonnée au village pourra manger ? En tout cas, nous, on ne connaît pas ça, on considère qu'un enfant ne peut avoir plus précieux que ses parents. Ça, ce sont les avatars de la ville. C'est pourquoi ceux qui abandonnent l'agriculture, c'est ceux qui ne connaissent pas sa valeur ».

Est-ce que l'agriculture a de la valeur pour les gens puisqu'ils partent en ville ?

« Il y a ceux qui connaissent la valeur de l'agriculture mais d'autres non puisqu'ils se détalent pour s'installer en ville. En tout cas, s'installer à Dakar et faire un travail avec quoi tu ne peux pas aider tes parents, ce n'est pas normal. Et ceux qui l'ont fait devraient plutôt retourner et cultiver la terre parce que c'est mieux. La culture de la terre, malgré la diminution des récoltes, a des vertus, des valeurs que les gens ont tendance à ignorer ».

Quelle est la valeur de l'agriculture ? C'est l'abnégation, travailler pour sa famille. Quelle est la valeur du travail moderne ? C'est s'ouvrir au plaisir pour soi : arranger son apparence, avoir une belle maison, se « casser le ventre de nourriture », etc... ; finalement vivre: « *au service de demandes, de besoins qui échappent de plus en plus, à mesure qu'on entre davantage dans une société de consommation de masse, aux règles contraignantes d'un rationalisme qui ne correspondait qu'à une société de production centrée sur l'accumulation plutôt que sur la consommation du plus grand nombre (Touraine 1992, p.14)* » ; c'est-à-dire, « manger comme des patrons », comme le qualifie l'enquêtée. Voilà le positionnement qu'adoptent les plus âgés ruraux vis-à-vis du travail moderne. Il construit un nouveau rapport à la richesse, un nouveau rapport à la richesse-nourriture illusoire, égoïste et superflue qu'ils condamnent. Dans l'imaginaire, particulièrement celui des jeunes ruraux qui veulent migrer, avec la modernité, les richesses de la nature deviennent plus accessibles, la nourriture aussi, chacun peut alors prendre *sa propre part* comme bon lui semble pour *se faire plaisir à soi*. Ils entrent dans l'*individualisme* tel que défini par Alain Marie (2007) : « *ne plus vouer leurs compétences et talents spécifiques (ou les avantages de leur position sociale) qu'à la satisfaction de leurs pulsions et ambitions personnelles, au détriment des autres et de l'intérêt général* » ; et ainsi ne se soumettent plus de « manière mécanique » aux devoirs traditionnels de solidarité familiale comme l'avance la précédente enquêtée et aussi le même auteur : « *on peut voir l'individu moderne opposer aux impératifs catégoriques de l'ordre communautaire (soumission à la hiérarchie gérontocratique et aux obligations de solidarité) ses propres exigences. Principalement, faire valoir ses projets personnels et les besoins de la « petite famille » (conjugale) pour opposer des refus obliques aux demandes trop pressantes d'entraide émanant de la « grande famille» (Marie, 1997b). Complétement, privilégier la solidarité envers les parents proches qui ont effectivement élevé et aidé et, plus généralement, tout « créancier » envers qui l'on a contracté une dette de reconnaissance en échange d'une aide tangible pour un départ dans la vie ou à l'occasion d'un accident de parcours. En somme, faire prévaloir un nouveau contrat social fondé sur un compromis inédit : la solidarité communautaire*

reste assumée comme une valeur et un devoir, mais elle devient soumise à un donnant-donnant délibéré (2007) ».

➤ Un travail confortable pour une vie confortable

Travailler dur pour répondre à des besoins simples n'est plus de mise. Les jeunes ruraux aspirent à des travaux moins durs physiquement que le travail agricole pour en tirer plus de bénéfices, répondre à de nouveaux besoins : « *Les villes, ouvertes sur le monde extérieur, seraient le lieu privilégié d'une acculturation qui laisserait la place au modèle de la société de consommation des pays industrialisés dominants (Bricas et Seck 2004) »*. Le caractère essentialiste du travail perd donc son sens, celui de répondre d'abord à des besoins primaires : « *Avec une telle vitesse d'urbanisation, il serait très difficile, à moins d'efforts considérables, que les agricultures « traditionnelles », peu productives et peu intensives, suivent le rythme d'une telle croissance (Bricas et Seck 2004) »*. On veut un travail plus confortable qui permette d'accéder à une vie plus confortable. Avoir un travail facile pour accéder à une vie facile...une nourriture facile, pour du plaisir facile : « *l'urbanisation est d'abord perçue comme un danger : les ruraux « attirés comme des mouches » par les lumières de la ville déserteraient les campagnes et viendraient grossir les rangs des chômeurs acculés à la misère et la violence (Bricas et Seck 2004) »*.

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tôlier, wolof, musulman :

Vous disiez que vous faites la tôlerie à Dakar, comme d'ailleurs beaucoup de jeunes. Selon vous pourquoi les gens quittent le village pour la ville ?

« Bon il y a des gens qui restent ici et font le travail des champs comme d'autres aussi partent dans les villes. Mais moi je vois que des fois les gens partent alors qu'ils laissent ici ce qu'ils sont partis chercher là-bas. Mais chacun avec sa vision. Il y a des gens qui croient que pour réussir, il faut aller à Dakar. Les gens partent de plus en plus en ville parce qu'ils se disent qu'il y a plus de travail là-bas. Ils disent qu'ici, y'a pas de boulot. Le seul boulot, c'est l'agriculture, et il y a des gens qui ne veulent pas de l'agriculture. Aujourd'hui, les gens fuient ici parce que, disent-ils, les travaux des champs sont durs avec la pénibilité physique, le chaud soleil et tout. Mais s'ils partent à Dakar, finalement ils pratiquent des métiers plus durs et moins rentables que l'agriculture ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérère, musulman :

Est-ce les jeunes aiment les travaux des champs ?

« Jamais, ils ne veulent plus de ça. Tout ce qu'ils veulent, ce sont des métiers de toubabs. Aller à Dakar et travailler là-bas ».

Pourquoi les jeunes vont à Dakar ?

« Rien que prendre un sac par la main et dire que voilà je viens de Dakar, ça leur plaît. Aller à Dakar et faire le métier de manœuvre, vaut mieux rester ici et cultiver la terre et faire le jardinage ».

Avec les besoins actuels des jeunes, ne pensez-vous pas qu'ils ne se suffisent plus de l'agriculture comme cela se fait ici ?

« Il y a des jeunes qui ne partent pas à Dakar et restent ici. Pendant la saison des pluies, ils cultivent le mil et les arachides. Donc s'ils récoltent, ils ont la nourriture pour toute l'année, (le mil étant l'alimentation principale en zone rurale). Aussi avec les arachides, ils en vendent et règlent certains de leurs besoins. Pendant la saison sèche, ils se livrent au jardinage avec lequel ils vont avoir au moins cent milles francs pour la saison ».

Mais tu peux faire le jardin et ne rien avoir parce qu'il y a toujours des facteurs qui font que ça ne marche pas. La plupart des jeunes se plaignent de ça. Le jardinage, ce n'est pas sûr. Alors qu'à Dakar même avec le métier d'ouvrier, ils savent ce qu'ils doivent avoir en fin de journée ?

« Oui c'est vrai mais moi je dis que cet argent journalier n'a pas d'avenir. En plus à Dakar, la vie est chère. Ce que gagne un ouvrier, s'il sort sa consommation, il ne lui reste rien. Vaut mieux rester ici et travailler la terre. Tout ce que Dieu amène, il sait que c'est ça. Vous savez les ancêtres qui faisaient ces travaux croyaient en Dieu. Tout ce qui survient, on sait que c'est la volonté de Dieu. Si tu cultives ton champ et que ça ne va pas, c'est la volonté de Dieu, il ne faut pas se décourager. Alors que les jeunes d'aujourd'hui ne croient pas en ça. Ils veulent de l'argent tout de suite. Auparavant les besoins n'étaient pas nombreux comme aujourd'hui. Aujourd'hui, les gens sont dépassés par les besoins. On court toujours derrière les besoins qui ne finissent pas. Si tu cultivais la terre pendant la saison des pluies, tu avais tout, tu n'avais pas besoin de faire d'autres choses pour vivre. Aujourd'hui les temps ont changé, il y a d'autres besoins ».

Yaya (rural), homme, 52 ans, aucun niveau, ouvrier, peul, musulman :

Est-ce que tout ça expliquerait le fait que les jeunes n'aiment plus l'agriculture et préfèrent aller en ville ?

« C'est ce que je t'ai dit tout à l'heure. Les gens, jeunes ou autres, ne veulent plus cultiver la terre parce que ça ne produit plus. En plus les jeunes sont séduits par la ville ».

C'est à ce niveau que je parle de responsabilité. Est-ce que la situation actuelle n'est pas produite par nous-mêmes ?

« Effectivement, on nous a colonisés mentalement. Aujourd'hui la mode, ce sont les réfrigérateurs, les sodas et autres, le téléphone portable, la télévision, tout ce que tu vois ici maintenant ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

Mais est-ce que selon vous les gens aujourd'hui se satisfont des recettes de l'agriculture, de la vie d'un cultivateur au village ?

« Ils ne se satisfont plus de l'agriculture car si c'était le cas, ils n'allaient pas quitter ici pour aller en ville ».

Pourquoi ils ne se satisfont plus ?

« Je crois qu'il y a des gens qui ne veulent plus cultiver parce qu'ils sont oisifs, n'acceptent plus le travail laborieux des champs. Et pourtant le fait de régler difficilement le billet de transport pour Dakar, rester là-bas à traîner sans trouver du travail, je crois que le mieux est de rester ici, gagner ce que l'on peut gagner à la sueur de son front ».

Est-ce que les gens peuvent subvenir à leurs besoins actuels uniquement à travers l'agriculture ?

« Ça c'est vrai parce que non seulement la vie est plus chère aujourd'hui mais aussi les besoins ont augmenté. Par exemple en période d'ouverture des classes, tu dépenses beaucoup d'argent pour la scolarité

des enfants sans compter la nourriture alors que les récoltes ne sont plus bonnes ».

Même si les récoltes étaient bonnes est-ce que l'agriculture pratiquée ici va régler les problèmes, vu les besoins ?

« Je t'ai dit que les besoins actuels dominent largement les gens... ».

Quels sont les besoins ?

« Ces besoins sont multiples. Tu veux un beau logis bien meublé avec un beau lit, des meubles de diverses sortes, une télévision, et tout ça parce que tu veux que celui qui vient te rendre visite voit en ta personne une sérénité qui n'est pas toujours la réalité. Ainsi on vit toujours comme dans un cercle vicieux où on essaie tout le temps de se rattraper désespérément. C'est ce qui nous fatigue à mon avis ».

Comment expliquez-vous leur avènement ?

« Je crois que c'est la civilisation qui en est la principale cause, les toubabs. Même quand les indépendances sont venues, on est resté des années sans que ces problèmes apparaissent ».

Ne plus organiser la société autour de la recherche du *manger* (Gosselin 1963), penser que la nourriture est une richesse facile à trouver, extirpée de ses contraintes écologiques d'accessibilité, car « *largement affranchies du milieu ambiant et de la saisonnalité (De Garine 1979)* », lui fait en toute logique perdre de sa valeur. S'il n'y a plus besoin de se décarcasser pour la trouver et même la préparer, si la restauration de rue concurrence les recettes traditionnelles de la maman ou de l'épouse : « *Les échanges créés entre les femmes vendeuses des quartiers populaires de Dakar ont permis de mieux valoriser certaines recettes du terroir qui sont désormais vendues dans la rue. Ces échanges de savoir-faire culinaires réalisés entre les acteurs ont aussi favorisé l'identification des recettes riches sur le plan nutritionnel et abordables pour toutes les bourses (Ndoye 2001, p.36)* » ; si finalement la pénibilité n'est plus associée au *manger*, quel besoin de lui octroyer un caractère sacré... ?

Ibrahim, 45 ans, niveau bac, commerçant, peul, musulman :

Alors qu'avec la modernité, on a l'impression que c'est « la fête » tout le temps quoi ?

« Voilà, il y a beaucoup plus de liberté de faire ce que l'on veut. Tu manges comme tu veux. Naturellement, on considère que ce n'est pas sacré parce qu'on n'y a pas investi notre temps ni rien ».

Une alimentation construite sur le plaisir

- De nouveaux critères émergents

✓ L'envie de gourmandise

Apparemment, le mode de vie moderne amène à vouloir manger des plats plus copieux, bourratifs et énergétiques, que les plats traditionnels qui sont souvent, notamment le matin et le soir, frugaux. La posture traditionnelle de vouloir remplir son ventre pas plus que nécessaire, répondre à ses stricts

besoins corporels pour conserver sa forme en évitant « *de surcharger un organisme fatigué par un travail de digestion que l'on considère pénible (De Garine 1962)* » est remise en question, surtout chez les jeunes ruraux et urbains : « *Dans les grandes familles par contre, le repas du soir est toujours préparé, mais le régime alimentaire ne connaît aucune variation ou parfois les quantités préparées ne couvrent pas les besoins de toute la famille, ce qui oblige certains à s'orienter individuellement vers les vendeuses de rue (sandwichs, **dibiterie, tangana, bouillie...**) (Ndoye 2001, p.34)* ».

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« Nous suivons le riz. Tu sais, ce que nous savions, c'est le couscous. Si tu manges le riz au repas de midi, la nuit tu manges du couscous, du *foûde* [*bouillie de mil avec grains*], du *laax* [*bouillie de mil sucrée avec lait caillé*] ».

Quelque chose de léger ?

« Voilà, mais les jeunes hommes, si tu les prépares du *laax* [*bouillie de mil sucrée avec lait caillé*], ils vont tout le temps se plaindre en disant que le *laax* [*bouillie de mil sucrée avec lait caillé*] ne peut pas assouvir à leur faim, de même que le *foûde* [*bouillie de mil avec grains*]. Tu prépares du couscous, ils en prennent deux cuillères et te laissent le reste là-bas. Alors qu'est-ce que tu en vois ; la mauvaise **santé** simplement parce qu'ils veulent manger des choses grasses. Le couscous en soi est un aliment vitaminé et les jeunes ne veulent plus manger ça, le niébé de même. Tout ce que les grands-parents mangeaient, on a laissé ça, et nous nous ruons sur le riz là et l'huile, et aussi les cubes maggi ou je ne sais quoi. Qui ne souffre pas d'excès de sucre, souffre d'excès de graisse. Les cubes maggi, personne ne sait là où on les fabrique et en plus il y a énormément de variétés. Nous adoptons ce mode de vie et alors tu n'as pas quelqu'un pour t'aider, tu n'as rien pour te soigner. C'est quoi l'issue d'une telle situation ? ».

Mame Coumba (rural), femme, 96 ans, aucun niveau, ménagère, sère, musulmane:

« Nous, notre vécu, nous pilions le mil et faire la cuisine avec. Cueillir des feuilles d'arbres et faire la sauce avec. C'était ça notre nourriture. On consommait de l'huile qu'on fabriquait nous-mêmes grâce aux arachides. On pilait les graines d'arachides jusqu'à ce que ça fasse de la farine, on mettait ça sur du feu, et après on trempait ça jusqu'à ce que l'huile sorte. C'est avec cette huile là qu'on cuisinait. C'est ce que nous savions quand on était jeune. On prenait le couscous, on y mettait du *laalo* [*feuilles de baobab*] et on préparait de la sauce avec du *mboum ndour* [*types de feuilles d'arbustes*]. C'est comme ça notre nourriture. C'est différent de la nourriture d'aujourd'hui hein ».

C'est quoi la nourriture d'aujourd'hui ?

« La nourriture d'aujourd'hui, c'est l'huile, le poisson, la viande. Mais en ce moment, nous on connaissait les feuilles comme ingrédients et y rajouter du poisson ou du *netétou* [*épice forte*] ».

Et les jeunes n'en veulent pas ?

« Si tu donnes ça à un jeune, il va te dire que ce n'est pas de la nourriture, lui, il veut le riz avec les sauces et la viande. C'est agréable, c'est lourd mais notre nourriture, si c'est sur le plan des apports vitaminés, c'est bon pour la santé du corps, l'alimentation d'auparavant était mieux. C'était mieux pour les gens. Dans le passé, nous étions sains, actif avec une bonne longévité ».

Pour la génération de *coosan*, on retrouve dans le fait de manger par pure gourmandise, s'empiffrer, une forme de dilapidation. Traditionnellement chez les Wolofs et les Sérères, la nourriture doit servir à se rassasier selon De Garine (1962), prenant pour exemple « *les plats d'hivernage ne comportant ni viande, ni poisson, destinés à « remplir le ventre »* ». Manger doit servir à garder une fonctionnalité physique pour aller chercher à nouveau à manger. Ainsi, se nourrir pour un rien revient aussi à gaspiller la nourriture, la dilapider mais autrement : « *Si elle est une nécessité majeure, la nourriture ne saurait être considérée comme la préoccupation essentielle d'un homme. Le folklore abonde en légendes et en dictons qui sanctionnent la glotonnerie, et l'égoïsme alimentaire (De Garine 1962)* ».

Ibrahima, 45 ans, niveau bac, commerçant, peul, musulman :

Vous arrive-t-il de tout manger quand vous êtes devant un bol ?

« Ben il y a l'éducation quoi. Quand on est bien éduqué, on ne doit pas tout manger. Tu dois au moins laisser un tout petit peu dans le plat, même si t'as trop faim. Mais ça arrive parfois que tu finisses le repas. Mais quand on est bien éduqué devant tout le monde, on ne finit pas tout ».

Parce que si tu finis tout, cela voudrait dire qu'il n'y en a pas assez, que tu veux plus ?

« Oui, voilà ».

Et alors, c'est grave de dire que tu veux plus ?

« Non, ce n'est pas grave ».

Parce qu'on a peur que l'autre ne puisse pas donner plus, on préfère faire comme si on a bien mangé ?

« Oui. Bon ... Y a aussi le fait que quand tu es en famille, tu ne dois pas montrer que tu es trop gourmand, tout ce qu'on te donne tu vas finir. Parce que là, il y a le sens du partage. Parce que les restes de la nourriture, d'autres personnes peuvent en avoir besoin. Ou bien la soirée vers 16 heures, 17 heures, les enfants pourront finir ça. Ceci est une valeur qui est restée dans nos familles. Par exemple aujourd'hui, on a mangé à midi, il y a des restes. Vers 17 heures les enfants vont manger ça [*le goûter, traditionnellement exclusivement destiné aux enfants, est composé des restes du repas du milieu de la journée*]. Même si nous les parents, on n'a pas mangé à notre grand faim, l'éducation et la sagesse nous recommandent de laisser un peu sur la nourriture. Parce qu'on ne sait jamais. Les enfants pourront en avoir besoin, quelqu'un peut passer à la maison ».

Si j'ai bien compris, cela voudrait dire que dans la tradition, se remplir vraiment le ventre (s'exploser le ventre) c'est rare ?

« C'est rare ! Je dirais même qu'auparavant, ça n'existait pas. Les gens vraiment éduqués ne le font pas ».

Donc du coup, on mange moins ?

« Oui, ces règles faisaient qu'on ne se laissait pas aller quoi, comme aujourd'hui. Dans la tradition, on ne peut pas se permettre de se remplir le ventre plein, plein. On prend juste le nécessaire pour tenir, pour faire son travail. On mange juste pour continuer à vivre, pour continuer à vivre. Voilà, on ne mange pas pour manger (un proverbe wolof dit : « on ne vit pas pour manger, on mange pour vivre » [*dund du lek rek, suba jar na sòr*]).

✓ L'envie de goût

➤ Un rejet des plats traditionnels

Comme nous l'avons sous-entendu précédemment, la nourriture désinvestie de son statut de denrée magique, autonome – c'est-à-dire non à la disposition des hommes et inaccessible – devient un objet de plaisir, comme l'observe De Garine chez les Wolofs et Sérères de Khombole (1962) : « *La tendance à délaisser les plats à base de produits traditionnels (mil, et surtout produits de cueillette) au profit de plats à base de riz, riches en matières grasses, viande et en poisson frais est générale. Le plus grand mépris est professé pour les plats d'hivernage ne comportant ni viande, ni poisson, destinés à « remplir le ventre » On les consomme rarement* ». Le critère du goût, secondaire dans l'alimentation de *coosan*, devient fondamental dans l'alimentation moderne : « *La complexification de la cuisine va donc s'opérer sur l'axe du goût (Poulain 2002, p.212)* ». Ceci pour répondre à des besoins de plus en plus croissants en faisant de la nourriture un objet de plaisir, conduisant pour Bourdieu (1979, p.219) à « *nier la consommation dans sa signification et sa fonction primaires* ». Ainsi, progressivement, on délaisse l'alimentation traditionnelle dans laquelle la dimension hédoniste n'était pas aussi marquée que dans l'alimentation moderne. De ce fait, le ménage considérant la nourriture pour son caractère essentiel devient le ménage honteux, austère, le ménage qui n'est pas à la mode, qui ne sait pas s'intégrer à la vie moderne³²² : « *La consommation alimentaire quotidienne devient signe extérieur de richesse (De Garine 1962)* ». De fait, on mange maintenant les plats traditionnels en cachette : *ngourban* [graines de mil bouillies et moulues], *niélong* [mil moulu en petites graines à la vapeur], *laax* [bouillie de mil sucrée avec lait caillé], etc... et, selon De Garine (1962), « *jamais en public* ».

Ibrahima (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

« C'est le monde qui a changé. Aujourd'hui les gens se permettent de faire du n'importe quoi sous prétexte d'une supposée civilisation. Aujourd'hui si un ménage cuisine les plats traditionnels comme le *ngourban* [graines de mil bouillies et moulues] ou le *niélong* [mil moulu en petites graines à la vapeur], les gens vont le considérer comme un pauvre ménage. Ce sont des plats à base de mil et d'arachides cultivés ici, mais les gens n'en veulent plus. Ils veulent de la nourriture délicieuse, bien goûteuse comme les toubabs ils aiment, mais ça ce n'est pas de la vraie nourriture, de la nourriture d'africain ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

Observez-vous des changements dans le mode de vie actuel ?

« Tout a changé aujourd'hui. Les gens ont changé, en suivant des cultures différentes de celle que nous ont léguée nos grands-parents. On se perd à travers d'autres cultures qui vont nous anéantir. Ceci dans tous les

³²² Un peu comme celui qui ne veut pas avec la modernité être plus exigeant vis-à-vis de son apparence. Il paraît alors « hors du coup », « vieux jeu ».

domaines, les comportements, les manières de faire et tout ».

Par exemple des différences entre aujourd'hui et la vie des grands-parents ?

« L'alimentation d'abord. En plus on ne respecte plus l'autorité des parents comme cela se doit. Les façons de manger ont changé. Aujourd'hui tu cuisines du couscous chez toi, et ton enfant te dit que papa ou maman, je ne veux pas manger du couscous. Les jeunes ne veulent plus manger du couscous, du *sómbi* [*riz blanc bouillie avec de l'eau*] ou du *foôde* [*bouillie de mil avec grains*] sous prétexte que ça ne leur plait pas. Mais qu'est-ce que ça veut dire ? Les gens se glorifient de prendre du diner comme le spaghetti, la salade ou la sauce (viande, poulet ou poisson en accompagnement). Et tout ça n'est pas bon pour nous, ce n'est pas notre culture. Nous sommes descendus de notre trajectoire pour prendre une mauvaise trajectoire ».

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tôlier, wolof, musulman :

« Beaucoup de gens se ruent vers Dakar parce qu'il y a l'ambiance là-bas. Aussi l'alimentation est différente. A Dakar la nourriture est délicieuse, c'est des sandwiches, des hamburgers, des chawarmas. Ici, tu peux rester six mois sans manger des hamburgers ou quelque chose comme ça. Ici tu manges du couscous, du riz, du *foôde* [*bouillie de mil avec grains*], c'est tout. Alors beaucoup de gens préfèrent partir à Dakar pour ça. Ils fuient la nourriture d'ici et aussi le travail dur des champs ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérère, musulman :

« Aujourd'hui beaucoup de femmes, surtout les nouvelles mariées, ne savent même plus cuisiner le *niéleng* [*mil moulu en petites graines à la vapeur*], le *ngourban* [*graines de mil bouillies et moulues*], le *laax* [*bouillie de mil sucrée avec lait caillé*], ou le *mbédiéguel* [*plat traditionnel à base uniquement de mil et d'arachide*]. Quand j'étais jeune mon père n'achetait du riz que pendant l'hivernage parce qu'on cuisinaît principalement ces plats. Aujourd'hui, à chaque mois, il faut obligatoirement acheter un sac de riz. Aujourd'hui il n'y a plus le fonctionnaire et le paysan, tout le monde consomme le riz, que se soit l'hivernage ou non. On continue certes de consommer le mil mais uniquement le dîner et le petit déjeuner avec le couscous ».

C'est négatif ?

« Bien sûr. Ce que les ancêtres mangeaient étaient meilleur que ce que nous mangeons aujourd'hui. Même dans notre jeunesse l'alimentation était meilleure que l'alimentation d'aujourd'hui. L'alimentation traditionnelle était principalement le mil. Ce n'était pas le riz, il n'y avait pas non plus le sucre comme aujourd'hui. Aujourd'hui on pense que le plat idéal, c'est le riz bien huilé [*Rires* !] L'alimentation traditionnelle était meilleure mais l'alimentation d'aujourd'hui est plus agréable ».

Abdoulaye (rural), garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

« On éduquait les enfants mais aujourd'hui les parents se désengagent par rapport à l'éducation des enfants et les abandonnent sur leur plaisir. On n'allait pas le sentir je pense bien, comme le faisaient les ancêtres, tu prends ton mil, tu peux faire une variété de repas locaux. Aujourd'hui, tous ces plats disparaissent. Même dans les villages les plus reculés, on t'accueille avec du riz alors que ce n'était pas le cas. Tu mangeais le couscous avec du niébé, du *ngourban* [*graines de mil bouillies et moulues*], du *niéleng* [*mil*

moulu en petites graines à la vapeur], etc..., mais tout ça se fait rare aujourd'hui. Donc si on avait suivi les ancêtres, on n'aurait pas de difficultés dans le domaine de la nourriture quoi ».

➤ L'hédonisme alimentaire

Traditionnellement, une bonne alimentation, c'est une alimentation qui tient le ventre, en wolof on dit : « *am bir bu fees* » [*bien manger, c'est avoir le ventre rempli de nourriture*]. La fonction de la nourriture est de se remplir le ventre (De Garine 1962) mais pas plus que nécessaire, c'est pouvoir tous ensemble dans la félicité partager cette denrée rare, inaccessible, qui permet la vie. Il faut la manger pour combler sa faim et peu importe son goût, la nourriture sera toujours bonne et sacrée. Les postures modernes des jeunes, ruraux et urbains, de refuser la nourriture pour son manque de goût : « *Aujourd'hui, dans certaines familles, plusieurs membres se rendent individuellement chez les vendeuses pour acheter un plat parce que la recette préparée à domicile (généralement du riz) n'est pas appréciée (Ndoye 2001, p.34-35)* », ou la manger juste pour le plaisir est un sacrilège dans la tradition. Pourtant, cette recherche d'hédonisme dans l'alimentation semble de plus en plus fréquente chez les jeunes dakarois, comme le constate Garabuau-Moussaoui (2001) chez les jeunes français : « *Certains jeunes ont en effet une position de recherche de plaisir sans contrainte nutritionnelle. [...] Leur point commun est leur volonté de manger quelque chose qui soit « bon » au goût* ».

Mansour, garçon, 21 ans, seconde, élève, sérieux, musulman :

Qu'est-ce que tu pars chercher ailleurs et que tu ne trouves pas chez toi ?

« *Moi par exemple je prends très rarement le dîner avec la famille parce que le plus souvent ils préparent les repas sucrés (laax [bouillie de mil sucrée avec lait caillé], cere ak mew [couscous de mil avec du lait demi écrémé], etc...), et moi je n'en raffole pas du tout. J'aime les plats épicées où il y a du sel, les arômes, le piment. Donc s'ils préparent un repas sucré, je vais demander à ma mère 500 f pour me payer un sandwich. Mes grands frères, eux ils ont de l'argent, ils n'attendent même pas le dîner ici* ».

Donc le fait d'aller manger dehors pour vous, c'est un choix donné quand on n'a pas ce qu'on préfère à la maison ?

« *Oui bien sûr. C'est un choix et vraiment je trouve que c'est bien* ».

Tu préfères manger en collectivité ou manger seul ?

« *Ça m'est égal. L'essentiel est que le plat me plaise et que je sois à l'aise* ».

Des jeunes sénégalais qui suivent un rapport à la nourriture de plus en plus proche de celui des européens, libéré de toutes contraintes collectives pour une libre jouissance individuelle, que Garabuau-Moussaoui (2001) développe à travers l'exemple français : « *La cuisine est de plus représentée comme une fête, un loisir, un plaisir, contrairement à l'aspect sérieux d'un apprentissage avec des règles et des interdits forts. L'aspect ludique est un désordre dans les représentations « traditionnelles » de la cuisine, les adultes prenant au sérieux les compétences culinaires et la cuisine*

au quotidien étant souvent pour les femmes synonyme de contraintes, nécessitant une routinisation, des habitudes. Les jeunes vivent de plus leurs pratiques culinaires décalées comme provisoires, comme un moment de liberté dont il faut profiter, et cela est également vrai pour l'aspect nutritionnel, dont les normes sont connues, ce qui n'empêche pas des pratiques parfois très décalées par rapport à elles ».

Ibrahimia, 45 ans, niveau bac, commerçant, peul, musulman :

Qu'est-ce que vous entendez par « abuser de la nourriture » ?

« L'abus, c'est prendre de la nourriture alors qu'on n'en pas besoin. Les gens mangent comme ça. Manger pour le plaisir. Manger pour le plaisir était moins forte. On mangeait pour le besoin, la nécessité ».

La nourriture n'était pas abondante ou bien les gens avaient en tête que la nourriture ne sert que pour vivre ?

« Je pense plutôt que les gens, ils mangeaient pour vivre. Je pense que même s'ils avaient beaucoup de nourriture, ils n'auraient pas mangé comme on le fait aujourd'hui. Je pense aussi qu'il y a le côté de l'accessibilité, ils n'avaient pas accès à beaucoup de nourriture, donc ils mangeaient juste pour survivre quoi. Je pense qu'il y a les deux côtés. L'accessibilité et la manière de voir les choses ».

Mais il n'y a pas la qualité c'est ça ?

« Oui. Par exemple l'huile. Quand on a mangé beaucoup, il y a le cholestérol qui est là. Les aliments trop sucrés aussi, on parle de diabète (Longue hésitation). Globalement ce sont ces deux grandes maladies ».

Vous pensez qu'on se crée ces maladies parce qu'on n'est pas sérieux ?

« Ces maladies, même si elles existaient, n'étaient pas aussi répandues qu'aujourd'hui. Ce sont nos façons de manger qui le font. Il y a d'un côté l'ignorance des gens et de l'autre le fait de ne pas être sérieux quoi. Sérieux vis-à-vis de comment s'alimenter. Même en sachant que telle façon de manger n'est pas bon, on s'en fiche tout en sachant qu'on est en train de se détruire. Auparavant les gens n'étaient pas aussi informés sur les dangers, sur les méfaits de la nourriture comme aujourd'hui. Malgré tout, paradoxalement, les gens tombent plus malades, alors qu'ils sont plus informés ».

Mettre en avant la dimension hédoniste dans l'alimentation plutôt que sa dimension essentialiste, celle de permettre la vie et ainsi régénérer les liens du groupe, entre en opposition avec les conceptions de parents qui se trouvent anéantis. C'est ainsi que prend sens une phrase d'un enquêté : « Les parents se désengagent par rapport à l'éducation des enfants et les abandonnent sur leur plaisir ». Alors qu'une bonne alimentation, traditionnellement, c'est une alimentation qui « fait suer », qui rassasie, qui donne de la force, qui a un goût fort, qui a du caractère, à l'image du travail effectué pour la récupérer ; une bonne alimentation dans la modernité, c'est une alimentation facile, une alimentation « agréable » et « délicieuse » comme ils le disent, une alimentation qui ne dérange pas, une alimentation qui ne bouscule pas le quotidien, une nourriture qui doit donner du plaisir et *se taire*...

- Des normes et interdits alimentaires en évolution

- ✓ Les interdits dans *coosan*

- Dans l'animisme

Ibrahima, 45 ans, niveau bac, commerçant, peul, musulman :

« Auparavant les gens ne parlaient pas des méfaits de la nourriture sur la santé comme aujourd'hui. Si c'est ainsi, c'est parce qu'il n'y a plus de qualité. Les gens, ils en abusent, ils mangent (tout et n'importe quoi). Avant les gens n'en parlaient pas (les effets de la nourriture sur la santé) ».

Ils n'en parlaient pas parce qu'ils ne connaissaient pas ou parce qu'il n'y en avait pas ?

« Ben, je crois que peut-être qu'ils ne connaissaient pas. L'association nourriture et maladie, il y en avait moins qu'aujourd'hui. Par exemple le sel. Même quand on était petits, notre papa nous disait de ne pas en abuser quand on mange. Le sucre aussi. Mais à part ça, il n'y en avait pas d'autres ».

Mame Coumba (rural), femme, 96 ans, aucun niveau, ménagère, sère, musulmane:

Voulez-vous dire qu'il n'y avait pas de mauvaise alimentation en ce temps-là ?

« Il n'y en avait pas, tout était bon. Si tu as ton couscous, c'est bon, si tu as ton *niélong* [*mil moulu en petites graines à la vapeur*], c'est bon, si t'as ton *ngourban* [*graines de mil bouillies et moulues*], c'est bon. Le sère, avant qu'il soit actif et content, il faut que tu lui cuisines le *ngourban* [*graines de mil bouillies et moulues*] ».

Tout était bon ?

« Oui, on mangeait tout, à part le porc, ça ceux qui sont devenus croyants ont arrêté de le manger ».

*Et au niveau des croyances *ceedos* [animistes] ?*

« Si, la nourriture qui a été ensorcelée par quelqu'un pour faire le mal. Ca personne n'en a besoin ! En plus même, à notre temps, on ne connaissait pas faire du mal à quelqu'un. Donner à manger quelque chose à quelqu'un pour le détruire, on ne connaissait pas. Il y avait plus de bonnes que de mauvaises choses ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sère, musulman :

« Avant, quand les hommes sortaient de la case des hommes (durant la pratique rituelle de la circoncision), ils étaient tous *pòokal*! Etre gros c'était bien vu. Avoir de l'appétit, manger beaucoup et prendre du poids étaient des signes de vitalité. Un homme peut sortir de la case des hommes et être *pòokal* [*charpenté*], mais cinq ou même dix ans après meurt à la fleur de l'âge. Pour te dire, on n'allait pas condamner son alimentation. Auparavant, si une alimentation était considérée comme mauvaise, ce n'était pas sa composition ou quoi, on aurait dit que c'est parce que c'est une alimentation ensorcelée ».

Donc la nourriture en soi était bonne, il n'y avait pas d'interdit par rapport à la santé ?

« On peut dire cela, mais il y avait quand même des interdits alimentaires, des croyances comme ne pas manger les œufs pour les enfants qui ne sont pas en âge de parler, on pensait que ça pouvait leur priver la parole, des choses comme ça, c'est tout ».

Amadou, garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, wolof, musulman :

Avant dans l'alimentation, tout était bon, il n'y avait pas d'interdit ?

« Si, il y avait des choses. Par exemple, ma maman, quand j'étais petit, après chaque nouvelle récolte, elle partait voir le guérisseur pour donner des choses aux *tuurs* [*rabs domestiqués dans un lignage particulier*] ».

Pourquoi ça, elle donnait d'elle-même, avant de recevoir la nourriture de la nouvelle récolte ?

« Voilà, c'est ça. Toujours tu donnes aux *tuurs* sinon, ils peuvent se fâcher ».

Se fâcher sur elle mais pas sur son mari ?

« Non, ça n'a pas à voir avec le mari ou la femme. Ça a à voir avec moi. J'étais en allaitement et la maman a peur de contaminer l'enfant si elle-même elle est attaquée ».

Ab d'accord, elle anticipe pour te protéger. Elle va donner aux tuurs comme ça, elle a la paix, mange tranquille de la nouvelle récolte et te donne le lait.

« Voilà, t'as tout compris, c'est ça ».

Bon et y'avait d'autres trucs ?

« Oui, il y avait le varan, dans la région de Kaolack il y a le totem du varan, surtout chez les Ndao. Donc ceux qui y croient, ils ne mangent pas de varan ».

D'accord, du totémisme et autre chose ?

« Bon, je ne sais pas... Si, il y a avait aussi l'œuf, on ne donnait pas l'œuf aux enfants ».

Jusqu'à ce qu'ils parlent c'est ça ?

« [Rire], tu connais, ouais, c'est ça ».

Et pourquoi ce truc ?

« J'en sais rien, on se dit que le poulet ne parle pas et si l'enfant mange des œufs, il ne parlera jamais lui aussi, un truc comme ça ».

Le processus d'interdictions de l'alimentation suit des mécanismes spécifiques. Au vu du discours des enquêtés, il semblerait que l'on en ait identifié deux. Dans le totémisme, on se prive de manger certains aliments par respect pour l'animal ou le végétal avec lequel on entretient un lien ancestral qu'il faut préserver, le manger revenant à une sorte de cannibalisme prohibé : « *Les interdits totémiques sont les plus fréquents. Ils consistent pour les membres d'une même descendance à s'abstenir de consommer ou de toucher l'animal (ou la plante) dont ils croient symboliquement être issus, ou ceux qui étaient en étroite relation avec l'ancêtre fondateur ou lui auraient rendu service (De Garine 1996, p.348)* ». Cette cosmologie se construit bien souvent sur une relation privilégiée entre un lignage humain spécifique et un élément précis de l'univers renforçant de fait le système de parenté de la communauté : « *Quant au premier élément, l'identification d'humains à des non humains, il ne subsiste plus dans la solution retenue que comme une sorte de mécanisme d'autopersuasion renforçant l'efficacité opératoires des classifications totémiques dans des sociétés où « une tendance très générale à postuler des rapports intimes entre l'homme et les êtres ou objets naturels est mise à profit pour qualifier des classes de parents ou supposés tels (Lévi-Strauss (1962), p.15 » (Descola 2005,*

p.204) ». Ici, il s'agirait peut être d'une relation privilégiée entre le varan et les Ndao, lignage wolof³²³. Ensuite, dans l'animisme, la nourriture est sous le joug de forces occultes, des esprits qui aiment la négocier : « *Les produits de la terre, végétaux ou animaux, sont chargés de sa puissance magique, son ndagara. Il imprègne les nourritures et en particulier celles qui sont disponibles juste après la période de pénurie saisonnière. [...] C'est le chef de terre, sa mbasta (Mu), bum nagata (Ma) qui effectue l'offrande des prémices et les sacrifices d'action de grâce, qui ont aussi une fonction propitiatoire. Il doit être le premier à consommer les nourritures que dispense la terre et qui sont encore chargées de son énergie magique (De Garine 1996, p.37)* ». Et aussi des sorciers qui savent l'ensorceler : « *La nourriture est susceptible d'être empoisonnée physiquement ou envoûtée (De Garine 1996, p.37)* ». Ceci amène à des privations et des interdits, lorsque par exemple le lait maternel est convoité par une instance surnaturelle, comme l'avance un des enquêtés : « *Une fois qu'un esprit goûte le lait d'une parturiente, il entre en opposition avec l'enfant pour le partage du lait (Maman 2005)* », ou que la nourriture a été ensorcelée, comme l'avance un autre enquêté. Dans les deux cas, la nourriture en elle-même n'est pas considérée mauvaise en soi, elle est associée à du magique. Ainsi, par crainte ou respect, on se résigne à la manger. Il y a quand même des cas où, en fonction d'associations symboliques entre espèces végétales ou animales spécifiques et le genre, voire même le lignage – par exemple un ancêtre ayant eu une mauvaise expérience, « *empoisonné suite à l'ingestion d'un gibier avarié (Pagezy 2006)* » – la prise de certains aliments est interdite. Pour des croyances relatives à la morphologie, le goût, la couleur, etc..., de certaines espèces, on construit des scénarios sur des aliments pouvant – de par leur nature – rendre malades certaines personnes en fonction de leur lignage et sexe d'appartenance : « *quelques rares espèces comme le poisson électrique lolondo (ntula) ou la larve de coléoptère ikyo, interdit aux hommes, sont des marqueurs du statut de femme. Inversement, les singes et prosimiens marquent le statut d'homme (Pagezy 2006)* ». Il s'agit ici d'interdits permanents.

On retrouve dans beaucoup de populations africaines ces schémas d'interdictions alimentaires relatifs au genre et au lignage – mais aussi à l'âge ou à la caste – que De Garine (1962) nomme chez les Wolofs et Sérères de Khombole les interdits patronymiques : « *Ils sont respectés par tous les individus, apparentés ou non, qui portent un même nom (Ndyaye, Fay, etc.). Ils correspondent à des interdits de castes et ont pour corollaire les privilèges alimentaires des échelons inférieurs de la société. Les échelons supérieurs conservent les interdits les plus nombreux et les plus nets* ». De manière générale : « *C. Binam Bikoi a proposé une interprétation des interdits alimentaires, en les liant aux systèmes de hiérarchie institués dans certaines sociétés (Binam Bikoi 1996, p.19)* ». Tous ces interdits ont bien souvent le but de réaffirmer l'organisation sociale, car « *Les interdits alimentaires culturels ont une fonction de régulation sociale (Beauchamp 2010)* ». Malgré tout, l'approche empirique de l'interdit n'est pas à négliger. En effet, la maladie associée/imputée à la transgression de l'interdit alimentaire peut se construire sur des fondements biologiques, « *une incompatibilité*

³²³ A vérifier auprès d'autres études.

purement matérielle (De Garine 1962) » ; mais surtout « les interdits alimentaires ont un rôle symbolique (De Garine 1962) ». Comme le constate Pagezy (2006) chez les Ntomba du Congo, ou encore Beauchamp (2010) au sein des populations du bassin du Fleuve Sénégal, observant l'interdit féminin du cheval parce qu'associé à une viande forte réservée aux hommes. En fonction de la catégorie sociale d'appartenance, l'individu est soumis à une certaine alimentation qui ne fait que marquer identitairement sa place dans l'organisation sociale, les interdits « représentent des révélateurs du statut social (Pagezy 2006) ». Néanmoins, mis à part ces interdits permanents, relatifs au sexe, au lignage ou à la caste, les interdits ne sont pas toujours fixés, ils évoluent souvent en fonction des différentes étapes de vie que traverse la personne : enfance, grossesse, etc..., ce sont les interdits temporaires. Par exemple, pour nos enquêtés, l'œuf interdit à l'enfant parce qu'on le suspecte d'empêcher le développement de la parole – le poulet lui-même ne parlant pas – interdit déjà observé au Tchad pour les mêmes interprétations : « au cours du focus-group qui a regroupé les mères, l'une d'entre elles, âgée de 20 ans et ayant 1 enfant raconte qu'on ne donne pas des œufs aux enfants qui ne parlent pas encore (Diongoto Domaya 2005, p.26) ». Fainzang (1984) propose d'autres exemples d'interdits chez les Bisa du Burkina Faso fonctionnant sous ce même modèle analogique : « la femme enceinte doit respecter un certain nombre d' « interdits » alimentaires : ne pas manger : « de la tortue, sous peine d'accoucher d'un enfant au cou étiré ; ne pas consommer du chat, qui risquerait de transmettre son ronronnement à l'enfant, signe d'une respiration difficile ; ne pas manger du varan (dont le petit est réputé mettre de longues années à atteindre la taille adulte) sous peine d'entraver la croissance de l'enfant, etc. ». Dans l'ensemble, pour De Garine, que ce soit au centre du Sénégal (1962) ou au Nord Cameroun (1996, p.41), les populations construisent « des interdits alimentaires permanents et temporaires relativement peu nombreux ».

Ainsi, globalement, la nourriture n'est pas vue comme mauvaise en soi³²⁴, certains aliments sont associés à certaines catégories de la population pour réaffirmer la position sociale des individus, c'est un jeu de miroir où l'on projette inconsciemment les rôles sociaux dans le cosmos, pour que l'organisation symbolique du cosmos recréde consciemment l'organisation sociale. C'est une manière de classer les humains sur une pré-classification cosmologique, de justifier le culturel par le naturel...où plutôt par un naturel culturalisé³²⁵ : « le monde des génies y est l'antécédent et le monde des hommes en est l'image. Or, fonder en nature ou en « sur-nature », c'est toujours légitimer. C'est au titre de sa fonction de légitimation de l'ordre social qu'est ici envisagée l'idéologie religieuse [...]. Le discours cosmologie se présente donc comme un opérateur de légitimation de l'ordre social, tel que le groupe se le représente (Fainzang 1986, p.44-45) ». Donc assez généralement, dans *coosan*, même

³²⁴ Mis à part certainement des cas particuliers d'aliments suspectés comme dangereux - de manière absolue - et qui le sont certainement biologiquement, comme des végétaux non comestibles. Les interdits ont une fonction symbolique certes, mais ne se détachent pas forcément de tout fondement empirique sérieux : « Sans doute certains interdits sont-ils le fruit de l'expérience et frayent-ils la route à la connaissance scientifique en matière de nutrition (De Garine 1996, p.345-346) ».

³²⁵ L'enfant est comme le poulet car il ne parle pas (Sénégal et Tchad), l'homme est comme le cheval car puissant (Nord du Sénégal), la femme est comme la larve de coléoptère (Congo) parce que fragile... Des analogies de ce genre où l'on impute à la nature l'organisation de la société..., ou plutôt que l'on construit le social sur les a priori inconscients que l'on se fait du monde naturel : le cheval est fort, le poulet est au stade de l'enfant, etc...

si les interdits alimentaires existent, ils ne ramènent quasiment jamais à l'idée que la nourriture peut être mauvaise pour la santé, les interdits sont plus un prétexte pour justifier l'organisation sociale. Bien au contraire, la nourriture est bonne, vertueuse, et c'est pour cette raison qu'elle est un support clé de l'organisation sociale, et plus encore, que *certaines* – humains et non humains – l'emploient pour faire souffrir, persécuter leur entourage.

➤ Dans l'Islam

La tradition, comme nos enquêtés n'ont fait que le dire, recouvre l'animisme mais aussi l'Islam. De ce fait, les Sénégalais ont construit depuis plusieurs décennies un rapport à la nourriture largement ancré dans les fondements de cette cosmologie. A l'instar des autres monothéismes, l'Islam entrevoit la nourriture comme une substance potentiellement avilissante pour l'homme, il ne faut pas trop *se donner* aux plaisirs alimentaires pour ne pas trop *s'adonner* aux plaisirs charnels. Comme il est écrit dans le Coran (sourate 77, verset 46) : « *Mangez et jouissez un peu (ici-bas)* ». En effet, la nourriture n'est pas, comme dans l'animisme, un fluide énergétique sacré qu'il faut conserver pour maintenir l'harmonie du cosmos, mais une denrée profane dont il faut se prémunir au possible, si l'on veut se rapprocher de la divinité. Ce que des hadiths de Mahomet reflètent très bien : « *Ceux qui seront rassasiés dans la vie d'ici-bas, la plupart d'entre eux seront affamés le jour du jugement. Il n'y a pas de récipient pire que le ventre du fils d'Adam rempli (Tirmidy)* ».

Ibrahima, 45 ans, niveau bac, commerçant, peul, musulman :

« Sur le plan religieux, ce n'est pas recommandé. C'est quelque chose qui n'est pas bien vu, le fait de manger jusqu'à être plein ».

Aujourd'hui les gens ne savent pas s'arrêter quoi ?

« Bon aujourd'hui puisqu'on a banalisé la nourriture, toutes ces valeurs ne sont plus prises en compte. Tu vois quelqu'un qui mange n'importe comment, à n'importe quelle heure. On ne se contrôle pas, on n'est pas contrôlé. Donc ces valeurs ne sont pas prises en compte. Auparavant quand tu manges autour du bol avec les gens, toutes ces valeurs-là devaient être prises en compte. Parce que sur le plan religieux, on nous dit de ne pas manger jusqu'à remplir l'espace destinée à la ventilation de l'air dans l'estomac ».

Celui qui se remplit le ventre, c'est un goinfre quelqu'un qui ne pense qu'à ça, quelqu'un qui ne pense qu'au plaisir ?

« Oui, d'un côté, c'est quelqu'un qui se laisse trop aller à ses désirs, c'est quelqu'un qui ne contrôle pas. Il faut savoir s'arrêter quoi. Même si tu as les possibilités, il faut savoir s'arrêter quoi. Parce que le fait de manger beaucoup, de se remplir trop le ventre, je crois qu'on n'arrivera même pas à faire son travail et ses prières comme on veut ».

Est-ce que dans la tradition, il y a des moments de fête où par exemple on peut se laisser aller sur la nourriture ?

« Oui. Pendant les cérémonies comme les baptêmes ou les mariages. Ou bien des fêtes religieuses par exemple. Ce sont des moments où il est permis de se remplir, de bien manger, de beaucoup manger ».

C'est pour cela que lors de ces fêtes, il y a des gens qui ne sont pas invités mais qui viennent quand même ?

« Oui, oui. Parce que là, puisque c'est préparé pour tout le monde, en grande quantité, on veut aussi que tout ceux qui viennent soient satisfaits. C'est pour cela que les gens, ils se laissent aller, ils mangent ».

Parce que le reste du temps, ils ne peuvent pas se laisser aller ?

« Parce que le reste du temps, ils n'ont pas l'opportunité de le faire comme c'est le cas durant ces fêtes-là ».

Agnès, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, musulmane, tonconleur

Vous avez parlé des maladies comme le diabète, la tension, etc. Selon vous ces maladies sont dues à la composition des aliments ou plutôt au fait que les gens ne respectent pas la nourriture ?

« Les deux ensembles. Si les gens se permettent de manger n'importe où, de jeter la nourriture, ou de manger par loisir comme les gens le font ici, c'est Dieu lui même qui les punit parce qu'il est contre la banalisation de la nourriture ».

Donc vous pensez que ces maladies sont des punitions de Dieu ?

« Oui, j'en suis convaincu. Regarder le monde d'aujourd'hui, les connaissances sont plus développées, les techniques sont plus développées mais n'empêche les problèmes sont plus nombreux. Pourquoi ? C'est simplement parce que les gens ne respectent pas les prescriptions divines. C'est simple. Dieu a créé son monde et les hommes sont simplement ses serviteurs. Maintenant si les serviteurs écoutent de moins en moins leur maître ou se comportent de manière à fâcher le maître, ils payent les frais de cette humeur. Mon fils, vous savez que Dieu n'est pas content de ce qui se passe dans le monde. Regardez simplement autour de vous, vous verrez que les gens se comportent tout le temps à l'encontre des prescriptions de Dieu ».

✓ Les interdits dans la modernité

Dans la modernité, la nourriture n'est plus une denrée rare, sacrée et de fait sujette aux maléficaes, elle est facile et accessible : « *Dès son apparition l'alimentation "moderne" a été critiquée. Des médecins et des hygiénistes inspirés par le naturisme et le végétarisme mais aussi des écrivains mirent en cause ses prescriptions et ses représentations de l'aliment. A court terme l'alimentation moderne est une "suralimentation" qui épuise l'organisme (Drouard 2006, p.23) »*. Libérée de ses contraintes écologiques d'accessibilité, elle devient un objet de plaisir : « *Au début du XXe siècle en France et en Europe des médecins et des hygiénistes inspirés par le végétarisme et le naturisme firent le procès de l'alimentation "moderne" c'est-à-dire du nouveau régime alimentaire à base de viande, de sucre et d'alcool qui se substituait au régime traditionnel à base de céréales et de féculents (Drouard 2006, p.17) »*. La cosmologie moderne construit avec la nourriture un rapport qui consiste « *à dénier la réalité grossièrement matérielle de l'acte de consommation et des choses consommées (Bourdieu 1979, p.219) »*. La nourriture doit donner une plus grande satisfaction, un plus grand plaisir...ce qui conduira au développement de ses propres interdits alimentaires : « *Les jeunes interrogés*³²⁶

³²⁶ De nationalité française.

connaissent des règles de diététique, mais disent en tenir compte de manière nuancée. Il existe toujours un décalage entre ce qu'ils savent être bon, être la norme nutritionnelle, et ce qu'ils font. [...] Leur point commun est leur volonté de manger quelque chose qui soit « bon » au goût » (Garabuau-Moussaoui 2001) ». Si dans l'animisme, c'est ce caractère sacré qui donne à la nourriture ce statut prestigieux – soumise à des forces supérieures – c'est ce même caractère qui peut amener à l'interdire. Si dans la modernité, c'est cette volonté d'hédonisme qui rend la nourriture objet de plaisir, « certains jeunes ont en effet une position de recherche de plaisir sans contrainte nutritionnelle (Garabuau-Moussaoui 2001) », c'est ce même caractère qui pousse aussi à l'interdire : « L'anxiété alimentaire à laquelle il est fréquemment fait allusion et qui serait due aux tiraillements entre la tentation et la culpabilité de l'abondance, de même que les difficultés du choix, sont sans doute caractéristiques d'une société de pléthore dont on peut faire observer qu'elle est dominée par l'idéologie puritaine du protestantisme (De Garine 1996, p.41) ». Chaque cosmos construit ses interdits sur ses croyances. Rendre la nourriture objet de plaisir, c'est la transformer pour qu'elle soit plus gouteuse, « délicieuse » et donc plus agréable à ingurgiter, mais c'est aussi la dénaturer, transformer sa composition, la conserver artificiellement et la rendre plus mauvaise. C'est aussi ne plus faire d'effort, d'activité pour se la procurer. On stigmatise alors certains groupes d'aliments pour se protéger de notre volonté de prendre du plaisir avec : « Le plaisir de consommer des aliments "diabolisés" ne peut pas être démenti. Hormis le plaisir procuré par le goût, ces aliments, par le fait qu'ils sont dénoncés, ont un caractère attrayant (Eyer et al 2004, p.44) ». Ainsi, on construit des interdits censés limiter cette tentation diabolique : ne pas manger gras, manger naturel, manger moins, ne pas grignoter etc... : « le discours médical souligne que consommer des produits riches peut devenir mauvais pour la santé. [...] La prise de conscience d'une alimentation saine et équilibrée pour la santé est donc présente (Pallanca 2002, p.367) ». Tant d'interdits qui n'ont aucun sens dans coosan : « Les problèmes dus à une « omnivoralité » mal tempérée se posent dans un contexte où les choix alimentaires sont illimités et devenus indépendants de l'espace et du temps. Ils se manifestent dans les sociétés rurales traditionnelles, comme celles des Massa et des Musey, avec moins d'acuité que dans les civilisations urbaines industrielles. Elles ont moins d'occasions d'exercer leur choix – on mange ce qui est disponible (De Garine 1996, p.41) ». Mais ces interdits modernes sont développés par les Sénégalais au contact d'une urbanisation qui, de leur point de vue, rend la nourriture mauvaise, comme le constate Holdsworth et al (2006) auprès des femmes de Pikine : « Findings suggest reasonable overall knowledge concerning diet and behaviour with NCD, especially given the relatively new context of the obesity epidemic in Senegal ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« Quand elles (les jeunes femmes) reviennent du marché et que je vois leur panier, j'ai envie de vomir tellement il y a toutes sortes d'ingrédients et de condiments faits de produits chimiques dont les provenances et la fabrication ne sont pas connues. Les plats à la mode aujourd'hui, moi je ne les

consomme pas parce que l'alimentation n'est pas saine. Et je ne les ai jamais consommés parce que nous à notre époque, on ne connaissait pas ces plats-là. Moi mon mari avait un champ à Mbamilor (vers Rufisque), et tout ce que je préparais pour la nourriture, sauf le sel, ça venait de là-bas. Il y avait des arachides, des légumes, du sorgho, de l'oseille, et d'autres cultures comme l'huile de palme différente de l'huile de palme actuelle parce que c'était pur et naturel. D'ailleurs, l'huile de palme je ne vois plus aujourd'hui. Tout le temps elles disent que moi je suis démodée parce que je ne consomme pas ce que tout le monde consomme, que je parle beaucoup. C'est normal que je parle parce que je vois des choses que je ne connais pas. Nous notre époque a pris fin, actuellement c'est l'époque des jeunes. Maintenant avec cette alimentation grasse et pleine d'ingrédients de produits chimiques, comment les femmes peuvent être en bonne santé et gérer leur grossesse. Nous, on travaillait mais les femmes d'aujourd'hui sont oisives, elles ne font rien. On pilait le mil, lavait la vaisselle, et tout les travaux ménagers, mais aujourd'hui si son mari est un peu à l'aise, la femme pense automatiquement à une domestique. Nous, on ne connaissait pas les domestiques. En plus, aujourd'hui, il y a des moulins, les femmes ne pilent plus ; d'ailleurs les céréales locales ne sont plus consommées, en tout cas chez moi. Les enfants, si tu les donnes de la bouillie de mil, ils ne vont jamais avaler ça. Ce qu'ils veulent, c'est du pain, du riz. Les choses ont changé ».

Ibrahim, 62 ans, secondaire, retraité: ex agent Sotrac, lébou, musulman :

« Moi ce que j'ai remarqué, c'est qu'actuellement, il y a beaucoup de nourriture. Mais je crois que la qualité n'y est pas, comme elle y était avant ».

Donc il y a plus de quantité mais la qualité n'y est pas ?

« Voilà, c'est ce que pense. Les gens mangent à leur faim mais la santé n'y est pas. Très souvent, les gens tombent malades en raison de la mauvaise qualité des aliments. Les gens n'ont plus faim comme auparavant. Maintenant il y a de la nourriture mais ce n'est pas tout ce qu'on trouve qui est bon. Auparavant, ce n'était pas toujours la faim mais aujourd'hui, il est plus facile de trouver la nourriture. Les gens pouvaient manger mais pas comme maintenant quoi ».

Est-ce que c'est parce qu'ils ne le pouvaient pas ou parce qu'ils ne le voulaient pas ?

« Je crois qu'il y a les deux. Ils ne le pouvaient pas parce que ce n'était pas aussi accessible. Aussi ils n'avaient pas l'habitude de manger comme ça. On mangeait pour remplir notre ventre, combler notre faim ».

Ibrahim, 25 ans, troisième, artiste peintre, wolof, musulman³²⁷ :

Tu bois de l'alcool ?

« Oui, ça m'arrive mais bon, je ne le crie pas sur les toits !! [Rire !] ».

Pour Samba, je peux comprendre parce qu'il a vécu toute sa vie en Côte d'Ivoire, mais pour toi, c'est vrai que je me dis que tu dois être un cas particulier !

« Moi je suis un artiste, toi, tu vois de quoi je te parle. Ici les gens sont trop dogmatiques. Ils te voient, tu

³²⁷ C'est un ami à moi avec qui nous travaillions dans une association d'artistes de Thiaroye, lui est comédien et moi musicien/percussionniste. Nous avons fait cet entretien chez moi, nous passions une soirée ensemble avec un autre ami Sénégalais-Ivoirien, Samba, membre aussi de l'association.

es artiste, tu as des *dreds* [*dred locks*], tu bois un peu d'alcool, et ça y est tu es un voyou ».

Mais l'autre fois, à la réunion de quartier [l'association thiaroyoise est aussi une maison de quartier], c'est ton père qui a conduit la prière, il avait l'air très religieux non ?

« Bon, mais mon père, il est drôle quoi. Il aime paraître sérieux comme ça en public, mais c'est un gentil, il n'est pas sévère quoi. Par exemple, dans ma profession d'artiste peintre, il m'a beaucoup encouragé, il sait que je suis sérieux, que j'ai du talent, que je sais où je vais. Si parfois je bois de l'alcool, c'est parce que je suis un homme libre, je ne m'attache pas aux règles. Par contre, je bois avec modération, je ne suis pas un soulard. Ce qui compte pour moi, c'est ma carrière d'artiste et mon père le sait ».

Et par rapport à l'Islam, tu crois en Dieu ?

« Je suis un artiste, je crois en tout. Je respecte les valeurs de l'Islam, il y a de belles valeurs dans le Coran et moi, mon père le sait d'ailleurs, je respecte vraiment les fondements de ma religion, je suis travailleur, honnête, je respecte ma famille. Maintenant, si je bois un peu d'alcool, ce n'est pas la fin du monde, à partir du moment où tu connais tes limites. Mais ici au Sénégal, les gens sont trop dogmatiques, peu pourront comprendre ce que je te dis là ».

Les conceptions animistes mais aussi totémistes et les conceptions modernes présentent des interdits alimentaires différents. Mais plus encore, elles construisent des modalités de l'interdit alimentaire basées sur des présupposés en rapport avec la nourriture, variables, comme le constate De Garine (1996). D'un côté un présupposé qui part du principe que la nourriture n'appartient pas à l'Homme, de l'autre celui que la nourriture est au service de celui-ci. (i) Si la nourriture n'est pas un dû, les interdits alimentaires auront pour principe de prohiber les attitudes qui dérègleraient le cosmos qui la produit, et conduisant à *une disparition de la nourriture* : « *il est quand même essentiel de souligner que les interdits alimentaires sont surtout introduits dans le souci de maintenir l'Equilibre de la Personnalité propre de l'individu et dans le souci de maintenir l'Equilibre nécessaire entre celui-ci et les différents Cosmos (Folikpo 2006)* ». Ainsi, il ne faut pas manger seul, manger un aliment sacré, manger un aliment appartenant à un autre groupe etc... (ii) Si la nourriture est un dû, les interdits alimentaires auront pour principe de prohiber les attitudes qui conduiraient à une volonté d'accession à *un plaisir tentateur sans limite* : « *Quelque chose peut-être, paradoxalement, dans le cours même de la modernité, favorise l'expression de cette archaïque dimension de notre pensée. Dans l'abondance alimentaire qui caractérise le monde développé, nous sommes confrontés à un problème inédit : choisir. Une cacophonie de conseils, prescriptions, mises en garde et sollicitations nous met constamment en demeure de le faire. Mais tirillés entre la tentation et la culpabilité de l'abondance, moins soutenus que jadis par le tissu des coutumes, des traditions et des contraintes, nous sentons l'anxiété nous gagner. Ainsi les questions posées par la profusion moderne susciteraient-elles des réponses magiques (Fischler 1994, p.18)* ». Ainsi, il ne faut pas manger tout le temps, manger des aliments gras, boire souvent de l'alcool, etc... D'un côté, on mise sur la quantité car la nourriture n'est pas un dû, donc le critère est d'en avoir : « *Pendant des siècles, alors que l'on était loin de la*

saturation des besoins, la quantité l'a emporté sur la qualité dans la quête du plaisir (Drouard 2006, p.24) » ; de l'autre, on mise sur la qualité car la nourriture est disponible mais pas toujours saine, donc le critère est d'en avoir mais pas n'importe laquelle : « Pour les riches (les "gros") le plaisir devint plus qualitatif, plus raffiné avec la "nouvelle cuisine" du XVIIIe siècle. Au début du XIXe siècle on assista à l'émergence de la gastronomie, discours et littérature sur l'art de faire bonne chère. Oeuvre de littéraires, de poètes, de juristes, elle représenta plus le délire de la nouvelle classe dirigeante que la quête d'une bonne alimentation (Drouard 2006, p.17) ». La nourriture pour « le moderne » devient presque mauvaise en soi : « en protégeant les mangeurs occidentaux de la famine, l'industrialisation agroalimentaire a substitué les risques de la pléthore à ceux du manque. La vache grasse n'est pas seulement devenue "folle", elle induit des maladies qui s'apparentent à des châtiments pour avoir non seulement "assez à manger" mais plus que ce dont on aurait besoin (Le Barzic 2006, p.57) » ; car on se fait peur – peur qui nous excite – avec notre envie insatiable de se faire plaisir avec : « Actuellement, l'alimentation est soit une découverte du goût et du plaisir des aliments comme Comptines à croquer, et Voyage au pays des mille et un bonbons, soit une prévention des problèmes liés à la nourriture (Salvat 2004) ». Alors que pour « l'animiste », la nourriture est associée à une denrée rare, vertueuse et sacrée qu'il faut approcher avec le plus grand des respects, précisément « les puissances qui la protègent et dont l'influence magique imprègne la nourriture mais dont on peut, par les rituels appropriés, neutraliser le caractère nocif (De Garine 1996, p.41) ». Tout ceci aura évidemment des conséquences sur la manière de voir le corps. Il ne sera plus perçu comme un réceptacle devant engranger de la nourriture, c'est-à-dire une réserve d'énergie à combler : « un récipient des substances ancestrales (Warnier 2006) »³²⁸, mais comme un support hors des réalités naturelles, « devenu un mode de subjectivation par lequel le sujet se met en culture en construisant une matière corporelle sinon conforme aux normes sociales, du moins à ce qui serait son image (Andrieu 2008) », disposant des éléments de la nature – à l'instar de la nourriture – comme bon lui semble. Cette approche du corps aura aussi une conséquence sur l'une de ses composantes principales, la corpulence...

✓ Les conséquences sur le rapport à la corpulence

Pour les Sénégalais les plus modernisés, la forte corpulence n'est plus vue comme le résultat d'une maîtrise des éléments conduisant à la richesse et au prestige social. *Dund tubab* produisant une nourriture en quantité – et plus encore – une nourriture en quantité jugée pathologique, amène au contraire à dépriser l'excès de graisse : « Les populations ayant aujourd'hui accès à une nourriture abondante et bon marché (sociétés industrialisées) construisent des modèles corporels intégrant le contrôle du corps, en particulier concernant la maigreur, comme un élément de distinction et la

³²⁸ Dans l'ouest Cameroun (Warnier 1993, p.129-130), le corps serait symboliquement un pot contenant une quantité d'énergie vitale [kàttan] qu'il faut économiser : « L'homme est donc, comme la femme, un récipient. [...] les notables et leurs épouses sont représentés, le plus souvent, comme des porteurs de récipients : cornes à boire,alebasses, bols ».

grosseur comme un signe socialement négatif (Boëtsch 2006) ». Le gros est alors celui qui se laisse aller à un plaisir alimentaire de plus en plus stigmatisé : « La multiplication des régimes et des normes alimentaires concernant en particulier l'image corporelle traduit tout à la fois l'emprise croissante de la médecine sur la société et les obstacles auxquels se heurte de nos jours la quête du plaisir alimentaire (Drouard 2006, p.17) ». La forte corpulence perd de son prestige social en même temps que la nourriture : « l'anorexique postcoloniale imprime en elle toute l'ambivalence à l'égard d'une alimentation (ou d'autres pratiques d'ingestion) détachée de la fertilité locale et branchée en négatif sur les apports extérieurs (De Lame 2007) ».

Marius, homme, 50 ans, universitaire, agent commercial, diola, chrétien :

« Moi, je ne néglige pas les activités physiques et le régime alimentaire. Je contrôle bien ce que je consomme surtout actuellement où il y a toutes sortes d'alimentation sur le marché avec les produits industrialisés et les matières grasses. Aujourd'hui beaucoup de maladies, comme je le disais au début, sont dues à l'alimentation ».

Madame Sambou, 45 ans, primaire, esthéticienne, chrétienne, diola :

« Les gens ne veulent plus être gros en ville parce qu'il y a le diabète, la tension et d'autres maladies comme ça. Quand on est au village, on peut être gros sans être malade parce que la nourriture est bonne. Moi je n'aime pas prendre du poids parce que ce n'est pas beau et ça rend malade. Quand tu es grosse, cela t'empêche de vaquer à tes occupations, cela t'amène des maladies. A quoi bon être gros. C'est même à éviter. Ici les gens ont plus envie de contrôler leur poids parce que les modes de vie ne sont pas les mêmes qu'au village. Ici il y a l'alimentation, et aussi les gens suent moins surtout les femmes comme nous ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

« Moi je vois que *am yaram* [avoir du poids] n'est pas utile. Moi personnellement si je pouvais, j'allais même diminuer ma corpulence. Il y a des gens qui te voient et qui disent que tu es *am yaram*, que tu as une bonne corpulence, car celui qui est *wow* [maigre], on se dit qu'il n'ira nulle part, qu'il est vulnérable. Mais *am yaram* n'intègre pas la bonne santé. Aussi *yaram bu ep*, ce n'est pas bien, on voit que ça donne les maladies. C'est pourquoi moi je préfère être *yem* [moyen] quoi. Pas d'excès, pas *rey* [corpulent], pas *tuuti* [menu]. Cependant au Sénégal les gens aiment être *am yaram* [avoir du poids]. Si une personne est *am yaram*, n'importe le degré, les gens disent que c'est ok. Mais moi ce n'est pas ma vision ».

- Schéma synthétique

Voici ci-dessous le schéma explicatif (Figure 4) du rapport à la nourriture changeant et ses conséquences sur la construction de l'alimentation, notamment des interdits alimentaires, entre tradition et modernité. Nous constatons donc, pour la première génération, une nourriture douée de sacré qui appartient à des instances surnaturelles et, pour la dernière génération, une nourriture

désacralisée soumise à la volonté de l'homme. Ceci à des conséquences sur l'alimentation : originellement, les interdits alimentaires se construisent sur l'idée que la nourriture n'est pas à la disposition de l'homme, il faut travailler pour manger (celui qui profite de la vie sur les efforts des autres est maudit) et il faut manger en groupe sans dilapider (manger par excès ou jeter) ; mais avec la modernité, la nourriture est faite pour le plaisir ce qui conduit à une alimentation individuelle, calorique, de gourmandise (voire hyperphagique) avec des interdits instaurés pour minimiser les dégâts.

	Systeme d'alliance	Régime Matrimonial	Pratiques sexuelles	Critères esthétiques
1^{ère} génération coosan	Cousins croisés bilatéraux	Polygamie islamique Polygamie	Peu développées Pas de préliminaires	Famille Corps capable
2^{ème} génération	Cousins croisés bilatéraux Influence des parents Choix individuel	Polygamie islamique Polygamie éclatée Monogamie Polygamie	Peu développées Pagnes, perles, encens, xatal, etc...	Famille Corps capable Affinités Apparence
3^{ème} génération Dund toubab	Influence des parents Choix individuel	Monogamie Polygamie éclatée Polygamie islamique Polygamie	Développées Pagnes, perles, encens, xatal, etc... Erotisme occidental	Affinités Apparence Famille

Figure 4. Le rapport à la nourriture et à l'alimentation entre tradition et modernité³²⁹

Le rapport au corps/corpulence.

Dans ce contexte acculturant, les nouvelles manières d'appréhender l'alimentation/nourriture, la santé/maladie et mort et l'esthétisme/sexualité construisent un nouveau rapport au corps présenté ci-dessous (Figure 5). Les passages surlignés en marron montrent comment le nouveau rapport au corps construit un nouveau rapport à la corpulence axé sur le rejet de la grosseur (Fischler 2001, p.317). (1) Une *démystification* de la *maladie* et ce qu'elle entraîne : la *mort*, conduit à l'idée que l'état de *santé* de son *corps* dépend de soi (Perrin 1991), ce qui démythifie l'*embonpoint* comme couche protectrice face aux menaces extérieures. (2) Une *démystification* de la *nourriture* instaure une *alimentation* axée

³²⁹ Pour la quatrième dimension, les interdits alimentaires identitaires ramènent aux interdits relatifs à des sous-groupes spécifiques au sein de la population en raison de leur âge, sexe, caste ou autre critère d'appartenance.

sur le plaisir déconstruisant le *corps* comme réserve énergétique, ce qui démythifie la *graisse* comme capital énergétique signe de bien-être. (3) Une *démystification* de la *sexualité* source de vie (Boons-Grafé 1987) élabore un modèle *esthétique* rendant le *corps* objet sexuel (Clément 1998), ce qui démythifie le *corps en chair* comme marque de beauté. Les items entourés en rouge montrent les schémas de corporalité pouvant conduire dans le Sénégal actuel à des problèmes de santé publique : (i) la valorisation de l'embonpoint qui – inscrite dans un processus de transition nutritionnelle – expose à l'obésité et, (ii) l'exigence de l'apparence issue de la modernité qui expose les populations les plus jeunes aux troubles psychologiques de l'image corporelle reconnus en Occident, comme les névroses liées au rejet de la graisse³³⁰.

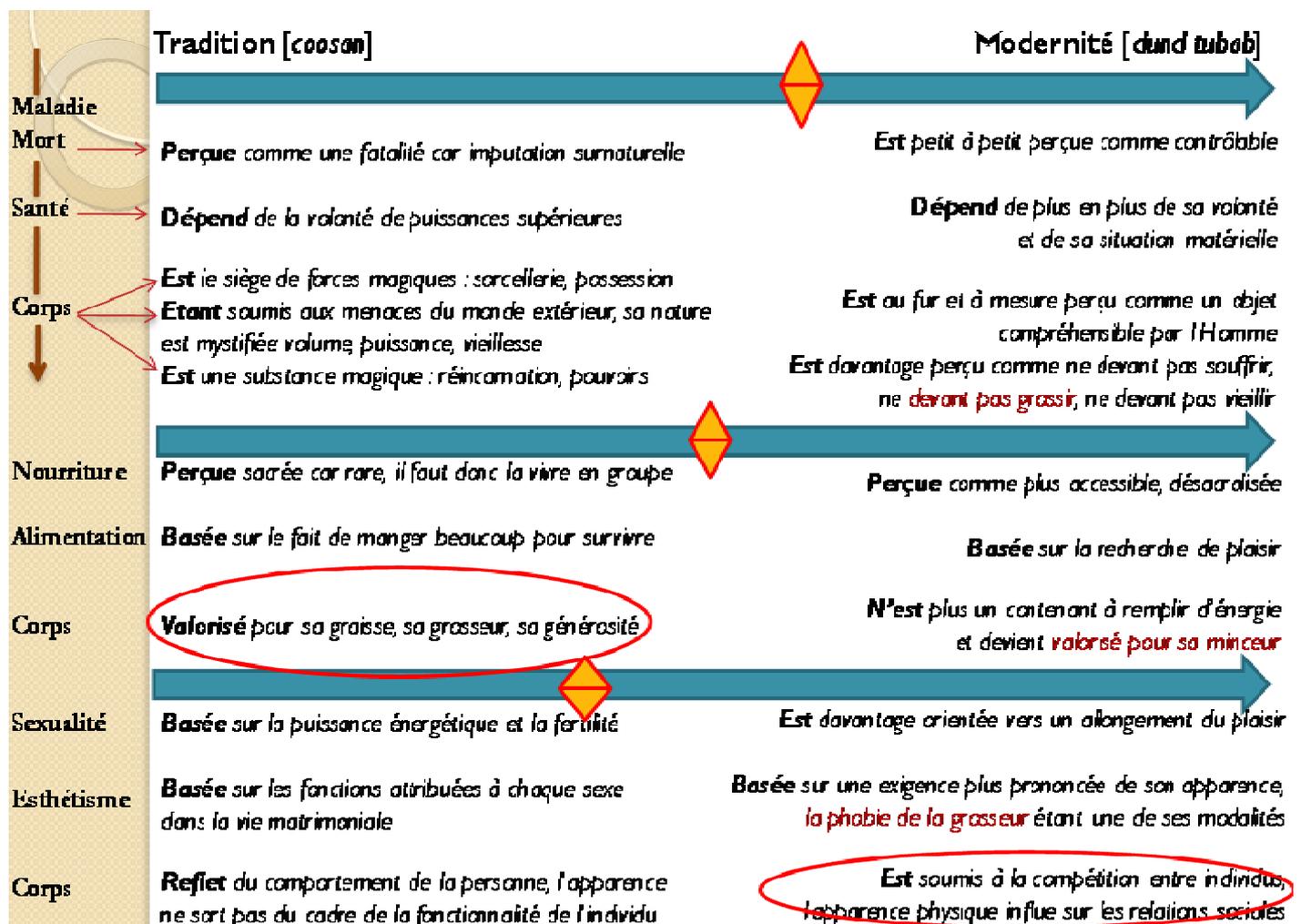


Figure 5. Le rapport au corps en trois dimensions

³³⁰ Nous verrons par la suite que cette « démythification » de la maladie-mort, nourriture et sexualité avec le développement de la modernité n'a rien d'évident. Certes, les processus animistes de mystification de ces instances tombent en désuétude avec *dund tubab*, mais ils sont remplacés par de nouveaux mythes. Abdoumleh (2010) pour la santé avance que les sociétés modernes se construisent dans un *mythe* de la santé parfaite. Le Breton (2005, p.229), pour la beauté parle de canons en opposition aux réalités naturelles du corps. Concernant l'alimentation, Fischler (1994) parle de stratégies modernes magiques pour gérer l'ambivalence de la posture du mangeur – pris entre sa quête de plaisir insatiable et sa culpabilité de vouloir en prendre – face à l'abondance alimentaire. Ainsi, la mystification animiste du corps se transforme en une mystification moderne de celui-ci : « le refus du corps est, en réalité, le résultat d'une série de positions éthique, économique, diététique et politique visant le contrôle et la maîtrise du corps : l'usage des plaisirs (Andrieu 1994, p.14) ».

Les losanges jaunes montrent, selon nos observations, le niveau d'acculturation respectif de chaque dimension déclinant l'objet social « corps ». Pour la mort-maladie/santé, on observe le plus haut niveau d'acculturation car les croyances en la possession sont profondément remises en question – même si les croyances en la sorcellerie/magie subsistent malgré tout – et les itinéraires thérapeutiques sont largement orientés en premier choix vers la médecine moderne. Pour la nourriture/alimentation, on observe un niveau d'acculturation plus faible car, même si les règles de commensalité sont revisitées, il est encore tabou – même à Dakar – de s'alimenter dans la rue à la vue des autres ou de manger seul chez soi. Enfin, pour la sexualité/esthétisme, nous observons le niveau d'acculturation le plus faible car les pratiques sexuelles modernes sont encore très récentes, même chez les jeunes étudiants dakarois – à peine une décennie si l'on se réfère au discours des enquêtés – et les processus de stigmatisation et d'exclusion sociale liés à cette pression sur l'apparence tout juste émergents.

Discussion

Nous nous sommes attardés sur différents points qui permettaient, à notre sens, de mieux rendre compte de l'évolution des schémas d'appréhension des trois dimensions constitutives de l'objet corps : maladie-mort, nourriture et sexualité. Nous constatons que derrière l'axe *coosan/dund tubab* posé par les enquêtés eux-mêmes pour rendre compte des changements qu'ils vivent, trois cosmologies en présence constituent les schémas d'appropriation des dimensions qui construisent le corps : l'animisme, le monothéisme – Islam principalement – et la modernité. De Garine (1962) faisait la même constatation dans la vie sociale des Wolof et des Serer : « *La vie économique et sociale de la région de Khombole est dominée par un conflit perpétuel, une hésitation entre valeurs traditionnelles, valeurs islamiques, valeurs modernistes urbaines* », sauf que nous préférons le terme animisme à « *valeurs traditionnelles* »,³³¹ que nous jugeons plus clair. *Coosan*, pour le rapport à la corpulence – mais plus encore pour ce rapport au corps en trois dimensions – est soumis à ces trois influences. Il comprend particulièrement deux cosmologies sur les trois : l'animisme et l'Islam, les plus prégnantes si l'on suit le discours de nos enquêtés, même si l'influence de la modernité était, à un moindre degré, déjà agissante. Selon notre définition posée, *coosan* correspond à la jeunesse de la première génération de notre échantillon, la jeunesse des vieux au village il y a environ 50 ans – donc dans les années 60 – lorsque Louis Vincent Thomas et Andras Zempleni débutaient leurs travaux au Sénégal. *Dund tubab* est le mode de vie qu'adoptent les Sénégalais très urbanisés : les individus très scolarisés et les jeunes. Les influences respectives des cosmos changent entre la génération des vieux et celle des jeunes, l'Islam s'imposant dans la génération intermédiaire et la modernité entrant à son tour en conflit avec l'Islam dans la dernière. Les définitions que les individus de notre population donnent à « tradition » et « modernité » sont relatifs – en plus des changements écologiques : épidémiologique, économique, institutionnel, démographique – à la teneur du mélange des trois composants que sont animisme, monothéisme islamique et modernité. Nous constatons en effet, au vu de toutes les dimensions traitées, que les différences entre ethnies et entre rural et urbain sont assez faibles, les deux zones fonctionnant plutôt concomitamment (Fassin 1992, p.99) ; ainsi, c'est bien le niveau différentiel d'adhésion à ces cosmos qui absorbe le plus les divergences de positionnement entre enquêtés. Même si ces imaginaires paraissent moins visibles que la zone géographique ou l'ethnie³³², ils agissent à travers l'âge, le niveau scolaire, la religion et la CSP, facteurs qui ont été les plus déterminants dans l'analyse des résultats. Ainsi, il est maintenant important de sortir de cette grille de perception locale *coosan/dund tubab*, qu'il fallait au départ considérer pour comprendre le positionnement des enquêtés à travers leurs propres termes, mais qu'il faut maintenant savoir dépasser pour prendre de la distance sur leur discours et se repositionner dans une approche plus scientifique (étique) qui nous permettra de mieux l'analyser. Nous allons donc appréhender cette évolution progressive des différentes instances qui définissent le corps strictement sous l'angle des cosmologies animiste, monothéiste et moderne, qui

³³¹ En partant du principe que le totémisme est très peu influent dans les zones où nous avons enquêté.

³³² Qui n'est pas si visible que ça non plus, particulièrement dans les régions du Sénégal où nous avons enquêté.

semblent être les points d'ancrage les plus pertinents pour rendre compte de ces changements.

La maladie-mort/santé

Dans l'animisme vécu dans *coosan*, mort et maladie sont des phénomènes magiques. Comme nous le montrent nos données, les appréhender de manière magique, mystique angoisse les adhérents à cette cosmologie, ils s'inquiètent du phénomène de mort-maladie, surtout ce qu'ils *suspectent derrière*. Mais chaque culture trouve ses mécanismes d'adaptation. En effet, comme l'avance Laplantine (1988, p.17), si chaque culture crée ses maladies : « *tous les membres d'une société partagent un certain nombre de préoccupations, éprouvent les mêmes inclinaisons et les mêmes aversions* ». Elle trouve aussi ses propres remèdes pour les résoudre : « *Toute psychiatrie est ethnopsychiatrie. Le thérapeute qui a besoin de poser un diagnostic, et de tenter un pronostic, doit dans tous les cas avoir recours à un instrument clinique métaculturel. Il ne peut agir sur une névrose ou sur une psychose s'il n'a aucune idée de ce que Devereux appelle une « psychose ethnique » et une « névrose ethnique » (Laplantine 1976, p.32)* ». Si maladie et mort sont magiques, alors les individus sont impuissants face à celles-ci..., à moins qu'ils mobilisent à leur tour des *procédés magiques* pour les résoudre : « *The diagnosis inaugurates a new stage, which may be characterised by the following: induction of an ambiguous and specific figure of a persecutor by a deliberately imprecise indication by the healer ; family interrogation about this figure, by means of the language of collective representations guaranteed (cautionnées) by the therapist (Zempleni 1969)* ». On résout alors la croyance au magique par le magique. Et ainsi, on arrive à mieux supporter cette interprétation surnaturelle des phénomènes de la vie.

Des étiologies surnaturelles persécutives

La maladie et la mort sont imputées à des entités surnaturelles originellement humaines associées aux ancêtres : les *rabs* ; mais aussi non humaines : les *djinns et seytaanés* [génies maléfiques envoyés par *Satan*]. Ces derniers, *djinn et seytaané*, appartenant au départ à la cosmologie islamique, ont été intégrés à l'univers animiste Wolof-Lébou³³³, ce sont des génies qui errent dans la nature, ils ne coexistent pas avec les humains même s'ils peuvent les agresser, leur faire du mal. Zempleni (1966), à ce sujet, parle du « *produit d'une fusion entre un culte de 'génies' (du fleuve, de la mer, de la brousse, etc.) proprement dit et le culte des ancêtres* » . Ceux-ci, les *rabs*, quant à eux sont des esprits³³⁴ vivant aussi dans la nature mais résidant la plupart du temps dans des lieux déterminés comme des arbres sacrés, des animaux ou des autels domestiques [*xamb*s] qui leur sont préparés (Zempleni 1966). Les

³³³ Ces classifications varient selon les auteurs. Alain Epelboin (1996, p.347) parle de *djinns* appartenant autant à la cosmologie animiste qu'islamique : « *...l'histoire de la possession par des djinns musulmans et païens tant au Sénégal qu'à Paris d'un enfant soninké...* » .

³³⁴ Selon Doris Bonnet (1989), la distinction génie/esprit a été posée. Le *génie* serait plus associé aux *djinns*, ceux-ci ayant une figure anthropomorphe même s'ils ne sont pas humains, alors que l'*esprit* serait plus associé, dans le cas présent, aux *rabs*, qui n'ont aucune matérialisation physique puisque pouvant passer d'un corps à l'autre : végétal, animal ou humain.

rabs [littéralement : *animal*³³⁵] vivent à proximité de la communauté humaine, leur nom est souvent précédé du mot *Maam* [littéralement : *grand-père* ou *grand-mère*] mais à comprendre comme *ancêtre* au sens large. Si le *rab* est fâché, il peut entrer dans une personne et prendre possession de son corps (Collomb *et al* 1964). Une cérémonie rituelle, le *ndöep*, a pour objectif d'identifier le *rab* et de recréer l'alliance avec celui-ci en lui offrant un animal en sacrifice : « *La personne possédée par l'intermédiaire de chants et de danses codés, initiée et consacrée par le **rab**, aura, par la suite, momentanément, des états de transe ou de crise qui authentifient sa possession par le tuur ou esprit ancestral domestiqué, condition inéluctable de sa guérison future. Cette séquence se manifeste par l'ensevelissement rituel du « patient » et le sacrifice d'un poulet, d'une chèvre ou d'un bœuf. Le « malade », installé près de l'animal sacrificiel et couché sur une natte, est recouvert de percales - la couleur blanche du tissu symbolise la mort - et de pagnes. [...] A travers le **ndëpp**, le lien social qui unit les **rab**, la communauté et le « malade » est reconstruit. La paix sociétale est ainsi retrouvée. Le possédé, débarrassé de ses tourments, reprend sa place au sein du groupe par l'usage de la toute-puissance de la danse et du verbe (Ndiaye 2004)* ». La nomination du *rab* entraîne alors sa réintégration dans l'univers des esprits, reconnus par la collectivité, en le fixant à un autel ou à un sanctuaire afin de lui rendre culte : « *Ce procédé consiste à faire descendre le **rab** jusqu'à terre, de lui faire quitter le corps de la malade afin qu'on puisse le fixer dans l'autel. On retrouvera cette symbolisation de la descente du **rab** notamment dans les natts (ou mesures) et le samp (fondation) du xamb (Ndoye 2010, p.102)* ». Cette pratique rituelle, toute comme n'importe quelle pratique rituelle qui négocie le sacré, est effectuée par des *personnes spéciales*, des sorciers/guérisseurs – souvent des guérisseuses [*ndoepkat*] – capables de se placer à l'interface des deux mondes, visibles (humains) et invisibles (entités surnaturelles), afin de rétablir l'équilibre entre les deux, comme le confirme Reveyrand (1984) : « *Intermédiaire entre les esprits, les ancêtres, et les vivants, le guérisseur est le seul à avoir une fonction arbitrale qui consiste à identifier la cause de la maladie, souvent de manière métonymique* ». Nous les nommons sorciers/guérisseurs car ils peuvent autant faire du bien que faire du mal et ils sont souvent recrutés pour les deux prestations à la fois. Lamine Ndiaye (2008) nous dit : « *les guérisseurs sont socialement considérés comme des personnages doués d'un pouvoir magique de causer la mort, de guérir les maladies, de jeter le mauvais sort à autrui ou de le gratifier* ».

Ce rapport magique à la maladie et à la mort est, aujourd'hui au Sénégal, là où nous avons enquêté du moins, fortement controversé. Les croyances aux *rabs* et aux *djinns* sont discutées, particulièrement celle aux *rabs*, entité surnaturelle non islamique qui est largement remise en question, comme nous le confirme d'ailleurs Lamine Ndiaye (2004) : « *D'entrée, nous précisons que l'organisation de la cérémonie rituelle du ndëpp est devenue très rare dans le milieu wolof en raison de l'adhésion quasi totale de la communauté wolof à la religion du Prophète d'Arabie. Toutefois, les Lebu, groupe ethnique très proche des Wolof, recourent, encore aujourd'hui...* ». Pourtant, une ambivalence subsiste en analysant le discours de nos enquêtés vis-à-vis des quatre persécuteurs identifiés par Andras

³³⁵ A comprendre comme un ancêtre humain qui s'est matérialisé dans un animal.

Zempleni (1969) : « *The Wolof and the Lebou obviously know neither the descriptive method nor the nosology. They do not name and do not classify mental disorders on the strength of their clinical manifestations. They consider pathological behaviour as the result and visible sign of aggression coming from outside, either from the **rab** and the **tuur** (ancestral spirits) or from the **jinne** and the **seytaane** (Islamic spirits) or from the **dömm** (sorcerer or witch) or from **ligêÿ** (magic: sorcery)* ». Nous observons en effet, les mêmes faits que Fassin (1992, p.146 ; 148), les croyances aux possessions surtout (*rabs*), et aux agressions ensuite (*djinns et seytaanés*) (Collomb et al 1964)³³⁶, deviennent minoritaire sous les effets de la modernisation : « *Bien sûr, cette conversion n'exclut pas le dialogue avec les esprits ancestraux, la mise en œuvre de vengeances personnelles, et finalement la conservation de l'essentiel des pratiques traditionnelles, mais elle marque bien la distinction entre ce dans quoi l'on naît – la croyance – et ce à quoi on décide d'adhérer – la foi – [...] Les thérapeutes eux-mêmes en ont conscience : « ici je soigne moins bien qu'au village » ; c'est « parce qu'on trouve difficilement certaines plantes », « parce qu'il y a trop de bruit », « parce que l'argent gâte tout ». En fait, c'est peut-être parce qu'il y a moins de cette croyance* ». Par contre, la croyance en la sorcellerie (*dömm*), et surtout en la magie/maraboutage (*ligêÿ*), restent largement de mise. Avec l'individualisme que génère l'urbanisation, « *relier «sorcellerie» et «modernité» n'est pas simplement un produit de l'imaginaire de certains chercheurs. Au contraire, dans de nombreuses régions d'Afrique, on s'interroge de plus en plus sur la prolifération supposée de la sorcellerie, notamment dans des secteurs modernes de la société – surtout en ville, par rapport à de nouvelles formes d'enrichissement et d'entreprise (Geschiere 2000)* ». Néanmoins, de la même manière que les *djinns* et les *seytaanés* semblent remplacer les *rabs* dans le discours des enquêtés, ceux-ci parlent davantage de *maraboutage*, terme à connotation islamique, que de *sorcellerie*, sous-entendant l'action d'un marabout avant celle d'un sorcier en tant que tel. Ceci irait dans le sens d'une progression générale de l'Islam, car marabouts et sorciers/guérisseurs, mêmes si leurs savoirs sont syncrétiques (Fassin 1992, p.80), ne présentent pas nécessairement les mêmes conceptions initiales du monde : « *Ainsi, on se réclame de l'«animisme» pour réaffirmer une «identité culturelle» et une «authenticité africaine» [...] alors qu'on se déclare fidèle à l'islam pour montrer son respect à une religion dominante, bien en place socialement (Fassin 1992, 203-204)* ». Contrairement aux sorciers/guérisseurs qui mobilisent des pouvoirs qui leur sont propres pour persécuter/aider leur semblables : divination, rituels magiques, etc...parce qu'ils sont vus comme des *surhumains* ; les marabouts bien souvent « *se contentent d'être des sortes "d'adjuvants spirituels" à d'autres traitements. Ils agissent essentiellement par des prières ou par l'utilisation de libations et de consommation d'eau bénite (Jaffré 2003, p.71)* ».

Dit autrement, alors que le sorcier/guérisseur se présente comme détenteur d'un pouvoir mystique dont

³³⁶ Les auteurs constatent que « *les **rab** sont très nettement distingués des autres esprits comme les djinné, si répandus dans ce pays musulman. Les **rab** se nomment, se définissent, font partie d'un système. [...] Les **djinné**, sauf quelques exceptions, ne se nomment pas, ne se fixent pas, ne forment pas un système, ils restent périphériques à la personne. On les exorcise* ». Le *rab* est un esprit d'ancêtre, il est relié intrinsèquement au monde humain. Il peut pénétrer, posséder ses semblables dans le monde visible ; quand il s'agit d'un *tuur*, il peut posséder un descendant de son lignage. Mais le *djinn* n'a rien d'humain, il vit ailleurs..., mais, quand il le souhaite, il peut aggraver les humains.

lui seul, et ceux de son rang, maîtrisent les fondements, le marabout a tendance à mobiliser la puissance de Dieu, lui-même n'étant qu'un intermédiaire, un *homme simple*. Croire en la sorcellerie/maraboutage avant les esprits/génies (i) : « *Au Sénégal, on retrouve ce duo des persécuteurs à travers la sorcellerie et le maraboutage, et ce dans toutes les ethnies islamisées (Fassin 1992, p.140)* » ; et à l'intérieur de ce schéma, croire au maraboutage – c'est-à-dire la magie interpersonnelle – avant la sorcellerie (ii) : « *le déplacement observé au Sénégal de **witchcraft** vers **sorcery**, ou plus précisément de la sorcellerie vers le maraboutage (Fassin 1992, p.146)* », c'est placer progressivement l'homme au centre de ses actions ; c'est commencer à croire aux capacités de l'homme avant de croire en la magie de la nature qui l'entoure : « *Et il s'agit bien là du couple maléfique fondamental (en faisant abstraction du monde des esprits ancestraux ou islamiques, et en ne s'intéressant qu'aux êtres humains) (Fassin 1992, p.139-140)* ». D'emblée, le fait que les enquêtés parlent plus de maraboutage que de sorcellerie montrent qu'ils se positionnent de moins en moins dans la perspective d'humains capables de détenir des pouvoirs occultes issus du monde invisible, d'autant plus que *les marabouts qui maraboutent* ne font que s'islamiser davantage en plaçant le magique à un niveau de transcendance qui les dépasse. « *Les ressources de la médecine sacrée nègre, traditionnelle ou néo-traditionnelle, dans ces réinterprétations syncrétiques que sont les prophétismes et les maraboutismes thérapeutiques de l'Afrique moderne (Essane 1998)* » constituent justement une première étape « modernisante » vers une *démystification* de la maladie et de la mort³³⁷, et par conséquent, des stratégies mobilisées pour s'en prémunir. En effet, Gisel (2001, p.21) constata déjà que le monothéisme, par le Christianisme, en Europe : « *a sanctionné une fin de la mythologie. Il a pu donner lieu à une matrice historique faite d'un horizon universel et d'une montée à l'avant-scène du sujet individuel. Il a pu ou il peut conduire à un « désenchantement du monde » (Max Weber) ou jouer comme la « religion de la sorite de la religion » (Marcel Gauchet). En toute hypothèse, la modernité est issue de cette histoire* ». Et l'Islam, comme toute approche monothéiste, démystifie la nature et la *nature de son corps* – l'immanence – pour placer le sacré dans l'esprit de l'homme et celui de son Dieu Créateur – la transcendance – « *La justification par la Génèse est on ne peut plus courante : si l'homme, et lui seul, est capable d'intelligence et de raison, c'est que Dieu l'a créée en dernier à son image en une œuvre qui n'avait point encore sa semblable et afin que ses facultés lui permettent de connaître et de glorifier son créateur, un statut d'exception constituant « la vraie différence qui est entre lui et les autres animaux, qui ne sont que bestes brutes (De La Primaudaye 1995, p.114)³³⁸ » (Descola 2005, p.246)* ».

³³⁷ Mais ne l'oublions pas, monothéisme et modernité dans leur approche moins mystiques de la nature – et de la *nature du corps* – construisent leurs propres mythes. Sur les relations entre l'Homme et son Dieu qui l'élève (monothéisme) (i) : « *le prophétisme est l'un des facteurs essentiels de la systématisation et de la rationalisation de l'éthique religieuse. La révélation prophétique, exactement comme celle du Dieu éthique de Moïse, se représente le monde comme un univers ordonné. L'apport plus spécifique du prophétisme est de concevoir cette totalité ordonnée de façon « significative ».* Pour les prophètes, la vie, le monde, les événements sociaux et les phénomènes naturels ont un « sens » unificateur. [...] Ce souci du sens à donner à l'agir et devenu disposition permanente est appelé, par Weber, *intellectualisme* (Ladrière 1986) ». Et aussi sur des capacités prétendues élevées de l'humain, d'une origine presque divine (modernité) (ii) : « *C'est justement cette idée de l'incarnation divine qui a conduit à une plus grande place au subjectivisme au sein des théories de la connaissance, trait le plus caractéristique de la philosophie moderne (Höslle 2007)* ».

³³⁸ Ouvrage exhumé par Gossiaux qui en a publié des extraits en 1995.

C'est ainsi que Islam et animisme ne peuvent, de par leur prise de positions contrastées vis-à-vis du sacré, qu'entrer à un moment donné en conflit : « *Contrairement à ce qu'affirment de façon très systématique les Sénégalais et à ce que semble indiquer l'existence d'un double registre de mots, dans toutes les langues, pour désigner le savoir islamique et le savoir traditionnel, il n'y a pas de solution de continuité entre les deux. En témoignent l'utilisation des deux registres par la plupart des marabouts et guérisseurs qui conjuguent les vertus des plantes et le pouvoir des versets, le recours fréquent à une double interprétation de l'infortune mélangeant volonté divine et sorcellerie anthropophage [...]. La rupture entre le monde islamique et le monde africain, telle qu'elle apparaît trop facilement dans le discours populaire, est toutefois, l'indicateur, sinon d'une réalité, du moins d'un enjeu social (Fassin 1992, p.202-203) ».*

Boubacar, homme, 45 ans, secondaire, frigoriste, peul, musulman:

« Pour moi, il n'y a que Dieu et les hommes, c'est tout. Y a pas de pacte avec des esprits et consorts ».

Et pourtant vous pensez qu'on peut vous ensorceler avec la nourriture ?

« Oui mais ce n'est pas pareil. Vous savez l'ensorcellement, c'est l'œuvre d'hommes comme vous et moi mais qui sont de mauvaise foi, c'est tout. Donc, ça n'a rien à avoir avec les esprits ».

Avec cette influence grandissante de l'Islam dans la population, la maladie et la mort semblent avoir préférentiellement une imputation divine, que les enquêtés vivent comme un progrès, un abandon éleveur de valeurs anciennes obscurantistes ; glissement étiologique qu'observe Ouattara (1999, p.198) chez les paysans senoufo du Burkina Faso pour une catégorie nosographique populaire qui suit le schéma suivant: « *Temps des ancêtres, maladie de sorcier ; temps modernes, maladie de Dieu* ». Olivier de Sardan fait cette même observation du développement de la représentation à étiologie divine des maladies, qu'il nomme « maladie prosaïque » dans ses travaux réalisées en Afrique de l'Ouest (1999, p.25) : « *Le champs de ces maladies prosaïques est vaste, et couvre la plupart des maux possibles* ». Le monothéisme s'imposant avec Dieu comme esprit omnipotent auquel les humains doivent s'asservir, il est de moins en moins question pour nos enquêtés de contrecarrer, ou du moins, de négocier le mal, comme c'est le cas pour l'attaque d'un *rab* ou d'un *djinn*, car la volonté de l'Esprit est impénétrable.

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais C.SP haute), couturière, wolof, musulmane :

« Je ne crois pas en ces choses-là, c'est des choses dépassées. Il y a un seul esprit super puissant, c'est Dieu ».

Mame Coumba (rural), femme, 96 ans, aucun niveau, ménagère, sère, musulmane:

« Si une personne meurt, c'est l'œuvre de Dieu. Les gens qui veulent mettre ça sur la faute de quelqu'un, un sorcier, un esprit ou je ne sais quoi encore, ils font erreur, il n'en est rien, c'est Dieu qui décide ».

Le même auteur confirme en disant (1999, p.24-25) : « ...paradoxalement, une maladie prosaïque, c'est une maladie qu'on ne peut imputer à personne, c'est une maladie qu'on pourrait qualifier de « naturelle », par opposition aux maladies à étiologie magico-religieuses [...]. Il faut ici prendre garde. « Maladie de Dieu », ce n'est pas un diagnostic, il n'y a pas là un nom de maladie, et Dieu n'est pas désigné en tant qu'agent spécifique [...], on a affaire à une maladie sans responsable, une maladie due au destin, à la fatalité ». La volonté de Dieu devient globalement le premier schéma explicatif..., même si en deuxième interprétation, les attaques sorcellaires et surtout magiques ne disparaissent pas selon nos enquêtés (*dömm* et *ligêÿ*), comme le souligne Fassin (1992, p.144-145), la magie constitue encore un modèle explicatif dans un contexte moderne urbain de développement de la concurrence entre individus et de *l'individualisme avoué*. Pour Marc Augé (1975, p.85), dans les sociétés dites traditionnelles, la sorcellerie est l'archétype des interprétations persécutives, il s'agit d'« un schéma implicite fondé sur des distinctions ou des définitions jugées comme allant de soi » ; particulièrement en Afrique où *la paix du groupe doit prédominer, le malheur* causé par des négociations magico-spirituelles malsaines de l'entourage de l'individu souffrant – la sorcellerie et aussi la magie – atteint « un statut encore proche de l'officialité (1982, p.215) ». Néanmoins aujourd'hui, l'acceptation *relative* du mal avec le développement de la cosmologie monothéiste, explicité ci-dessus, semble davantage de mise. Où plutôt, selon Fassin (1992, p.139) et bien d'autres auteurs, avec l'individualisme émergeant par l'urbanisation, le syndrome de persécution sorcellaire « *canalisant les angoisses individuelles ou fournissant aux tensions inter-individuelles liées aux caractéristiques de la structure sociale un moyen d'expression (Augé 1975, p.85-86)* », n'a plus lieu d'être au sein de nouveaux espaces sociaux où la concurrence *n'est plus cadenassée* par les carcans de la vie collective ; il est alors échangé par un syndrome de culpabilité³³⁹.

Il avance dans un article précédant son œuvre chez les pikinois (1990) : « – *dans toute l'Afrique de l'Ouest Islamisée, et au-delà, en pays chrétien et en Afrique Centrale – le développement des prophétismes et des messianismes semble toutefois s'accompagner d'une régression des théories persécutives aux dépens des interprétations en termes de culpabilité...* »³⁴⁰. Ce que nous observons

³³⁹ En effet, selon Fassin (1992, p.140), la magie, bien plus que la sorcellerie, exprime l'égoïsme individuel : « *un individu peut en attaquer un autre, soit en le dévorant, c'est-à-dire en lui prenant son principe vital, acte conscient mais **subi** plutôt que voulu [...] soit en portant ses efforts sur un objet qui appartient à la victime, ou bien a un rapport avec elle, acte conscient mais cette fois-ci **délibéré*** ». Le refoulement de l'individualisme peut prendre toute sa forme dans la sorcellerie, mais dans les espaces sociaux où l'individualisme est plus toléré, la ville, la sorcellerie n'y aurait plus son utilité et serait donc suppléée par la magie.

³⁴⁰ Mais il est important de souligner que la persécution ne sous-entend pas absence de culpabilité, elle est une manière de la négocier autrement : « *La persécution consiste quant elle en la projection et inversion des souhaits censurés qui réapparaissent alors sous forme d'idées persécutives (Zempleni 1982)* ». En effet, avancer que « *l'attribution du mal à une extériorité dans les sociétés traditionnelles ne signifie pas disculpation totale. La victime d'un mal peut être à l'origine de l'activité des instances exogènes. On peut de la sorte désigner ceux qui présentent des traits ou comportements socialement réprouvés (Sindzingre 1984 commentée par Cherradi 2001)* ». Le processus de culpabilisation pour Zempleni (1985) est rétroactif, il passe d'abord par l'expression du symptôme pour ensuite arriver aux comportements qui dérangent l'ordre social : « *Si l'on ajoute à ce cas simple les multiples modèles étiologiques qui mettent en cause, d'une manière ou d'une autre, la responsabilité de l'individu dans la genèse ou la persistance de sa maladie, la notion de "disculpation" apparaît inappropriée pour définir universellement celle-ci. En fait, dans le cas analysé comme dans beaucoup d'autres, le diagnostic étiologique se présente comme une démarche judiciaire inversée : elle consiste à partir de la maladie-sanction pour identifier les conduites sociales prohibées ou indésirables – le "délit" – qui motivent cette sanction au lieu de partir d'un délit établi pour déterminer la sanction appropriée qu'il appelle* ».

dans nos résultats, les enquêtés parlant de « punition divine », conséquence de pêchés multiples : manières de manger, tenues vestimentaires, irrespect des parents, etc..., qui seraient à la base du développement des maladies chroniques en zone urbaine. Enfin, la cosmologie moderne, avec son approche biomédicale du phénomène de maladie et de mort, façonne aussi l'imaginaire de nos enquêtés. Ils font donc un « brique à braque » entre ces deux cosmologies – ainsi qu'avec la troisième, l'approche animiste n'ayant pas non plus complètement disparu – et interprètent :

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sère, musulmane :

« La maladie, si ça doit venir, ça viendra. On parle de prévention mais si Dieu dit que tu dois tomber malade, tu n'y peux rien. Mais aussi, il y a certaines choses qu'on dit que ça peut rendre malade, si tu connais ces choses-là et que tu n'y fais pas attention, tu es responsable de ce qui t'arrive ».

Comme le souligne Didier Fassin (1992, p.148), les Sénégalais, surtout ceux de la ville, sont au carrefour de multiples influences, de multiples conceptions de la maladie et de la mort, que chacun compose individuellement à sa façon pour répondre au mieux à ses besoins. Dans cette mosaïque de possibilités d'appréhension de la maladie et de la mort, l'influence du discours biomédical ne bute pas devant les conceptions locales, mais au contraire s'y mélange pour former une totalité cohérente dans l'imaginaire des Sénégalais : « ces hypothèses interprétatives ne sont pas exclusives les unes des autres. Elles sont mêlées. Les conjectures peuvent varier au décours de la maladie et une affection supposée « naturelle » pourra être réinterprétées comme provenant d'une volonté maléfique, dès lors qu'elle dure et se refuse à guérir (Jaffré 2003, p.491) ».

La réincarnation

La réincarnation est une croyance auquel croient - ou ont cru - de nombreuses populations africaines : « Le Bambara, en effet, comme beaucoup d'autres Noirs, ne conçoit « sa sanctification » qu'à la condition de pouvoir renaître, de pouvoir revenir parmi ceux qu'il a abandonnés lors de sa mort. [...] La pièce maîtresse de cette transformation consiste dans le retour de l'homme à l'état d'enfance, avec une mort et une résurrection symboliques comme prélude et toile de fond à ce changement. Tout le mysticisme du **koré** repose sur la joie, le jeu et les facéties caractéristiques de la liberté de l'enfant (Zahan 1965, p.178-179) ». Comme les enquêtés l'ont montré et le constate Erny (2007, p.10), cette croyance trouve souvent sa légitimité dans la ressemblance physique entre un ancêtre disparu et un nouveau-né, comme si le premier s'était matérialisé dans le deuxième : « Tout le monde admet que « quelque chose » se transmet, ne fût-ce qu'au plan des ressemblances physiques. En Afrique, on donne un poids considérable à cette affirmation universelle en élargissant la problématique bien au-delà d'une simple question de génétique, ou en se plaçant au plan de ce que l'on pourrait appeler une « génétique spirituelle ». On peut penser que cela est lié entre autres à des systèmes de parenté lignager : en assurer la continuité est une affaire de vie et de mort tout autant pour les vivants que

pour les défunts ». Mais derrière la mythification de l'analogie physique entre ascendants, on est bien dans une mythification de l'ordre naturel permettant l'existence de la vie en perpétuelle régénérescence : « *Dans la mesure où il suscite la vie (l'acte sexuel), il (l'homme) s'engage sur le chemin qui mène à l'état d'ancêtre, et par le fait même se rapproche de la mort. Il se met au diapason de la nature qui, elle aussi, se renouvelle dans le courant de vie qui ne cesse de la traverser, dans un cycle sans fin de morts et de renaissances (Erny 1987, p.242)* ».

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

Tu crois en la réincarnation ?

« *Oui ! C'est une réalité. Moi je ressemble tellement à une sœur de mon père qui est morte avant ma naissance. De vieilles personnes disent que la tante est revenue en moi. Ça, c'est vrai, moi j'y crois* ».

De nombreux travaux ont montré que l'individu venant au monde peut être interprété comme le retour d'un ancêtre qui a décidé de passer la barrière du monde invisible pour retourner dans le monde visible : « *En naissant et en s'intégrant progressivement dans le monde des humains (dans lequel il s'installe définitivement avec l'apparition des dents) l'enfant meurt aussi au monde d'où il vient. Pour lui aussi, la naissance est finalement un processus de mort-renaissance (Thomas 1990)* ». Le fait même de la naissance peut être interprété comme l'engendrement d'un ancêtre venu se matérialiser dans le ventre de la femme, ce que constate Bonnet (1988, p.25) chez les Mossis du Burkina Faso : « *Le kinkirga s'introduit alors dans la femme au moment de l'acte sexuel. Il passe de l'extérieur à l'intérieur du corps de la femme durant l'acte sexuel* ». Selon le discours de nos enquêtés, cette croyance persiste toujours au point que dans *coosan*, des fausses couches répétées sont vues comme un même esprit qui revient dans le monde visible pour tourmenter les humains, pour leur demander des comptes. A ce sujet, Lainé (1990) avance : « *Dans de nombreux pays d'Afrique de l'Ouest, du Sénégal au Congo, existe la croyance aux enfants-nés-pour-mourir. Il s'agit d'enfants issus de la même mère et qui meurent en bas-âge, avant la naissance de l'enfant suivant. Généralement, il suffit que deux enfants décèdent successivement pour que la famille commence à s'interroger, à penser qu'il s'agit du même enfant qui revient chaque fois, nouvellement réincarné à chaque naissance, pour des motifs obscurs mais que l'on peut connaître par le moyen de la divination. De ce fait, on espère contrecarrer les desseins de cet esprit malveillant qui tourmente ses parents, en l'obligeant à rester dans le monde des vivants* ». Si l'individu est potentiellement un ancêtre/esprit dès la naissance, tout au long de sa vie, celui-ci – son corps finalement – ne comprend pas que lui-même, il est rattaché à un réseau d'entités extérieures – identifiées dans *coosan* – qui le traverse continuellement : « *Certains de ces éléments font sortir l'individu de lui-même pour le faire participer à des réalités autres. Par exemple dans la mesure où il réincarne un Ancêtre, il y a en lui une portion du lignage. Dans la mesure où il est lié à un totem, il a, à côté de son âme intérieure, une « âme extérieure », suivant l'expression de Frazer. Dans la mesure où il est possédé par un Génie, il est à la fois lui et Autre [...]* Comment peut-

on dès lors, sinon par ethnocentrisme et en généralisant aux Africains nos propres conceptions, parler même d'individu ? (Bastide 1993, p.38-39) ». L'individu ne devient pas immortel pour lui-même, il est juste réintégré à l'intérieur d'un cycle vital où il ne peut se suffire à lui-même, ce qui lui donne ce caractère infini : « Un parallélisme s'esquisse ainsi entre la condition de nouveau-né et celle de nouveau-mort d'une part, entre celle d'enfant et celle de vieillard de l'autre. La vie humaine suit un cycle dans lequel l'individu est toujours dans un entre-deux (Erny 2007, p.30) ».

Néanmoins, cette approche de l'univers s'effrite largement, pour exemple, ces pratiques autour du nouveau-né semblent largement remises en question, même si la croyance animiste en elle-même – la réincarnation – persiste comme schéma secondaire derrière l'au-delà. Ainsi, dans cette cosmologie, les morts reviennent, par conséquent, les morts ne meurent pas vraiment et donc, comme nous le dit Louis-Vincent Thomas, les attitudes face au cadavre sont différentes de celles adoptées dans les fondamentaux monothéistes. Le cadavre n'est pas une dépouille profane, il n'est pas *rien* car « *le corps mort n'est pas le cadavre-objet, mais la personne qui se survit (1985, p.26) »*. En exemple, chez les Bamiléké, « *lorsque les funérailles sont célébrées, la tête du défunt est détachée du squelette et déposée dans un canari*³⁴¹ (Pradelles de Latour 1997, p.90) » parce que le cadavre garde toute son importance. Nos enquêtés montrent leur posture syncrétique vis-à-vis des funérailles, entre l'influence grandissante de l'Islam et le maintien de certaines pratiques animistes qui ont tendance à placer du sacré dans ce qui est considéré dans le monothéisme comme n'étant seulement qu'une dépouille.

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sévère, musulman :

Donc traditionnellement, les gens croyaient en une vie après la mort ?

« Oui, ils croyaient en une vie après la mort mais ils croyaient que la vie se passera dans la tombe. C'est pourquoi le mort était enterré de sorte qu'il n'avait pas un contact direct avec la terre. Il y avait un minimum de confort parce que le mort n'a pas un contact direct avec la terre. C'est pourquoi même aujourd'hui encore, malgré l'Islam, on met des bâtons et des feuilles d'arbres avant de fermer la tombe. C'est pour qu'il n'y ait pas de contact direct du mort avec la terre. Ce n'est pas écrit dans le Coran mais c'est une tradition que nous avons conservée des pratiques ancestrales. C'est une pratique irrationnelle parce que même si on met des bâtons et des feuilles, ceux-là vont périr et le sable va descendre sur le mort. En plus si la personne meurt, elle n'est plus là. Ce n'est pas elle qu'on enterre mais plutôt une carcasse. C'est comme une bête qui meurt et on jette son corps. Ce qui faisait d'elle une personne est partie rejoindre Dieu. C'est juste une tradition. D'ailleurs il y a même des gens qui demandent à ce qu'on ne mette pas ces bâtons et feuilles d'arbres quand ils seront morts ».

Le même auteur dans *Le cadavre* (1980, p.97) rend aussi compte du culte des objets du mort : « *les pierres tombales, les divers objets funéraires ne sont sans doute rien. Mais ce rien s'apparente au tout de l'homme* » ; à l'instar d'un enquêté ayant expliqué que dans les traditions anciennes de sa

³⁴¹ Mobilier domestique.

communauté, on enterrait les morts avec leurs armes, étant *encore* la propriété des *défunts*. En effet, même à sa mort, le corps garde toute son importance car l'on considère qu'il conserve l'âme de la personne, tout comme ce qui lui a appartenu. A la mort, les *choses* qui entourent l'âme, que ce soit le corps ou les objets du défunt – considérées dans les cosmologies monothéiste et moderne comme profanes – sont perçues dans l'animisme comme sacrées, contenant une partie de l'âme de la personne, étant des expressions, des morceaux, des excroissances de celle-ci. Donc le corps survit par delà la tombe, il pourrit sans ne jamais pourrir vraiment (Thomas 1963) : « *Souvent le corps du défunt réside en un lieu spécial qui lui est affecté, soit à l'état naturel, soit diminué, soit doué de pouvoirs fabuleux. La pourriture du cadavre ne constitue pas un obstacle à cette croyance dans la pensée traditionnelle : c'est dit-on souvent « l'apparence du corps » qui disparaît* ». Le cadavre ne serait pas « *l'antithèse du corps vivant, il en est le prolongement sous d'autres espèces, qui intervient en tant que tel dans le règlement des affaires entre vivants (Javeau 2007, p.35)* ». A la mort, le corps se transforme donc, change d'état, passe d'un état à un autre, ... il migre – particulièrement le principe qu'il contient – vers d'autres corps. En effet, selon Mpala Mbabula (2010, p.14), la réincarnation n'est qu'un volet d'une croyance plus globale en la *transmigration de l'âme* : « *le concept de transmigration de l'âme englobe la métensomatose, la métempsychose, la réincarnation, le samsâra et, à la rigueur, la palingénésie* ». Mais tous ces phénomènes ont des nuances, pour la réincarnation, ce phénomène se déroule à la mort – à la destruction du corps – mais si l'on prend l'exemple du culte des *rabs*, ce phénomène de migration des âmes a lieu au cours de la vie, où l'esprit d'ancêtre peut temporairement se localiser, se fixer sur de nouveaux objets : humain, animal, plante ou même autel : « *En Afrique subsaharienne, il y a trois grands types de réincarnation si on considère le destinataire du processus : soit le défunt ou quelque chose du défunt revient dans un être humain ; soit ce retour s'opère dans un animal ou un végétal ; soit il y a un passage successif d'un de ces supports à l'autre (Erny 2007, p.16-17)* ». Mais dans l'ensemble, ce qui est à retenir, c'est que les *morts*, à travers leurs « *funérailles qui exaltent conjointement leur mémoire mortelle et leur statut immortels d'ancêtres (Pradelles de Latour 1997, p.90)* », ne meurent jamais vraiment, ils perpétuent leur existence « *dans « la grande maison » où ils rejoignent le lieu de l'Autre (Pradelles de Latour 1997, p.91)* », le monde invisible. Que la nature soit un réservoir quasi infini de l'existence, que les âmes immortelles puissent circuler presque librement, d'un support, d'une modalité de l'existence à l'autre : « *Un trait classique de bien des ontologies animiques est en effet la capacité de métamorphose reconnue aux êtres pourvus d'une intériorité identique : un humain peut s'incorporer dans un animal ou une plante, un animal adopter la forme d'un autre animal, une plante ou un animal ôter son vêtement pour mettre à nu son âme objectivée dans un corps d'homme (Descola 2005, p.191-192)* » ; dit autrement, que les âmes circulent d'un corps à l'autre – phénomène que Descola (2005, p.193) qualifie dans la cosmologie animiste comme : « *une multiplicité d'instruments corporels dans le concert de la vie* » – est une conception du monde qui est en train de disparaître. Dans notre échantillon, les grands-parents, c'est-à-dire la première génération (*coosan*), a réussi tant bien que mal à transmettre ces croyances, si bien que la troisième

génération (*dund tubab*) se trouve tiraillée entre deux conceptions de la mort et finalement du monde : le fait que la vie sur Terre est limitée, que tout se passe dans l'au-delà ; ou au contraire, le fait que tout se passe ici, dans un cycle éternel où les âmes circulent du monde visible à l'invisible indéfiniment. Il semble évident que le premier schéma monothéiste s'impose aux dépens du deuxième.

Les itinéraires thérapeutiques

Ces représentations de la maladie et de la mort au carrefour d'influences multiples, entraînent des conceptions de la santé, particulièrement comment l'acquérir et la préserver, plurielles. Essane (1998), dans *La médecine au pluriel en Afrique*, écrit : « *La somme empirique des "mythes" thérapeutiques traditionnels et modernes défaille à proposer à l'homme africain la "médecine" comme une culture ou une cohérence symbolique* ». Didier Fassin (1992, p.65 ; 85) fait la même observation et décrit dans la première partie de son livre une multiplicité des itinéraires thérapeutiques mise à la disposition de la population pikinoise, entre marabouts, sorciers/guérisseurs, pharmaciens et médecins. Ainsi, quelque chose comme « *un pluralisme médical s'est développé en Afrique noire depuis l'époque coloniale (Dozon 2008, p.143)* », au point que « *c'est cette pluralité qui est la norme, en termes de fréquence, de généralité des pratiques (Benoist 1996, p.21)* ». Elle compose des savoirs thérapeutiques multiples qui s'influencent tous mutuellement : « *comment parler du guérisseur qui cherche à donner des gages de modernité en utilisant un tensiomètre et de l'infirmier en quête d'authenticité qui cache des plantes dans l'arrière-cour de son dispensaire ? (Fassin 1990)* ». Des influences croisées qu'observe aussi Dozon (2008, p.144), tant du moderne sur le traditionnel par une « *appropriation de la modernité* » impliquant « *des métamorphoses* » ; que du traditionnel sur le moderne : « *C'est précisément dans la perspective du rôle majeur que doivent jouer les populations dans la résolution de leurs problèmes de santé que l'OMS a recommandé la prise en compte de la médecine traditionnelle et l'implication des « tradipraticiens » dans la mise en œuvre des SSP (soins de santé primaires) (Dozon 2008, p.137)* ». Ce qui instaure une frontière plutôt mince entre ces savoirs et pratiques thérapeutiques variables : « *On ne peut évoquer la santé au Sénégal sans prendre en compte les deux systèmes thérapeutiques qui cohabitent dans une approche souvent complémentaire : la médecine occidentale, avec ses institutions et ses zéloteurs, et la médecine traditionnelle, avec ses devins, ses guérisseurs et ses sorciers. Entre les deux, la frontière est plutôt « imprécise » (Rousseau et Rousseau 2005)* ». Néanmoins, selon nos données, les Sénégalais d'aujourd'hui apprécient largement l'approche positiviste, rationnelle de la médecine moderne vis-à-vis de la maladie et de la mort. Ils prennent cette option thérapeutique en premier choix car ils considèrent dans l'ensemble cette médecine plus fiable, contrairement à une médecine traditionnelle qu'ils jugent parfois dépassée, imprécise et mal organisée ; une observation que Jaffré et Olivier de Sardan (2003, p.348) avancent de manière fort éloquentes lorsqu'ils constatent « *une relative confiance « malgré tout » dans le système de santé moderne* » avec l'urbanisation de l'Afrique de l'Ouest. Plus précisément, ce « relatif engouement » provoqué par l'urbanisation pour la médecine moderne est observé par Héraud à

Bamako (2003, p.32), concernant les itinéraires thérapeutiques du diabète : « *En étant confronté à des cultures différentes, en l'occurrence à la culture « du blanc » selon son expression, le malade en question relègue la médecine traditionnelle au rang de « tradition », au sens obsolète du terme. A travers ce choix thérapeutique, il rompt aussi avec la génération de ses parents qui eux utilisent les thérapies traditionnelles* ». Pour autant, cette orientation vers la « médecine des Blancs » n'empêche pas les Sénégalais d'y voir ses imperfections, elle ne peut pas tout guérir... : « *Il y aurait beaucoup à dire sur cette apparente contradiction, puisqu'à travers elle, c'est bien tout le problème des politiques de santé qui est posé et leur faible capacité à modifier notablement la morbidité et mortalité générale (Dozon 2008, p.143)* » ; et surtout, elle est peu accessible, comme le constatent Faye et al (2004) au sujet de la prise en charge du paludisme en milieu rural Sénégalais : « *Si les parents accordent habituellement crédit à la biomédecine, leur précarité financière durant la période de soudure (hivernage), associée à leur perception banalisante de la maladie, ne les prédispose pas à recourir au dispensaire. En outre, les dysfonctionnements réels du secteur de soins biomédicaux ne les encouragent pas à le fréquenter* ». Ainsi, non pas pour une réelle fidélité à une « pseudo tradition », mais plus par opportunisme, ils ne s'écartent pas des approches médicales animistes/islamiques de la maladie et de la mort, « *pluralisme qui dénote tout à la fois une assez bonne acceptation du modèle occidental et son relatif échec à occuper tout l'espace sanitaire (Dozon 2008, p.143)* » ; des approches traditionnelles qu'ils placent ainsi globalement en second choix... ;

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

« *Quand je suis malade avant nulle part ailleurs, je pars d'abord à l'hôpital. Quand maintenant je n'ai plus d'issue, je retourne à la tradition parce qu'il y a des choses dans la tradition quand même. N'importe quel mal qui puisse m'arriver, je consulte d'abord la médecine moderne avant de me tourner vers la médecine traditionnelle* ».

...et même parfois en premier, notamment en zone rurale (Niakhar): « *Ainsi le recours biomédical n'est pas privilégié et le recours aux guérisseurs de même que les pratiques d'automédication persistent et sont même devenues le premier recours. Plus d'une décennie après l'Initiative de Bamako donc, les populations Sénégalaises trouvent encore le médicament inaccessible (antipaludéen) au niveau des structures de santé (Diouf 2004, p.73)* ». Jean-Pierre Dozon (1987) souligne, en effet, une recrudescence mondiale des médecines parallèles face aux échecs de la biomédecine, renversement de situation que les médecines traditionnelles africaines pourraient tirer à leur avantage selon lui : « *la médecine traditionnelle, sans qu'on sache très bien de quoi elle est faite, semble pouvoir tout naturellement s'intégrer aux thérapeutiques alternatives, y gagner dans leur mouvance reconnaissance et valorisation; et bénéficier en quelque sorte à son insu des critiques que ces thérapeutiques adressent à la bio-médecine* ». Le terme même de médecine traditionnelle est compliqué car il recouvre les savoirs de marabouts et sorciers/guérisseurs qui ne sont pas

nécessairement les mêmes, mais qui ont tendance à s'enchevêtrer : « *La présence séculaire de l'Islam (dont on sait qu'il revendique des compétences thérapeutiques) et [...] les religions chrétiennes importées ont généré en maintes régions d'Afrique des mouvements syncrétiques et néo-traditionnels ayant notamment pour spécificité d'assortir leur travail religieux de fonctions thérapeutiques, ce qui eut et a de plus en plus pour effet d'augmenter la gamme de recours possibles (Dozon 2008, p.139) ».* Plus précisément, Jaffré (2003, p.54) en pays Mandé observe : « *Les normes de conduites païennes et musulmanes s'interpénètrent au sein d'une sorte de syncrétisme des pratiques d'hygiènes corporelles* ». En effet, Fassin (1992, p.80) souligne le fait que ces deux professionnels s'appuient sur des approches magiques de la thérapeutique associées à une certaine pharmacopée.

Nicolas, homme, 46 ans, universitaire, cadre, diola, chrétien :

« Les gens ne te le disent pas, mais ici, même à Grand Dakar, il y a des guérisseurs, même des sorciers qui font des trucs avec des poulets, des sacrifices et des choses comme ça. On a les gris-gris, dedans, on met des morceaux de Coran, mais il y a aussi des plantes, pleins de trucs. Pour te dire, on a un dicton : « au Sénégal c'est 10 % de chrétiens, 90 % de musulmans et 100 % d'animistes !! ».

Lamine Ndiaye (2008) explique bien cette association entre magico-spirituel et pharmacopée : « *Toutefois, cela ne signifie pas que les Africains ne sont pas conscients de la part de la nature dans les principes de causalité de la maladie. Ils savent que certaines maladies sont d'origine naturelle et sont provoquées par un phénomène naturel. Ce sont ces formes de pathologie qu'ils ont coutume d'éradiquer par le recours aux effets bénéfiques des plantes. Mais, faudrait-il reconnaître aussi que ces plantes, leurs écorces ou leurs racines n'offrent une réelle efficacité que parce que leur usage est précédé d'incantations, de paroles mystiques, qui, au demeurant, servent à réactiver le principe actif vital contenu dans le végétal. Ce faisant, tout symptôme, qu'il soit bénigne ou surnaturel, ne peut trouver une solution de guérison en dehors du pouvoir reconnu au verbe* ». Cette approche de la médecine, à mi-chemin entre naturel et surnaturel, que résume bien Cherradi (2001) : « *il n'est pas possible de séparer d'une part, les traitements empiriques, à base principalement de plantes, et d'autre part, les pratiques divinatoires, bien que les uns puissent être accomplis sans les autres. Les deux pratiques sont liées dans une symbolique qui les unit. Les plantes sont liées à des dieux* », n'a donc pas dit son dernier mot. En effet, l'approche à cent pour cent « naturelle » et « rationnelle » de la biomédecine ne résout pas tous les problèmes : « *Vu sous cet angle, la vitalité des médecines traditionnelles renverrait comme à son envers aux difficultés d'une biomédecine qui ne parvient pas à atteindre ses objectifs. D'où sans doute l'idée de faire nécessité vertu, d'associer ces médecines aux projets d'une politique sanitaire rénovée, leur implantation et leur crédit étant peut-être le gage d'un meilleur accès aux populations (Dozon 2008, p.143) ».* Ceci laisse planer dans l'esprit de nos enquêtés, particulièrement des jeunes, l'idée que les discours et connaissances de leurs grands-parents n'étaient pas sans fondement, que les aînés n'étaient pas ignares : « *la biomédecine introduite par les*

Européens s'est davantage ajoutée aux divers recours thérapeutiques traditionnels qu'elle ne leur a fait véritablement concurrence (Dozon 2008, p.139) ». Laurent Vidal (1992) observait en Côte d'Ivoire des représentations étiologiques du sida hétérogènes, ce qui conduisait à des recours thérapeutiques multiples : « La compréhension de ces mécanismes, fortement individualisés, ouvre la voie à un discours médical et psychosocial sur la séropositivité et les mesures de prévention qui l'accompagnent, tenant compte de l'hétérogénéité des recours thérapeutiques suivis par le patient et, donc, des interprétations de la maladie ». Concernant le coût de la prise en charge de l'hypertension artérielle au Mali, Diallo (1994) nous dit : « Il semble très élevé en milieu hospitalier à BAMAKO à cause des recours multiples à des médecins différents, de l'absence de schéma thérapeutique standard et de la non utilisation des médicaments essentiels en milieu hospitalier ». Le schéma thérapeutique est donc éclaté en Afrique, que ce soit en zone rurale ou urbaine comme le développent Faye et al (2004) au sujet de l'offre de soins plurielle dans la région de Niakhar : « A côté de l'offre de soins modernes, s'est développé un réseau de distribution de médicaments, ayant pour origine les villes de Touba et Dakar. Les médicaments sont revendus au détail sur les échoppes de marché, dans les boutiques ou par des marchands ambulants. Cette distribution informelle, bien que difficile à mesurer, est très importante et concerne particulièrement certains médicaments : paracétamol, acide acétylsalicylique (aspirine®), chloroquine et terramycine. Les recours aux soins traditionnels sont fréquents, que ce soit à domicile (tisanes, massages...) ou en consultant un tradithérapeute. Dans chaque village, il existe un guérisseur, parfois plus, et souvent spécialisé dans le traitement de symptômes spécifiques ». Face au malheur de la maladie et de la mort, nos enquêtés ont fait le choix de garder toutes les possibilités, donc de croire en tout – ce qui veut peut-être dire aussi ne croire plus en rien... – en plaçant la médecine moderne en premier choix, donnant l'air plus rassurante, tout en gardant dans leur manche les connaissances et pratiques de leurs aînés, au cas où..., en dernier recours. Toutes les trajectoires sont mobilisées, des médecines multiples à l'automédication, c'est-à-dire une gestion profane de la santé, particulièrement dans un contexte de pauvreté du Sénégal, comme l'observent Faye et al (2004) : « Au Sénégal, l'auto-traitement, c'est-à-dire les soins effectués à la maison sans prescription, est une démarche thérapeutique fréquente. A Niakhar, c'est la première réponse aux cas d'accès palustres infantiles, généralement exclusive. Aussi bien en milieu urbain que rural, cette démarche thérapeutique est généralement expliquée par la pauvreté. [...] Tout ceci les pousse à adopter des soins facilement accessibles et peu coûteux, surtout à domicile ». Nous ne sommes plus en face de personnes adeptes d'un cosmos spécifique, qui religieusement vont recourir à leur médecine de prédilection (par exemple la médecine animiste mais rien d'autre) pour qu'elle les soulage de leur mal. Bien au contraire, puisque « l'homme moderne africain se trouve devant les conduites proposées par les cultures médicales en présence (Essane 1998) », il se met à distance de tous les cosmos, et puise rationnellement dans l'une ou dans l'autre de ces approches thérapeutiques, pour répondre au mieux à ses besoins de santé : « Cette « légitimité du pragmatique » peut, selon les circonstances, conduire le malade sur des sentiers forts variés, allant de l'hôpital ou de la

« pharmacie par terre » à l'action magico-religieuse ou aux remèdes « de grand-mère (Jaffré et Olivier de Sardan 2003, p.349) ».

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

Mais tu gardes l'autre en deuxième option quand même ?

« Les Blancs ne croient pas en ces choses-là. Moi qui vous parle, je ne crois pas en ces choses-là mais j'y vais quand même si c'est la seule issue qui me reste. Le Blanc ne peut pas être soigné par les choses spirituelles parce qu'il n'y croit pas. Mais nous, nous avons un surplus sur les Blancs parce que nous croyons aux deux choses. Nous avons donc deux possibilités alors qu'eux n'en ont qu'un ».

La sexualité/esthétisme

Les études en Afrique portant sur la sexualité ont montré combien la dimension reproductive est importante, que le nombre d'enfants est un critère fondamental pour juger du bien-être d'un mariage. Ndong A Pitshandenge (1994, p.55) nous dit : « *En Afrique, le mariage a toujours³⁴² été une institution sociale fortement valorisée en tant que creuset indispensable à la reproduction et à la survie du groupe* ». Selon ce dernier (1994, p.55), cette importance accordée à la dimension reproductive dans le mariage influe sur les rôles attribués aux genres : « *La précocité du mariage permettait une utilisation maximale de la vie féconde d'une femme. Très jeune mariée, la fille avait hâte de prouver sa fécondité, objet de l'attente de sa communauté et moyen de sa propre valorisation comme de son intégration à cette même communauté* ».

Systeme matrimonial

Pour rendre compte de la fonction évolutive de la sexualité au Sénégal et de ses conséquences sur la construction des critères esthétiques, nous avons jugé nécessaire de nous attarder d'abord sur le système matrimonial des Sénégalais, qui est, selon la littérature, en mutation. Considérer le système matrimonial, c'est rendre compte des règles qui régissent le mariage, et derrière celles-ci la place que la société accorde à la sexualité. Antoine (2002, p.76) brosse les grands traits communs des systèmes matrimoniaux africains, tels qu'ils ont été identifiés, par de nombreux auteurs : « *Les systèmes matrimoniaux en Afrique diffèrent d'une société à l'autre. Mais un certain nombre de traits communs se retrouvent dans ces sociétés lignagères : en règle générale l'union concerne davantage les groupes de filiation que les individus* ». Même si Radcliffe Brown et Forde (1954) constatent de grandes disparités dans l'agencement des systèmes matrimoniaux africains : « *les Loži (Rhodesie septentrionale) négligent en partie la parenté unilinéaire; le pouvoir procréateur d'une femme ne dépendant en rien d'un groupe de lignage unique, l'enfant va à son géniteur et non à l'époux légal. La filiation matrilineaire prévaut chez les Ashanti de la Côte de l'Or, jouant un rôle important dans leur vie sociale. Les Zoulous du Natal et les Niier, population nilotique du Soudan, se réclament du système*

³⁴² Une vision un peu généraliste et surtout fixiste qu'il faut quand même tempérer.

patrilinéaire; chez ces derniers, règne une étrange complexité de rapports de parenté, car ils y englobent fréquemment leurs voisins Dinkas. Quand aux Yakô (Nigeria du S.E.), ils pratiquent simultanément la double filiation. Entre ces quatre types bien déterminés s'intercale une foule de formes intermédiaires ». Pour Hertrich (1996, p.8), « le mariage est, traditionnellement, une affaire qui dépasse largement les intéressés mais constitue l'aboutissement de décisions et de procédures assumées par leurs familles ». Cette observation générale se retrouve dans le discours de nos enquêtés pour décrire le fonctionnement de leur système matrimonial dans *coosan*, qu'ils soient Wolofs, Sérères, Diolas et autres. Awa Yade (2007) confirme en rendant compte des stratégies matrimoniales sénégalaises sous la colonisation : « Jadis considérée comme une alliance entre deux familles qui allait au-delà de l'union des deux conjoints, la décision d'unir les futurs conjoints relevait alors des parents et l'union portait sur l'échange de la femme en contrepartie d'une compensation. Le mariage était à la fois une union préférentielle (et/ou forcée) et précoce, compte tenu de la jeunesse de la future épouse. [...]. Ces unions, qui consistaient en des alliances croisées, visaient essentiellement à consolider les liens du groupe ». Les critères des mariés comptent peu dans *coosan*, comme l'observe Lallemand (1985, p.9) chez les Mossis du Burkina Faso : « le mariage traditionnel ne prend pas en compte l'avis des futurs époux, mais seulement ceux des patriarches détenteurs du pouvoir lignager ». Et ils étaient davantage basés sur le comportement du conjoint et de ses parents, devant rassurer la belle-famille dans leur capacité à construire un foyer stable et pérenne, comme le confirme clairement Awa Yade (2007) : « Le choix porté sur l'un ou l'autre des futurs conjoints était déterminé par le comportement social des beaux-parents. L'objectif était d'assurer à l'avance un lien indéfectible destiné à durer toute la vie. Aussi un père de famille qui voyait son fils atteindre l'âge du mariage orientait-il son choix vers la fille dont la famille, surtout la mère, était réputée pour ses vertus. Pourquoi la qualité de la mère était-elle si déterminante dans le choix de la future épouse ? Il s'agissait d'une part de trouver l'épouse idéale, c'est-à-dire une femme qui saurait maintenir le foyer intact malgré les soubresauts de la vie et, d'autre part, d'être une bonne mère pour de nombreux enfants. Ces qualités, les femmes sont censées ne les tenir que de leurs mères. L'idée était reçue que seule une fille dont la mère a su sauvegarder son ménage saura à son tour reproduire le même schéma. Comme le dit un adage wolof qui s'adresse à la femme, « **see y kharé là** » (« le mariage est une guerre sainte »), il faut savoir faire beaucoup de sacrifices avant de goûter à ses joies. Le terme « joie » renvoie ici à la reconnaissance ultérieure, fonction de la réussite des enfants. En Afrique, et au Sénégal en particulier, la réussite sociale d'un enfant ne dépend que de sa mère. La réussite est la preuve que « notre mère a été une bonne épouse », dit-on chez nous : « **ligey you ndey agnoup dom** » (« l'enfant ne récolte que les fruits du labeur de sa mère »). On retrouve donc cette notion d'« épouse idéale » telle que définie par nos enquêtés, basée sur une *beauté de l'intérieur*, relative au comportement de la personne, et plus encore, à celui de sa famille. L'individu pris dans la matrice familiale est difficilement évaluable en dehors de celle-ci, ou du moins, même si l'individuation peut exister, c'est difficilement de manière indépendante de la vie collective (Bastide 1993, p.37).

Cependant, nous observons une volonté des jeunes, avec l'urbanisation, de faire valoir leurs propres sentiments, certains affirment vouloir connaître l'autre avant de s'engager dans un mariage, ce que Lesthaeghe *et al* (1989, p.391-392) confirment : « *the growth of widespread labor migration in Botswana and Lesotho played a major part in the development of the contemporary marriage systems of these countries. [...] Late marriage, the decline of polygyny, increased marital disruption, and frequent extramarital sexual relationships* ». Selon Antoine (2002, p.81) : « *Pour d'autres pays, comme le Sénégal, le constat se confirme d'un net report de l'âge au premier mariage des femmes en milieu urbain (passant de 18,8 ans à 23,3 en l'espace de 11 ans) alors que cet âge varie très peu en milieu rural (de 16,5 ans à 17,7 pour la même période)* », ce qui, selon l'auteur, va dans le sens de vouloir construire son mariage sur des intérêts plus individuels, basés sur de nouvelles conceptions des relations sentimentales. Pour Thiriart (1999) : « *...l'école est un espace de socialisation où se transmettent des valeurs, tel l'individualisme, différentes de celles que véhicule le système familial traditionnel. [...] elle contribue ainsi à affaiblir l'autorité des aînés et permet une contestation plus ferme du mariage arrangé et une plus grande liberté dans le choix du partenaire* ». Elle nuance malgré tout en affirmant que le point de vue des parents n'est pas complètement réfuté, il compte toujours pour certains jeunes encore influencés par les valeurs traditionnelles, position ambivalente que nous retrouvons chez certains de nos enquêtés ruraux. Néanmoins, l'auteur rajoute : « *Elle (l'école) ouvre la voie à des groupes sociaux où le poids des traditions s'est affaibli* » ; une constatation qui conforte le discours de nos enquêtés les plus âgés, lorsqu'ils dénoncent la liberté que s'octroient les jeunes, leur libre arbitre dans leurs relations amoureuses. Un degré de liberté auquel ils accèdent par le développement de nouveaux espaces sociaux que les aînés ne maîtrisent pas comme les boîtes de nuits, les « bals poussières » où même les cybercafés. Ils s'ouvrent alors à une nouvelle vie et répondent, par conséquent, de moins en moins à leurs obligations matrimoniales originaires de *coosan* : mariage dans l'intérêt des parents, devoir d'entretenir la belle-famille, etc... De ce fait, les vieux se sentent délaissés, voire abandonnés par ces derniers : « *ce qui caractérise en propre les sociétés communautaires, c'est leur extrême défiance à l'égard de l'individualisation, processus selon lequel les individus sont virtuellement tentés de pousser leur propre individuation au-delà des limitations communautaires, jusqu'à basculer dans l'individualisme: s'affranchir de leurs obligations de solidarité à l'égard de la communauté (Marie 2007)* ».

Abdoulaye Bara Diop (1985, p.183-184) confirme le discours des enquêtés les plus âgés dans leur justification de la polygamie dans *coosan*, c'est-à-dire davantage économique que sexuelle : « *C'est le système d'échange généralisé comportant des risques dont on se prémunit en multipliant le nombre d'épouses (1); le régime patrilocal de résidence (2); [...] l'apport économique de la femme - participant par son travail ou, mieux, par ses cultures personnelles, à l'entretien du ménage - qui ne dispense pas l'homme, cependant, d'avoir les moyens d'entretenir ses épouses (3)* ». Le nombre d'enfants est la forme de richesse, ce qui justifie une polygamie islamique qui n'a pourtant pas l'air d'être si islamique que ça, si l'on observe la coutume locale du *tacco*, le lévirat, identifiée dans nos

enquêtes, persistante malgré les prescriptions islamiques mais sous une forme remaniée de celle qui se pratique traditionnellement : « *Le lévirat est une règle obligeant une femme à se marier avec le frère de son mari défunt. [...] Le but du lévirat est de continuer la lignée. En d'autres termes, quand un homme meurt, un de ses frères (ou, à défaut, un de ses agnats) a le droit – et souvent l'obligation – d'épouser sa femme et d'élever les enfants de celle-ci en son nom (Ghasarian 1996, p.130-131) ».*

Mame Coumba (rural), femme, 96 ans, aucun niveau, ménagère, sère, musulmane:

La polygamie, vous en pensez quoi ?

« La polygamie, c'est bien. Il n'y a rien de mauvais dans ça. C'est une richesse. Seulement les femmes d'aujourd'hui sont jalouses, et la jalousie est dangereuse parce que ça fait souffrir. Moi, j'ai eu 5 co-épouses. Toutes les deux, je n'ai pas vécu avec elles dans la même maison. Mon mari les épousait comme ça mais elles restaient chez elles (Pour les deux dernières, le plus souvent c'est le lévirat, *tacco*³⁴³ en wolof). Dès fois il allait les voir chez elles. Moi j'étais avec les trois dans la maison ».

Comment vous vivez dans la maison, il n'y avait pas de jalousie entre co-épouses ?

« Non pas du tout. C'est la volonté de Dieu. Nous cohabitons dans la paix totale. Il n'y avait ni de disputes ni de querelles. Se quereller, se disputer, c'est de la folie. Pourquoi tout ça ! Le monde d'aujourd'hui, vraiment, on ne comprend plus ce qui nous arrive ».

Au Sénégal, le lévirat peut amener l'homme à avoir *officieusement*, malgré les règles islamiques, plus de quatre femmes lorsque des femmes d'âge mûr proches de son entourage deviennent veuves et qu'il prend la responsabilité « par obligation » de les mettre « sous sa protection » ainsi que leur lignée respective. Mais ceci se fait de manière officieuse, il n'y a pas de mariage, la relation est à distance, seuls sont en jeu la consommation sexuelle et la prise en charge financière de la femme et de ses enfants. Antoine (2002, p.84) explique à ce sujet : « *Contrairement à l'opinion commune, la pratique de la polygamie est très rare dans les pays maghrébins et arabes. [...] En Afrique subsaharienne, la religion musulmane semble plutôt avoir canalisé des pratiques traditionnelles plus anciennes en les légitimant* ». On observe ici les différences entre monothéisme et animisme vis-à-vis des structures matrimoniales, dans la première cosmologie, la monogamie est la règle d'union valorisée (Coran, sourate 4 verset 3), alors que dans la deuxième, c'est la polygamie. Ce que constate Diop (1985, p.184) dans les traditions wolofs : « *le nombre de femmes que pouvaient épouser un homme était, en principe, illimité. Mais seuls les membres des catégories sociales privilégiées, **garmi et jambur**, avaient un grand nombre de femmes pouvant atteindre une trentaine chez les souverains. L'Islam a réduit à quatre le nombre maximum d'épouses* ». Dans ce même article, Antoine insiste sur le fait que

³⁴³ Quand une femme perd son mari, un frère ou proche peut l'épouser après les 4 mois de veuvage. Il pouvait arriver qu'un vieux ait plus de 4 femmes de cette façon Il s'agit d'une situation syncrétique montrant combien l'approche animiste de la polygamie, par son nombre illimité de femme, survit malgré l'interdiction de l'Islam. La règle de quatre est optionnelle dans le coran, le modèle préférentiel valorisé est la monogamie comme toute religion révélée (Antoine 2002), pourtant nous voyons combien multiplier les épouses est bien vu dans *coosan*. Avec cette polygamie hybride, à l'image de la croyance aux *djinns* et aux *seytaanés* associée à de la possession, c'est à croire que les sénégalais utilisent l'Islam pour maintenir des schémas culturels animistes préexistants.

la polygamie ne recule pas au Sénégal, malgré l'urbanisation : « *La proportion de jeunes femmes en polygamie diminue au Kenya, au Ghana (en milieu rural), au Mali, nettement en Ouganda, mais la situation reste inchangée (ou montre une légère tendance à l'augmentation du phénomène en ville) au Cameroun ou au Sénégal (p.87)* ». Néanmoins, les données datent de 1998 et le recul que nous préjugeons de la polygamie s'appuie sur le discours des plus jeunes, qui se positionnent, garçons et filles, dans un refus quasi-total de cette pratique : « *Si la pratique se maintient, elle s'appuie cependant de moins en moins sur le mariage des jeunes femmes et s'alimente principalement du remariage des femmes divorcées ou veuves (Hertrich 2006)* ». La jalousie entre coépouses est la première explication exposée par les jeunes enquêtés – à côté de la dimension financière – dans leur refus de ce régime matrimonial. Le même auteur confirme : « *On peut considérer que dès le début de l'union polygame, il y a un risque de divorcer ou de se séparer de la première ou de la seconde épouse. [...]. Il y a de fortes chances que ce soit la femme : mise devant le fait accompli de l'arrivée d'une seconde épouse, elle se résout à quitter son mari. La polygamie n'est pas nécessairement la cause principale, c'est plutôt l'inégalité de traitement ou la rivalité avec la seconde épouse qui entraîne le divorce* ». Fainzang et Journet (1988, p.91) rendent très bien compte au Sénégal du vécu difficile de ce régime pour de nombreuses femmes, causé par ce climat de compétition sur le plan économique, sexuel, reproductif et domestique qu'il instaure : « *La rivalité s'exerce ici à travers toutes les tentatives de séduction. Bonne cuisine, usage d'aphrodisiaques, parfums, sourires, prévenance, cajolerie, discrétion, sont des techniques couramment utilisées pour s'attacher les faveurs d'un homme. Les co-épouses, de ce point de vue, sont en situation de compétition permanente. La préférence même d'un certain nombre de femmes pour le système des tours réglé sur le rythme « deux jours/deuxjours », est liée au fait qu'il leur laisse plus de temps pour se tresser les cheveux, « se faire belles », « avant que le mari ne revienne » ». Diop (1985, p.198) avance même que la rivalité sur le plan économique ne cache qu'une réalité plus profonde de rivalité sur le plan sexuel, ce qui justifie l'intérêt que nous avons porté sur les changements modernes inhérents à l'esthétisme et à la « vie à deux », dans l'explication de la restructuration du système matrimonial.*

En effet, les enquêtés soulignent le fait que cette jalousie est récente, que dans *coosan*, les relations étaient différentes, davantage complémentaires car basées sur la survie du groupe (main-d'œuvre, soutien durant la vieillesse) ce que confirme Abdoulaye Bara Diop (1985), commenté par Antoine (2002, p.84) : « *Elle représente un apport économique, car la femme par son travail ou ses cultures dans ses champs personnels contribue à l'entretien du ménage. Ce partage des tâches est parfois recherché par certaines femmes surtout en milieu rural, allant même jusqu'à proposer une seconde épouse à leur mari* ». Nos enquêtes nous montrent que la dimension du plaisir sexuel, devenue essentielle avec l'urbanisation, serait un moteur principal de cette jalousie. Les nouvelles formes urbaines de la polygamie, sans co-résidence : « *Certaines femmes ayant un statut professionnel et social élevé, optent pour une polygamie sans co-résidence qui satisfait leur désir d'enfant et d'un mariage de reconnaissance sociale (si possible par une alliance à un homme à haut niveau social) tout*

en préservant leur indépendance quotidienne (Locoh 2001) », seraient peut-être les derniers signes de résistance de ce régime traditionnel dans ce mode de vie moderne ; en attendant que la dernière génération, celle des jeunes, entre dans la vie matrimoniale et y mette progressivement un terme, des signes avant coureurs de cette mutation sociale se faisant sentir selon Hertrich (2006) : « Cependant, on ne saurait parler d'une inertie de la pratique. D'une part, un recul récent s'observe dans différents pays ouest-africains, sinon à l'échelle nationale, du moins en milieu urbain ». Au vu de nos données, particulièrement la volonté des jeunes filles les plus scolarisées de ne plus considérer que le mariage, c'est « se marier avec la belle-famille », cette nucléarisation de la famille – qu'Alain Marie (1997) atténue en posant le concept de « famille élémentaire élargie » – semblent se mettre en place progressivement : « L'enquête à Dakar révèle une dispersion géographique des ménages issus de la même concession du village et une relative autonomisation de ces ménages. Par exemple, quatre des frères recensés au village dans la même concession d'origine ont constitué chacun à Dakar des ménages séparés et très éloignés les uns des autres (ils sont tous dans les quartiers séparés). [...] cette séparation trouverait son origine dans la volonté de chaque émigré qui en a les moyens de construire sa propre maison à Dakar et d'y installer sa propre famille nucléaire. Cette dispersion géographique s'explique souvent par la volonté d'autonomie des frères cadets, même si les réseaux sociaux de solidarité et de convivialité sont préservés entre chacune des concessions en ville (visites, participations aux baptêmes, associations de ressortissants du village à Dakar..) (Gonzales 1994) ». De Garine en observait, en effet, déjà les prémices plusieurs décennies auparavant (1962) : « L'évolution de la société wolof vers des structures urbaines favorise l'avènement de la famille restreinte, en tant que groupe permanent de coopération et de consommation ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérère, musulman :

« Chaque homme sort de la grande maison pour se construire une maison où il va vivre seul avec sa femme et ses enfants ».

Pour les jeunes hautement scolarisés, on pourrait parler d'une volonté d'accéder au modèle de nucléarisation familiale, pour les plus âgés, il s'agirait davantage d'« une autonomie croissante des « familles élémentaires élargies » à l'intérieur d'un même réseau de parenté. Ces familles élémentaires apparaissent comme une « structure de compromis souple » entre la famille conjugale de type occidental, consacrée par la théorie de la nucléarisation, et la famille étendue de type traditionnel composée de l'ensemble des familles élémentaires correspondant à un segment de lignage (Vimard 1997, p.21) ». Mais dans l'ensemble, des plus âgés aux plus jeunes, l'affirmation de l'individu face à la famille ne fait que se préciser davantage – les jeunes filles scolarisées de notre échantillon voulant de moins en moins entretenir et même vivre avec la belle-famille – démocratisant ce phénomène de nucléarisation de la famille : « L'individu ne rompt donc pas totalement avec les logiques et devoirs de la solidarité familiale, mais il les renégocie sur la base d'un « donnant-donnant

délibéré » et « d'un arbitrage en fonction des nouvelles exigences propres au couple et à sa progéniture ». Alain Marie voit dans cette formule de compromis les signes avant-coureurs de ce qu'il appelle la « démocratisation de la famille élémentaire » (Calvès et Marcoux 2007) ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérieux, musulman :

« Même s'ils restent dans la maison familiale, le ménage n'est plus un. Chacun des hommes avec sa femme élit son propre ménage. Donc les frères de même père et souvent de même mère sont dans une maison mais le courant ne passe plus. Seule la négociation reste. D'ailleurs si la négociation ne peut plus aller, chacun sort de la maison familiale et élit son propre domicile dans le village ».

Enfin le divorce, selon nos enquêtés, est aussi en augmentation. Il serait la résultante de l'adoption de *dund toubab*. Mode de vie axé sur les volontés de la personne avant celles du groupe, dans le cas présent pour nos enquêtés, la recherche d'amour et de plaisir sexuel. Diop (1985, p.115), ayant enquêté chez les Wolofs, détecte de nouvelles trajectoires sociales en matière de matrimonialité – notamment pour les femmes – produites par l'individualisation de la vie en zone urbaine, amenant à pouvoir orienter davantage sa vie matrimoniale selon ses propres désirs : « *Le consentement de la fille est devenu un préalable au mariage. [...]. Le divorce fréquent, à l'initiative de la femme, est une preuve de liberté. Soumise à de lourdes corvées ménagères et quelquefois maltraitée par son époux, la femme se révolte en quittant le domicile conjugal et en divorçant* ». C'est donc la signification sociale du mariage – et finalement de la vie à deux – qui change avec la modernité : « *Cette tendance à la mise à l'écart de la famille dans la rupture conjugale confère à l'individu plus d'autonomie et lui donne un nouveau pouvoir de décision. Le divorce devient plus apprécié, car il est l'expression d'une décision personnelle. La rupture conjugale est donc passée d'un consensus au sein du groupe à une décision individuelle* (Dial 2008, p.132) ». Les Sénégalais sont donc à l'interface de trois modèles matrimoniaux, l'un animiste, qui tend à disparaître, avec une polygamie supérieure à 4 femmes³⁴⁴, l'un monothéiste avec la promotion de la monogamie, et le dernier moderne par ces monogamies successives (divorces) où chaque individu appréhende sa vie intime dans l'objectif de répondre à une satisfaction personnelle (Bozon 2009, p.38).

Les pratiques sexuelles

Selon Erny (1987, p.242), dans l'Afrique Noire en dehors des influences monothéistes et modernes, la sexualité, avant d'être personnelle, est *collective*, c'est-à-dire faite pour le bien-être du groupe, car l'humain, dans un sacrifice de soi pour sa communauté, doit « *passer d'une sexualité libidineuse à une sexualité socialisée et clanique* ». Elle appartient au groupe, elle est faite pour le groupe car, comme nous le disent nos enquêtés, dans *coosan*, le produit d'un couple est l'engendrement, la vie de couple

³⁴⁴ Sachant que l'usage fréquent de la polygamie limitée à quatre femmes semble plus une posture animiste sous couvert d'Islam car non valorisée dans la tradition islamique.

pour elle-même n'ayant pas de sens réel. Les relations conjugales, donc la vie de couple même dans le mariage, n'existaient pas vraiment. Marie-Paule Thiriart (1999) confirme le discours de nos enquêtés sur le statut du couple dans *coosan* : « *Les relations conjugales prescrites sont fondées pour l'essentiel sur l'évitement et le respect. La vie commune se réduit le plus souvent à la nuit passée ensemble. La division sexuelle du travail est la règle et la scission au sein du couple pour la gestion des ressources personnelles est totale. Le couple n'est pas l'unité de décision dans une structure élargie...* ». Nos enquêtés soulignaient aussi que l'amour n'avait pas d'importance, ce que corrobore encore l'auteur : « *Les sentiments amoureux ne sont pas perçus comme une valeur essentielle. Dans ce contexte, les seules valeurs de confiance existantes sont celles qui lient la femme aux membres de sa famille et aux amies de son sexe* ». Avant le mariage, la vie de couple dans *coosan* était complètement prohibée, il y avait tout au plus des causeries entre jeunes prétendants qui signifiaient plus de l'amitié qu'autre chose ; ce que retrouve Lallemand (1985, p.9) chez les Mossis du Burkina Faso : « *Cette population mossi, comme beaucoup d'autres en savane, fait peser l'essentiel d'une réglementation sévère sur les femmes. Celles-ci sont d'abord incitées à s'abstenir du coït avant le mariage : une épreuve de « vérification » est d'ailleurs prévue à cette fin* ». Cependant, le même auteur (1985, p.9) avance au sein de cette même ethnie que : « *Les jeux érotiques entre adolescents de sexes différents sont cependant autorisés, mais ils doivent se limiter aux caresses des bustes* ». Malgré tout, il s'agissait d'initiations érotiques pré-nuptiales pour se préparer à la vie conjugale (1985, p.12). De plus, s'il y avait pratiques sexuelles pré-nuptiales possibles dans certaines ethnies – notamment pour les femmes – c'était pour les préparer à leur rôle de femme dans le mariage, comme l'avance Thiriart (1999) : « *A Kikwit (République démocratique du Congo), où la virginité avant le mariage n'est pas une exigence coutumière, la sexualité pré-nuptiale reste justifiée par « la nécessité de satisfaire pleinement son futur mari dès la première nuit [...] qui requiert un apprentissage et une initiation préalables », ou répond à « la conviction répandue parmi les jeunes qu'une expérience sexuelle avant le mariage assagit la femme et la rend plus fidèle dans son mariage* » ; et aussi Balandier (1984) : « *chez les Massai du Kenya : ils disposent d'une liberté sexuelle estimée peu commune et rapportée d'une manière significative à la femme. Quelque temps avant la puberté, dès que sa poitrine commence à gonfler, la fille non excisée a des rapports sexuels complets avec des jeunes garçons non circoncis [...] mais sa liberté apparemment totale va de pair avec une socialisation effective. Elle est accompagnée par des femmes d'un âge certain – tantes ou grand-mères – qui lui apprennent la façon de se comporter avec les « guerriers » ainsi que le savoir-faire domestique* ». Un fonctionnement social qu'observe Lallemand (1985, p.9) aussi dans d'autres ethnies africaines : « *Certes, sur le plan des pratiques, d'autres populations acceptent et quelquefois encouragent les jeunes filles à prendre des amants (par exemple les Coniagui de Guinée, les Baulé de Côte d'Ivoire, les Hausa de l'Alder au Niger, dont les contes sont également cités dans cet ouvrage)* » ; même si elle conclut (1985, p.9) : « *chez beaucoup de sociétés africaines, les normes en vigueur incitent l'individu à rabattre la sexualité sur le mariage* ».

Selon nos enquêtés, avec l'urbanisation, les relations de couple avant le mariage, avec ou sans sexualité, explosent. Ce que la littérature généralise en un phénomène inhérent à l'urbanisation africaine : « *Plusieurs mutations sociales sont venues cependant affaiblir ce contrôle social de la sexualité. Le recul de l'âge au mariage imputable à la scolarisation, le relâchement du contrôle des parents, des aînés et de la société lié à l'urbanisation croissante, et la contrainte économique sont cités dans la littérature comme autant de facteurs qui ont modifié le contexte socioculturel dans lequel les adolescents et les jeunes vivent actuellement (Sidze 2008)* ». Une sexualité de la jeunesse urbaine africaine dont Thiriart (1999) en développe le fonctionnement : « *Les relations sexuelles peuvent être investies de fonctions diverses. Ainsi, le phénomène des « sugar daddies » (parallèlement à celui des « sugar mommies »), où les relations sexuelles s'échangent contre des cadeaux ou un soutien financier permettant de poursuivre des études, semble prendre de l'ampleur en milieu urbain nigérian avec l'accroissement des difficultés économiques. Ces amours monnayés peuvent s'inscrire dans un réseau de polyandrie illustré par le slogan : « Chic, chèque, choc » usité à Kinshasa. Les femmes compensent des relations trop matérielles (le chèque) en entretenant par ailleurs des relations plus sentimentales (le choc) et d'autres socialement plus gratifiantes (le chèque)* ». Cette expression se retrouve aussi dans le discours des jeunes enquêtés, dans lequel ils présentent des relations basées bien souvent sur le mensonge, à cheval entre la recherche d'amour, de plaisir sexuel mais aussi d'argent. Ces nouvelles postures de la jeunesse instaurent évidemment des conflits intergénérationnels que l'on essaye d'aménager au mieux, par exemple lorsque Diop (1985, p.121) parle de relations qui se font de manière discrète en les masquant, et que nous observons aussi dans notre enquête lorsque nous les qualifions de : « relations dans le dos des parents ».

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

Que font les jeunes aujourd'hui et que vous ne pensiez même pas ?

« Si je t'envoie quelque part et que tu en profites pour faire autre chose, je n'en saurais rien. Je considérerais juste que tu étais là où je t'ai envoyé. Et pourtant il s'est trouvé que tu as fait des choses énormes et tu es revenu comme si rien ne s'était passé ».

Les jeunes filles, tu crois qu'elles passent par où ? Qu'est-ce qu'elles vont faire quand tu les envoies ?

« Sûrement leurs propres affaires simplement. Tout ce qui leur plaît et leur vient à l'esprit, c'est ce qu'elles font. Les films font partie de ce qui pervertit les jeunes parce qu'ils ne suivent que les films à la télévision. Les films du crépuscule [*feuilletons*], c'est ce qu'ils préfèrent le plus ».

Pour Sidze (2008), « *l'évolution sociale que connaissent les pays d'Afrique Subsaharienne rend de plus en plus difficile l'assimilation par les jeunes d'un discours sur l'abstinence sexuelle avant le mariage. Les pressions diverses qu'ils subissent de leurs pairs et de la société en général les poussent à avoir des relations sexuelles précoces* ». Néanmoins, les stigmates de ces relations officieuses ramènent bien souvent les jeunes à la réalité – notamment les jeunes filles – lorsqu'elles tombent

enceinte et se trouvent par la suite marginalisées par leur famille, comme le montrent Ouattara et Storeng (2008) au Burkina Faso: « *L'anticipation de la fécondité sur le mariage est un facteur d'exposition à la vulnérabilité relationnelle et par conséquent au risque de violence. La survenue d'une grossesse chez une femme non mariée l'engage, en général, dans une série de rapports difficiles avec les membres de sa famille. La trajectoire génésique de cette jeune femme qui commence par inverser l'ordre des choses débute mal ! Etre enceinte en dehors du mariage est un problème pour sa famille* » ; ou encore la perte de l'hymen qui est la preuve irréfutable que la fille « n'est pas de bonnes mœurs », qu'elle fait honte à toute sa famille, particulièrement à sa mère. Les stratégies sont multiples et variées pour camoufler ces stigmates. Pour les grossesses, il s'agit d'abandonner le bébé (Delaunay 2009), pour la perte de la virginité, il s'agit de se marier avec celui qui a « dépuclé », stratégie relatée par l'un de nos enquêtés, ou au pire trouver un mari *nyak [étranger d'Afrique]* ou occidental qui sera moins pointilleux sur la question (Nyamnjoh 2005), qui saura garder le faux semblant face à la belle-famille.

Dans *coosan*, et apparemment aussi dans d'autres populations africaines, la sexualité semblait peu développée, enquêtés et différents auteurs la décrivant consensuellement comme davantage tournée vers la reproduction Ombolo (1991, p.370), sans préliminaire (Sow et Bop 2004, p.98) et sous l'initiative masculine : « *L'homme doit **niquer** l'épouse chaque fois qu'il lui est possible de le faire [...]* Dans le discours, comme dans la pratique, l'homme est ainsi celui des partenaires qui a l'initiative des rapports sexuels et le choix de leurs modalités (Echard 1985) ». En effet, Nicole Echard (1985) détaille la société Hausa du Niger où les femmes doivent se plier aux exigences de l'engendrement, la sexualité est orientée dès les premiers signes de la puberté vers la pratique hétérosexuelle génitale où le coït est la pratique obligatoire sinon exclusive. On apprend aux jeunes filles la bonne conduite gestuelle et le respect de divers interdits : « *les rapports sexuels conjugaux sans interdire les caresses, évitent les conversations et obligent au coït accompagné d'émission de semence. Les femmes n'ont pas l'initiative des rapports sexuels : elles doivent se soumettre au mari qui, lui, en revanche, a le devoir (quasiment social) de copuler* ». Elle rajoute (1985) : « *Au savoir et à l'activité des hommes en matière d'amour répondent la honte (ou l'évitement) et la passivité des femmes. Nul chant, nul poème ne s'adresse à elles ni ne les campe comme actrices agissantes sur la scène du bonheur amoureux* ». Pour parler des sociétés africaines où se pratique l'excision, Hanry (1970, p. 150) nous dit : « *La notion de plaisir est faible, l'activité sexuelle n'y est pas déterminée par la recherche du plaisir mais simplement d'abord par le besoin de réduire une tension (essentiellement chez l'homme), ensuite par l'exigence sociale de la procréation (chez la femme mais aussi chez son partenaire)* ». L'orgasme ne semble pas être la finalité du rapport sexuel selon Arnal-Soumaré (1996), cité par Oliveros (2007, p.10) : « *Il est certain en tout cas que la notion de plaisir reste très imprécise et ambiguë et qu'elle n'implique pas toujours l'idée de « jouissance ». Car en poussant l'entretien il s'est avéré que la plupart des femmes qui affirment avoir du plaisir laissaient entendre que ce plaisir venait de ce que pour elles, avoir un rapport sexuel avec leur mari, signifiait qu'il les désirait et qu'il*

leur marquait de l'attention ». Ceci montre combien ce que nous trouvons dans *coosan* se retrouve dans d'autres pays africains, le plaisir sexuel de manière générale est tourné vers la reproduction. Pour l'homme, c'est le devoir de se « vider », pour la femme, c'est le devoir de recevoir en se taisant. Dans les deux cas, la sexualité est plus un devoir qu'autre chose, comme nous le disent nos enquêtés. Selon Balandier (1984), en s'appuyant sur l'anthropologie psychanalytique de Béreaud (1980, non paginé), la sexualité dans les sociétés africaines est plus axée sur la fécondité que sur le plaisir sexuel : « *Les interprétations de l'anthropologie psychanalytique accentuent cet aspect : « C'est le pouvoir de fécondité des femmes, bien plus que le désir érotique, qui sous-tend l'exogamie et la capitalisation des femmes... Ce n'est pas la sexualité qui est première, mais bien le pouvoir dans son rapport avec l'apparente victoire sur la mort individuelle que représente la fécondité féminine* ». Lallemand (1985, p.11) fait la même constatation chez les Mossis du Burkina Faso : « *En outre si aucun discrédit n'affecte la sexualité en tant que telle chez les Mossi, mais seulement certains de ses usages, celle-ci tend à faire l'objet d'une autre forme de répression, plus subtile ; elle est prisée, certes, mais moins pour elle-même que ce pour quoi elle sert : la procréation* ». Ainsi, la société (Lallemand 1985, p.12) pousse « à rabattre la sexualité sur le mariage » et plus encore « *dans ce cadre, à limiter encore celle-ci du fait de nombreux interdits* ». De par ce rapport traditionnel à la sexualité où la recherche de plaisir est limitée, nos enquêtés stigmatisent la modernité parce qu'ayant rendu la sexualité perverse. Pourtant, eux-mêmes admettent que le prophète n'est pas contre la variabilité de positions sexuelles (Coran, sourate 2, verset 223) ; néanmoins, les Sénégalais ne connaissaient qu'une sexualité à une seule position sexuelle, relative à la cosmologie animiste et en contradiction avec les deux autres cosmos (Islam pour le monothéisme).

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

« Bon l'Islam dit que l'homme peut avoir des rapports sexuels avec sa femme avec n'importe quelle manière si elle est consentante. Mais il y a de ces positions qui sont aberrantes. Prendre sa femme par la position renversée (levrette) ou quelque chose comme ça, ce n'est pas humain quoi. Il n'y a pas mieux que vous vous couchiez normalement position allongée ».

Au Sénégal, l'urbanité est le siège d'un véritable développement des pratiques de la sexualité, le plaisir sexuel deviendrait un enjeu majeur. Les « érotisants » se développent comme les petits pagnes sexys à trous (S.Kane 2004), les *dial-dialis* ou *bine-bine* (Nyamnjoh 2005), les *thirourayes*, mais aussi l'usage de *xatal* (B.Kane 2004) : produit pour rétrécir le vagin, le rendre plus étroit, donnant un sentiment de virginité, ce qu'apprécient les hommes qui, « *préfèrent un vagin étroit dans lequel ils éprouvent plus de plaisir. [...] Ainsi, la plupart des expressions servant à désigner la femme idéale sur le plan sexuel renvoient à la virginité, à l'étroitesse, à la fraîcheur et à la jeunesse. Les hommes pensent que les femmes qui ont ces qualités leur procurent davantage de plaisir. L'usage de substances asséchantes permet de donner cette illustration de la virginité, même s'il est évident que la femme ne*

*l'est plus (Sow et Bop 2004, p.99) ». Toutes ces stratégies ont pour objectif de garder le mari auprès de soi dans les mariages polygames où règne une compétition ardue entre coépouses (Nyamnjoh 2005). Apparemment, selon nos enquêtés, ce climat d'hostilité dans la polygamie n'existait pas dans *coosan*, de même que ces nouvelles stratégies sur le plan sexuel. Hommes et femmes vivaient davantage en harmonie dans le mariage polygame et les coépouses se considéraient dès le départ comme des sœurs puisque l'espace social pour la vie de couple était très limité, les deux sexes n'étant presque jamais ensemble. Mais cette configuration sociale *coosan* change avec la modernisation du Sénégal, un phénomène de délégitimation de la polygamie que retrouvent aussi Ouattara et Storeng (2008) au Burkina Faso : « *Il n'est donc pas étonnant que la coépouse qui aurait dû être perçue comme une « petite sœur » soit vite devenue la rivale, celle que l'on doit écarter à tout prix et si possible faire partir* ». C'est donc à la deuxième génération que se développerait ce type de sexualité, un plaisir exclusif à deux, issu de l'instance moderne du couple, qui s'immiscerait dans la structure polygame jusqu'à la faire vaciller. Pour la troisième génération, celle des jeunes, c'est encore différent, voire plus extrême.... Ils s'ouvrent à la pornographie et découvrent une nouvelle forme de sexualité inédite « *plutôt occidentale* » qu'ils essaient, pour beaucoup d'entre eux, de mettre en place dans un cadre nouveau, avant le mariage. Cunnilingus, fellation, levrette, etc..., autant de positions que jugent les générations précédentes complètement aberrantes. Ils ne comprennent pas pourquoi user de telles positions pour faire un rapport sexuel. Les plus vieux ont tellement intériorisé leur manière de faire traditionnelle qu'ils n'arrivent pas à assimiler *le sens* de ces pratiques. Beaucoup disent que s'ils ne les avaient pas vues, ils n'auraient jamais pu les imaginer, penser qu'il soit possible d'employer son corps de cette façon pour pratiquer la sexualité. Une « révolution » de la pratique sexuelle que retrouve aussi Tamale (2008) en Ouganda : « *La sexualité traditionnelle a été complétée et renforcée par des pratiques sexuelles « modernes » et « étrangères »*. Par exemple, certaines instructions Ssenga d'aujourd'hui incluent des leçons sur les relations sexuelles buccogénitales, le baiser profond, la masturbation et autres formes d'autodécouverte ». On en revient alors à ce que la culture peut avoir de plus prégnant, agir sur les manières de faire des individus à leur insu, au point que les gestes qui paraissent *naturels* pour certains, dénotent d'un apprentissage *culturel* pour d'autres : « *Ces actes sont plus ou moins habituels et plus ou moins anciens dans la vie de l'individu et dans l'histoire de la société. Allons plus loin : l'une des raisons pour lesquelles ces séries peuvent être montées plus facilement chez l'individu, c'est précisément parce qu'elles sont montées par et pour l'autorité sociale (Mauss 1934, p.21) »*.*

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« Et je vois que c'est très dangereux pour nos jeunes parce qu'ils ne sont pas conscients du fait que ceux qui font ces films sont payés pour l'exécuter de la sorte, mais eux ne la pratiquent pas de cette manière ».

Et si je vous dis que nombre des positions sexuelles qu'il y a dans ces films se font chez les occidentaux, seulement ce n'est peut-être pas de façon aussi violente... Vous en pensez quoi ? ... (Ebabie, elle découvre choquée).

Amadou, garçon, 19 ans, primaire, marchand ambulancier, peul, musulman :

Ils recherchent plus de plaisir ?

« Oui, c'est ça. Ils peuvent le faire sur la table, étant debout ou assis. J'ai suivi un film porno, c'est là où j'ai vu une femme qui suce le truc d'un homme pour la première fois. Et l'homme aussi fait de même pour la femme. Je n'ai jamais pensé que ça pouvait être avant de le voir ».

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

Dans le monde rural, ça se pratique ?

« Le fait qu'une femme suce le sexe de l'homme, c'est horrible. Moi je n'ai jamais pensé qu'une telle chose pouvait être avant que je vois ça. Je n'ai jamais vu quelqu'un faire la fellation, mais ce qui est sûr, c'est que les gens regardent les films pornos couramment pendant la nuit. Et je crois que ce n'est pas bon ni pour l'homme ni pour la femme ni pour les enfants qui vont naître ».

Ce que Mauss (1934, p.6) nomme les *techniques du corps* : « *Mais cette spécificité est le caractère de toutes les techniques. Un exemple : pendant la guerre j'ai pu faire des observations nombreuses sur cette spécificité des techniques. Ainsi celle de bêcher. Les troupes anglaises avec lesquelles j'étais ne savaient pas se servir de bêches françaises, ce qui obligeait à changer 8 000 bêches par division quand nous relevions une division française, et inversement. Voilà à l'évidence comment un tour de main ne s'apprend que lentement. Toute technique proprement dite a sa forme. Mais il en est de même de toute attitude du corps. Chaque société a ses habitudes bien à elle* ». Getnet Tadele (2003) qui a travaillé avec les jeunes de la rue en Ethiopie nous dit : « *Paradoxalement, au cours des discussions, ils ont désapprouvés des comportements et pratiques sexuels (relations orales et anales, l'homosexualité masculine et féminine, la fellation et le cunnilingus, etc.) qu'ils considèrent comme des rapports sexuels sans retenue (lique), anormaux et indécents (newere)* ». Il ne s'agit pas pour autant de se précipiter dans un schéma typologique réductionniste « d'une sexualité africaine traditionnelle reproductive » en opposition à « une sexualité moderne hédoniste », contre laquelle nous met en garde Sérigne Arnfred (2004), proposant « *une critique détaillée de la thèse de la « sexualité africaine », sexualité qui s'opposerait à une « sexualité eurasiennne », telle qu'elle a été formulée par J. et P. Caldwell et P. Quiggin. La critique est bien argumentée et convaincante. Elle insiste fort à propos sur le simplisme et les raccourcis d'une thèse comme celle de la spécificité d'une sexualité africaine, pour rendre aux sexualités africaines leur complexité (Noret 2006)* ». Nous observons, en effet, des spécificités culturelles qui pourraient sous-entendre de loin « libertinage sexuel traditionnel », chez les Laobé du Sénégal (Ly 1999) : « *Il n'est pas rare, lors de séances de tam-tam, que des sculpteurs lawbé aident les femmes, y compris d'autres ethnies, à intérioriser leurs congénères avec une verge en bois qu'elles s'approprient à l'aide d'une cordelette nouée autour des reins (syncinésie). Saisissant ainsi un instant ludique, elles en profitent pour railler le symbole subjuguant de la virilité et de la puissance masculine: le pénis. D'ailleurs ce sont ces moments*

dionysiaques que célèbre le dire paillard des lawbé, à travers les rituels du Khakhar, du labane, du lo lambé et du tassou. Ce sont, en effet, ces évènements qui rythment la vie sociale des lawbé. Ils donnent lieu à l'expression hardie et crue de paroles exprimant les manifestations de la sexualité érotique » ; et les Baoulé de Côte d'Ivoire : « La femme baoulé jouit d'une assez grande liberté sexuelle et surtout lorsqu'elle est jeune et pas encore mariée ou fiancée, il n'est pas rare qu'elle entretienne simultanément plusieurs intrigues amoureuses. Lorsqu'elle devient enceinte, elle doit dire quel est le père. Bien entendu, elle dénoncera celui de ses partenaires qui lui plaît le plus, ou qui a la meilleure situation « sociale », etc. Or l'intéressé, en aucun cas, ne peut récuser la présomption de paternité (Pierre et Mona Etienne 1971) ». Nous assistons peut-être alors à une forme de libertinage sexuel occidental moderne caractérisé par sa multiplicité de positions sexuelles, dans le but de réinventer le plaisir du corps indéfiniment – ce qui constitue d'ailleurs une illusion pour la majorité de nos enquêtés et certains auteurs (Marzano 2003) : « À travers le dévoilement des corps dans leur intimité et l'exposition crue des actes sexuels, la sexualité perd sa complexité. Elle perd ce qui en fait à la fois un jeu et un engagement, une expression de l'excitation pulsionnelle et une manifestation du désir humain, un mélange d'instinct et de fantasme, quelque chose qui appartient à l'ordre du réel et à celui du mystère » – qu'on ne retrouverait peut être pas dans coosan... ?

Bacary, homme, 45 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Maintenant on voit du sexe partout. Le monde a changé dans le mauvais sens. Normalement il faut un certain âge pour faire la sexualité. Aujourd'hui ce n'est plus le cas. Maintenant on voit du sexe partout et les jeunes font tout pour reproduire ça. Le monde a changé dans le mauvais sens ».

Malgré tout, n'oublions pas que l'histoire de l'Occident fut marquée par l'imposition et le développement du monothéisme chrétien, partant du présupposé que les sexualités païennes sont « animales », avilissantes, et sans contrôle. L'anecdote du « Veau d'Or » (Ancien Testament, Exode 32.6) en est un bon exemple ; en effet, le symbole du refus du Dieu unique s'exprime par une orgie sexuelle autour du Dieu animal : « *Le lendemain, ils se levèrent de bon matin, et ils offrirent des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces. Le peuple s'assit pour manger et pour boire; puis ils se levèrent pour se divertir* ». Le verbe traduit par *se divertir* a souvent une connotation sexuelle (Ancien Testament, Génèse 26.8). C'est dans ce sens que Paul interprète ce texte (Nouveau Testament, 1 Corinthiens 10.7), car selon lui, des orgies licencieuses accompagnaient généralement les fêtes païennes. Et c'est ce présupposé monothéiste chrétien qui conditionnera les préjugés des missionnaires et colons européens lorsqu'ils entreront en contact avec les populations africaines : « *Cette étude du Ssenga*³⁴⁵ *se place dans le contexte de l'institution du patriarcat et de l'héritage du colonialisme. En Ouganda, les constructions colonialistes considérant les Africains comme des personnes libertines et hypersexuelles ont abouti à une répression et à une surveillance intensifiées de la sexualité des*

³⁴⁵ Institution traditionnelle d'initiation sexuelle pré-nuptiale des femmes en Ouganda.

femmes en particulier. Les colonialistes ont travaillé main dans la main avec les patriarches africains pour élaborer un droit coutumier inflexible qui s'est transformé en nouvelles structures et formes de domination et ont déployé plusieurs stratégies et discours politiques et législatifs dans les domaines de la santé médicale et de l'hygiène. Les coutumes traditionnelles ont été reconfigurées pour introduire des normes, des tabous et des stigmas sexuels nouveaux. La sexualité des femmes a été médicalisée et réduite à la reproduction. Avec l'adoption du Christianisme, les Africains ont été encouragés à rejeter leurs croyances et leurs valeurs antérieures et à adopter les « manières civilisées » des Blancs. Un nouveau scénario, imprégné de l'édit victorien moralisateur, antisexuel et honteux du corps, a été inscrit dans les corps des femmes africaines et avec lui, un système élaboré de contrôle (Tamale 2008) ».

Ceci montre que le monothéisme a construit de départ – surtout dans sa version chrétienne – une sexualité hédoniste peut-être moins permissive que celle de certaines traditions africaines, comme celles des Baoulé, des Laobé et même des Bagandais d'Ouganda où, selon Tamale (2008), le plaisir sexuel avait une place dans la vie sociale...pour l'homme mais aussi pour la femme : « *En s'efforçant d'éliminer les « pratiques culturelles nuisibles » et d'occidentaliser la moralité sexuelle des autochtones, les missionnaires et l'autorité coloniale ont porté un intérêt spécial aux femmes Baganda. [...] Une campagne massive de pureté morale a été lancée par l'administration coloniale au début du vingtième siècle, menaçant de nombreuses valeurs au sein de l'institution Ssenga* ».

Esthétisme

Ce rapport évolutif avec la sexualité a donc des conséquences sur les manières de construire l'esthétisme. Dans *coosan*, nous avons parlé d'une *beauté de l'intérieur*, axée sur le comportement, qu'Amade Faye (2002) constate aussi chez les Sérères : « *La beauté, dit la sagesse seereer, est le pilier de la vie. A l'image de la femme, "beauté première", elle est le socle sur lequel se construit et se maintient la maison de l'homme dont l'essence est conçue à partir du triangle du beau, du vrai et de la vertu. Une belle femme, un comportement vertueux, voilà, selon le seereer, le remède de l'homme ; en quelque sorte la disposition de qualités esthétiques et morales. Cette philosophie est à la base de la conception du masque initiatique seereer, le **mbot**, symbole de la perfection morale* ». Cette appréciation du comportement dans l'esthétisme se retrouve aussi chez les Lega d'Afrique Centrale : « *En Kilega, la beauté se traduit par le concept « **Busoga** ». [...] chez les Lega, **Busoga** englobe à la fois les sens de la bonté, beauté, dignité, estime sociale (Isaya 1991)* ». Nous avons constaté que dans *coosan*, cette *beauté de l'intérieur* doit se refléter sur le corps, ce que le premier auteur retrouve aussi chez les Sérères : « *Mais, comme partout ailleurs, la conception du beau s'appuie d'abord sur l'esthétique des formes qu'il importe alors de décrire. En pays seereer l'homme ou la femme qui jouit des avantages de la beauté, la personne que la nature a dotée de cette distinction est d'abord celle qui présente un profil avenant, c'est-à-dire un corps avantageusement charpenté* ». Un corps puissant, travailleur, volontaire pour le groupe, un corps efficace, tant de dimensions communes à *coosan* et à la tradition sérère. La belle femme est d'abord une femme généreuse, qui se

sacrifie pour son entourage, qui donne aux autres et qui donne aussi de bons enfants. C'est la belle femme sénégalaise apaisante et enveloppée qui se cristallise, pour Lamine Ndiaye (2006), dans la *driyanké*. Cette femme qui doit être nourricière de corps, se retrouve chez les Sérères (Faye 2002) : « *Mais la jolie femme seereer c'est aussi celle-là que la nature a pourvue d'une bouche généreuse, agrémentée de lèvres charnues, signe de prospérité. Mais l'atout majeur c'est le flanc, un flanc droit et dégagé qui raffermi le buste et donne à l'homme une allure d'athlète, et à la femme un maintien qui dégage une poitrine pleine, signe de résistance et de fécondité* ». Les seins sont des objets nourriciers et non hédonistes, comme c'est le cas dans la modernité : « *exposer ses seins aux regards du public est un acte que n'importe qui ne peut accomplir n'importe où, n'importe quand, n'importe comment. On imagine bien que cette nouvelle liberté des plages est soumise à des règles qui en disent long sur le fonctionnement du corps social, et du corps tout corps : pour l'exercer sans faire scandale il faut y mettre l'art et la manière, et s'assurer que certaines conditions sont remplies (Kaufmann 1995, commenté par Héran 1996)* ». La morphologie de la femme doit rassurer sur ce critère fondamental qu'est la fertilité, tant dans *coosan* que chez les Sérères : « *L'on considère d'ailleurs que toute personne que la nature a gratifiée de gros mollets peut engendrer un champion. Le Seereer est ainsi si sensible à la beauté du corps qu'il soumet la femme enceinte à un régime draconien en vue de préserver l'enfant de toute malformation physique* ». Enfin, nous expliquons que cette beauté de l'intérieur qui doit se lire sur le corps, doit avant toute chose se lire sur la famille d'appartenance de l'individu. Ainsi, être beau ne dépend pas que de soi : « *Est réellement beau celui [...] à qui le sort a bien voulu donner une ascendance noble* ». Cette notion d'évaluation de la beauté de l'individu à travers « la beauté de sa famille », ramène toujours à cette notion de personne largement réinvestie par les liens du groupe dans *coosan* (Bastide 1993, p.37).

Le corps ne reste qu'une modalité parmi d'autres de l'expression de la beauté, la famille est un support plus pertinent que celui-ci car elle reflète mieux l'essentiel, le comportement et la personnalité : « *La noblesse de la naissance, celle du sang, dicte une esthétique du comportement valorisant et proclame, comme dans ce chant populaire, les déterminations psychologiques de la personnalité. Mais au-delà de la naissance, la beauté reste tributaire des convenances, et le Seereer en est si conscient que dès l'enfance il entreprend de corriger les tendances perverses par une éducation rigoureuse qui visait, par exemple, à faire de la jeune fille une femme plutôt qu'une fleur. Il ne suffit pas d'avoir de belles jambes mais de savoir marcher convenablement, point d'avoir de beaux yeux mais de savoir regarder, point d'avoir une jolie bouche mais de savoir parler avec correction. Chez le Seereer, c'est la manière de marcher, la manière de regarder, la manière de parler, qui impressionnent plus que les belles jambes, les beaux yeux ou la jolie bouche. Dans ce dernier cas, on peut même rappeler que l'éducation à la parole est une constante de l'initiation seereer. Une beauté est une qualité qu'il faut savoir gérer. En fait, il y a une esthétique du regard, du langage et du comportement qui décline "les vertus terriennes" seereer dont Senghor revendique l'héritage (Faye 2002)* ». La beauté du corps en tant que telle n'a pas de sens en soi, ce que nous retrouvons chez les Sérères. L'importance accordée à

l'homme n'est pas suffisante, contrairement à la modernité, pour penser à une possible perfection : « Dans l'imaginaire seereer la beauté qui fleurit le corps de l'homme n'est considérée que comme un pâle reflet de celle, impressionnante qui lustre les génies et autres êtres surnaturels qui hantent le voisinage du monde visible. La perfection physique, a priori, ne semble guère compatible avec la dimension humaine et ordinaire de l'homme. Elle est plutôt l'apanage de ces êtres particuliers, considérés comme des avatars des divinités primordiales, décrite dans les récits mythiques ou dans des fictions qui recréent les temps mythologiques. Maam Kumba Cupaan, la fée des falaises de Diass, telle qu'elle est décrite dans *Le cap des chèvres*, "femme plus belle qu'une lune du quatorzième jour", incarne ce modèle de perfection physique. Dans *Chants pour signares*, Senghor oriente sa quête de l'éphémère et de l'éternel vers les figures emblématiques de sa culture seereer et invoque le visage de Kumba Tâm, génie des eaux et déesse de la Beauté (Faye 2002) ». D'ailleurs nos enquêtés, lorsqu'ils décrivent cette beauté de l'intérieur dans *coosan* qui doit s'exprimer sur le corps : ferme pour les hommes, rond pour les femmes ; mais aussi dans les faits et gestes : la manière de marcher, de parler, de servir l'eau pour les femmes : de rapporter de bonnes récoltes, d'avoir de l'autorité, de gérer sa famille pour les hommes, s'inscrit aussi dans le magico-spirituel, tout comme la santé : « Comme nous l'avons vu pour les manières de regarder, le charme féminin est indissociable des techniques du corps (Mauss [1932] 1996). Il existe dans toute société une « bonne » et une « belle » manière de mouvoir le corps. Le charme est lié à une manière spécifique d'exécuter les techniques du corps, le *faro*. La posture droite représente un exemple pertinent du *faro*. D'après nos observations, une « belle » démarche se caractérise par un rythme lent du pas et du mouvement donné aux bras. Ces derniers sont placés près du corps pour mettre en valeur la silhouette. Le *faro* consiste aussi à bouger le fessier de gauche à droite, *denkitaade*¹². Il nécessite enfin de conserver la tête et le dos droits afin d'avoir un port altier. Le *faro* possède ainsi une valeur fonctionnelle double, pratique et esthétique. La dimension esthétique du *faro* est explicite dans son étymologie. Le terme *faro* provient d'un terme bambara, *bafaro*, désignant des génies néfastes vivant dans l'eau. Possédant une apparence féminine, ces génies de l'eau envoûtent par leur beauté les êtres humains avant de les tuer au fond de l'eau. Comme le *bafaro*, les attitudes et la gestuelle féminines agissent comme un envoûtement ou comme un art de suggestion. Ce rapport est corroboré par une analogie ; les Peuls Djeneri disent en effet d'une femme qu'elle est « belle comme un *djinn* ». Le *faro* donne au corps une expressivité particulière qui éveille l'attention d'autrui. Il intègre la théorie de la communication, fondée sur un émetteur, un message et un receveur. Selon cette théorie, « l'expression corporelle » (Goffman [1971] 2000 : 129) d'un individu résulte d'une volonté de transmission d'un élément vers un récepteur. Le *faro* apparaît comme une gesticulation réalisée dans le but de plaire à autrui et il influence le déroulement des interactions sociales. Si cette théorie suggère une temporalité réduite ou des contextes particuliers, le *faro* est par contre pour les Peuls une manière d'être plus générale (Guilhem 2008) ». Si avoir la beauté, c'est avoir les esprits de son côté, à l'opposé, une personne malade – au même titre qu'une personne qui ne présente en aucun point cette beauté de l'intérieur – est vue dans *coosan* comme une

personne qui a le *malheur* (Augé 1974, p.53) sur elle, qui est maudite par les esprits ou ensorcelée, et qu'il faut par conséquent éviter.

Lamine, homme, 46 ans, secondaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« Auparavant quand un homme allait chercher une femme, ses parents lui donnaient des conseils sur les caractères morphologiques de la femme à prendre comme épouse. C'étaient des comportements, des traces que la femme porte sur son corps ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

« Si tu veux épouser une femme, si tu la vois marcher, tu sauras si elle peut faire des enfants ou pas. Tu sauras si elle fait des crises d'épilepsie ou pas, des *daanu rab* ou pas [littéralement: « tombe des animaux ». Quelqu'un possédé par les esprits et qui fait des crises quand les esprits viennent sur son corps]. Si c'est une femme de mœurs légères, tu le sauras. Si c'est une femme qui va enterrer son époux, tu le sauras ».

L'esthétisme traditionnel ramène au *pouvoir faire* et non au *pouvoir paraître*, c'est un *esthétisme fonctionnel* – une *beauté de l'intérieur* – et non un *esthétisme visuel* – une *beauté de l'extérieur* – qui est d'une part, dérisoire pour les fervents de *coosan*, et d'autre part, dépendant de la volonté de forces supérieures, rendant superflu le fait de s'y attarder plus que nécessaire. Vigarello (2004, p.19), aux prémices de la Renaissance en Europe, constate aussi combien l'aisance, la tranquillité et la vitalité passaient devant l'apparence, le visuel et l'artificiel dans les critères de beauté : « *Le corps féminin en particulier y gagne une épaisseur et une carnation qu'il n'avait pas. L'apparence y devient pulpeuse, le galbe plus consistant. Une sensualité discrète évoque la « sève » affleurant à la peau, suggérant le « bon suc », le « lait et le sang ». [...] Ces mots ont aussi leurs limites. Ils montrent à l'orée de la modernité, toute la difficulté de dire la beauté du corps. Les stéréotypes menacent ces descriptions* ». Contrairement à la modernité où « *il faut s'attarder sur cette vision d'une beauté unique, modèle imposé au spectateur sans qu'il y participe (Vigarello 2004, p.39)* », durant cette époque, il ne semblait pas y avoir pour l'auteur (2004, p.18-19) de beauté absolue, rigide, prédefinie et obligatoire à proprement parler sur le plan physique ; ce qui comptait c'est le charisme, la présence que dégageait la personne, pouvant se manifester par un certain volume corporel – mais pas excessif non plus car signe de péché (Vigarello 2010, p.52) – comme on le constate dans *coosan* : « *Cette « intensité » de présence ne pouvait demeurer sans effet sur les descriptions du corps. [...] les chairs se soulignent, les termes se diversifient [...] suggèrent plus qu'ils n'arrêtent des formes définitives [...] Hiérarchies peu saisissables bien sûr qui se déclinent du mauvais au meilleur, du moins au plus sans qu'existe l'indice précis à partir duquel les unes et les autres peuvent se distribuer* ». Et concernant cette « présence », cette *fonctionnalité [am kàttan]* comme nous l'appelons, qui constitue une dimension centrale dans l'esthétisme *coosan*, la personne qui n'a pas cette *beauté de l'intérieur* du corps, et donc, qui paraît incapable dans la vie, n'est pas responsable/coupable, c'est juste qu'elle n'a pas de *chance*, elle est

prise par des forces supérieures. Favret-Saada (1977, p.23) montre bien que la personne qui parle des sorts dont elle pâtit ne le fait qu'à un « *sujet supposé pouvoir (un sorcier, un désenvoûteur) ou ne pas pouvoir (une victime, un ensorcelé)* », sa souffrance ne dépend pas de sa réelle volonté, mais d'un *pouvoir faire* qui dépasse bien souvent son individualité.

Par contre, avec la modernité qui se développe au Sénégal, il semblerait que le corps se construise petit à petit sur *une beauté de l'extérieur*, une beauté que l'on peut et doit contrôler « *L'esthétisation de la vie sociale repose sur une mise en scène raffinée du corps, sur une élégance des signes physiques qu'il affirme (mise en signe) grâce à la quelle se conjure l'angoisse du temps qui passe. Il faut apprivoiser ce partenaire réticent, pour en faire une sorte de compagnon de route agréable (Le Breton 2005, p.167)* ». D'ailleurs, cette conception du corps comme pure *objet de décoration* – Neveu Kringelbach (2007) parle de « *corps joyau* » avec *dund tubab* – aurait pris ses sources durant la Renaissance en Europe : « *Un corps vêtu spécifique émerge à la Renaissance en France et particulièrement à la Cour. Le vêtement impose sa marque sur le corps, accentue le dimorphisme sexuel des apparences, et donne à celles-ci rectitude ou distorsion, transformant le corps en une surface décorative (Paresys 2012)* ». Et Biaya (2004) observe en effet à Dakar – à l'instar de nos observations – l'émergence de nouvelles conceptions de l'esthétisme chez les jeunes, axées sur le paraître corporel et le culte *de soi* : « *The "beautiful woman" is becoming, not so much the object mediated by male fantasies as the medium of healing practices. One of the main objectives of these practices is the care of the self* ». En critiquant les conséquences de la modernité sur les représentations de la femme – particulièrement de la femme sénégalaise – Hamidou Thalibi (2006) nous dit, en citant Diagne (1992), « *de façon générale, on ne peut pas réduire la réalisation de la femme à l'entretien du corps, à l'intérêt qu'on peut lui porter. Elle veut, aujourd'hui, s'appuyer sur son corps, réaliser toutes ses potentialités et par-là même réaliser l'idéal du corps que la femme moderne apporte dans ses revendications. C'est une prise de conscience moderne de la situation actuelle, un idéal du corps qui, selon Oumar Diagne, « fait ainsi créer le mythe et le mythe s'appuie sur le fantasme [...]. En l'occurrence ce fantasme s'explique et se justifie par deux passages, c'est-à-dire deux niveaux de mutation : le passage de la communication interindividuelle à la communication médiatique ; le passage de la famille élastique traditionnelle à la famille nucléaire moderne* » ». Le Guérinel (1980) va plus loin dans le sens où le culte de l'image de son propre corps serait, selon lui, un support de revendication, d'affirmation de l'individu – individuation et même individualisme – en réaction aux impératifs rigides de la vie de groupe villageoise : « *Ce sont ces conventions, ces règles, cette loi du groupe que le sujet acculturé ou en voie d'acculturation refuse. Du même coup le désir du sujet dans son rapport à la loi s'en trouve modifié. Il se trouve engagé dans une fascination, un dédoublement spéculaire où l'image du corps joue un rôle essentiel* ». Ceci est à rapprocher des oppositions que l'on trouve entre jeunes et vieux vis-à-vis des nouvelles manières de danser, de s'habiller, etc... Abdou Sylla (1985) observe, quant à lui, une coexistence des deux modèles esthétiques et culturels, où les femmes urbaines arriveraient à composer entre impératifs traditionnels et aspirations individuelles : « *Par les temps présents, elles paraissent en*

effet bien belles les femmes que l'on rencontre ou que l'on aperçoit dans les rues de nos villes : tantôt traditionnelles dans leur vêtue et leur parure, tantôt modernes, tantôt traditionnelles et modernes à la fois, elles traduisent avec éclat et dans tous les cas, leur féminité, avec une conscience plus responsable, qui s'assume et se revendique dans sa différence mais aussi dans son authenticité, malgré par ailleurs la modernisation et l'émancipation qu'elles conquièrent rapidement dans les différents domaines, économique, politique et social de la vie nationale ». Selon Essomba (2006), on observe ce même phénomène à Yaoundé : « Or ces modes vestimentaires qui sont assez récents, ont au départ provoqué une modification dans la façon de mettre en scène le corps de la femme. Ce qu'il s'agit de mettre en exergue, ce sont les formes les plus provocantes, c'est-à-dire la poitrine et le bassin qui renvoient à un univers du plaisir et de la liberté. Les lieux mis en exergue touchent à ce que Decerteau appelait la sexualité publique. Il s'agit d'un domaine qui touche à la civilité. La sexualité publique touche au problème de l'interdit parce qu'elle « (...) s'exprime par des comportements qui s'articulent plus ou moins autour du concept de pudeur, lequel ne doit pas être perçu seulement comme une exclusion du sexe, mais comme la possibilité de ruser avec l'interdit » (Decerteau, 1994 :3) ».

De part nos résultats sur les tenues vestimentaires sexys notamment, on se retrouve, en effet, dans un montrer/cacher occidental moderne (Bourdieu 1998) qui construit cette *beauté de l'extérieur* sur la base d'un *corps objet de plaisir sexuel* : « *Mon corps serait ce capital dont je dois entretenir l'image pour qu'il ne soit pas dévalué dans la concurrence érotique des images. Le corps d'autrui comme le mien est une marchandise qui ne définit sa valeur d'échange qu'à proportion du désir imaginaire investi sur lui (Andrieu 1994, p.27) »*. Ce que confirme Essomba (2006) à Yaoundé : « *Ainsi, la femme dans son appareil, révèle un travail culturel qui s'exerce à réduire toujours un peu plus l'espace de la pudeur. Il s'agit plus encore d'un langage qui nous renseigne sur les nouvelles représentations qui se construisent autour du sexe, de sa valeur et de la façon de le rendre plus enviable. Ce langage contribue à modifier l'économie de la civilité dans la mesure où les comportements des gens rendent plus plastiques les interdits, en les reconfigurant et en rusant avec eux. Comment mettre en scène le corps dans ses formes les plus provocantes, les plus désirables, tout en évitant d'être radicalement en marge de la norme ? Telle est la question posée par ce mode dévêtit »*. Le corps, selon nos enquêtés et certains auteurs, devient alors *objet sexuel* avec la modernisation de l'Afrique : « *les actions sur le corps des choses comme des actions sur le corps humain (autrement dit, faire vivre le pillage des choses comme un acte sexuel forcé, qui procure une excitation et une jouissance à celui qui le commet), est l'une des marques spécifiques majeurs de cette puissance qui manifeste ce que nous avons appelé le rapport social de violence aux corps. Elle a pour conséquence de rendre indiscernables la valeur d'un corps et celle d'une chose, au point de faire vivre le corps comme une chose pouvant être « poncée », « cirée », « bossée », « cuite », « saignante » ou fraîche »*. C'est par cette faculté de faire connaître, voir, vivre et imaginer la valeur des corps comme équivalente de la valeur des choses que le Souverain moderne produit le corps féminin comme corps-sexe, c'est-à-dire un corps imaginé, vu et pratiqué comme un sexe, et par conséquent, l'intégralité de

*la personne dont il est la synecdoque (Tonda 2005, p.13) ». Un corps devenu objet sexuel chez les jeunes sénégalaises – mais aussi chez les jeunes hommes – bien souvent pour des fins mercantiles dans un contexte de pauvreté urbaine : « Elle peut aussi consister à se faire objet sexuel « séduisant » si le « désir » de l'homme est celui-là (Baudrillard 1979, p.119) ». A l'opposé, pour Tonda (2005, p211-212), dans les traditions africaines, le corps ne peut être objet, car la notion de *corps marchandise* n'est pas effective : « Nous affirmons donc que l'ancien régime matrimonial correspondant à un imaginaire particulier de la domination masculine, n'était pas régi complètement par le schème de la consommation/consumation. N'étaient consommées/consumés dans ce régime que les produits périssables. Les autres, y compris donc les corps-sexes, étaient mangés/rendus. La tendance lourde à la consommation/consumation de tout est propre au régime du Souverain moderne³⁴⁶. Nous avançons en conséquence que dans ce nouveau régime, la place du corps-sexe féminin change dans les structures du pouvoir ou dans les configurations idéologiques d'interpellation/constitution des sujets que sont, entre autres, la famille ou la ville ». Biaya (2000), quant à lui, parle d'une érotisation du corps comme posture provocatrice et revendicatrice des jeunes urbains face à un ordre postcolonial qui les délaisse : « Cette violence fluctue en fonction de ses modalités d'expression politique, corporelle et culturelle : la production érotique du beau corps désiré et paré produit de la violence, mais le corps exposé est également mutilateur et parfois mutilé. Cette survalorisation du corps justifie certaines pratiques inhumaines de disciplinarisation pour obtenir et justifier des comportements moralement inacceptables. À la limite, le corps n'atteint la beauté qu'à travers l'esthétique du dépècement du corps de l'autre ». On trouve alors des oppositions marquées entre jeunes et plus âgés vis-à-vis des conceptions de l'esthétique corporelle, les premiers s'inscrivant dans une quête de performance de soi et d'autrui sur le plan hédoniste, alors que les deuxièmes prônent la tempérance et la maîtrise de soi et d'autrui pour le bien être du groupe. Conflit qui transparissait notamment lorsque les hommes d'âge mûr ne comprenaient pas cette volonté des jeunes garçons de construire leur virilité sur la dilapidation de leur énergie sexuelle en considérant la femme comme un objet de satisfaction immédiate : « ces travaux ont contribué à montrer une fois de plus qu'il n'y a pas une seule masculinité fixe, mais plutôt des images rivales ; des constructions socioculturelles et discursives dépendant du contexte local et des circonstances historiques (Baller 2007) ». Ainsi, ce décalage intergénérationnel produit par le développement moderne de ce *paraître sexuel* du corps, conduit à tous les scénarios catastrophes chez les plus âgés, choqués de cette évolution sociétale :*

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« Tu sais les Hommes de la tradition accouchaient dans la nature, en pleine brousse. La femme accouchait, sans qu'un *mauvais vent* la pénètre, ni rien. Alors qu'aujourd'hui si une femme tombe enceinte, dès le premier mois de grossesse, c'est des maladies à n'en plus finir jusqu'à l'accouchement. A l'accouchement

³⁴⁶ En effet, pour Balandier (2001), dans les sociétés animistes, le corps n'est pas *objectivé* mais toujours rattaché à une subjectivité symbolique du sujet reliée à l'ordre social.

sans véritablement la volonté Dieu, elle peut mourir ou perdre son enfant. Ils (les jeunes) en écotent des maladies ou en font des enfants malformés ».

Pourquoi selon vous ces maladies ou ces malformations ?

« Parce que leur horrible habillement puisque les diables et les mauvais esprits, ce qu'ils préfèrent le plus, c'est la femme nue. Ils entrent dans son esprit, si la femme doit accoucher, ils l'échangent avec leur bébé ».

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« Mais aujourd'hui ce que font les femmes, ce n'est pas bien. Cela peut causer une mauvaise reproduction ou même une infertilité ; leurs pantalons qu'elles descendent jusqu'à ce que les fesses restent dehors... ».

Durant l'époque coloniale du Congo Belge, Jeurissen (2003) nous montre le contraste entre féminité traditionnelle congolaise et féminité perçue dans l'œil du colonisateur : « *Leurs corps et ses galbes sont décrits comme une invitation à la sexualité (courbes des reins), d'autant plus que, à côté des attraits de l'exotisme, de nombreux rites féminins destinés à la procréation (étirement/allongement des petites lèvres) sont redéfinis par l'œil blanc en terme de vecteurs d'intensité sensuelle et sexuelle* ». Le corps, particulièrement celui des femmes, dans les traditions africaines animistes, semblait d'abord reproduction avant source de plaisir ; pour nourrir cette constatation, Journet (1985) avance que dans la société Joola de Basse-Casamance, les femmes sont avant tout des mères : « *Les femmes ont le choix de leur partenaire, mais l'interdiction de rester trop longtemps en état de vacance matrimoniale et maternelle [...]. Il faut avoir engendré pour savoir ce que c'est d'être une femme* ». Oliveros (2007, p.62), en commentant Journet (1985), nous dit : « *L'auteur nous rapporte entre autres, que dans la démocratie des assemblées féminines, le droit à la parole est proportionnel non à l'âge, mais au nombre d'enfants vivants* ». Ainsi, « *La femme, dans la plupart des cultures africaines, ne trouve son statut social d'adulte que dans et par la maternité. [...] C'est ce qu'exprime un proverbe wolof : « Une femme ne doit pas rester trop longtemps debout », c'est-à-dire sans accoucher (Le Guérinel 1971)* ». Le corps étant dans *coosan* un « *objet servant à la reproduction (Oliveros 2007, p.43)* », la construction de l'esthétique dans la cosmologie animiste – comme les tenues vestimentaires qui induisent une géographie érogène du corps – ne suivait pas les mêmes fondements que dans la modernité. Boëtsch et Savarese (1999) montrent combien au XIX^{ème} siècle, les modèles esthétiques traditionnels africains butent sur les modèles européens axés sur le plaisir, et sous-entendent que c'est ce montrer/cacher corporel en Occident qui construit ce modèle esthétique hédoniste, faisant du corps un objet sexuel : « *Ainsi, ce qui a pu être construit au Maghreb dès le début du siècle avec la création image de nos désirs (une ethnie féminine de femmes faciles parce que pouvant être déshabillées), ne put être reproduit en Afrique Noire que vers les années cinquante, et cela vraisemblablement parce que la découverte d'une Noire africaine partiellement dénudée et représentée dans la forêt ne permettait pas à l'imagination des Occidentaux de la déshabiller entièrement et de la penser comme suffisamment proche de leur valeur pour en faire un objet fantasmatique. En conséquence, elle n'est*

pas immédiatement proposée comme un objet de désir malgré quelques rares tentatives d'imagination érotique des Européens, parce elle ne possède pas au début du siècle suffisamment de référents culturels communs avec ces derniers. Mais dès qu'elle est vêtue et présentée comme plus moderne ou civilisée, la Noire africaine offre une prise imaginaire érotique dont la fonction principale est de construire les femmes autres en femmes faciles ».

Il est important de constater ici que si ce montrer/cacher, qui exacerbe l'attraction sexuelle, est très ancré dans la modernité, il semblerait qu'il ne lui soit pas spécifique. Les travaux de Boëtsch et Savarese se portent sur une Europe du XIX^{ème} siècle largement ancrée dans le Christianisme. Jeurissen (2003), en relatant l'époque coloniale belge sous influence chrétienne aussi, nous dit : « *Par anachronisme culturel, la plupart des fonctionnaires coloniaux belges déduisent de l'absence de vêtement une absence de pudeur intrinsèque à la femme noire : indice d'une proximité avec le monde animal et, donc, de sociétés " retardées " ; preuve d'une banalisation sociologique de la sexualité et de pratiques " libertines " ; reflet d'une féminité noire bestiale et se livrant à tous...Vénus noires offertes aux rêveries troubles d'une Europe où le corset comprimait surtout les consciences. C'est bien plus, en effet, dans l'œil libertin et l'imagination malpropre que gît l'immoralité. Le nu n'éveille, chez le Noir, aucune idée malséante* ». La cosmologie monothéiste, en cachant le corps dans le but d'imposer une réglementation stricte de son accès à sa dimension sexuelle, ne fait que l'exacerber.

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« *Chez la femme, tout est sexué sauf le visage et les mains, c'est ce qu'a dit le prophète. Toute partie non cachée excepté les deux, c'est comme si son sexe était dehors, nu à la vue des autres. C'est pourquoi il y a beaucoup de maux aujourd'hui. Tu vois une fille qui sort et revient en disant qu'elle a des maux de ventre ou des maux de tête. Parce qu'elle peut être envahie par un mauvais esprit ou par Satan* ».

Les manières de danser définies dans *coosan* comme collectives, chaleureuses, avec contacts corporels fraternels, que l'on retrouve aussi dans d'autres populations animistes, sont vues sous l'angle sexuel par les Européens, comme le montre encore Jeurissen (2003) : « *A la perception erronée et instinctive de la nudité africaine (voir SUPRA), les apprentis ethnographes belges ajoutent d'autres maladresses d'interprétation, notamment en ce qui concerne les danses traditionnelles, à la fois festives, rituelles et thérapeutiques. Ces dernières sont souvent décryptées comme perverses, bestiales, lascives et introductives à des orgies nocturnes. La danse des femmes (alignement et démonstrations de force chacune à leur tour) devient, dans le regard blanc, une véritable invitation sexuelle proposée à l'étranger. Le pudique et pas encore tout à fait Congolais administrateur Fritz Van Der Linden (1909) évoque une grossière pantomime érotique, rendue plus déplaisante encore par l'expression bestiale de leurs figures, tandis que ses compagnons de voyage apprécient cet appel aux sens. L'œuvre romanesque de Henri de Mathelin de Papigny, parmi tant d'autres, attribue à la danse de diaboliques comportements orgiaques. Au milieu de la ronde démente un nègre et une négresse entièrement*

dévêtus miment un rapide coït. Pour s'offrir des ventres se trémoussent. En chancelant de simiesques ombres s'effondrent et puis s'accouplent haletantes. C'est la ronde de l'ivresse, de la folie, du rut... ».

Le croyant monothéiste voit sexe dans le corps là où le croyant animiste ne le voit pas, et par conséquent le cache, le bride, dans les tenues vestimentaires comme dans la danse, alors que le deuxième le relâche. Non pas qu'il n'ait pas de règle, il construit seulement des modalités d'accession au corps sur des présupposés différents, comme le montre Jeurissen (2003) en contant les expériences de Charles de l'Epine (1963) dans l'ancien Congo Belge : « *Hôte dans un village Warega, les objets de troc amenés par Charles de l'Epine sont âprement convoités par la gente féminine. J'ai souvent remarqué dans ces pays-ci, parmi les gens qui s'habillent peu ou pas, l'importance que prend la moindre bagatelle : une perle, une épingle, un fil quelconque, un bracelet. Si ce détail vient à manquer, c'est un véritable attentat à la pudeur... Comme quoi la pudeur change de place suivant les continents* ». Ou encore le petit pagne cachant le sexe qui avait une fonction symbolique importante, l'enlever revenant à être nu, comme nous le dit Amsata Sène (2004, p.176) : « *Le fait est que, le garçon, une fois circoncis, quitte le gynécée car il est homme (mâle) à part entière, tandis que la jeune fille excisée devient une épouse possible. Et c'est aussitôt après l'initiation que garçons et filles, chez les Dogon, doivent porter le cache-sexe et doivent cesser de jouer avec leurs organes génitaux* ». Et comme l'ont exposé aussi les enquêtés en stigmatisant davantage le jean qui laisse entrevoir l'entrejambe que le décolleté qui divulgue la poitrine.

La nourriture/alimentation

La nourriture dans les sociétés africaines de type animiste mais aussi totémiste, qu'elles soient agropasteurs ou chasseurs-cueilleurs, a une place primordiale. Dans toutes ces sociétés, elle est toujours considérée comme sacrée, produisant le social par sa fonction de réunion de la communauté à chaque consommation : « *il est permis d'aller plus loin en ce sens : en réalité tout repas est communiel. En assimilant les produits animaux et végétaux, l'homme a conscience d'accroître le contact avec le monde extérieur et de régénérer ses principes spirituels (Thomas et Luneau 1974, p.96)* » ; mais aussi régulant le social, les temps forts de la société étant toujours marqués par des usages ou prises alimentaires en tout genre : « *Les repas varient enfin en fonction des occasions, ordinaires ou festives. Les moments de fêtes familiales, sociales, politiques ou religieuses sont bien souvent l'occasion de grandes célébrations alimentaires dont la fonction est de renouer les liens sociaux entre les membres du groupe, de « rendre des politesses » [...] de faire circuler les dons et les contre dons. C'est principalement au cours des repas formels ou festifs que se joue le jeu, toujours actuel, de la distinction sociale déjà décrite en histoire par Stephen Menell (1987), pour la France et l'Angleterre au 17^{ème} siècle, par Bourdieu, en 1979, pour la France dans La distinction (Desjeux 2002, p.15)* ».

Commensalité

La prise de nourriture dans les sociétés africaines traditionnelles suit des règles très précises. La commensalité est une dimension incontournable de ces règles de société autour du *manger* car chercher la nourriture dans les sociétés agro-pastorales de subsistance est l'activité principale, celle autour de laquelle s'organise la société, « *l'autorité politique en dépend [...]. La nourriture est sacralisée et symbolise toutes les relations sociales (Verdier 1969)* » ; ce qui fait de la nourriture la richesse par laquelle se détermine le statut social des individus, comme le remarquait Richards (1932) chez les Bantou, citée par Gosselin (1963). Manger n'a rien d'anodin, selon nos enquêtés, dans *coosan*, ingurgiter de la nourriture n'est pas un acte banal en soi. C'est un moment solennel, sacré qui nécessite certaines conduites, ce que décrit Igor De Garine chez les Wolof et Sérères (1962) : « *Les convives mangent accroupis autour du plat. On parle peu en mangeant. La cadence soutenue est rapide et ne se ralentit qu'en présence d'un hôte de marque, que l'on veut laisser se rassasier* ». Un protocole codifié que l'auteur retrouve au sein d'ethnies du Nord Cameroun (1996, p.43) : « *Comme ailleurs, chez les Massa et les Musey, ingérer de la nourriture est chose grave et intime* ».

Ava, fille, 23 ans, secondaire, ménagère, wolof, musulmane :

Est-ce qu'un adulte aussi doit baisser les yeux quand il est devant la nourriture ?

« Normalement adultes et enfants, c'est pareil mais les enfants n'ont rien à dire du tout. Mais tu sais mieux que moi que les gens quand ils mangent aujourd'hui, ils en profitent pour parler de tous les sujets du moment. Exactement, hier lorsque nous prenions le repas de midi, mes beaux-frères et leurs amis qui étaient de passage ont passé tout le temps du repas à parler de la lutte, de Balla Gaye, de Tyson. Donc tu vois que ce sont des adultes mais ils ne baissent pas les yeux. Ce qui n'est pas normal. Quand on était petit, on nous interdisait de parler quand on mange. Mais tu sais aujourd'hui il n'y a plus de normes, les gens font ce qu'ils veulent ».

La nourriture est le bien de la communauté, que le groupe a recueilli à la sueur de son front, et qu'il faut par conséquent manger en groupe. Comme le dit Mauss (1924, p.81), « *ne pas en faire part à autrui [...], c'est la détruire pour soi et pour les autres* ». Dans *coosan*, selon nos enquêtés, les règles de commensalité sont très précises, organisées par sexe, par âge, et comme le montrent Dieterlen et Calame-Griaule (1960) chez les Dogon, par nombre de coépouses : « *Aux repas les filles mangent avec la mère, les fils avec le père mais en même temps. Chaque femme fait la cuisine pour ses propres enfants et à tour de rôle pour son mari. Pendant hivernage où les travaux des champs requièrent toute la main-d'œuvre, la famille entière mange le repas confectionné par l'une ou l'autre des femmes à qui le mari donne toute la part de mil de la journée. La bouillie est roulée dans la main droite puis trempée dans la sauce. La femme goûte les plats en les préparant pour juger de leur assaisonnement mais c'est toujours le chef de famille qui procède à la dégustation proprement dite. On voit donc par ce qui précède que la consommation de la nourriture courante est soumise à certaines règles et que la*

dégustation revêt déjà un caractère rituel ». Dans notre enquête, nous constatons une évolution du schéma de commensalité, particulièrement en zone urbaine où l'on passe de cette commensalité élargie – d'une structure familiale élargie – décrite juste avant, à une commensalité nucléaire – d'une structure familiale nucléaire – ce que constate Konkobo *et al* (2002, p.15) à Ouagadougou : « *L'inventaire des groupes de commensalité a permis d'en identifier sept. De l'étude de ces différents groupes, deux constats se dégagent : dans le premier cas de figure (repas réparti), il y a éclatement du noyau domestique, ses membres se retrouvent selon l'âge, le sexe, le lien conjugal ou le statut dans le ménage. La constitution des groupes de commensalité dans ce cas est fortement emprunte de règles culturelles d'origine ; cela rejoint les analyses faites par Requier-Dejardins (1985), Poget (1987) et Balandier (1955). Selon ces auteurs, il y aurait une recomposition de la culture urbaine à partir d'éléments issus des cultures d'origine. Dans le second cas de figure (repas non réparti), malgré l'existence d'un lien de parenté entre les membres et l'un des deux chefs de ménage, les membres du noyau domestique mangent ensemble et les autres parents et employés à part. [...]. Les pratiques commensales à Ouagadougou sont régulées selon deux façons : d'un côté, une recomposition selon les valeurs culturelles d'origine ; de l'autre, une recomposition selon des éléments culturels exogènes* ». D'origine, l'éclatement de la famille autour du manger ne sous-entend pas décloisonnement mais, au contraire, la volonté traditionnelle de manger en grande famille en répartissant selon les classes d'âge, le sexe, etc...

Par contre, le modèle plus urbain du « manger tous ensemble » autour du même bol, correspond à une adaptation du modèle commensal rural à un contexte urbain, où l'on mange en famille plus restreinte. Néanmoins à Ouagadougou, selon les mêmes auteurs (2002, p.15) : « *Seuls 9 cas sur 125 sont dans ce deuxième cas de figure, représentés par des chefs de famille et leurs enfants (modèle commensal nucléarisé)* », alors qu'à Dakar, selon nos données, le modèle commensal élargi relatif à *coosan* semble devenir plus marginal que le modèle urbain nucléarisé ; ce qui sous-entendrait un effectif familial plus réduit et des solidarités au sein des grandes familles plus effritées que dans la capitale Burkinabé. Ndoye (2001, p.29) avance même que le repas autour du même bol, qui constitue encore le modèle commensal préférentiel : « *La commensalité joue un rôle important dans le processus de socialisation des jeunes, c'est le cadre idéal où le groupe véhicule ses normes et valeurs. En dehors du petit-déjeuner qui est le seul repas pris de manière individuelle (une tasse et un morceau de pain), tous les autres repas sont pris de manière collective autour d'un bol pour la majorité des ménages interrogés* », est en train d'être remis en question depuis les années 90 avec l'explosion de l'alimentation de rue : « *avec la crise, de nouvelles formes de consommation apparaissent qui excluent ces normes culturelles (Ndoye 2001, p.30)* », ce qui est en accord avec le discours de nos enquêtés.

Néanmoins, malgré cette modernisation de la famille au Sénégal ou au Burkina qui a des conséquences immédiates sur les pratiques de la commensalité, on constate que même dans les pays occidentalisés, les migrants africains semblent résistants au changement et cherchent à conserver ces valeurs, comme nous le montre Pillarella (2007, p.245 ; 250) au Québec : « *Les immigrants ouest*

africains n'ont pas montré d'intérêt à parler d'alimentation ou à rechercher des informations nouvelles à ce sujet, que ce soit par l'entremise des médias ou des professionnels de la santé. Ils sont plutôt préoccupés à reconstituer la commensalité et le partage des repas qui leur sont si chers. [...] Il est aussi important de comprendre que le discours alimentaire canadien est restrictif pour les immigrants ouest africains et nécessite une présentation de l'information adéquate. En effet, pour eux, ce sont plutôt les valeurs de partage, de plaisir et de commensalité qui sont au cœur de l'acte alimentaire. Ainsi, les immigrants ouest africains ne semblent pas se préoccuper outre mesure de la qualité de leur alimentation, parce qu'ils considèrent que ce qu'ils mangeaient en Afrique constitue le régime qui leur convient le mieux. Une fois à Montréal, bien manger se résume souvent à continuer de manger africain ». Emmanuel Calvo (1997), au sujet de l'impact de la migration en France sur l'alimentation des Africains, a un discours plus nuancé : « Elle conduit, en définitive, à l'émergence d'autres dispositifs de régulation de l'activité alimentaire et à la constitution de nouvelles modalités de consommation susceptibles d'entraîner, à leur tour, à court ou long terme, des modifications structurelles de l'ensemble du système alimentaire de la société. Ces modifications suggèrent fortement que le passage d'un système alimentaire de type « sahélien » ou « forestier » à un système de type « européen » doit se comprendre non seulement comme une simple mise en relation statique entre deux modes de consommation distincts, mais comme le lieu de production de phénomènes interactifs de réajustement et de restructuration des logiques qui sous-tendent l'action alimentaire et modèlent les comportements ». Au-delà des pratiques culinaires, les comportements autour de la nourriture semblent évoluer, même si l'auteur n'adopte pas un positionnement tranché sur les modalités du changement.

Le discours de nos enquêtés quant à lui est ferme sur l'impact de la cosmologie moderne sur l'alimentation des Sénégalais. Les gens n'accorderaient plus la même valeur à la nourriture, les interdits relatifs à *coosan* sont de plus en plus balayés : manger pour répondre à sa faim, manger chez soi, manger avec les autres, etc... Ce que corrobore Ndoye (2001, p.35) en mettant en avant un point largement décrié par nos enquêtés les plus âgés, rejeter la nourriture traditionnelle pas assez goûteuse pour s'ouvrir à une alimentation moderne jugée plus hédoniste, en se rendant « *individuellement chez les vendeuses pour acheter un plat parce que la recette préparée à domicile [...] n'est pas appréciée. Or, cette somme dépensée dans la rue peut contribuer à l'amélioration de la qualité du plat préparé par la ménagère* ». Ces règles de commensalité sont d'abord remises en question car la structure familiale très élargie, relative à la cosmologie animiste plus qu'aux cosmologies monothéiste et moderne, tombe en désuétude. Jacques Binet (1979) montre bien cette relation entre structure familiale et commensalité dans nombre de traditions africaines : « *Au sein de la famille, la différenciation des individus est peu encouragée : dans certains villages, tous les hommes mangent ensemble. Parfois la cuisine est commune, par roulement. L'individu ne peut guère profiter d'une intimité quelconque. L'enfant même est socialisé : chaque foyer de la famille le recevra volontiers, le nourrira, s'occupera de son éducation* ». Elles s'effritent aussi car celles-ci se construisaient sur une construction du sacré

dans la nourriture que les enquêtés semblent avoir abandonné. Comme nous le dit Edongo Ntede (2010, p.98) pour la société Béti du Cameroun, c'est la dimension magico-spirituelle placée dans la nourriture qui impose cette commensalité rigide : « *Les anciens qui déjà bénéficient de toutes les attentions, se partagent aussi les nourritures délicates et délicieuses comme la vipère. Par ailleurs, les croyances magiques ne sont pas en reste dans le cadre des interdits, car l'individu peut être puni par des forces surnaturelles et mystiques. La sanction religieuse d'un bris d'interdits est désignée chez les Beti par « **olanda** », autrement dit le malheur ou la malédiction. En définitive, chez les Beti, on ne s'emballe pas devant la nourriture, élément culturel sacré. On ne mange pas n'importe comment : « **tege di odidi** » ». Dans *coosan*, la commensalité n'était pas facultative, il fallait partager la nourriture avec le groupe, et plus encore, avec ceux qui l'ont donnée au groupe, pour se garantir de nouveaux repas dans le futur : « *C'est le soir que les ancêtres sont censés revenir dans le monde des vivants pour se nourrir (Ndoye 2001, p.35)* » ; ce qu'observe Luc de Heusch (1972, p.230-231) chez les Luba du Katanga qui s'imposent, selon lui, une commensalité avec les esprits d'ancêtre par le biais de rituels culinaires : « *Les « ancêtres » et leurs assitants s'emparent des novices et les soumettent à des meurtrissures au cours d'une nuit d'épreuves, tandis qu'un ou plusieurs hommes montés sur échasses font d'énigmatiques apparitions. L'admission des néophytes, après la mort rituelle, est marquée par un rite alimentaire : amenés à l'aube devant un enclos sacré, ils reçoivent une bouillie de manioc à travers l'ouverture, ménagée dans la palissade* ».*

Le sacré dans la nourriture

La nourriture, dans les conceptions animistes, appartient à des instances surnaturelles : des ancêtres devenus esprits, voire des génies non humains. Ils détiennent la nourriture et c'est selon leur bon vouloir que se décide le fait pour une communauté de pouvoir manger. Ils donnent la nourriture dans le monde visible mais en échange, les humains doivent la rendre dans le monde invisible, sous forme d'offrande et de sacrifice. Marcel Mauss et Henri Hubert sont les auteurs qui ont le mieux explicité cette modalité de retour de nourriture par le sacrifice. Dans leur travail sur la fonction du sacrifice, ils nous disent (1899, p.80) : « *Par là, ils ont mis en lumière un point important de la théorie du sacrifice. Nous avons vu qu'entre la victime et le dieu il y a toujours quelque affinité : à Apollon Karneios, on offre des béliers, à Varuna de l'orge, etc. C'est par le semblable qu'on nourrit le semblable et la victime est la nourriture des dieux. Aussi le sacrifice a-t-il été rapidement considéré comme la condition même de l'existence divine. C'est lui qui fournit la matière immortelle dont vivent les dieux. Ainsi, non seulement c'est dans le sacrifice que quelques dieux prennent naissance, mais encore c'est par le sacrifice que tous entretiennent leur existence* ». Le fait de donner et de rendre la nourriture est décrit par Louis-Vincent Thomas, au sein des populations africaines, de la sorte (1974, p.95) : « *Un type de relation privilégiée entre les vivants et les morts procède de l'échange de nourriture* ». Un échange ou un don contre-don pour Marcel Mauss (1924, p.84) : « *Le don est donc à la fois ce qu'il faut faire, ce qu'il faut recevoir et ce qui est cependant dangereux à prendre. C'est que la chose*

donnée elle-même forme un lien bilatéral et irrévocable, surtout quand c'est un don de nourriture. Le donataire dépend de la colère du donateur, et même chacun dépend de l'autre. Aussi ne doit-on pas manger chez son ennemi ». Le donateur, l'esprit, a donné et il faudra le lui rendre car il attend quelque chose en retour. Le don n'est pas un cadeau, mais plus un legs en sursis.

Manger, c'est finalement prendre de la nourriture qui appartient déjà à quelqu'un. Anciennement chez les Bété, avant de chasser ou de pêcher, on invoque les ancêtres pour mettre les animaux de la nature à la disposition des humains : « *Dans la rivière, demeurent les esprits des chefs qui sont morts. [...] Sur le bord de la Rive, le sorcier, par leur nom, invoque les notables et leur demande une pêche heureuse. (La même cérémonie se fera avant le départ pour la guerre). Les parents des morts jettent une boule de farine dans l'eau (Laburthe-Tolra 1985, p.32)* ». L'animal et le végétal sont aux ancêtres ce que la nourriture est aux villageois : « *La puissance de ces ancêtres ne fait pas de doute, par ailleurs : c'est eux que l'on invoque pour les récoltes, c'est à eux que l'on impute la fertilité ou la stérilité, le bon ordre (mvje) ou les divers maux (Laburthe-Tolra 1985, p.53)* ». Ainsi, il faut prendre la nourriture avec respect et savoir la rendre avec ce même respect ; en effet, Juhe-Beaulaton (2002) avance, pour des populations originaires du Sud Bénin, « *les hommes s'adressent aux vodun quand les récoltes sont compromises par une sécheresse prolongée, des pluies trop abondantes ou insuffisantes. Des sacrifices propitiatoires interviennent et les divinités sont ensuite remerciées. Cependant, quand le mil vient d'être semé, les vodun ne peuvent plus rien recevoir, car ils n'ont rien fait encore pour assurer une bonne récolte ; cette période est considérée comme défavorable aux cérémonies (dovlo), et elle dure des semailles à la récolte du mil. (avril à juillet). Après la récolte, la vie reprend et les vodun reçoivent à manger : farine mélangée à de l'huile de palme, bière de mil, lihan et sang des animaux sacrifiés ; après eux, les hommes peuvent manger à leur tour* ». On rend d'abord, on prend, et ensuite on mange, comme nous le disent Vianney et Kayati (2007, p.74) : « *le geste habituel de déposer un échantillon de nourriture [...] donner la nourriture aux morts-vivants) et de verser une goutte de vin ou d'eau par terre avant chaque consommation* », c'est une manière de rendre hommage aux puissances supérieures, comme l'expliquent Dieterlen et Calame-Griaule (1960), en décrivant les offrandes faites par le chef de famille avant chaque repas chez les Dogons : « *en prononçant les formules rituelles amma ba gonu « Dieu fait sortir la récolte » et amma ba goye temmemo « que Dieu nous fasse voir la récolte de l'année prochaine » ; puis il jette trois morceaux à l'est à l'ouest et au nord en offrande aux ancêtres* ». Ce que nous observons aussi dans *coosan*, jeter de la nourriture à terre avant de commencer à manger pour la rendre aux *tuurs*, esprits d'ancêtres – donc des *rabs* – rattachés à des lignages spécifiques selon Zempleni (1966). En exemple, chez les Sérères, De Garine (1962) nous dit : « *Le suna (mil) est sacrifié cru, ou sous forme de boulettes de farine cuites directement à la flamme mais jamais ni bouillies ni cuites à la vapeur. Chacune des opérations agricoles le concernant est marquée par des libations aux quatre points cardinaux, et une invocation aux génies familiaux et à Rog, la divinité principale. Le mil nouveau ne peut être mangé sans accident qu'après un sacrifice qui le rend consommable* ». Il faut partager avec ces instances surnaturelles leur

propre nourriture, ne pas les oublier, sinon, les malheurs interviendront, comme le souligne De Garine chez les Massa (1996, p.37) : « *Toutes les puissances surnaturelles sont affamées et l'on peut voir ici le reflet de l'anxiété alimentaire ambiante. Elles guettent dans l'ombre, comme le Gollum du Seigneur des Anneaux de Tolkien. Elles réclament aux hommes de la nourriture, de la viande et de la bière de mil pour accepter de les aider ou simplement de les laisser en paix* ».

La chose, la nourriture, est la propriété de *quelqu'un*, il faut donc honorer ce legs par le même produit qui a été cédé selon Mauss (1924, p.79) : « *la chose donnée produit sa récompense dans cette vie et dans l'autre. Ici, elle engendre automatiquement pour le donateur la même chose qu'elle : elle n'est pas perdue, elle se reproduit; là-bas, c'est la même chose augmentée que l'on retrouve. La nourriture donnée est de la nourriture qui reviendra en ce monde au donateur ; c'est de la nourriture, la même, pour lui dans l'autre monde ; et c'est encore de la nourriture, la même, dans la série de ses renaissances : l'eau, les puits et les fontaines qu'on donne assurent contre la soif...* ». Les humains ont besoin de cette nourriture de la même manière que les esprits, comme le dit Jack Goody (2006) : « *En Afrique, on nourrit les dieux des mêmes aliments que les êtres humains* ». Le lait maternel est un bon exemple. L'un de nos enquêtés nous a expliqué que sa mère avait fait des offrandes à un *tuur* avec l'aide d'un guérisseur, lorsqu'il était en période d'allaitement, pour que le lait de sa mère ne lui fasse pas de mal. Le lait est « *la nourriture des dieux. Sa puissance lui donne pouvoir de vie et de protection contre les puissances malfaisantes, mais aussi pouvoir de mort et de destruction (Maman 2005)* ». Chez les Bambara, « *on pense que les esprits sont à l'affut, prêts à sucer la moindre goutte qui tombera par terre. Une fois qu'un esprit goutte le lait d'une parturiente, il entre en opposition avec l'enfant pour le partage du lait (Maman 2005)* ». Il faut donc lui donner sa part initiale afin qu'il laisse l'enfant prendre la sienne librement, car les dieux de la nature qui produisent la nourriture ont faim de leur propre essence, elle ne passe jamais totalement la barrière visible. Elle est intrinsèquement reliée au monde invisible, comme le constate Pradelles de Latour (1997, p.42) chez les Bamiléké « *lorsque [...] des aliments par terre [...] reviennent de droit aux ancêtres paternels de la famille* ».

Cela va même plus loin. La nourriture elle-même est esprit. Manger, c'est manger une partie de ces esprits qui donnent en sacrifice leur propre corps pour nourrir les humains, c'est pour cela qu'il faut rendre la même substance, pour rééquilibrer la nature même des entités : « *On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens, meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous (Mauss 1924, p.17)* ». Manger la nourriture, c'est manger des esprits, c'est manger des êtres animés (d'où l'animisme) ; Jack Goody (2006), en prenant l'exemple d'une ethnie du Nord Ghana, avance : « *En fait, ils évitent également de*

consommer les légumes qui, comme l'oignon, ont une racine manifeste parce que les arracher au sol revient à les « tuer ». La même idée apparaît chez James Frazer, en particulier dans *The Golden Bough (Le Rameau d'or)*, où une mise à mort de l'Esprit des blés intervient lors des récoltes quand une faux ou une faucille est utilisée pour « tuer » le grain ». Louis-Vincent Thomas, sur cette personnalisation de la nourriture, explique : « Manger, qu'il s'agisse des vivants ou des défunts, c'est s'approprier [...] la supériorité des êtres désincarnés ou des esprits, c'est qu'ils n'ont besoin que d'une petite quantité de matière alimentaire pour intégrer l'âme de la nourriture (Thomas et Luneau 1974, p.96) ». La nourriture est donc une modalité d'expression du sacré, voire la modalité d'expression du sacré la plus parfaite : « chaque palier ontologique fait intervenir la catégorie nourriture à tel point qu'il devient difficile de savoir s'il vaut mieux dire : la force est l'aspect sublimé de la nourriture, ou : la qualité nourricière est pour la force, la preuve de sa réalité et le symbole de sa fécondité (Thomas et Luneau 1974, p.95) », car elle contient ce principe spirituel qui n'est autre que la survivance des ancêtres : « L'âme du défunt se nourrit de l'âme de l'aliment (Thomas et Luneau 1974, p.96) », traduisant l'acte alimentaire comme l'incorporation de ses propres ascendants, ses propres parents. Ainsi, on comprend ce que voulait dire au départ : « la nourriture est sacrée ». Les enquêtés mettent en avant cette phrase pour critiquer les attitudes irrespectueuses qui émergent vis-à-vis du manger avec la modernité, mais ne se rendent pas compte qu'eux-mêmes ont abandonné le *sens premier* de cette phrase. Si dans *coosan*, la nourriture était perçue comme douée de sacré, l'identification de la pratique d'offrande de nourriture avant chaque consommation en est un exemple, pour les nouvelles générations modernisées, cela n'est plus le cas. De Garine (1962) observait d'ailleurs à ce sujet que cette pratique se maintenait chez les Sérères mais ne les mentionnait pas chez les Wolofs plus islamisés. Le signifiant de la pratique est resté : « Il faut partager », mais pas le signifié : « car elle est une part des ancêtres ».

Awa, fille, 23 ans, secondaire, ménagère, wolof, musulmane :

Est-ce que vous pensez que si on ne prend pas la nourriture correctement, elle va nous fuir et qu'on va mourir de faim après ?
« [Rires !]. Qu'est-ce que cela veut dire ? Comme si la nourriture était une personne ! Moi je pense que c'est une question d'éthique. Au même moment où quelqu'un gaspille la nourriture, il y a un autre qui meurt de faim. Donc si Dieu te donne la chance de t'en procurer, tu ne devrais pas la traiter n'importe comment ».

C'est, en effet, le respect que l'on voue aux ancêtres qui maintient la cohésion de la société ; dans le cas de l'acte alimentaire, c'est manger avec ses semblables vivants – par la commensalité – et morts – par les offrandes de nourriture – pour respecter les ancêtres résidant dans la nourriture : « *La religion nous apparaît aussi comme le désir de l'ordre moral. En effet, si de manière générale la notion de l'ordre moral renvoie au devoir d'observer les principes moraux que la société s'est donnés à elle-même, si cette notion renvoie plutôt à l'éthique, il n'est pas superflu de dire qu'elle renvoie aussi aux rapports entre les vivants et les morts. En Afrique, en effet, le groupe social comprend les vivants et*

les morts ; ici les morts et les vivants vivent en communion, observent les mêmes lois, les mêmes règlements, les mêmes traditions (Latoki 2010) ».

Le rapport changeant à l'agriculture est un autre exemple. Aller chercher la nourriture avec son corps est largement déprisé par la nouvelle génération. Non pas seulement parce que les rendements sont moins bons – causés par les intrants chimiques dans le procès agraire, qui polluent les sols – mais aussi par un rapport à la terre et à l'effort qui a changé. De Garine (1996), comme d'autres auteurs, montrent combien dans nombre de traditions africaines, la terre, associée à une divinité féminine – « *la Terre-Femme fécondée par les ancêtres entre dans la bouche (Thomas 1990) »* – est considérée comme *la terre nourricière sacrée* face à laquelle il faut se soumettre. Il faut faire tous les efforts, par le travail du corps, pour récupérer son essence inestimable, sa nourriture. Chez les Bamiléké, « *le cèshi, antérieur à toute installation, rappelle que le droit de propriété, en fait inaliénable, appartient uniquement à dieu. Jusqu'à cette dernière décennie une terre ne pouvait être vendue ou achetée. Le guérisseur qui consacre le cèshi égorge un coq [...]. Il en mange un peu et dépose le reste au pied de l'arbre [...] Il recommande ensuite au nouveau détenteur de la concession de faire de même deux fois par an, en saison sèche et en saison des pluies. Ce sacrifice, qui consiste à remettre régulièrement de la nourriture au dieu pour bénéficier de ses bienfaits, répond au principe donnant donnant. C'est une offrande propitiatoire (Pradelles de Latour 1997, p.52-53) ».* Dans *coosan*, user de son énergie pour récupérer l'énergie de la terre est largement valorisé ; ce lien : terre, nourriture et humain, est développé par De Garine (1996, p.41) : « *On mange en accord avec sa terre nourricière et les puissances qui la protègent et dont l'influence magique imprègne la nourriture ».* Mais les jeunes ne voient plus la nourriture comme inaccessible, mystérieuse, ils ne veulent plus faire d'effort pour aller la chercher et nourrir leurs propres parents, dans le sens où l'équivalent en salaire recueilli par les enfants en ville n'irait pas suffisamment aux bénéfices des aînés selon certains enquêtés ; ce que Marie (2007) nomme l'*individualisme* : « *ne plus vouer leurs compétences et talents spécifiques (ou les avantages de leur position sociale) qu'à la satisfaction de leurs pulsions et ambitions personnelles, au détriment des autres et de l'intérêt général ».* Ainsi, le maintien de la cohésion sociale concomitamment au rapport sacré à la nourriture s'effritent car, même s'il est probable que la pratique d'offrande persiste encore chez les ruraux les plus âgés, nous constatons que ce rituel pour honorer les ancêtres avant chaque consommation n'est plus de mise dans la population générale. Par contre, la croyance en la sorcellerie/magie par la nourriture est toujours présente. Même si au départ, ensorceler, c'est négocier avec les esprits, et donc croire indirectement en ces derniers – ce qui semble ne plus être le cas dans notre échantillon – accepter la nourriture d'un étranger fait encore peur, même à Dakar.

Awa, fille, 23 ans, secondaire, ménagère, wolof, musulmane :

« Si t'as envie de marabouter quelqu'un, tu fais tout pour pouvoir lui donner à manger ou à boire. Ainsi, tu pourras mettre les choses là dedans et lui servir. D'ailleurs moi, c'est pourquoi je ne buvais plus du thé. Toutes ces boissons-là, thé, boissons sucrées, je n'en prenais que dans ma maison ».

Ce qu'observait déjà De Garine (1962) chez les Wolof et Serer de la région de Khombole : « *Ce que l'on redoute ici, c'est l'envoûtement auquel la nourriture rend vulnérable. Les individus sont souvent pris entre le désir de ne pas mécontenter un hôte et la crainte d'ingérer une nourriture suspecte* ». Et qu'il retrouva au Nord Cameroun (1996) : « *La nourriture est susceptible d'être empoisonnée physiquement ou envoûtée. La distinction entre les aspects est ténue. On mange chez les Musey à partir d'un plat commun et un hôte malveillant peut avoir placé sous les ongles de la main qu'il met dans le plat un produit maléfique. C'est la raison pour laquelle un étranger mange à part dans un plat individuel bien garni* ». Enfin, en terme de sacralisation de la nourriture, il y a bien sûr la cosmologie monothéiste islamique très présente au Sénégal, où l'on fait des offrandes mais autrement (Goody 2006) : « *Sinon, dans les religions du livre, on n'a pas recours au sacrifice, en tout cas à des offrandes de sang, mais à des procédures orales, à des formules plus ou moins précises tirées de prières assez largement écrites, à des offrandes de mots (Goody 2006)* ». On nourrit de prières Dieu, bénédictions mentionnées par l'un de nos enquêtés, plutôt que de nourrir de nourriture les esprits, ce qui revient à maintenir un rapport sacré avec la nourriture : elle appartient à une instance supérieure, il faut donc y faire attention. Mais nous constatons quand même que pour les plus jeunes de notre échantillon, ces bénédictions avant de manger sont aussi abandonnées progressivement, ce qui va dans le sens d'une imposition de la cosmologie moderne vis-à-vis de la nourriture, comme le constate Goody (2006) en Europe: « *En effet, pour en revenir à ce qui différencie les religions du livre, il faudrait peut-être considérer la sacralisation de la nourriture, à l'exemple de la prière que l'on avait coutume de dire à chaque repas chrétien, non simplement comme une façon de rendre grâce à Dieu pour le repas, mais de demander grâce, de nous excuser, nous qui y participons, d'avoir ôté la vie pour la garder. Ces prières et ces grâces ont disparu de la plupart de nos tables familiales, hormis peut-être lors des fêtes religieuses. Mais il est intéressant de se souvenir que, jusqu'à très récemment, tous les repas importants se voyaient sacralisés de cette façon – et que, jusqu'à ces derniers temps, dans mon université à Cambridge, avant chaque repas du soir, on disait collectivement les grâces. Il serait difficile de dire quelles conséquences cette tendance à la sécularisation a pu avoir sur nous, mais il est clair que le libre jeu de la pensée scientifique a eu sa part dans ce processus. Nous n'avons plus besoin que les dieux bénissent ce que nous consommons. Débarrasser la nourriture de ses rapports avec la religion fait bien partie de ce processus* ».

Interdits alimentaires

Ces manières différentielles d'approcher la nourriture ont des conséquences sur les manières de construire l'alimentation. Les frontières entre bonne et mauvaise nourriture, mais plus encore les axes sur lesquels se posent les frontières, seront fonction du rapport sacré entretenu avec la nourriture. Celle-ci est perçue sacrée dans la cosmologie animiste, elle suit quand même un processus d'interdiction qu'il est important de considérer. En Afrique, les études ont montré que l'on distingue les interdits permanents des interdits temporaires. Les interdits permanents ramènent à l'appartenance

de caste, de lignage ou de sexe. Beauchamp (2010), ayant travaillé auprès de Sénégalais originaires de la région du Fleuve Sénégal, développe sur la question : « *Il arrive aussi que la prohibition observée par un groupe de parenté ait comme origine une mésaventure ou un conflit familial voire social. Les interdits alimentaires ont aussi pour fonction d'explicitier, sur le plan matériel, des écarts différentiels fondés sur la naissance, entre les groupes et les individus. Ils peuvent aussi, comme le souligne Anne Stamm, rappeler l'existence d'un lien établi autrefois par un service rendu par l'un à l'autre* ». Le pacte peut aussi être fait avec un animal divinisé, un interdit à l'échelle d'un lignage que l'on qualifiera de totémiste (Folikpo 2006), qui apparemment, selon nos données, existe encore dans le Saloum. Les interdits temporaires sont relatifs à un stade d'évolution biosocial de l'individu que l'on cherche à maximiser au mieux : allaitement, puberté, grossesse, etc... Beauchamp (2010) cite ici l'interdit de l'œuf chez la femme enceinte qui, selon nos enquêtés, s'explique par ses effets néfastes sur le développement du nourrisson : « *En règle générale, la femme enceinte doit rester vigilante, elle est tenue en Afrique de faire attention à ce qu'elle mange et regarde. Les interdits cités sont le piment, les œufs, le crocodile, le lapin, les aubergines africaines, les tomates et un type de poisson. Le caractère contraignant des interdits concernant les femmes enceintes semble aussi lié à une conjonction de facteurs objectifs et subjectifs dans l'explication du taux important de mortalité lié aux grossesses, en milieu rural* ». La consommation importante de sel, identifiée par l'un de nos enquêtés comme dangereuse dans *coosan*, est expliquée par De Garine (1962), par le fait que celle-ci serait responsable d'une mauvaise présentation de l'enfant lors de l'accouchement. Ce sont donc des croyances sur tel ou tel aliment qui justifieraient l'interdit, pour se garantir une bonne santé. Chez les Wolofs et Sérères, l'auteur souligne : « *Ils sont peu nombreux, désignés par un seul terme dans le vocabulaire ; ils ne freinent pas la consommation alimentaire courante* ». Mais Beauchamp (2010) avance que la violation des interdits permanents est plus réprimandée que celle des interdits temporaires : « *si un individu peut être tenté de transgresser des interdits alimentaires individuels et conjoncturels, ce n'est pas le cas pour les interdits communautaires. Par exemple la consommation de la viande d'un animal comme le cheval est inconcevable pour toutes les femmes* ».

Pagezy (2006), ayant travaillé chez les Ntomba du Congo, développe sur la fonction des interdits : « *Les interdits alimentaires répondent davantage à des considérations culturelles (arbitraire culturel) que diététiques. Un aliment doit être «bon à penser» avant d'être «bon à manger». Ils représentent des révélateurs du statut social. C'est dire que leur fonction sociale est importante* ». Ce sont donc des associations symboliques qui induisent l'instauration d'interdits qui auraient fonction de marqueurs identitaires. Pagezy (2006) donne sens à ces interdits/marqueurs : « *La raison invoquée pour justifier que les interdits s'appliquent plus particulièrement à une espèce particulière fait référence au système de représentation impliquant la forme, les propriétés de l'espèce concernée ou une place ambiguë dans le système propre de classification. Ainsi, on invoque la vilaine forme de certains poissons (*mohombi*), le fait qu'ils ressemblent au serpent ou à des vers, leur mauvaise odeur (carnivores), leurs taches (carnivores tachetés). Cette explication renvoie sans aucun doute au principe*

d'incorporation de l'aspect physique, de la qualité ou du comportement de l'espèce ingérée. Il semblerait que la viande de gibier carnivore, considérée comme " forte " quant à son goût, perçue comme un caractère masculin, soit interdite aux femmes et aux enfants pour cette raison. Le daman des arbres dont la classification est ambiguë est, quant à lui, strictement réservé aux plus vieux ».

Dans cet imaginaire duquel nos enquêtés se détachent de plus en plus, le non respect des interdits pouvait certes causer des problèmes de santé, non pas parce que la nourriture intrinsèquement est mauvaise, mais plus parce qu'elle suit des règles sociales auxquels les humains doivent s'ajuster. Pour poursuivre sur l'idée de Beauchamp (2010), s'il s'agit de la transgression d'interdits temporaires, les effets encourus peuvent être minimes, mais s'il s'agit de celle d'interdits permanents, les effets peuvent être plus graves, car cela revient à s'opposer au fondement de l'organisation sociétale. Chaque individu dans la société a une place en fonction de ses caractéristiques, tout comme chaque animal ou végétal a une place dans l'univers en fonction de ses caractéristiques. Une organisation du social – justifiée par une organisation cosmologique pré-établie – qui ne doit pas être violée, comme le confirme Folikpo (2006) pour les populations du Sud Bénin, car l'individu a toujours une place prédestinée dans l'univers qu'il doit respecter : « ...il est quand même essentiel de souligner que les interdits alimentaires sont surtout introduits dans le souci de maintenir l'Equilibre de la Personnalité propre de l'individu et dans le souci de maintenir l'Equilibre nécessaire entre celui-ci et les différents Cosmos (Àgbà) dans la Création Divine en prenant soin de ne pas perturber le bon fonctionnement de ses Points Vitaux (Gbogbofe) à travers une Alimentation inappropriée ».

Il y a donc des nourritures pour les hommes, les femmes, les vieux, les adolescents, les nourrissons, les dominants, etc..., car tous sont par essence différents et ne peuvent accomplir les mêmes actes. Ce que Beauchamp (2010) développe : « Bien que les sociétés du Bassin du Fleuve Sénégal soient musulmanes, certaines croyances antérieures à l'Islam ou re légitimées par la religion fondent et expliquent encore certains interdits alimentaires. Il apparaît qu'un ou plusieurs interdits restent liés au nom de famille. Dans ce cas, il est le plus souvent strictement défendu de manger la chair de l'animal en question. En effet comme le souligne une de nos interlocutrices : "suivant le nom tu sais qu'il y a des animaux dont tu ne peux manger la viande". Les dimensions symboliques et structurantes de l'interdit restent importantes. Soulignons que certains interdits liés au nom de famille peuvent avoir comme fondements des raisons socio-politiques et le positionnement du groupe social. Par exemple certains groupes sociaux dominants ne peuvent pas manger de lapin, parce que cet animal représente la personne qui a "deux langues", celle à qui on ne peut faire confiance. Ces familles ont un rôle d'arbitrage et de prise de décision au sein du village. Dans une société où l'oralité domine, le respect de la parole donnée constitue un vecteur important des relations sociales ». Ce n'est donc pas la nourriture qui est mauvaise en soi et l'interdiction a rarement un caractère absolu. Si l'on tombe malade, c'est parce qu'à travers la nourriture, on a le malheur de vouloir accéder à une catégorie sociale qui n'est pas la sienne. Aux yeux de la communauté, les associations paraîtront alors évidentes entre humain et non humain vis-à-vis du manger, car la nourriture servira de prétexte pour maintenir

l'ordre social, en s'appuyant sur un ordre cosmologique pré-construit culturellement³⁴⁷ : « *Le discours cosmologique se présente donc comme un opérateur de légitimation de l'ordre social, tel que le groupe se le représente (Fainzang 1986, p.45)* ».

Selon De Garine (1996, p.41), en prenant l'exemple des ethnies du Nord Cameroun, ces interdits/marqueurs faits pour fixer l'organisation sociale, sont en train de disparaître : « *Si le principe d'incorporation s'observe, comme partout ailleurs, ce n'est pas de façon immédiate et primaire que l'on devient ce que l'on consomme et on ne mange pas de la viande d'éléphant pour en acquérir la force et la placidité. Toutefois, les principes de la magie sympathique s'appliquent à des interdits alimentaires permanents et temporaires relativement peu nombreux qui possèdent sans doute une valeur classificatoire mais qui aujourd'hui tombent en désuétude* ». Beauchamp (2010), à l'instar de nos enquêtés, adopte la même posture, constatant que les interdits islamiques passent largement au premier plan devant des interdits animistes et totémistes qui ne font que subsister. Plus encore, un nouveau rapport à la nourriture s'instaure avec la modernité. Elle devient plus accessible par le mode de vie urbain, De Garine (1979) affirmant que la modernité « *substitue aux déterminismes géographiques et écologiques qui pèsent sur l'alimentation, des exigences qui sont essentiellement économiques et même purement monétaires, largement affranchies du milieu ambiant et de la saisonnalité* ». Selon lui, de nouveaux clivages vis-à-vis de l'accès à la nourriture émergent, s'exprimant en termes de différences socio-économiques mais « *affranchies du milieu ambiant* » car « *un symbolisme nouveau, et pas nécessairement mieux ajusté aux exigences nutritionnelles, continue d'opérer* ». Pour l'auteur, c'est l'aspiration moderne à sortir des contraintes tant écologiques que symboliques de la nature qui construit une identité culturelle universalisée « *conçue non pas comme la recherche d'un équilibre dans un écosystème peu perturbé, mais mouvante et guerrière dans un cadre social amplifié qui s'efforce de devoir le moins possible au milieu naturel et risque peut-être de ne plus satisfaire aux exigences biologiques minimales* ». On assiste alors à un bouleversement des schémas d'appréhension animistes de la nourriture « *dans lesquels peuvent être inclus des comportements relatifs à la production et à la consommation alimentaire* », précisément la construction de ses interdits.

En effet, nos enquêtés mettent en avant un véritable conflit intergénérationnel vis-à-vis des normes alimentaires. Les jeunes ne veulent plus manger les plats « traditionnels » relatifs à *coosan* mais des plats modernes. La description que De Garine (1979) fait de ce changement alimentaire, relatif à l'urbanisation de l'Afrique selon lui, correspond en tout point à celles développées par les enquêtés, à savoir ce nouveau tri sélectif des aliments : « *Comme ailleurs, on voit s'afficher les préférences pour le riz blanchi, les ragoûts de viande baignant dans l'huile et les sucreries. En revanche, il apparaît une désaffection vis-à-vis des farines traditionnelles colorées ou non blutées et l'on dédaigne les*

³⁴⁷ L'enfant est comme le poulet car il ne parle pas (Sénégal et Tchad), l'homme est comme le cheval car puissant (Nord du Sénégal), la femme est comme la larve de coléoptère (Congo) parce que fragile... Des analogies de ce genre où l'on impute à la nature l'organisation de la société ; où plutôt que l'on construit le social sur les a priori inconscients que l'on se fait du monde naturel : le cheval est fort, le poulet est au stade de l'enfant, etc...

produits de cueillette ou même le poisson séché, réminiscence d'une époque rétrograde que l'on désire considérer révolue ». Ils ne veulent plus de couscous de mil, de bouillies accompagnées de lait caillés mais, à la place, du riz et de la viande en grande quantité, etc... Ce n'est pas seulement la dimension gustative qui leur pose problème mais aussi la dimension symbolique. Il y a une honte à manger « ces plats de pauvres » que constituent les plats traditionnels : ils sont frugaux, monotones, leur goût est souvent amer à cause du mil, on n'ose pas les offrir (De Garine 1962). On se cache pour manger cette nourriture qui sert seulement à remplir le ventre comme le disent nos enquêtés et que confirme littéralement l'auteur : « *La consommation alimentaire quotidienne devient signe extérieur de richesse. Alors qu'en milieu rural, un chef de famille se refusait à gaspiller de l'argent pour acheter de la nourriture, la bonne table et l'embonpoint sont valorisés en ville. L'opposition ne se fait plus entre aliments traditionnel et non-traditionnel, profane ou sacré, mais entre plat cher et plat bon marché. La tendance à délaissier les plats à base de produits traditionnels [...] au profit de plats à base de riz, riches en matières grasses [...] est générale. Le plus grand mépris est professé pour les plats d'hivernage [...] destinés à « remplir le ventre ». On les consomme rarement, jamais en public* ». Les vieux se défendent en affirmant que cette nourriture moderne rend malade, contrairement à celle de *coosan* qui est saine, comme ils le disent : « vitaminée », ce que De Garine (1979) corrobore. Pour lui, avec l'alimentation moderne « *n'en résulte pas une amélioration de la valeur diététique du régime ni de sa régularité* ». Au-delà du goût, il y aussi le rapport à la quantité qui constitue un point de divergence car dans *coosan*, manger à « s'exploser le ventre » ne se fait que dans des contextes spécifiques comme des célébrations collectives (De Garine 1996) ; mais quotidiennement, comme nous l'expliquent nos enquêtés, manger jusqu'à être trop plein est mal vu. La nourriture n'est pas une finalité mais un moyen qui doit permettre de relancer la machine, c'est-à-dire le travail. C'est pour cela que la première valeur nutritionnelle de l'alimentation chez les Wolofs et Sérères est d' « *éviter de surcharger un organisme fatigué par un travail de digestion [...] pénible* (De Garine 1962) ». Néanmoins, cette désacralisation de la nourriture par cette recherche d'hédonisme dans l'alimentation, n'est pas immédiate au Sénégal, si l'on en suit nos enquêtés. La cosmologie islamique, adoptant son propre rapport au sacré dans la nourriture, atténue son processus moderne de désacralisation. Cette sacralisation monothéiste passe notamment par *des offrandes de mots*. Néanmoins, on constate que cette supériorité sur la nature, et donc sur la nourriture, relative à la modernité, est quand même consommée par la croyance en Dieu. En effet, si l'on suit le mythe du sacrifice d'Abraham pour Dieu (Ancien Testament, Génèse 22.12-13) : « *L'ange dit : N'avance pas ta main sur l'enfant, et ne lui fais rien; car je sais maintenant que tu crains Dieu, et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique. [...] Abraham leva les yeux, et vit derrière lui un bélier retenu dans un buisson par les cornes; et Abraham alla prendre le bélier, et l'offrit en holocauste à la place de son fils* » ; Dieu place l'homme à un rang supérieur à celui de l'animal – et le valorise, lui, avant ce qui l'entoure – par cette conception du sacrifice humain intrinsèquement plus précieux que le sacrifice animal. En exemple de cette supériorité induite par le monothéisme, de l'homme sur l'animal, est l'interdit alimentaire du porc car,

pour Moïse Maïmonide (1979, p.370) : « *La chair de cochon est interdite car il est sale et dégoûtant dans ses habitudes comme dans sa nourriture* ». Dans l’imaginaire moderne, ses habitudes sont de pouvoir manger quand et comme il le veut sans retenue : « manger comme un porc », « se comporter comme un porc », etc..., tant d’expressions qui ramènent à un laisser aller corporel « animal » que le monothéisme proscrit fermement, car l’acte alimentaire est profane, il éloigne de la relation avec le divin ; ce qu’explique Unger (1996, p.26) par un : « *besoin de spiritualité et d’élévation, dans la mesure où ces religions sont des religions transcendantes. Il faut détacher l’homme de son animalité* ». Cépède (1967) montre en effet que le fonctionnement de l’interdit alimentaire dans le monothéisme a pour objectif d’élever l’homme à un rang supérieur à celui de la nature...et de ceux qui la sacralisent : « *L’interdit du porc, comme d’ailleurs des rongeurs : lièvre ou lapin, est d’une nature plus complexe. Les pasteurs ont constaté que ces animaux étaient la nourriture animale de base des paysans sédentaires qui, du Pacifique à l’Atlantique, les avaient domestiqués dès le Néolithique. C’était une nourriture impure, celle des « autres », des « païens », des « vaincus ». Le risque d’adopter, avec leurs aliments, les pratiques idolâtres de ces peuples était grand. S’ils acceptaient de se « convertir », de s’intégrer dans la société dominante des « seigneurs », les dominés devaient abandonner ces aliments et cet élevage. Être un « fidèle » suppose de ne plus manger la nourriture de « l’infidèle » et de devenir un mangeur de mouton... d’animaux purs* ».

Cette volonté d’élévation « *conduit à réglementer les fonctions les plus biologiques chez l’homme : la sexualité³⁴⁸ et l’alimentation. Dans certains cas, il est même nécessaire de limiter la notion de plaisir : elle n’est pas toujours interdite, notamment dans le Judaïsme, mais elle est réglementée et encadrée. Le besoin de spiritualité face à la partie animale de l’homme explique largement les règles alimentaires que l’on connaît (Unger 1996, p.26)* ». Ainsi, cette limitation du plaisir dans l’alimentaire par souci d’élévation se retrouve encore dans l’Islam par l’interdit de l’alcool qui, tout comme l’interdit du porc, outrepassent – en terme d’observance chez nos enquêtés – n’importe quel interdit alimentaire animiste. De ce fait, la posture monothéiste islamique au Sénégal entre donc directement en opposition avec la posture animiste de *coosan*, où le sacré se trouve justement dans la nourriture : « *L’essence de la nourriture est la force vitale, d’autant plus énergique et efficace qu’elle se rapproche de la force vitale de Dieu. Pour la même raison, la hiérarchie des aliments ne connaît qu’un seul principe de sériation ou de subordination : la pureté des forces vitales ; d’où le privilège accordé au sang, matière première des sacrifices (Thomas et Luneau 1974, p.95)* ». Les esprits, les

³⁴⁸ Néanmoins, cette restriction n’est pas uniforme dans les trois monothéismes. L’Islam s’ouvre, modérément, à l’hédonisme sur Terre, donc à la jouissance des richesses de la nature et de la nature de son corps, contrairement au Judaïsme ascétique et surtout au Christianisme, qui fait l’apologie de la privation, de l’« idéal de chasteté » selon Vauclair (2011, p.182). Ce contraste se retrouve particulièrement vis-à-vis de la sexualité : « *S’il est une question qui revient sans cesse dans les études liées à l’Islam, c’est celle de la sexualité collective et, par dérivation, des pratiques sociales culturelles, politiques ou esthétiques, qui lui sont liées. Les raffinements de l’activité onirique et sexuelle semblent avoir rencontré une personnalité collective très sensible aux voluptés de la chair, à la nervosité des échanges volés et à l’absence de toute culpabilité rétroactive. Les musulmans ont fait de la sexualité un lieu de partage et d’épanouissement individuel, aussi bien physique que moral (Chebel 2002)* ». On observe ainsi nos enquêtés se retrouver dans une posture ambivalente entre une sexualité hédoniste islamique qui propose une variabilité de positions sexuelles dans le mariage et une sexualité énergétique animiste, originaire de *coosan*, qui voit le rapport comme un transfert d’énergie rapide.

Dieux sont dans la nourriture, et ces esprits sont les ancêtres qui sont initialement retournés à la terre pour se retrouver dans celle-ci, nourriture que les êtres du monde visible vont ingérer pour permettre un cycle infini de morts/renaissances, où le corps humain n'est qu'une modalité parmi d'autres de l'existence, avec la terre, les arbres, la nourriture elle-même, etc... : « *Si la terre remet aux hommes vivants une nourriture cuisinée, c'est que ceux-ci ne sont ses époux que par référence à un autre époux qui lui aurait donné, après en avoir pris possession rituellement, les animaux qui la parcourent afin qu'elle les conduise vers les vivants. Les morts agiraient à l'égard des vivants comme les vivants entre eux, à cette différence près qu'ils fournissent au niveau imaginaire la nourriture brute en échange d'un don rituel de nourriture cuisinée grâce auquel ils continuent d'être présents dans le système de circulation des biens de consommation qui définit le clan. La nourriture brute va vers la forme vivante de l'époux, mais la terre la reçoit de sa femme morte, les ancêtres qui fut d'abord des frères, des maris, des enfants vivants (Thomas et Luneau 1974, p.96)* ». Islam et animisme peuvent donc produire des conflits autour du rapport au sacré dans la nourriture, mais la modernité, en l'occurrence, complexifie encore le tableau. Nos enquêtés les plus ouverts à cette cosmologie – à savoir certains jeunes urbanisés – nous l'ont montré vis-à-vis de l'interdit islamique de l'alcool, et du fonctionnement général de l'interdit alimentaire dans la modernité :

Ibrahim, 25 ans, troisième, artiste peintre, wolof, musulman

« Je suis un artiste, je crois en tout. Je respecte les valeurs de l'Islam. Maintenant, si je bois un peu d'alcool, ce n'est pas la fin du monde, à partir du moment où tu connais tes limites. Mais ici au Sénégal, les gens sont trop dogmatiques, peu pourront comprendre ce que je te dis là ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« Les plats à la mode aujourd'hui, moi je ne les consomme pas parce que l'alimentation n'est pas saine. Maintenant avec cette alimentation grasse et pleine d'ingrédients de produits chimiques, comment les femmes peuvent être en bonne santé et gérer leur grossesse ».

A l'instar de l'alimentation des jeunes Français : « *Certains jeunes ont en effet une position de recherche de plaisir sans contrainte nutritionnelle (Garabuau-Moussaoui 2001)* », la recherche de plaisir dans l'alimentation sénégalaise semble s'imposer avec *dund tubab*, notamment chez les jeunes dakarois, et plus globalement chez les Africains urbanisés. Dapi *et al* (2007) montrent au Cameroun comment les adolescents entre zone rurale et urbaine développent des conceptions variables de la nourriture. Successivement, en termes d'aversion, les ruraux l'appréhendent sous l'angle de la vie, de la santé et des conditions matérielles, les urbains pauvres l'appréhendent sous l'angle de la santé, de la beauté et des conditions matérielles et les urbains riches l'appréhendent sous l'angle du plaisir et de la beauté. Ce rapport mouvant à la nourriture recompose les modalités d'interdiction de l'alimentation. Alors que dans une cosmologie animiste, l'interdit s'appuie sur le fait que l'on essaye de la respecter,

de bien la répartir dans le cosmos pour qu'elle n'agresse pas (De Garine 1996, p.41) : « *L'équilibre provient de la monotonie, bien plus que comme chez nous, de l'aventure hédoniste et de la stimulation gastronomique. Elle est peu troublée par des soucis diététiques explicites en dehors de la satiété. On souhaite en revanche lui voir refléter l'harmonie cosmique. Elle est à la limite inconsciente : on mange comme on respire, encore faut-il que les nourritures soient magiquement inoffensives* ». Dans la cosmologie moderne, on l'interdit lorsque cette recherche de plaisir devient plus coûteuse que bénéfique (De Garine 1996, p.41) : « *L'anxiété alimentaire [...] serait due aux tiraillements entre la tentation et la culpabilité de l'abondance, de même que les difficultés du choix, sont sans doute caractéristiques d'une société de pléthore [...], un phénomène lié à l'histoire culturelle plutôt qu'un trait lié au caractère omnivore de l'homme. Les problèmes dûs à une « omnivoralité » mal tempérée se posent dans un contexte où les choix alimentaires sont illimités [...]. Ils se manifestent dans les sociétés rurales traditionnelles [...] avec moins d'acuité [...] on mange ce qui est disponible* ». C'est ainsi que l'on observe chez nos enquêtés un discours très pointu sur les aliments gras qu'il ne faut pas manger par respect pour *soi*, mais un discours très pauvre sur les aliments sacrés qu'il ne faut pas manger par respect pour *l'autre*³⁴⁹. Cette perte de valeur de la nourriture par l'urbanisation, s'expliquant autant au niveau quantitatif par la possibilité de la cumuler, qu'au niveau qualitatif par le fait qu'elle deviendrait mauvaise pour la santé – à force de vouloir y prendre du plaisir – conduit à sa désacralisation et à une construction différentielle de ses interdits : « *La nourriture, ou plutôt la quantité de nourriture, même envisagée comme métaphore de la richesse ou de la puissance, perd tout ou partie de sa pertinence symbolique au profits d'autres types de richesses plus qualitatives, y compris la santé, le bien-être (Fischler 2001, p.354)* ».

En effet, ce nouveau critère d'hédonisme dans l'alimentation amène certains enquêtés à devoir faire preuve de modération – pour la consommation d'alcool – et de retenue – pour l'alimentation trop grasse – une nouvelle réglementation alimentaire – la diététique – qui prit ses sources en Occident : « *Au début du XXe siècle en France et en Europe des médecins et des hygiénistes inspirés par le végétarisme et le naturisme firent le procès de l'alimentation "moderne" c'est-à-dire du nouveau régime alimentaire à base de viande, de sucre et d'alcool qui se substituait au régime traditionnel à base de céréales et de féculents. Ils ne se contentèrent pas de dénoncer la suralimentation et l'alimentation carnée. Ils proposèrent de lui substituer un régime alimentaire qu'ils appelèrent tour à tour "naturiste", "simple", "naturel", "rationnel", "végétarien" (Drouard 2002, p.17)* ». Ces impératifs alimentaires émergents reconfigurent ainsi les modalités de l'interdit alimentaire au Sénégal pour en créer de nouveaux : « *On ne parle que d'interdits alimentaires, mais on ne les nomme pas comme tels. On ne parle pas des interdits bibliques : ne pas manger l'animal aux pieds fourchus, les poissons sans écailles... Mais des interdits tels que « ne pas manger des graisses, ne pas manger de sucre... » sont bien des interdits alimentaires répétés sans cesse (Harrus-Révidi 2003)* ». En effet, si dans le

³⁴⁹ Soit de l'animisme où l'on s'empêche de manger tel aliment qui contiendrait un ancêtre, soit du totémisme où l'on considère avoir une ancestralité commune avec un animal ou un végétal.

monothéisme, la volonté de contrôler la recherche de plaisir est prononcée (Unger 1996), la modernité favorise l'abondance et l'hédonisme alimentaire générant des positionnements contradictoires des individus vis-à-vis de la nourriture : « *En fait, les jeunes cherchent un compromis entre ces règles fortes et une liberté d'alimentation qui se construit en opposition à ces normes. Selon les jeunes, l'un ou l'autre pôle sera privilégié (Garabuau-Moussaoui 2001)* ». L'excès dans la nourriture, mais la nourriture en elle-même suivant un processus *anti-nature* serait montrée du doigt : « *La littérature diététique spécialisée dans les produits « naturels » inventorie systématiquement les symptômes morbides liés, selon elle, au régime d'une alimentation « industrielle ». Ce faisant, elle produit un discours médico-pédagogique sur la nécessité vitale de corriger nos habitudes alimentaires (Tétart 2003)* ». Et pour l'auteur – et ceci contrairement aux conceptions animistes où l'on peut penser que la nourriture est *bonne en soi* – cette diabolisation de l'industrialisation conduit à considérer la nourriture comme presque incontestable : « *Cette rhétorique, que l'on se propose d'examiner dans sa variante extrême, cultive le sentiment du danger pathologique inhérent à la nourriture d'origine « artificielle »* ». Le mangeur moderne angoissé serait alors pris entre tentation et culpabilité vis-à-vis de la nourriture (Fischler 1994). Ainsi, les positionnements différentiels des Sénégalais vis-à-vis de la nourriture produit une construction plurielle de son caractère sacré, conduisant à un processus d'interdiction de l'alimentation variable ; où tantôt, on l'interdit pour la réguler (animisme), tantôt, on l'interdit pour s'en démarquer (monothéisme), et tantôt on l'interdit pour limiter notre envie d'en faire un objet de plaisir infini (modernité).

Le corps/corpulence.

Nous allons maintenant rendre compte de l'influence des ces trois prismes d'appréhension du réel sur la construction sociale dynamique du corps et de sa corpulence.

La maladie-mort/santé

Si la maladie et sa conséquence la plus ultime, la mort, deviennent du ressort de Dieu, alors plus rien ne se joue dans le corps ; notamment pour les Sénégalais qui aujourd'hui se détournent du savoir des guérisseurs ou ne croient plus aux esprits. En effet, dans l'animisme, le corps est le siège de la vie, le siège de l'essence de la vie, c'est-à-dire cette *énergie vitale [kàttan]* qu'il contient par les instances qui l'habitent, autant que la possession qui l'envahit : « *Les idées que nous passerons en revue, celle des âmes multiples, celle de la diversité des noms, celle de la crise possession [...] soulignent toutes cette dépendance de l'individu à la lignée familiale, à la communauté qui englobe les vivants et les morts, les ancêtres proches et lointains qui se perpétuent dans leurs descendants auxquels ils ont transmis leurs gènes (Verger 1993, p.61)* ». Que la nourriture douée de sacré qu'il assimile : « *L'âme du défunt se nourri de [...] l'aliment (Thomas et Luneau 1974, p.96)* ». Ceci fait de lui, notamment par sa chair et son sang que l'on sacrifie : « *le privilège accordé au sang, matière première des sacrifices (Thomas et Luneau 1974, p.96)* » ; et que l'on ingère aussi : « *Les sacrifices humains et l'anthropophagie*

rituelle sont courants dans les sociétés dites primitives. Dans le Nangayivuz, ils constituent le stade ultime de l'initiation. L'infanticide commis sur des petits encore innocents est censé « donner la lumière » à la communauté bananga. En immolant et en mangeant sa « propre chair », on se purifie par son propre sang. Or, cet endocannibalisme s'expliquerait par le désir de s'approprier les qualités du mort (Chrétien, 1993, p.440)³⁵⁰ » ; l'une des modalités d'expression les plus parfaites du sacré. Alors que l'animisme – que Thomas (1965) réinterprète en *vitalisme* – instaure un culte de la vie qui se traduit par un culte du « corps éternel » par sa capacité à se transformer³⁵¹ ; il devient, dans le monothéisme, une carcasse, une expression imparfaite de l'entité esprit sur laquelle il ne faut pas s'attarder. Comme le dit Dubuisson (1998, p.27) : « A bien des égards, cette conception chrétienne de la religion s'inscrit aussi dans un débat capital qui avait commencé bien avant la naissance du Christianisme et dans lequel ce dernier engagera toutes ses forces [...] en l'homme occidental une césure imaginaire sépare symboliquement un corps mortel et une âme désincarnée ».

Dans l'animisme, mort et maladie, expressions de phénomènes spirituels qui se résolvent par le spirituel – car le corps lui-même est spirituel – n'ont plus matière à être négociées dans le monothéisme. Avec la verticalité transcendantale cosmologique instaurée par le Judaïsme – et véhiculée par le Christianisme et l'Islam – « il s'agissait d'un Dieu au sens d'un Très-Haut (Goody 2006) » avec lequel il n'était plus question de négocier ; ce qui se passe aujourd'hui au Sénégal pour tout adhérent profond à ce cosmos : « Chose impossible avec Dieu, on peut négocier avec les divinités et les esprits (Blaser 2001, p.109) ». Les prières peuvent avoir une influence si l'on impute le mal à Satan [seytaané] ou aux djinns, mais leur fonction est de solliciter le divin, il n'est pas question d'imaginer que l'homme soit doué d'un quelconque pouvoir de par et sur son corps : « Les marabouts interviennent peu dans le traitement spécifique des affections cardiovasculaires ressenties. En fait ils se contentent d'être des sortes "d'adjuvants spirituels" à d'autres traitements (Jaffré 2003) ». Même au Burkina Faso, pays où l'animisme est encore fortement ancré – bien plus qu'au Sénégal – Doris Bonnet (1989) observait déjà les prémices d'une opposition entre maraboutisme islamique importé et mysticisme animiste : « Pour les marabouts, au contraire, les devins qui officient par communication médiumnique avec les génies sont des charlatans qui exploitent l'imagination des villageois et des citadins ». Par le monothéisme, l'homme est écrasé par cette magie divine exclusive qui le prive de toute marge de manœuvre personnelle, il ne peut que passer par une connexion entre son esprit et celui de Dieu pour gagner en pouvoir et améliorer son devenir: la parole, les prières, etc... Par le monothéisme – et donc par l'Islam pour le Sénégal – plus rien ne se joue dans le corps, le centre de la vie se trouve résolument dans l'esprit, « toute notion de sacré est désormais subordonnée à la relation

³⁵⁰ Un enquêté de Thiaroye nous a parlé d'un sacrifice humain ayant eu lieu dans son quartier quelques jours auparavant. Même en l'absence d'incorporation physique de la chair, une pratique rituelle de ce type met en avant l'ingestion de l'autre – de son *énergie vitale* [kàttan] – mais de manière exclusivement symbolique : « Nous appelons sacrifiant le sujet qui recueille ainsi les bénéfices du sacrifice ou en subit les effets. Ce sujet est tantôt un individu et tantôt une collectivité, famille, clan, tribu, nation, société secrète. Quand c'est une collectivité, il arrive que le groupe remplit collectivement l'office de sacrifiant, c'est-à-dire assiste en corps au sacrifice. [...] C'est le cas, en particulier, des sacrifices vraiment totémiques, et de ceux où le groupe remplit lui-même le rôle de sacrificateur, tue, déchire et dévore la victime ; enfin d'un bon nombre de sacrifices humains, surtout ceux de l'endocannibalisme. Mais souvent, le seul fait d'assister suffit (Mauss et Hubert 1899, p.12) ».

³⁵¹ A travers tous ces processus : métamorphose, réincarnation, métempsychose, etc... (Mpala Mbabula 2010, p.14).

entre les hommes et un Dieu unique (Schmitt 1992) », qui connaîtra l'expression de son extrême vitalité dans l'Au-delà. Mise à part la persistance de la croyance en la sorcellerie et surtout en la magie, puisque les Sénégalais s'orientent massivement vers cette cosmologie qui dépouille progressivement le corps de son sacré, celui-ci n'est plus progressivement le siège de forces mystiques qu'il faut contrôler³⁵².

Néanmoins, dans cette « tri-cosmologie » sénégalaise coexiste avec ces postures animiste et monothéiste du corps, une posture moderne plus « rationalisante » basée sur une *croyance en la science* (Chabert 2004, p.261). Elle passe par une gestion profane de sa santé dont l'un de ses fers de lance est l'activité sportive. Devenue au Sénégal un moyen de prendre soin de sa santé de la manière la moins lucrative qu'il soit, mais aussi de meubler son existence dans un paysage socio-économique qui offre peu de débouchés (Baller 2007), l'activité sportive devient, comme en Europe, la solution aux problèmes existentiels, aux maux de la vie, comme les « petites maladies » – terminologie employée par nos enquêtés – qui polluent le quotidien. Le contrôle de sa santé devient avec la modernité une véritable obsession, la maladie n'est plus le fait de l'aléatoire mais le fait du comportement humain : « *Les définitions sociales implicites de la santé dans nos sociétés occidentales développées peuvent être résumées par le fait de conserver son intégrité corporelle le plus longtemps possible, de rester entier et en possession de tous ses moyens jusqu'à un âge canonique si possible. Ceci suppose non seulement de n'être ni blessé ni malade mais aussi de ne pas vieillir ou le moins rapidement possible ou encore, lorsque l'inévitable se produit, de donner le change en conservant les apparences de la santé. Cette définition suppose donc une lutte pour rester ce que l'on est, ce que l'on a été, lutte contre le temps, l'usure, le vieillissement, la déchéance (Perrin 1991, p.25) »*. La santé devient du ressort de la responsabilité individuelle, contrairement au modèle animiste persécutif : « *Très schématiquement, la biomédecine classique a une conception **intériorisante** de la maladie. Elle privilégie encore aujourd'hui l'étude des processus internes – le comment – et considère comme contingents tant l'origine individuelle – le pourquoi – de la maladie que la situation de ses agents éventuels dans l'environnement du malade. N'en déplaise à nos épidémiologistes et spécialistes de la médecine préventive. En contraste global avec la médecine cosmopolite, les arts de guérison des sociétés sans écriture tendent vers des conceptions **extériorisantes** de la maladie à laquelle ils confèrent bien souvent un sens social (Zempleni 1985) »*. L'homme doit, à l'image de ces jeunes sénégalais qui entrent dans un contrôle permanent de leur corps pour maximiser leur santé, toujours être actif, se

³⁵² Néanmoins, il existe au Sénégal des guérisseurs spécialistes du « grossissement du sexe ». En effet, les hommes insatisfaits de la taille de leur pénis, mais aussi de leur puissance érectile, sollicitent ces guérisseurs. Le guérisseur donne un bâton au patient, celui-ci montre la taille qu'il désire obtenir, il donne ensuite des objets personnels au guérisseur et rentre chez lui. Celui-ci fera des incantations le soir et permettra au demandeur d'accéder à ses désirs. Nous avons recueilli ces informations auprès d'un voyant d'une trentaine d'année de Pikine Ouest dont l'un de ses parents pratiquait jadis ce genre de médecine. Lui, se qualifiant de musulman, annonça qu'il refusait de s'ouvrir à ces pratiques. Il nous dit : « *Avec Dieu, on a plus besoin de faire ces choses là, de toucher son corps, c'est Dieu qui nous a fait ainsi, on est tous les mêmes au bout du compte. Tu acceptes ton sexe comme ça et puis ça va quoi, il n'y a pas de problème, c'est dans la tête. Mais en tout cas, ces sont des pratiques ancestrales* ». La première information est que rien ne se joue dans le corps, la deuxième est qu'il faut accepter son corps comme il est, car c'est Dieu qui en a voulu ainsi.

battre – et individuellement – pour trouver une solution à ce fléau inéluctable qu’est le pourrissement de son corps : « *La publicité, au cinéma, à la télévision, dans les journaux, nous offre l’image de jeunes gens jamais lassés de courir, de sauter, de bondir en clamant leur amour de la vie et du coca-cola (Augé 2001, p.444)* ». Pour Claudine Herzlich (1969, p.70), les relations que l’homme moderne tisse avec la maladie, qu’elle soit exogène ou endogène, « *sont exclusivement conçus en terme de lutte* ». Dans ses travaux sur les conceptions de la santé et de la maladie en France, elle constate que la santé devient négation du phénomène de maladie : « *C’est dans cette perspective que le dualisme schématique du système élaboré, la rigidité des oppositions, prend, nous semble-t-il, tout son sens : par les oppositions entre « individu » et « société », entre « sain » et « malsain », entre « naturel » et « artificiel », s’opère la différenciation radicale entre soi-même, source de santé, et l’« autre », porteur de maladie* » ; comme on en observe les prémices chez ces jeunes sénégalais dans l’entretien permanent de leur santé pour faire reculer la maladie. Entre ces trois cosmos qui agissent actuellement au Sénégal, les Sénégalais construisent un rapport à **la mort-maladie du corps qui se négocie** avec les forces de la nature (animisme), **qui s’accepte** par l’omnipotence du Dieu au dessus de la nature (monothéisme) et **qui se refuse** par la quête de jouissance humaine (modernité).

La sexualité/esthétisme

Le contrôle moderne du corps s’inscrit aussi profondément dans un rapport à la beauté, plus encore un rapport à l’attirance sexuelle. L’enjeu moderne est de faire de son corps un objet de plaisir sexuel, considéré par certains comme pathologique, car en réaction à une posture antérieure chrétienne tout aussi pathologique vis-à-vis de la sexualité (Zarka 2003) : « *Que reste-t-il des délires sur la libération pornographique qui aurait eu pour effet de nous arracher à deux mille ans d’hypocrisie morale et religieuse ? Que reste-t-il du mythe du libre consentement des « acteurs » porno ? Rien, ou plutôt rien d’autre que la servitude volontaire que l’on donne pour de la libre adhésion. Que reste-t-il du sentiment de liberté du moi dans l’usage et le maniement sexuel (par d’autres) de son corps entièrement maîtrisé ? Un sujet vide et un corps nu, qui n’est plus un corps propre (mon corps), mais un **corps objet**, sans doute vivant, mais si peu* ». Le corps dans le monothéisme, principalement dans le Christianisme, est dépouillé en effet du plaisir de la sexualité, celle-ci entravant les liens possibles avec le divin, car, de manière générale, l’essence du corps entre *de fait* en opposition avec le principe ascétique de l’élévation transcendante monothéiste : « *C’est la partie de son corps qui est au-dessous de la ceinture qui fait que l’homme ne se prend pas si facilement pour un dieu (Nietzsche 1886, §141)* ». La sexualité pose problème à la morale chrétienne alors que dans *coosan*, le corps n’était pas objet sexuel, « *C’est le pouvoir de fécondité des femmes, bien plus que le désir érotique (Béreaud 1980, n.p ; cité par Balandier 1984)* » qui compte. Pris dans un univers influencé par l’animisme, il était plus ou moins exempté de ce dualisme hédoniste « monothéisto-moderne » vis-à-vis du plaisir sexuel, il ne s’agissait pas de prendre ou ne pas prendre de plaisir, il y avait à faire le sexe par nécessité pour permettre la circulation des énergies conduisant à ce qu’il y a de plus sacré :

l'engendrement (Echard 1985). L'énergie, c'est le sperme, la chair de la femme et l'enfant à naître. Les critères esthétiques, c'est ce qui permet de réguler cette énergie de manière infinie à savoir la puissance de l'homme, la grosseur de la femme et le nombre d'enfants produits, tout ceci en accord avec les ancêtres..., avec les forces du milieu. Les vieux de nos enquêtes rendent bien compte de cette volonté d'économiser l'énergie, en l'occurrence le sperme (Douglas 1992, p.141). Il ne faut pas la/le dilapider, appréhension qu'ils expriment par leur joie de ne s'être ouverts à la vie sexuelle qu'à trente ou quarante ans : « *Mener une vie très rangée* », « *ne pas gâcher sa jeunesse* », « *prendre soin de soi-même* », *n'est-ce pas s'épargner, accumuler, pour remplir la tirelire vitale à des fins ultérieures d'engendrement. [...] Comment mieux suggérer que plus le mariage est tardif, plus la substance a eu le temps de se concentrer ?* (Warnier 1993, p.131) ».

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Parce que si le jeune joue avec sa jeunesse, s'il se marie, il ne pourra même pas avoir d'enfants solides, et au bout de quarante ans, il ne pourra même plus satisfaire sexuellement sa femme. Les vieux avant de connaître la femme allaient jusqu'à la trentaine, jusqu'à être marié ».

Par leur condamnation stricte de la masturbation : « *L'engendrement est perçu comme une dépense d'énergie, un travail. La parcimonie n'affecte pas seulement la dépense monétaire et la consommation. L'austérité des mœurs sexuelles bamiléké soulignée par Ongoum (1985 : 286) est enracinée dans le sentiment de la rareté, de l'économie des forces, de leur gestion au plus près des ressources disponibles* (Warnier 1993, p.130) ». Ou encore par leur méfiance du désir sexuel extrême et des pratiques abusives qu'il pourrait impliquer, pensant que les femmes peuvent leur voler leur énergie vitale [kàttan] par le coït.

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sérère, musulman :

« Les ancêtres savaient que la femme (le sexe) est un poison pour l'homme. Ça diminue vraiment la puissance de l'homme donc il ne faut pas en abuser ».

Voler l'énergie de l'autre par une attaque sorcellaire anthropophage, c'est lui prendre sa substance de vie, c'est le rendre malade, lui apporter le *malheur* dans ses actions quotidiennes (Augé 1974, p.53) comme dans sa vie sexuelle, en l'occurrence lui *voler son sexe*³⁵³ : « *En Afrique subsaharienne, la sorcellerie se focalise traditionnellement sur la sexualité, la virilité masculine aussi bien que la fécondité féminine. Le sexe représente en effet le symbole métonymique du potentiel vital. Dans le vol*

³⁵³ Concrètement, il s'agirait d'un rétrécissement significatif du pénis, ressenti par la victime ensorcelée, pouvant conduire jusqu'à sa « disparition » : « *Dès 1995, une rumeur surnaturelle à fort relent xénophobe se développe dans les grandes villes d'Afrique centrale puis de l'Ouest. Elle entraîne des événements d'une violence ahurissante : une population en furie lynche des étrangers accusés d'avoir "rétréci le sexe" de présumées victimes sur les marchés [...] un homme, après avoir serré la main d'un inconnu, déclare avoir été parcouru par un frisson glacial suivi de picotements, avant de sentir son « organe s'enfoncer profondément dans (son) corps* ». La "victime" constate alors que son sexe a disparu (Ledit 2001) ».

de sexe, c'est donc la vitalité des individus qui est menacée et, par-delà, celle de la communauté tout entière. Ce n'est alors pas un hasard si les victimes sont la plupart du temps des jeunes hommes (Bonhomme 2009, p.119) ». Dans *coosan*, le corps beau est donc un corps énergétique, fonctionnel [*am kàttan*], capable, qui ne porte pas *malheur* comme le disent nos enquêtés, ou plutôt, qui n'apporte pas le *malheur*. C'est une *beauté de la vitalité* – de celui qui a l'énergie vitale [*kàttan*] en lui – pour *pouvoir faire* : « la personne que la nature a dotée de cette distinction est d'abord celle qui présente un profil avenant, c'est-à-dire un corps avantageusement charpenté (Faye 2002) », plus qu'une *beauté de l'apparence* pour *pouvoir paraître*...ce qui le devient progressivement avec le véhicule de la cosmologie moderne au Sénégal. Les jeunes hommes font du sport, se musclent d'abord pour répondre à des critères esthétiques modernes (Baller 2007). Se plaire à eux-mêmes dans un contexte où l'exigence vis-à-vis de l'apparence devient prononcée : « *Le narcissisme d'aujourd'hui [...] est aussi le fait d'un travail sur soi (Le Breton 2005, p.173)* »...et bien sûr plaire aux femmes ; pas seulement les jeunes filles mais aussi « les vieilles dames » qui ont de l'argent, si l'on suit le discours de nos enquêtés. Les filles s'habillent sexy, veulent être *tooy [en chair]*, les garçons veulent être *ceene [musclés]*, porter les débardeurs et font parfois le *check down* (baisser le pantalon) ; tous s'ouvrent au *voyeurisme corporel* moderne selon Biaya (2001) : « *Le corps est désormais travaillé comme une œuvre d'art que l'on embellit et que l'on expose. Au besoin, il est dénudé. [...] Le corps est paré de manière à être exposé au regard des passants. [...] Les stimulations sexuelles d'autrefois tendent à céder la place au voyeurisme que comble l'exposition du corps féminin nu* ». Le corps moderne se libère, une *liberté* avec laquelle certains prennent des distances : « *L'individualisme hédoniste n'est pas une question nouvelle, mais il est nécessaire de saisir ses formes à travers les pratiques corporelles contemporaines, sportives ou non. L'environnement économique doit être alors analysé afin de savoir s'il permet une réelle liberté des individus ou s'il les dirige. Se pose alors la question de la souveraineté des individus dans leur quête insatiable des plaisirs (Le Pogam 1997)* ». Un culte de l'apparence qui constitue pour lui une nouvelle aliénation, une aliénation de l'éternelle insatisfaction, qui prend en plus au Sénégal une tournure mercantile. Dans un contexte de paupérisation des zones urbaines périphériques, le *corps plaisir* est aussi un corps vendu car très accessible ; il devient donc un *corps marchandise*³⁵⁴ qui s'échange, se monnaie : « *ce qu'on nomme au Sénégal mbaraan : circonvenir quelqu'un et l'amener à faire des cadeaux en lui faisant entrevoir, voire en lui accordant, des faveurs sexuelles, un type de relation dont l'analyse des variantes féminine et masculine souligne la force d'imposition des normes de genre (Salomon 2009)* ». Ce corps plaisir devient donc un *corps pouvoir* pour les populations locales, capable de combler économiquement les carences d'une modernité/urbanisation mal faite, car « *avec l'argent de leurs divers pourvoyeurs* », les jeunes s'adonnant à ces pratiques peuvent « *contribuer à la « DQ », la dépense quotidienne de la*

³⁵⁴ Tonda (2007) constate que le développement du phénomène de la « tuée tuée » dans les zones urbaines d'Afrique centrale – c'est-à-dire la prostitution – transforme le corps en produit de consommation : « *le consommateur du corps-sexe, séduit par la violence de l'imaginaire du corps-sexe de la « tuée tuée », corps marchandise dédoublé dans le miroir qu'il achète pour le consommer* ».

*famille (Salomon 2009) ». On inscrit alors le corps dans une logique de miroir – un corps image comme dans l'Occident moderne : « A l'âge de la crise du couple, de la famille, de la « foule solitaire », le corps devient un miroir, un autre soi-même, avec qui cohabiter en toute fraternité, en toute jouissance (Le Breton 2005, p.163) » – alors que nos vieux enquêtés affirmaient ne pas en avoir eu dans leur jeunesse : « Ces miroirs, omniprésents dans les bars des villes africaines, dénie le risque de perte mais, dans le même mouvement, renvoient l'être à son enveloppe, entre sape et soi (De Lame 2007) ». Ce « narcissisme de la modernité (Le Breton 2005, p.172) » par le culte de l'apparence est en explosion à Dakar – la beauté de l'extérieur et l'hédonisation du corps – se plaire à soi, plaire aux autres, mais aussi plaire au touriste, à l'étranger qui a de l'argent : « Les **mbaraneuses** ont un comportement absolument conforme aux normes de genre : elles tablent sur leur excellence esthétique pour séduire [...] des hommes plus âgés et fortunés – des Blancs parfois mais le plus souvent des Sénégalais – (Salomon 2009) ». Ainsi, les Sénégalais aujourd'hui, entre rural et urbain, oscillent entre une **sexualité du corps énergétique** pour faire circuler les énergies (animisme), **interdite** par respect pour l'esprit (monothéisme) et **masturbatoire** par quête de narcissisme (modernité).*

La nourriture/alimentation

L'urbanité est le siège d'une accessibilité à la nourriture qui n'a pas son pareil. La nourriture devient un objet de plaisir illimité. Corbeau (2002, p.115) parle de la « transe du mangeur », le « vertige de l'abus », le « plaisir de l'ivresse » pour qualifier l'excès de nourriture à laquelle la modernité conduit : « La transe du mangeur s'associe surtout à l'**ilinx**, vertige de l'abus d'une consommation qui bouscule les frontières entre soi et l'altérité, qui crée un plaisir de l'ivresse ou, d'une façon plus tragique, la peur d'avoir été empoisonné... La folie du mangeur résulterait d'une envie de vertige ». La nourriture, contrairement à la cosmologie animiste où l'on pourrait la qualifier de vivante, n'a plus son mot à dire, elle perd de sa « valeur intrinsèque » première de maintenir la vie. Bourdieu (1979, p.219) parle de « déplacer l'accent de la substance et la fonction vers la forme et la manière » afin de « nier la consommation dans sa signification et sa fonction primaires ». Une étude conduite par Eyer et al (2004, p.44) auprès de jeunes suisses urbanisés arrive à la même constatation de cette recherche de plaisir : « Enfin, les compulsions alimentaires spécifiques sont provoquées par une envie forte de manger des aliments pouvant amener un plaisir immédiat. Ces prises alimentaires se font souvent hors des repas et concernent essentiellement des aliments sucrés ». L'accès si aisé à la nourriture, produit par la modernité, amena à une recherche de plaisir dans l'alimentation qui marqua, pour Bourdieu (1979, p.219), la distinction sociale entre les classes riches et les classes pauvres, les premières construisant avec la nourriture un rapport qui consiste « à dénier la réalité [...] matérielle de l'acte de consommation ». Une volonté de ne pas réduire la nourriture à sa substance, une recherche accrue de « goût éleveur » dans l'acte de manger qui se démocratisa progressivement, avec le développement de l'industrialisation, pour toucher les couches populaires : « Paradoxalement, ce facteur de différenciation sociale est en même temps un facteur d'identification à un **habitus** national, comme

modèle de référence de la bonne manière de s'alimenter. C'est le signe d'une démocratisation du goût bourgeois (Mathé et al 2009, p.21) », notamment chez les jeunes : « Leur point commun est leur volonté de manger quelque chose qui soit « bon » au goût » (Garabuau-Moussaoui 2001) ». La vie moderne conduit à une recherche de plaisir dans l'alimentation qui s'étend plus généralement à une volonté de plaisir dans la manière de vivre. Accéder à la « belle vie », celle qui n'a plus de contrainte, celle où l'on pense pouvoir exister qu'en répondant à ses envies personnelles, comme le constate Barthes (1961) chez les Américains : « Le sucre n'est pas seulement un aliment, même étendu ; c'est, si l'on veut, une « attitude » ; il est lié à des usages, à des « protocoles », qui ne sont plus seulement alimentaires ; sucrer un condiment, boire un coca-cola à table, ces faits restent, après tout, intérieurs à l'alimentation ; mais recourir d'une façon régulière aux « diary bars », où l'absence d'alcool coïncide avec une surabondance de boissons sucrées, ce n'est pas seulement consommer du sucre, c'est aussi, à travers le sucre, vivre la journée, le repos, le voyage, l'oisiveté... ». Cette insouciance sous-entendue par la modernité est justement ce qui pousse les jeunes Sénégalais à quitter leur village pour s'installer en ville.

Mais évidemment, que ce soit au Sénégal ou en Occident, il y a des garde-fous à cette volonté de plaisir, particulièrement la culpabilité... Salvat (2004) judicieusement s'appuie sur la littérature enfantine pour rendre compte de ce processus de culpabilisation vis-à-vis de la recherche de plaisir : « Elle craque (Madame Dodue) et d'autres personnages lui font peur car elle n'aurait pas dû se faire plaisir en mangeant ces belles myrtilles mûres. Cet exemple est intéressant car à aucun moment, on ne lui propose une solution alliant son plaisir de manger avec son envie de mettre une robe. Comme elle est dodue, l'entourage l'oblige à faire des choses qui ne sont ni naturelles ni agréables ». Ce qui veut dire que l'on pousse l'individu moderne à manger et en même temps, s'il se laisse trop aller, il est culpabilisé, placé au rang des marginaux : « Actuellement, l'alimentation est soit une découverte du goût et du plaisir des aliments comme Comptines à croquer, et Voyage au pays des mille et un bonbons, soit une prévention des problèmes liés à la nourriture ». Toute cette posture ambivalente moderne vis-à-vis du plaisir dans la nourriture est bien résumée par cette phrase de Eyer et al (2004, p.44) : « Hormis le plaisir procuré par le goût, ces aliments, par le fait qu'ils sont dénoncés, ont un caractère attrayant ». Il s'agit de se faire peur avec la tentation, la peur de se brûler en flirtant avec l'interdit, dimension monothéiste de l'interdit dont rend compte Naudin (1995) en citant Harrus-Revidi (1994) : « ...l'interdit alimentaire règne aujourd'hui en maître. Il est devenu une plate-forme de règles diététiques, au terme d'une longue distorsion de son sens originel religieux (les interdits alimentaires sont constamment présents dans la Bible). [...] Notre religion de la diététique – tellement liée au culte du beau corps (du moins selon les canons esthétiques actuels de la minceur) – serait véritablement un avatar d'interdits religieux ; ou du moins, psychanalytiquement, fonctionnerait à partir des mêmes systèmes inconscients d'identification. « Les règles médicales actuelles qu'elles concernent la santé ou, de façon plus ou moins détournée, l'esthétique, ont la même base archaïque que les lois religieuses... » ». La culpabilisation passe par l'esthétisme sous couvert de prévention

médicale, ce que l'on retrouve aujourd'hui au Sénégal, l'envie d'être mince est loin de n'avoir qu'une dimension clinique.

Dans le monothéisme, avant que la modernité s'impose et mette à mal la morale judéo-chrétienne en Occident, la culpabilité s'exerçait par Dieu, telle une soupape qui bloquait cette volonté de prendre du plaisir dans la nourriture comme dans le reste. La chair, particulièrement le sang ingurgité, ramène à une posture animale que le fondement monothéiste – et donc l'Islam – refuse par respect pour cet *esprit* qui habite l'homme et le met en communication directe avec le divin : « *Vous sont interdits la bête trouvée morte, le sang, la chair de porc, ce sur quoi on a invoqué un autre nom que celui d'Allah, la bête étouffée, la bête assommée ou morte d'une chute ou morte d'un coup de corne, et celle qu'une bête féroce a dévorée - sauf celle que vous égorgez avant qu'elle ne soit morte - . (Vous sont interdits aussi la bête) qu'on a immolée sur les pierres dressées, ainsi que de procéder au partage par tirage au sort au moyen de flèches. Car cela est perversité. Aujourd'hui, les mécréants désespèrent (de vous détourner) de votre religion : ne les craignez donc pas et craignez-Moi (Coran, sourate 5, verset 3) ».*

En effet, derrière cet interdit, ce que l'on redoute, c'est de re-devenir *chair-nourriture* en consommant – et donc redevenir « païen » – et perdre la liaison avec l'*esprit* : « *manger du sang, c'est symboliquement absorber la vie de l'animal, c'est l'incorporer. Outre sa signification agressive, l'acte comporte le risque d'une identification symbolique du consommateur avec ce que le sang représente comme animalité assujettie exclusivement à ses pulsions. Cette idée d'agressivité se retrouve bien dans les usages métaphoriques de notre langage : « verser, répandre du sang », « avoir du sang sur les mains », « noyer dans le sang », « organiser un bain de sang », « boire, sucer le sang », « qu'un sang impur abreuve nos sillons », etc. Notre vocabulaire s'en sert aussi pour caractériser l'impulsivité et la cruauté : « un tempérament sanguin », « sang chaud », « avoir un coup de sang », « être assoiffé de sang », etc. S'abstenir d'absorber ce qui est vital dans l'animal, c'est se rappeler l'interdit d'agresser, de faire souffrir, de tuer (Deutsch 1996, p.28) ».*

Alors que dans l'animisme de *coosan*, le sang est la réserve énergétique la plus pure, la plus sacrée, verser le sang est l'offrande la plus chère, c'est la nourriture des Dieux – prenons l'exemple du sacrifice dans le *ndoëp* lébou-wolof – c'est la matière qui permet de calmer les ancêtres, résoudre la maladie : « *C'est comme si le fait de verser le sang, non seulement d'un être humain (ziï tfir en dagara), mais d'un animal, comme si le fait d'ôter la vie, de quelque façon que ce soit, devait être racheté (Goody 2006) »* ; cette substance est dans le monothéisme, et donc dans l'Islam, des plus profanes, pire encore, elle avilit l'homme. Voilà pourquoi la divination avec pratique sacrificielle est très controversée aujourd'hui au Sénégal entre musulmans ascètes et les autres, conflit qui transparait clairement dans le discours de nos enquêtés, ne sachant plus vraiment quelle crédibilité ils pouvaient accorder aux guérisseurs. L'observance quasi unanime de la *Tabaski* chez les Sénégalais musulmans ne peut qu'entrer en opposition avec ces pratiques sacrificielles animistes, puisque celle de la *Tabaski* est justement faite pour rappeler à l'*Homme* combien il ne doit pas se soumettre à ce genre de pratiques rituelles (Ancien Testament, Génèse 22.12-13) – plaçant le sacré dans la chair – censées améliorer son devenir. Les Sénégalais sont

pris aujourd'hui entre trois approches de la nourriture, une *nourriture du corps énergie* source de vie (animisme), *impure* avilissante pour l'homme (monothéisme) et *tentatrice* source/angoisse d'hédonisme (modernité).

Le corps/corpulence entre ces trois cosmos

- Trois cosmos au sein d'un seul peuple

En nous appuyant sur le discours de nos enquêtés et sur la littérature, nous constatons que les Sénégalais répondent clairement aux trois cosmos que nous avons identifiés dès l'introduction générale. Nous allons alors résumer ici les trois cosmos agissant aujourd'hui dans l'imaginaire des Sénégalais vis-à-vis de la mort-maladie, nourriture et sexualité, et évaluer leur implication respective dans la construction sociale du corps, afin d'entrevoir les conséquences sur l'élaboration normative et le vécu de la corpulence qu'établissent ces derniers.

- ✓ Le discours de l'animisme

Une *maladie* et une *mort* du corps qui se négocient, et une *sexualité* et une *nourriture* du corps énergétiques, sous-entend l'animisme...où plutôt le *vitalisme* tel que l'expose Thomas (1965) : « *Puisque la vie est le premier de tous les biens (car elle est force et harmonie), le vitalisme apparaît comme la forme privilégiée de l'animisme* ». Il consiste à reproduire éternellement le cycle de la vie en maintenant en équilibre les *énergies vitales* du cosmos : « *Les philosophies négro-africaines sont toutes entières axées sur le problème de la vie puisque, pour elles, tout est force, organisation et équilibre, puissance de renouvellement* ». L'homme prend une femme en mariage, une femme qui n'a pas le *malheur* sur elle, une femme qui a la *vitalité*. Il doit la faire vivre, il part alors au champ, sur la terre de ses ancêtres, pour leur prendre respectueusement de leur nourriture/richeesse. La nourriture contient une partie de l'âme des ancêtres. Il la donne à sa femme. Sa femme grasse, nourricière, qui prépare la nourriture d'ancêtres, la rend à son mari. Son mari l'incorpore. Sa femme regarde s'il se remplit le ventre correctement pour qu'il puisse avancer. Il peut avancer. Donc le soir, la nuit, il lui monte dessus, lui redonne la nourriture d'ancêtre sous forme de sperme, qu'elle lui avait déjà rendue la journée sous forme de manger : « *Through the ages, food has been employed for the enhancement of giving and receiving sexual pleasure. It has been used as an invitation to sex [...]. In traditional societies, good food was the staple food of the area eaten with relish and assorted meat. [...] Among the Igbos (Nigeria), pounded yam or cassava [...] with stock fish or mangala fish could be regarded as sex enhancing (Blankson Ikpe 2009)* ». Sa femme prend la nourriture/sperme, l'incorpore. De cette nourriture/sperme d'ancêtre, elle donne un enfant d'ancêtre, l'enfant étant lui-même un ancêtre revenu. Cet enfant doit grandir et donc manger de la nourriture d'ancêtre. La nourriture/muscles/puissance du

mari est devenue du sperme pour finalement devenir du lait, « *la semence masculine provoque la sécrétion de lait (Erny 1972, p.293)* » chez la femme, qui lui-même va devenir chair, va devenir graisse : c'est l'enfant allaité qui grandit. Seulement, il va tomber malade et perdre en graisse/nourriture, donc le mari négocie, il rend de la nourriture aux ancêtres pour que ceux-ci redonnent de la graisse/nourriture au petit. Le petit devient grand. Accompagné de cet enfant affirmé sous la bénédiction des ancêtres, le mari repart au champ pour semer la terre-mère où vit ses ancêtres, « *la terre est [...] une divinité féminine (De Garine 1996, p.37)* ». Il retourne chez lui avec son fils, après le dur labeur de la journée, remange de la nourriture d'ancêtre, pour le soir semer à nouveau la mère de son enfant d'ancêtre et perpétuer le cycle de la vie : « *L'homme a ensemencé la femme comme il ensemence son champ. Le nouveau-né est assimilable à de la nourriture brute qu'il convient de préparer (Rabain-Jamin 2003)* ». Dans ce cosmos, le corps est une **réserve** d'énergie vitale.

✓ Le discours du monothéisme

Une *maladie* et une *mort* du corps qui s'acceptent, une *sexualité* et une *nourriture* impures, sous-entend le monothéisme. L'homme, à cause de son corps profane, a du mal à relier son esprit au Saint Esprit, il est alors de son devoir de s'élever pour tenter de « *concevoir la divinité à travers le miroir imparfait que la nature humaine représente elle-même (Goldschläger et Lemaire 2007, p.17)* ». Le corps n'est qu'un test, une vie dérisoire sur Terre avant de retourner vers le Créateur, là d'où l'on vient tous. Le corps de l'*Homme* n'est pas, il est son esprit car c'est ce qui lui restera à la fin : « *La surévaluation de l'esprit en des lois morales repose sur le mépris du corps (Andrieu 2009, p.205)* ». L'unique but de l'humain est de retourner vers son Dieu. Manger et coucher ne servent que pour perpétuer la communication avec le divin dans le monde profane, avant de retourner à Dieu dans le monde sacré. Ces actes n'ont aucun sens indépendamment de leur fonction de perpétuer la relation avec le divin, d'où : « *le mot hébreu **qâdôs**, qui désigne la pureté rituelle et la participation à la divinité (Schmitt 1992)* ». La maladie et la mort sont logiques car le corps n'est rien, juste une étape qui prend fin par ces phénomènes de délivrance permettant de passer du profane au sacré : « *Notre voyage ici-bas n'est, pour l'Islam, qu'une grande pâque, un voyage. Pour certains mystiques, c'est une gestation spirituelle. La mort, elle, ponctue deux états : un monde terrestre, lieu de l'aventure humaine, de la vie faite d'épreuves et de réjouissances, et un au-delà annoncé comme meilleur et durable, défini par la vision béatifique de Dieu. En cela, elle incarne le véritable éveil de la créature. A cet égard, elle est vécue sans drame, sans passion, accueillie comme un trépas au sens étymologique du terme, c'est-à-dire comme un passage. Loin de sembler morbide, elle est acceptée et attendue avec sérénité. Le mourant vit son cheminement vers la mort avec apaisement, conformément aux derniers*

versets de la Sourate 89 (Ghaleb Ben-Chekh (Mébariki 2006)) »³⁵⁵. L'Homme, créature la plus parfaite créée par le Créateur, « car l'homme est la préférée des créatures de Dieu (Théodorus 1999, p.12) », est un être à part dans le monde, il n'a pas à se mélanger avec les autres vivants. L'incorporation de ces derniers doit suivre un processus qui permet à l'Homme de ne pas devenir comme eux : « Il se crée ainsi une distance entre le moi du consommateur et sa pulsion orale. D'ailleurs, toute une série de mesures vient renforcer ce devoir de distanciation. Il en est ainsi de l'interdiction de consommer du sang qui a pour conséquence de nécessiter l'exécution d'une opération préalable³⁵⁶ (Deutsch 1996, p.28) ». Il doit lire chaque jour la parole de son Créateur, se rattacher au monde supérieur en trouvant la force de renier le monde qu'il a en face de lui – la nature et la nature de son corps – c'est-à-dire pour Nietzsche (1878, § 137 (I)), c'est vivre dans « cette torture de soi-même, cette raillerie de sa propre nature ». Dans ce cosmos, le corps n'est qu'une excroissance de l'esprit.

✓ Le discours de la modernité

Une maladie et une mort qui se refusent, une sexualité masturbatoire et une nourriture tentatrice, sous-entend la modernité. L'homme, de par sa religion positive scientifique (Chabert 2004, p.261), est doué de raison. Il se pense capable de contrôler les éléments, il veut supprimer la maladie : « On peut se demander si une certaine vision normative exprimée par la médecine ne converge pas avec les démarches utopiques. Poser un modèle idéal, un corps entièrement sain, que la médecine permettrait d'atteindre (Benoist et Cathebras 1993) ». Il pense aussi pouvoir repousser la mort : « De nos jours, on assiste à des publications scientifiques ou à des informations relatant de nouvelles découvertes scientifiques. [...] Ils attendent d'elle une sorte de miracle afin de maintenir la fraîcheur de la jeunesse, de prolonger la vie à l'infini, voire de ressusciter les morts. L'eugénisme constitue une source d'inspiration qui nourrit chez certains l'idée ou la tentation de produire l'homme parfait et la société parfaite (Abdmouleh 2010) ». L'homme aspire aussi à une beauté parfaite : « Un florissant marché faisant du corps son objet privilégié s'est développé ces dernières années autour des cosmétiques, des soins esthétiques, des salles de gymnastiques, des cures d'amaigrissement (Le Breton 2005, p.229) ». Il aspire à faire de sa vie un plaisir éternel en produisant une nourriture à profusion, que critique Porter (2010, p.7) : « On savait que l'alimentation pesait lourdement sur l'environnement, mais depuis quelques années, le lien entre l'industrialisation du secteur alimentaire et la crise écologique s'est concrétisé. Nicolas Hulot, dans la page éditoriale du **Monde** datée du mois de mai 2009, trouve une formulation simple mais élégante pour résumer le problème : « Si notre appétit

³⁵⁵ Les enquêtés ont quand même largement associé certaines maladies, comme les « nouvelles maladies de la civilisation », à une punition divine. Selon Bourgeois (2007, p.88), les fondamentaux monothéistes associent le processus de mort à une fin logique et normale. Mais secondairement, le rapport à la Loi apportera une conception de la maladie et de la mort comme une sanction, précisément pour les individus qui ne la respectent pas : « Dans les plus vieilles traditions bibliques [...] la mort était expérimentée comme normale. Dans cette conception, on ne meurt donc pas par punition, par sanction, mais parce que l'Homme est fragile et mortel. Ce n'est pas son péché qui lui vaut la mort, c'est sa condition finie qui le mène à la mort. [...] Mais, peu à peu, les accents se déplacèrent. Progressivement, la mort entra en rapport avec le péché. Cela se fit à cause de la Loi ».

³⁵⁶ Pour rendre la nourriture cachet ou halal, c'est-à-dire consommable.

augmente sans cesse alors que notre potager reste à taille fixe, il n'y a pas de dénouement heureux » ». Son fantasme du plaisir éternel passe aussi par l'accession à une sexualité hédoniste illimitée que condamne Moreux (1981) : « *Le sens que les idéologies de contestation vont se donner est alors lié à ce désir d'expansion du "je", de "liberté", dit-on, maximale ; nous débouchons ainsi sur les philosophies du plaisir [...]: sexualisme ou recherche du plaisir sexuel maximal dégagé de ses implications traditionnelles, le mariage institutionnel et la procréation ; hédonisme ou poursuite de la plus grande satisfaction immédiate...* ». Et, selon l'auteur, cette recherche effrénée de plaisir a « *un impact si fort sur la vie conjugale et familiale* » qu'elle remettrait en question la notion de famille : « *celles-ci seraient si éloignées de toutes les formes historiquement connues de famille, conjugale ou étendue, que l'utilisation même de ce concept n'aurait plus de pertinence* ». Le corps devrait alors sortir des contraintes de la nature pour amener l'humain à une forme de jouissance individuelle infinie. *Dans ce cosmos, le corps est donc antinature.*

- La construction sociale du corps chez les sénégalais

Dans ce rapport différentiel à la nourriture/maladie-mort/sexualité auquel les Sénégalais d'aujourd'hui sont confrontés, *ils sont dans trois corps*. Un *corps esprit* qui doit se détacher de l'incarné (monothéisme) (i), on pense au port des tenues vestimentaires islamiques, et aux interdits alimentaires du porc et de l'alcool très observés. Un *corps antinature* qui veut profiter des bénéfices du plaisir sans en supporter les coûts (modernité) (ii), on pense à l'ouverture vers l'hédonisme sexuel et alimentaire et sa culpabilité associée par : l'usage tabou de ces nouvelles pratiques et la phobie émergente de l'embonpoint chez les jeunes. Un *corps réserve*, « *le récipient archétypal de la masculinité est le pot (Warnier 1993, p.129)* », comme on le retrouve au Cameroun et ailleurs : « *La physiologie – masculine et féminine – se prête admirablement au symbolisme du vase. Celui-ci contient des fluides vitaux qu'il ne doit pas laisser s'écouler ou se diluer (Douglas 1992, p.141)* » pour maintenir l'énergie vitale [*kàttan*] (animisme) (iii). On pense au culte de l'embonpoint chez les vieilles dames et à l'usage persistant des guérisseurs et de la magie/sorcellerie. Pris entre ces trois cosmos qui constituent l'imaginaire actuel des Sénégalais, *la beauté du corps*, pour eux, c'est repousser les limites de la nature chez les jeunes sportifs (modernité), c'est nier l'existence de la nature chez les ascètes musulmans (monothéisme), c'est engranger les ressources de la nature chez ceux qui veulent de l'embonpoint (animisme). *L'alimentation du corps*, c'est prendre du plaisir sans grossir (modernité) chez les jeunes dakarois qui mangent dans les fast-foods et qui refusent d'avoir de l'embonpoint, c'est renier le plaisir pour ceux qui pensent que l'hédonisme alimentaire amènera à une punition divine (monothéisme), c'est stocker l'énergie pour ceux – les plus âgés souvent – qui croient encore aux pratiques sacrificielles de nourriture (animisme). *La santé du corps*, c'est être immortel (modernité) pour les jeunes obsédés par l'entretien de leur corps, être spirituel (monothéisme) pour ceux qui pensent que le bien-être physique passe par la foi en Dieu, et être fonctionnel (animisme) pour ceux

qui interprètent la dysfonction comme le produit d'un *malheur*. Ainsi, la *fonction du corps*, c'est se dépasser physiquement (modernité), se désincarner symboliquement (monothéisme), se reproduire énergétiquement (animisme). Les Sénégalais, dans l'ensemble de notre échantillon, nous ont présenté ces trois postures à la fois, ils s'inscrivent alors à l'interface de ces trois cosmos³⁵⁷.

- La construction normative et le vécu de la corpulence des Sénégalais

- ✓ Le corps et sa corpulence entre monothéisme et modernité

Ainsi, la *corpulence du corps* chez nos enquêtés, c'est être plus ou moins soumis à la nature dans la modernité, c'est avoir plus ou moins d'*énergie vitale [kàttan]* dans l'animisme et ça semble plutôt insignifiant dans le monothéisme – pour ce qui nous concerne l'Islam. De prime abord, il est vrai que dans le monothéisme, le gros pourrait être vu comme quelqu'un de glouton, manquant de distinction, qui se laisse trop porter par ses pulsions corporelles : « *Lourdeur populaire d'un côté, affinement distingué de l'autre ? Rien de plus culturel, sans doute, que ces oppositions entre le populaire et le distingué. Toutes disent la volonté de distance, son codage social, ses repères de corps. Ces disparités prolongent d'ailleurs des allusions déjà présentes dans les fabliaux, même si elles sont rares, qualifiant le vilain de « gros et malotrus » ou de « mal glouton » (Vigarello 2010, p.50-51) »*. Autant de critiques qui, pour l'auteur, s'appuient progressivement à partir du XV^{ème} siècle en Europe sur des conceptions monothéistes du renoncement corporel : « *Le médecin, en revanche, s'applique à corriger ces repères, fixer la retenue, associer « honte » et « glotonerie », allant même jusqu'à « sermoner » le marchand : « Est-ce là une digne louange à adresser à un homme d'âge de lui dire qu'il est victime de goinfrerie ? »*. D'où ces messages du praticien, transformés en règles de vie, son appel aux « *moralistes et aux théologiens* », son évocation du « *plus grand péché* » : *référence morale, encore, autant que vision médicale d'un corps dont il faut ménager les humeurs (Vigarello 2010, p.52) »*. En fait, la grosseur ne sera stigmatisée que lorsqu'elle sous-entend une attitude quotidienne immorale révélatrice d'une rupture communautaire avec Dieu, avilissement corporel patent signe d'un abandon aux plaisirs charnels : « *Il faut se priver autant que possible des plaisirs gastronomiques, éviter la gourmandise et renoncer aux voluptés alimentaires les plus légitimes en jeûnant et en s'abstenant des nourritures et des boissons les plus friandes. Ces sacrifices marquent autant de victoires de l'esprit sur le corps et ces victoires sont agréables à Dieu à condition qu'elles soient remportées pour Dieu et non par orgueil (Flandrin 1996, p.30) »*.

Cette citation ramène à une conception chrétienne de la nourriture, mais selon le Grand Mufti Chirane (1996, p.36 cité par Unger *et al*), ce fondement – valoriser une sobriété corporelle au profit de la

³⁵⁷ Une posture qui paraît tellement complexe...mais qui n'empêcherait pas de construire une identité populationnelle cohérente pour Diallo (2009), où les croyances se mélangent. Dozon (2008) – et avant lui Balandier (1977) – observent les sociétés africaines – à l'instar de toutes les autres – comme en mesure de s'ajuster aux influences extérieures et de produire en permanence des imaginaires nouveaux.

spiritualité – est commun aux trois monothéistes : « *L'Islam et les autres religions, dont nous venons d'entendre les exposés, ont beaucoup de points de convergence. Rares sont les points de divergences [...], l'Islam, tout en souscrivant à l'hygiène alimentaire, souscrit aussi à la sobriété, et dans un de ses **hadith** célèbres, le Prophète de l'Islam a dit : « Nous, nous sommes un peuple qui ne mange que lorsqu'il a faim. Et lorsqu'il a faim, il mange tout en restant légèrement sur sa faim » », pour s'empêcher de s'avilir. Cette notion de glotonnerie, nous l'avons identifiée dans la première partie lorsque les enquêtés condamnent le gros qui aime la facilité, *beugeu lou yomb* comme ils le disent, sous entendant justement un laissé aller corporel immoral, à comprendre au sens monothéiste. En effet, nos enquêtés très islamisés savent qu'il ne faut pas s'adonner au plaisir de corps lorsque l'on est fidèle à Dieu, ils ont conscience que « sur le plan religieux, ce n'est pas recommandé » d'aimer les joies de la nourriture. Ils ont intégré ce principe que la force du corps ne vaut rien devant celle de l'esprit de Dieu, comme le confirme un hadith du prophète : « *Un homme corpulent (grand mangeur et buveur) arrivé au jour du jugement, ne pèsera pas davantage qu'une aile de mouche (Muslim et Bokhari)* ». Pourtant, si la stigmatisation marche dans un sens : c'e n'est pas bien d'être trop gros lorsque l'on est un vrai croyant, cette stigmatisation ne marche pas nécessairement dans le sens contraire : il faudrait être mince pour montrer que l'on est croyant. Pourquoi ? Parce que ce n'est pas par son corps, ou quelque autre aspect de son apparence physique, que l'on montre sa croyance envers Dieu³⁵⁸ mais par son comportement, sa foi, son *esprit*. Ainsi, comme le confirme un nouveau hadith, la graisse n'est dévalorisée que par l'apparente faiblesse morale qu'elle sous entend : « *Après avoir vu un homme corpulent, l'Envoyé de Dieu (B.s.l) dit en montrant son ventre du doigt : " Si tu avais mis cela ailleurs, cela aurait été plus bénéfique pour toi (Tabarani)* ». **Dit autrement, l'expression corporelle en tant que telle n'est pas au centre des questionnements dans cette cosmologie, si ce n'est pour montrer que l'on est capable d'y renoncer** : « *L'ascète qui refuse le monde a au moins un rapport intérieur négatif avec lui, celui du **combat** qu'il mène sans relâche contre lui (Weber 1995, p.311)* ». On constate combien nos enquêtés les plus religieux n'ont que faire des dimensions charnelles jugées superficielles, comme leur apparence physique et même leur niveau de corpulence³⁵⁹, lorsqu'ils condamnent par exemple cette obsession féminine à vouloir gagner en embonpoint. Ils mettent toujours en avant, un peu comme *un disque rayé*, cette même justification : « C'est Dieu qui t'a fait comme cela, tu dois l'accepter » parce que ce qui les intéresse, c'est la santé minimum pour maintenir la liaison avec Dieu.*

³⁵⁸ A cet effet, Liarte (2007) constate qu' « **à un premier niveau**, la pureté du corps est conçue comme une intégrité physique, avant d'être spirituelle. Elle apparaît comme la condition **sine qua non** de « réception » du sacré. Ne peuvent par exemple être prêtres (i.e. médiateurs avec le sacré) que les individus dont le corps est exempt de toute imperfection, notamment d'incisions ou de tonsure, tel que le prévoit le Lévitique, XXI ». Le sacré a donc **une première expression corporelle** dans le monothéisme, mais qui s'exprime surtout **dans sa négation** par sa transcendance, signe d'une volonté de réduire son être à un *esprit*.

³⁵⁹ Le monothéisme semble le cosmos le moins exigeant vis-à-vis de l'apparence physique des individus, puisque le corps n'est rien, comme nous le disent d'ailleurs nos enquêtés. Malgré tout, le rejet de *la nature du corps* y reste intense, mais celui-ci s'exprime plus par le fait de se réfugier dans l'*esprit* que dans l'envie de dépasser la nature et la *nature de son corps en tant que telles* pour les parfaire davantage.

Ainsi dans le monothéisme, et donc dans l’Islam, ce qui compte est le lien spirituel avec le divin, la *consécration* passant par une désappropriation de son propre corps, et donc de sa graisse, « *le corps humain est soumis à la loi. Le mot même d’Islam signifie « soumis » à Dieu. Comment ? Les prescriptions juridiques du Coran balisent la vie du musulman et de la musulmane. [...], au-delà de la **charia** qui est la loi-cadre révélée, la tradition a dû préciser les règles de la vie pratique [...] Un grand classique vendu aujourd’hui dans les librairies islamiques françaises, **La Voie du musulman** de Djazaïri, comporte, sur six cents pages, à peine une centaine sur la foi, tout le reste est un guide de la vie pratique : conduite, vertus, pratiques religieuses, rapports sociaux (Comeau 2001, p.89) » ; tout ceci pour accéder, selon l’auteur, à « la pureté du corps ». En effet, « les prescriptions et les tabous relatifs à l’alimentation, la sexualité, le maintien et les gestes contribuent sans doute plus spécifiquement à la production sociale d’un corps soumis (Albert 2006) ». Donc, si le corps est pris en compte dans le rapport au sacré de cette cosmologie, ce n’est que pour le renier : « Plus largement, la pureté est exigée pour tout croyant qui prétend s’adresser au divin, et des techniques de **purification** sont prévues à cet effet. Il s’agit en effet de purifier son corps pour se rendre digne de s’approcher, voire de rentrer en contact avec le sacré. Qu’il s’agisse d’une ablution rituelle, du jeûne, de la chasteté ou de l’ensemble des techniques d’ascèse en général, la liste est longue des moyens corporels destinés à se purifier (Liarte 2007) ». Il est important de souligner cette dimension du monothéisme car *coosan* est largement imprégné d’animisme...mais aussi d’Islam ; et comme nous allons le voir – et que nous avons déjà entrevu – leur prise de position respective vis-à-vis de la corpulence – et derrière du corps – sont très contrastées. Donc, sous cette appellation, en apparence, si simple et cohérente de « tradition sénégalaise », se cache originellement un conflit très fort dans l’imaginaire de la population qu’il est nécessaire de considérer.*

En effet, contrairement au monothéisme, les deux autres cosmos, animisme et modernité, semblent placer l’expression corporelle au centre de leur imaginaire. Pour l’animisme, De Lame (2007) souligne « *l’omniprésence du corps dans les métaphores du pouvoir en Afrique* » et constate « *que les marquages corporels, les sanctions et épreuves physiques et les techniques du corps ont longtemps été des parties essentielles de l’apprentissage social à travers toute l’Afrique* ». Pour la modernité, Balandier (2004) avance : « *Le monde surmoderne, le nôtre, se révèle davantage que les mondes le précédant par la relation au corps, celui-ci est en quelque sorte réinventé à la faveur des savoirs nouveaux et des nouvelles techniques qui assurent l’accroissement des ressources et adaptations corporelles* ». Ainsi la corpulence ne sera appréhendée qu’à travers ces deux prismes³⁶⁰. Dans la modernité, le gros – la personne enrobée – serait mal vu : « *le mot « embonpoint » est devenu*

³⁶⁰ Ce qui nous amène à cette constatation est le raisonnement suivant. On ne peut juger *de visu* par la morphologie le niveau de communion avec Dieu – même si à **un premier niveau** certains traits corporels peuvent en donner une indication : handicap, grosseur excessive... – cela passant davantage par des actes religieux qui s’inscrivent difficilement sur la forme ou le volume corporel. Par contre, on peut *de visu* savoir si l’on *dépasse* plus ou moins la nature (modernité) ou si l’on *maîtrise* plus ou moins *l’énergie vitale [kàttan]* (animisme), et ceci, entre autres, par le niveau de corpulence. Néanmoins, ceci n’enlève en rien la capacité du corps à refléter l’ordre social (Balandier 2004). En effet, que la culture décide d’exprimer ses croyances en exposant le corps – animisme et modernité – ou en le reniant – monothéisme – elle ne peut qu’inévitablement se positionner par rapport à celui-ci, il est une « *machine ventriloque constamment sollicitée pour témoigner pour (ou contre) l’ordre qui doit régner dans une société (Godelier 1998, p.1) ».*

paradoxal. Ses connotations d'aujourd'hui sont si péjoratives qu'il désigne désormais une condition inverse du « bon état » (en-bon-point) qui le constitue étymologiquement (Fischler 2001, p.310) ». Notre première étude a clairement montré combien *am yaram [avoir du poids]* était de plus en plus déprécié. Dans l'animisme, ce serait plutôt le maigre, si l'on se réfère aux travaux de Thomas et Luneau (1974) et au constat de Sylla (1985) sur le rapport à l'embonpoint qu'ils décrivent dans de nombreuses traditions de populations africaines. Et en effet, notre première enquête a montré que dans *coosan*, la maigreur, plus encore l'amaigrissement, peut susciter les scénarios magico-spirituels les plus inquiétants. Cependant, le but de cette deuxième partie n'est pas d'observer *quelle* morphologie on valorise, ce qui est assez simple – et qui a déjà été fait dans la première étude – et ne nécessite pas une telle démonstration, mais *comment* on la valorise. Ainsi, ce ne sont pas seulement les normes de corpulence qui changent d'un cosmos à l'autre, mais les axes d'interprétation de celles-ci que nous voulons justement identifier. De par l'ensemble des résultats que nous avons accumulé sur la construction sociale du corps des Sénégalais entre nourriture/alimentation, mort-maladie/santé et sexualité/esthétisme, nous concluons que les axes respectifs d'appréhension de la corpulence – et derrière du corps – pour chacun des deux cosmos sont différents. Pour la modernité, ce serait la **sortie de la nature** du corps, puisque jugée aliénante...ce qui donne envie de la changer (i) ; et pour l'animisme, ce serait la **maîtrise de la nature** du corps, puisque jugée immanente...ce qui donne envie de la contrôler (ii). Comme nous allons le voir, la **sortie de la nature** du corps s'appréhende dans une dialectique **Bien/Mal** (i) alors que la **maîtrise de la nature** du corps s'appréhende dans une dialectique **Chance/Malchance** (ii).

✓ Dans la modernité

Il faut être mince car il faut toujours être performant – se dépasser – le corps « *est valorisé par la culture du risque, il est poussé à l'extrême, conduit à la conquête des records, performant il apporte à l'individu une sorte de plus-value dans les sociétés régies par la surmodernité concurrentielle (Balandier 2004) »*. Ainsi, il doit être parfait et donc ne pas avoir de défaut physique, pour Le Breton (2005, p.167), il s'agirait d'un « *bel objet dont il faut savoir tirer les meilleurs effets* ». Ce culte de la minceur n'est en effet qu'une composante d'un culte plus global axé sur l'apparence corporelle : « *Autre preuve de cette hypervalorisation du corps [...] au gré des normes esthétiques occidentales [...] être jeune, sain, ferme, hâlé, équilibré, non dépendant, fonctionnel, performant (la vieillesse ne doit pas se voir) (Testard-Vaillant 2008) »*. Etre gros, c'est être *laid*, c'est être enfermé dans un corps nature qui répugne : calvitie, ride, poils, imperfections de la peau, etc..., tant de marques corporelles naturelles que le culturel occidental refuse, qu'il veut – qu'il essaye de – changer : « *Le corps est traité comme une matière travaillable avec le concours des « industries » qui, peut-on dire, le fabriquent « à façon » – elles ont la capacité de le construire (Balandier 2004) »*. Alors que dans l'animisme, la prise de graisse est vue comme une capacité à retenir « *les substances*

ancestrales (Warnier 2009, p.15) » – tout comme l’avancement en âge s’interprétant comme l’acquisition progressive d’un « *principe spirituel représenté par les ancêtres* (Rosenmayr 1994, p.280) » – dans la modernité, ces évolutions corporelles inéluctables sont presque méprisées. On veut rester dans son corps, ne pas le quitter – ne pas se quitter *soi même* – rester toujours jeune et mince : « *On doit mériter sa jeunesse, sa forme, son look. Il faut lutter contre le temps qui laisse ses traces sur la peau, la fatigue, les « kilos en trop », il faut « s’entretenir », ne pas se « laisser aller »* (Le Breton 2005, p.167) ». Ce que l’on voit chez certains Sénégalais qui se plaignent de leur « forte corpulence » de 22 kg/m², qui valorisent le sport pour le *principe moral* de l’entretien de leur corps, de l’entretien de *soi même* : « *la lutte, la musculation et autres pratiques corporelles de la jeunesse dakaroise, très orientées vers la mise en valeur de l’individu, jouent un rôle [...] déterminant* (Neveu Kringelbach 2007) ». Une sorte de *culte de soi* « *dans une culture de la performance et de l’action individuelle* (Ehrenberg 2008, p.234) », « *ce dont témoigne désormais le corps* » par « *la maîtrise (individuelle), le contrôle narcissique des pulsions, des appétits, des faiblesses* (Fischler 2001, p.354) ». On cherche ainsi à travers la reconstruction continue de son corps à se reconstruire *soi-même*, « *changer son corps pour changer sa vie* (Le Breton 2005, p.165) », notamment dans un contexte de pauvreté économique et d’individualisme émergent au Sénégal, où les jeunes n’ont rien d’autre que leur corps (Biaya 2001). « *L’individualisme invente le corps en même temps que l’individu ; la distinction de l’un engendrant celle de l’autre dans une société où les liens entre les acteurs sont plus relâchés*³⁶¹ [...]. *Le corps demeure l’ancre, seule susceptible de river le sujet à une certitude* », à travers une quête de perfection individuelle utopique, faisant de celui-ci l’« *objet d’un investissement croissant* (Le Breton 2005, p.159-160) ». « *Ce n’est donc pas par hasard que l’effort d’identifier la personne au corps, et uniquement à lui, accompagne les constructions imaginaires de sociétés parfaites* (Benoist et Cathebras 1993) », à l’image de ces jeunes hommes sénégalais goûtant *dund tubab*, qui sont en quête d’autoperfection par la perfection musculaire de leur corps. Par ce mode de vie, le corps devient alors le support de l’identité individuelle, l’apparence corporelle devient « *le principal moyen de la présentation de soi* (Balandier 2004) », en poussant notamment l’individu à démarquer son corps de celui des autres, à entrer en compétition avec les autres, comme nous l’ont relaté nos enquêtés. En effet, comme Tonda (2007) le remarque, dans le processus d’urbanisation de l’Afrique Centrale, « *dans une perspective individualiste, l’image de « l’individu » doit se détacher des autres, s’en distinguer, avoir des contours très saillants afin de l’inscrire dans une relation particulière, en l’occurrence narcissique, avec son image ou sa figure qui devient ainsi son miroir* ». Cette nécessité moderne d’*invention de soi* (Kaufman 2005)³⁶² a bien peu de sens dans une cosmologie animiste, prégnante dans *coosan*, où l’enveloppe charnelle appartient à l’univers, sans cesse traversée par

³⁶¹ J’ai discuté avec un ami sénégalais sur cette question de l’individuation. Nous constatons alors combien chez les jeunes, l’usage du nom de famille pour interpellé une personne, récurrent dans *coosan* – et aussi au Cameroun et au Burkina Faso lors de mes précédentes enquêtes – disparaît progressivement au profit de l’usage du prénom, marque de l’individu.

³⁶² Pour l’auteur : « *Avec l’émergence du Sujet, on entre dans une nouvelle époque : celle du questionnement généralisé où l’individu veut ou doit, parce que souvent il n’a pas la volonté, c’est une contrainte généralisée ; il doit donc s’inventer lui-même, s’appliquer et choisir dans tous les domaines* ».

l'ensemble de la communauté des êtres invisibles par la réincarnation et la possession, comme nous en on fait part certains de nos enquêtés. Une perspective où l'individu ne peut finalement que se survivre puisqu'il n'existe qu'à travers son groupe – « *En dehors du nom qui lui a été donné, il n'existe concrètement que par et dans le réseau qui le relie aux Temps des Ancêtres [...] Sorti de ce réseau, il n'est plus rien (Bastide 1993, p.39)* » – dans un principe de continuité infini.

Ce rapport à *soi* dans la modernité, ce culte de son existence individuelle, est tel qu'à terme : *être dans la nature de son corps c'est Mal, et celui qui ne peut la dépasser sera coupable*. D'ailleurs, on pourrait penser que cette phrase sortirait aisément de la bouche d'un curé orthodoxe. En effet, il est vrai que ce processus intense d'individuation, si marquée dans la modernité et que l'on retrouve au Sénégal dans la compétition constante à *l'apparence physique parfaite*, semble prendre ses sources dans le monothéisme : « *Le monothéisme biblique a instauré un personnalisme bien différent de celui des autres religions (ici est analysé le cas du paganisme antique et celui d'Afrique). (Meslin 1985)* ». En effet, psychanalytiquement, les névroses corporelles comme l'anorexie mentale sont abordées directement sous cet angle de l'ascétisme religieux monothéiste, un mécontentement envers *soi même*, une culpabilité intérieure qui se traduit par une volonté de dépassement *de soi* et donc de son corps : « *the role of religious asceticism in women's experiences of anorexia, challenging not only individualized readings of the problem but also overly deterministic cultural explanations (Gremillion 2005)* ». Ce que corrobore Andrieu (2009, p.205) en s'appuyant sur Nietzsche : « *La surévaluation de l'esprit en des lois morales repose sur le mépris du corps qui est « la conséquence de l'insatisfaction qu'on en éprouve »* ». Donc, dans la modernité, vis-à-vis de la corpulence, on retrouve le même processus de culpabilisation que dans le monothéisme vis-à-vis du corps : « *Psychanalytiquement, l'omniprésence occultée de cet interdit³⁶³ équivaut à un refus masochiste du plaisir, en vertu d'une nécessité physique ou morale présentée défensivement comme indiscutable (Harrus-Révidi 2003, p.57)* ». Il faut se transcender, se faire du mal, sortir de la *nature de son corps* pour être heureux et prendre du plaisir dans la vie : « *il est possible qu'à travers le « culte » contemporain du corps, son exaltation de la jeunesse, de la beauté, de la perfection, etc. [...] c'est d'un écho lointain de « pureté », qu'il s'agisse. Ce souci d'un corps sans défaut, en pleine santé, sans même parler de certaines obsessions « hygiénistes » — « ugiès » ne signifie-t-il pas « sain » ? — nous font penser à une forme de sacré devenu délirant et « sauvage ». Certes, il s'agit apparemment plus de « santé » que de « sainteté », le « sain » (s, a, i, n) n'est pas le « saint » (s, a, i, n, t) de la religion. [...] la connexion entre les deux ne nous paraît pas hors de propos. Car ce qui assure le lien entre les deux trouve notamment son origine dans les pratiques alimentaires, et le ressenti qu'elles procurent. Le jeûne, la privation en général fait évidemment partie depuis longtemps des pratiques d'ascèse et de sainteté (Liarte 2007)* ».

Sauf que la modernité fait un pas en avant vis-à-vis du plaisir. En effet, dans le monothéisme originel, c'est se punir, se priver sur Terre – renier son corps – pour accéder aux plaisirs au Paradis ; il

³⁶³ Celui de manger tout simplement car dans le monothéisme, comme l'avance l'auteur : « *Tout mangeur est un coupable (Harrus-Révidi 2003, p.56)* ».

s'agit d'« un décret de Dieu, décret souverain, libre, absolument insondable et, conséquence logique de son omniscience, établi depuis toujours, a décidé de la destinée des hommes aussi bien sur terre qu'après leur mort. La détermination de la destinée terrestre de même que la prédestination dans l'autre monde sont fixées de toute éternité (Weber 1995, p.287) », il n'y a rien à changer, le monde, aussi profane qu'il soit, doit rester tel quel. Ainsi, au Sénégal, les vieux observant ces jeunes courir vers leur réussite personnelle (vouloir de beaux corps, pratiquer le sexe comme ils le veulent, etc...), ne les considèrent pas comme de vrais croyants, puisqu'ils ne veulent plus se maintenir. Mais dans la modernité, c'est différent, il n'y a pas à attendre, prostré, il faut améliorer le monde pour le rendre meilleur : « Plus le besoin religieux est intense, plus le « monde » devient un problème. [...] Plus le monde est systématiquement et rationnellement façonné en un cosmos par les points de vue religieux, plus la tension éthique peut devenir tension de principe à l'égard des institutions intramondaines. [...] Ainsi prend naissance l'éthique religieuse qui refuse le monde (Weber 1995, p.349) ». Ils'agit alors de travailler sur Terre – transformer son corps – pour jouir des vrais plaisirs divins élevés sur Terre : « La création d'une éthique capitaliste – ce ne fut certes pas intentionnel – a été réalisée seulement par l'ascèse intramondaine du protestantisme. Elle ouvrit précisément le chemin de la vie des affaires aux individus les plus pieux et les plus rigoureux sur le plan éthique (Weber 1995, p.359) ». On constate malgré tout combien ces deux cosmos sont liés car « travail » signifie étymologiquement « torture »³⁶⁴, et Dieu aurait envoyé l'homme sur Terre pour le « torturer », le punir de sa « curiosité originelle » du plaisir : « Il dit à l'homme: Puisque tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé de l'arbre au sujet duquel je t'avais donné cet ordre: Tu n'en mangeras point! le sol sera maudit à cause de toi. C'est à force de peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie (Ancien Testament, Génèse 3.17) ». Ainsi, dans le monothéisme, initialement, on s'empêche de jouir, on se met à distance de la nature de peur de pécher en prenant du plaisir avec son corps, il suffit de prendre l'exemple du corps voilé des femmes auxquels tiennent nos enquêtés religieux. Cependant, ces sacrifices n'ont que pour objectif d'espérer à sa mort terrestre l'accession à une jouissance divine suprême (Coran, sourate 2, verset 25), ...mais qui reste de l'ordre du fantasme, de l'ordre du Divin, possible que dans l'au-delà, si on s'est empêché au préalable de le faire sur Terre : « La logique du licite et de l'illicite enferme dans une prison où l'abdication de la volonté vaut acte d'allégeance et preuve du comportement pieux – un investissement payé rubis sur l'ongle, mais plus tard, au Paradis... (Onfray 2005, p.101) ». Le dépassement est donc symbolique, il passe par un culte de l'esprit – et non du corps – sur Terre avant de redevenir un esprit au Paradis où tous les plaisirs de corps seront permis³⁶⁵ ; ce qui n'est pas le cas dans la modernité : « l'époque, sous nos latitudes, glorifie l'apparence physique et tous les chemins, surtout dès le premier rayon de soleil, mènent à l'homme, donc à son corps. Dire que, pendant des

³⁶⁴ L'étymologie du mot travail vient du latin *tripalium*, un instrument de torture à trois pieux (Wikipédia).

³⁶⁵ Les 72 vierges qui attendent tout bon musulman au Paradis s'il s'est bien comporté sur Terre : « Annonce la bonne nouvelle à ceux qui croient et qui font les bonnes actions, qu'à eux sont réservés des jardins sous lesquels courent des ruisseaux. Toutes les fois que, pour leur nourriture de tous les jours, ils en prendront les fruits, ils diront: " Voilà des fruits dont nous nous nourrissions autrefois. " Et ils auront à leur disposition des (fruits) variés. Et il y aura pour eux des épouses pures. Et ce sera leur demeure éternelle (Coran, sourate 2, verset 25) ».

siècles, cette entité a été plus ou moins cachée, brimée et ravalée au rang d'enveloppe tout juste bonne à redevenir poussière (Testard-Vaillant 2008) ». Ainsi, concernant la modernité, Weber avance : « C'est pourquoi, il est plus exact de parler à son sujet de « **refus du monde** » que de « **fuite hors du monde** » (Weber 1995, p.311) ». C'est pour cela, à notre sens, qu'il n'y aurait pas nécessairement de culpabilisation dans le monothéisme vis-à-vis du gros, sauf si cela sous-entend un empêchement de la projection mentale vers l'autre monde, celui de Dieu où il n'y a plus de péchés de corps (Vigarello 2010, p.52). De ce fait, puisque dans la modernité, il faut construire sur Terre un monde meilleur : « En concevant le « monde » comme un problème de « sens », l'intellectuel rend impossible la croyance de type magique : les processus naturels et sociaux se « désenchantent », ils « sont », ils ne « signifient » plus rien. A ce désensorcellement est liée l'exigence de l'unification entre le monde et la « façon de vivre » en un tout soumis à un ordre qui seulement à partir de cette interaction prend sens (Weber commenté par Ladrière 1986) ». Cette quête effrénée de donner un meilleur sens au monde se traduit par la convoitise d'un paradis terrestre fait de plaisirs infinis s'exprimant particulièrement par un dépassement physique – et plus seulement symbolique – de la nature et de la nature de son corps, auquel s'adonne la jeunesse sénégalaise dans cette course à l'éldorado mythifié par la vie urbaine : « Parmi les modèles du métier figure une autre dakaroise d'une trentaine d'années, fille d'un danseur chorégraphe reconnu au Sénégal dans les années 1970-1980. [...] Si elle jouit d'un respect inégalé pour son talent, son travail et sa modestie, son corps d'une finesse extrême fait également l'objet de commentaires admiratifs dans le milieu artistique. Dans une société qui valorise les formes féminines, la minceur est considérée par de nombreux danseurs et sportifs comme l'expression d'une discipline irréprochable. De plus en plus, un corps fin est également perçu comme ayant la capacité d'acquérir rapidement de nouvelles techniques, qui pourront se traduire en opportunités de carrière à l'étranger (Neveu Kringelbach 2007) ». C'est donc sortir des contraintes posées par le corps – **la sortie de la nature** – pour accéder à un plaisir illimité qui se traduit – entre autres – par l'envie d'accéder à un modèle de minceur dégagé de toutes réalités naturelles : « il est devenu à proprement parler impossible de l'atteindre. Une infime minorité de femmes sont biologiquement capables d'incarner cet idéal : ainsi, parmi les Américaines de vingt à vingt-neuf ans, seules 5% sont aussi minces que les concurrentes des concours de beauté (Fischler 2001, p.357) ». Au Sénégal, c'est **l'obligation moderne** d'être *taille-fine* pour les filles, *sec [musclé sec]* pour les garçons, afin de montrer que l'on sait s'ouvrir à ce plaisir renouvelé – proprement moderne – de *l'exaltation de soi*, cette obligation de se transcender pour se sentir accepté par les autres.

✓ Dans l'animisme

Il faut être gros – qui ne veut pas dire énorme comme l'ont souligné nos enquêtés, juste *am yaram [avoir du poids]* – car cela sous-entend que l'on est en mesure de garder un peu d'*énergie vitale [kàttan]* pour sa survie en la redistribuant – de par le travail généreux qui en découle – aux autres,

dans le cycle vital/énergétique infini du cosmos : « *Le fidèle – tout comme le magicien – s’efforce de participer à la vie universelle par une dialectique de renforcement, de revitalisation. [...] L’amour de l’Africain [...] se manifeste par sa façon de nier la mort. [...] Pour le Nègre, la vie finit toujours par avoir raison, parce qu’elle est force de fécondité (Thomas 1965) »*. A l’image de la vieille femme que l’on interprète, de par son âge élevé, comme en relation avec les esprits d’ancêtres (Ndiaye 2008), le gros, tout comme le beau, est celui qui est en harmonie avec les forces surnaturelles environnantes, elles sont de son côté, il arrive à les négocier : « *Avec les ans, il (Chef Bamiléké) a pris un embonpoint seyant à un monarque qui reçoit et retient en abondance les substances ancestrales (Warnier 2009, p.14-15) »*. Il prend de l’espace, du volume, il fait sa place dans cet univers investi de forces supérieures, où tout *malheur* peut arriver. C’est pour cela que chez certains de nos enquêtés, celui qui est *raàg [décharné]* ou *wow [maigre]* est vu comme quelqu’un de possédé par un mauvais esprit, contrairement à celui qui prend du poids, qui est vu comme quelqu’un qui a de la *chance*...pour qui *ça va*. Celui qui n’a pas de graisse n’est pas coupable, il n’a juste pas de **chance**. Au-delà de la maladie, celui qui n’arrive *pas* dans ses actions quotidiennes les plus banales – et ce de manière trop récurrente – a perdu sa *chance*, comme le développait la guérisseuse dans la première partie : « *Il suffit de consulter un devin moundang ou sénoufo pour se rendre à l’évidence que sa société ne réserve pas des « techniques spéciales de disculpation » aux conduites qu’elle dénomme « maladies » et qu’elle n’appelle pas « maladie » toutes les conduites inaccoutumées ou déviantes qu’elle impute à un agent ou à un processus qui échappe à la volonté actuelle de l’individu. Là où, par exemple, le diagnostic d’une agression ou d’une sanction mystique – sorcellerie ou rupture d’interdit – est le mode de légitimation dominant de certaines maladies, ces modes de légitimation s’appliquent aussi bien aux conduites de l’homme empêché de faire face à ses responsabilités sociales courantes par ses échecs commerciaux répétés, ses conflits interminables avec ses voisins ou sa malchance persistante. [...] ces conduites « déviantes » sont imputées à l’action actuelle d’un agent ou d’une « cause » externe à la volonté de l’individu (Zempleni 1985)³⁶⁶ ».*

Mais celui-ci peut essayer de se mettre un peu de *chance* de côté, en allant voir un sorcier, si lui-même ne l’est pas déjà... Ce que l’on retrouve dans notre première étude vis-à-vis des gens maigres et pauvres qui pourraient chercher à trafiquer leur statut en mobilisant des « stratégies malsaines » afin de gagner en embonpoint. La sorcellerie anthropophage, comme son nom l’indique, sert à *manger la*

³⁶⁶ Mais Alice Desclaux (1996, p.245) observe à Bobo Dioulasso au Burkina Faso – à l’image des constats d’Awa Yade (2007) au Sénégal – que les femmes sont directement culpabilisées lorsqu’elles sont suspectées d’avoir des attitudes qui dérogent au rôle de mère et d’épouse socialement admis : « *Aussi, même si le discours théorique sur la causalité des maladies infantiles porte sur des éléments abstraits, son application quotidienne par les thérapeutes des différents systèmes médicaux concerne en grande partie les attitudes et les pratiques de la mère. Dans la survenue d’une pathologie, c’est la mère qui est mise en cause pour son incapacité, ou pire, son absence de détermination à contrôler ces « facteurs de risque ». S’élabore ainsi un discours « négatif » sur les pratiques touchant à l’enfant, corollaire du discours sur les pratiques de maternage. Ce discours déborde largement les aspects « techniques » du maternage pour envisager différents domaines de l’activité des mères : pratiques alimentaires, hygiène, sexualité, fécondité, statut dans le couple, gestion des ressources, rapport avec les générations antérieures et rapport avec les professionnels du soin »*. Ceci montre que le modèle projectif-persécutif de Zempleni (1982) n’est pas exclusif, il s’emploie dans des cas précis ; quand le problème inquiète au point qu’il suscite une interprétation en termes de *malheur*, la faute s’inversant vers un agent magique extérieur agressant la personne.

personne, manger égoïstement cette chose qui maintient l'harmonie du cosmos et que nous décrivons depuis le début : l'énergie vitale [kàttan], dans laquelle se trouve les esprits/ancêtres : « si le sorcier est à la fois redoutable et dangereux ; c'est qu'il circonscrit son action en dehors des normes puisqu'il se nourrit de la vie des hommes (en mangeant leurs âmes, c'est-à-dire en la désubstantialisant) (Thomas 1965) ». La magie, toujours d'actualité selon nos enquêtés, agit aussi sur le potentiel vital de l'individu, ainsi, on peut entendre des Sénégalais qui ont réussi – et qui sont suspicieux vis-à-vis de leur entourage – dire : « *Xolal ki, gemul Yalla ! Niniimamel motar mu bagne ma, daf ma bege ligeey* » [*Regarde le, celui là il ne croit pas en Dieu ! Il est jaloux de ma chance, il va me marabouter*]. Tout se trouve dans cette phrase. Le déséquilibre de *chance/énergie* entre deux individus peut conduire à des *négociations malsaines* afin d'attirer celles-ci vers soi : « *La femme stérile, dans ce système, est dramatiquement « auréolée » d'indifférence ou, dans certains cas, accusée de sorcellerie. On dit parfois qu'elle « mange » la force vitale des enfants des autres femmes (Desjeux et al 1983, n.p)* ». La prise de graisse – de ventre – est donc un critère tout à fait révélateur pour rendre compte de la richesse-pouvoir accumulée, « *Les Africains eux-mêmes parlent de "politique du ventre" ; l'expression, d'origine camerounaise, renvoyant à une conception de l'appareil d'Etat perçu comme lieu d'accès aux richesses, aux privilèges, au pouvoir et au prestige pour soi et pour les membres de son clan (Bayart 1989 cité par François 1990)* ». Particulièrement celui qui veut *garder son gros ventre*, comme c'est le cas du dirigeant politique africain corrompu, souvent associé à de sombres affaires de sorcellerie pour asseoir son pouvoir : « *la sorcellerie a deux champs de prédilection : d'abord le champ de la parenté et de l'alliance, ensuite celui de la politique. [...] pour bien assumer ses fonctions, le roi a besoin d'être lui-même protégé contre les agressions (y compris sorcières) dirigées contre sa personne d'une part, de même se doit-il d'être suffisamment « fort » pour faire face aux mêmes types d'agressions dirigées contre ses sujets d'autre part. La sorcellerie du roi est incontestablement un outil pour asseoir son pouvoir : puisque par elle, il a la capacité de sanctionner les sujets qui se mettent en travers de sa route ; puisque par elle il a pouvoir de vie et de mort sur chacun. [...] ce qui constitue le corps politique de la plupart des sociétés africaines, ce sont les groupes fondés sur la parenté qui l'emportent sur tout autre rapport du corps social. N'est-ce pas ce fonctionnement qui s'est « glissé » dans la gestion du pouvoir politique, non seulement au niveau des sociétés traditionnelles, mais aussi des États modernes ? Ce qui expliquerait les ressemblances entre roi, oncle et chef d'État sorciers (Adler 2006 commenté par Dibakana Mouanda 2008)* ».

Recevoir le sperme, accoucher, allaiter, se nourrir, grossir, récolter, etc..., sont autant de modalités différentes d'expression de l'énergie des ancêtres. Manger de la nourriture, c'est manger cette énergie et donc cette *chance* que les ancêtres accordent à l'individu de lui mettre une partie d'eux-mêmes dans sa bouche. Et ainsi de suite. Celui qui n'a jamais de *chance* est tout simplement persécuté par ces instances surnaturelles (Zempleni 1969). Celui qui est maigre, et qui, malgré tous les efforts, n'arrive pas à grossir, qu'il reste inévitablement *wow [maigre]*, faible, fatigué, sera considéré comme pris par les esprits. Ainsi, pour ce qui concerne la corpulence, les catégories stigmatisées ne sont pas les

mêmes que dans la modernité, mais plus encore, c'est la manière de stigmatiser qui change. Non seulement dans l'animisme, on ne culpabilise pas l'incapacité de l'autre à ne pas être dans la norme (*exercice de la norme*) – les valeurs *coosan* attestent une relative acceptation des imperfections d'autrui puisque déresponsabilisé – mais plus encore, pour ce qui concerne les normes de corpulence, le seuil de tolérance, la fourchette de normalité (*taille de la norme*), semble plus large que dans la modernité – les valeurs *coosan* ont tendance à n'exclure que les individus dysfonctionnels [*télé*], fardeau pour le groupe. Ne l'oublions pas, dans l'animisme, l'axe d'interprétation de la corpulence est la *maîtrise de la nature*, et donc la maîtrise des éléments, des forces environnantes, le but n'est pas de changer intrinsèquement *la nature de son corps* – la *sortie de la nature* – mais de la maximiser au mieux. Si une personne est un peu maigre – tout comme un peu laide au sens où nous l'entendons – mais fonctionnelle un minimum, capable, on ne pensera jamais qu'elle est prise par les esprits. L'embonpoint est juste un plus, censé créditer d'une super *fonctionnalité*, *vitalité* de la personne [*am kàttan*] : « *Vivre, pour le Négro-africain, c'est vivre son corps dans toute la gamme des sensations qu'il peut offrir tant au niveau sensoriel qu'au point de vue moteur (Thomas 1990)* ». Ce qui compte, ce n'est pas l'embonpoint – ou *la beauté de l'extérieur* – en tant que tel, mais ce qu'il est censé représenter, *l'énergie vitale* [*kàttan*] : « *La vraie vie, c'est celle qui s'exprime dans le corps sain et fécond (Thomas 1990)* ». On est dans un *esthétisme fonctionnel*, un esthétisme de la *beauté de l'intérieur* qui rejaillit sur le corps, identifié dans *coosan*, on veut du poids pour gagner en *pouvoir faire* [*am kàttan*] et non en *pouvoir paraître*. Envie de paraître que l'on retrouve dans les cultes urbains d'*embonpoints superficiels*, (i) chez les jeunes qui s'ouvrent à un culte exigeant de la forme corporelle où la graisse corporelle est confinée dans des carcans modernes inaccessibles (*tooy [en chair]*³⁶⁷) ; (ii) chez les femmes d'âge mûr qui s'ouvrent à l'urbanisation³⁶⁸ et s'adonnent au culte d'un embonpoint excessif, facile, immédiat, *acheté* et superficiel, ne reflétant pas la richesse intérieure de la personne acquise au cours de la vie³⁶⁹ – tranquillité, bien-être et *fonctionnalité* [*xel mu dal ; am kàttan*] – mais une richesse extérieure mensongère trafiquée – santé et richesse illusoires, oisiveté et *dysfonctionnalité* [*télé*] – largement déprisée (*am yaram-pata* et *mbuxuri*)³⁷⁰. Ainsi, dans *coosan*, l'embonpoint doit être mesuré et globalement, **il n'a rien d'obligatoire**, la corpulence doit juste valider la *vitalité*, mais la *vitalité* ne sous-entend pas nécessairement une forte corpulence. Comme le développe Thomas (1990), l'importance du corps ne constitue en rien une complaisance narcissique de son image, telle qu'on la retrouve dans la modernité : « *C'est précisément en écoutant son corps que l'homme noir sait et apprécie ce qu'il peut faire. Ce qui ne signifie pas qu'il s'abandonne à la complaisance narcissique. Il s'agit tout simplement pour lui d'apprécier l'opportunité de l'action et de ses modalités* ». Elle représente la *fonctionnalité*, la tranquillité : *l'esprit tranquille* [*xel mu dal*],

³⁶⁷ Etre en chair mais aux bons endroits !!

³⁶⁸ Tant en périphérie de Dakar que dans les grandes communautés rurales urbanisées.

³⁶⁹ Un peu comme la vieillesse.

³⁷⁰ Se référer à la figure 7 de la première étude.

finalement ce qu'ils disent bien souvent : « la paix seulement [*jamm rek*] », qui sont les marques de santé et de beauté.

✓ Entre les deux cosmologies animiste et moderne

La corpulence peut donc se résumer à plus ou moins de *vitalité/fonctionnalité* – on est dans le *vitalisme* et par conséquent dans un culte de la vie – et à plus ou moins de *perfection* – on est dans la modernité³⁷¹ et donc dans un culte de la performance, du contrôle de soi : « *Le contrôle de l'alimentation, dans toutes les sociétés, porte l'espoir d'un contrôle du corps et de sa destinée. Sur fond d'obésité et de devoir de santé qui caractérisent les sociétés modernes, maîtriser son alimentation, c'est tenter de façonner son corps et de gérer les enjeux sociaux qui accompagnent la corpulence. L'enjeu est de taille (Hubert et Poulain 2008)* ». Ce mythe de la perfection de soi transcende la nature du corps : « *La dénaturation du corps n'entame en rien son capital. Le recours à l'artifice et à la prothèse ne saurait être dévalorisant, puisqu'il y a « belle lurette » que le corps a largué les amarres de son essence naturelle. Bien au contraire, on vise sans gêne à faire fructifier ce capital. D'où l'incroyable développement de la chirurgie esthétique, une fois épuisée toute la gamme des produits d'entretien corporels. Le chirurgien, à la fois artiste et hypertechnicien, est une sorte de magicien. Car l'artifice est l'authentique, car c'est un corps qui **joue** la perfection... à la perfection. Un corps dont le référent s'est inversé : non plus le corps réel de la chair, non plus le corps idéalisé du fantasme, mais le corps idéalisé **réalisé** (Pénochet 2005)* ». Dans un univers où l'objectif est de soumettre une nourriture profane – les Sénégalais *démystifient* la nourriture de son statut de denrée vertueuse et inaccessible³⁷² – de faire disparaître la maladie et la mort – de nombreux Sénégalais n'associent plus ces phénomènes à des instances surnaturelles – d'accéder à un plaisir infini dans la sexualité – les Sénégalais s'ouvrent aux pratiques sexuelles modernes hédonistes – le gros n'est plus associé à **la richesse (nourriture/alimentation), au bien-être (mort-maladie/santé)** et à **la puissance reproductrice (sexualité/esthétisme)** ; mais à **l'oisiveté (nourriture/alimentation), la dysfonction (mort-maladie/santé)** et **l'indésirabilité sexuelle (sexualité/esthétisme)**. Dans une cosmologie qui pousse à la remise en question de la nature – et *de la nature de son corps* – Andrieu (1994, p.15) avance à ce sujet, « *le contexte du développement de la science fournit à partir du XVII^e siècle l'idée cartésienne de « devenir maîtres et possesseurs de la nature ».* Appliqué au corps, ce projet scientifique trouve dans les techniques le moyen de modifier le rapport traditionnel au corps : la possibilité apparaît de ne plus accepter le corps tel qu'il a été fourni par la nature ». Le gros – tout comme le vieux ou le chauve – ne se sent plus à sa place. A l'image des éléments de la nature que l'on cherche à dépasser, on cherche à dépasser les limites de la *nature de son corps* pour accéder à une

³⁷¹ Et ce qui suit, postmodernité.

³⁷² Mais l'alimentation moderne entre quête du plaisir et culpabilité construit aussi ses propres mythes : ne jamais grossir, manger gras sans grossir, etc... : « *Ainsi les questions posées par la profusion moderne susciteraient-elles des réponses magiques (Fischler 1994)* ».

perfection corporelle. Ainsi, l'axe d'interprétation de la corpulence étant la **sortie de la nature**, la sortie de la vie – et plus la **maîtrise de la nature**, la maîtrise de la vie – en effet, « *on peut se demander si la culture savante, depuis la fin de la Renaissance, n'est pas animée du fantasme de se délivrer de cette donnée ambivalente, insaisissable, précaire qu'est le corps (Le Breton 2005, p.230)* » ; de fait, la norme de corpulence est beaucoup plus réduite (**taille de la norme**) car inaccessible biologiquement. « [...] la tendance est alors à resserrer de plus en plus la marge de variation acceptable, et à considérer comme anormal non ce qui ne fonctionne pas mais simplement ce qui s'écarte de la marge de plus en plus tolérable du tolérable... La construction médicale du corps rejoint alors, à partir d'un point de départ différent, la construction du corps des utopies sociales (Benoist et Cathebras 1993) ». Il faut être parfait, dépasser les éléments : surpasser sa santé, sa beauté, son alimentation ; et si ce n'est pas possible, on se sent coupable (**exercice de la norme**)... (Tableau 1 récapitulatif de la démonstration).

Tableau 1. La taille et le ressenti de la norme d'un cosmos à l'autre

Cosmologie	Vitalisme	Modernité
Sacré	Culte de l'Énergie Vitale	Culte de la Raison Humaine
Idéal	Maîtrise de la nature	Dépassement de la nature
Corps	Réserve d'énergie	Support antinature
Corpulence	Plus ou moins d'énergie vitale	Plus ou moins dans la nature
Valorisation/dépréciation corporelle	Fonctionnalité/dysfonctionnalité	Perfection/imperfection
Valorisation/dépréciation de corpulence	Grosceur modérée/corpulences handicapantes	Minceur prononcée/embonpoint
Taille de la norme	Large	Réduite
Axes interprétatifs de la norme	Chance/Malchance	Bien/Mal
Ressenti de la norme	Persécution	Culpabilisation

L'IMAGE DU CORPS CHEZ LES SENEGALAIS, POUR UNE APPLICATION A L'ETUDE DE L'OBESITE DANS LE CONTEXTE DE LA TRANSITION DES MODES DE VIE (3ème partie)

Phase 1 : Développement et validation d'un outil d'évaluation de l'image corporelle

Introduction

Image du corps et santé mentale en Occident

Nombreuses sont les études qui ont tenté de comprendre, durant plusieurs décennies, comment les Africains, des pays du Nord et du Sud, faisaient pour ne pas développer les névroses modernes associées au rejet du poids (Snooks et Hall 2002 ; Madowitz 2006), comme les desordres alimentaires [*Binge eating disorders*]. Une « vérité » remise en question depuis plus d'une dizaine d'années d'ailleurs, par des études qui ont montré que les populations afro-américaines, très acculturées aux USA, développaient les mêmes syndromes que les populations d'origine européenne (Cachelin *et al*, 2002). En Afrique même, l'équipe de psychiatres de Christopher Szabo (1999) essaye de comprendre l'émergence de ce phénomène en Afrique du Sud. En effet, l'Afrique du sud, pays le plus urbanisé et modernisé d'Afrique subsaharienne, constitue un cadre empirique idéal pour l'étude de l'apparition des désordres alimentaires, qu'il connaît depuis la fin des années 90 : « *While the existence of eating disorders in white South Africans is well established, as recently as 1994 published literature on eating disorders in South Africa commented on the absence of black suffers. In 1995, the first published cases of eating disorders in black female South Africans appeared. I was involved in the treatment of two of three described patient cases. To date, the number of cases I have been involved with has increased to nine. Of specific interest has been the absence of any unique features designating the suffered as black. This suggests that within the urban setting, there is a homogenization of eating-related psychopathology across racial groups. Considering this observation within the contexte of cultural issues, it appears that the culture of milieu is of more relevance than that of race* ». Evidemment, derrière ces affections mentales, c'est directement le rapport au poids, à la graisse qui est montré du doigt (Rosen 1990). Précisément, c'est une volonté névrotique de contrôle de son poids corporel, de sa minceur qui est posée comme une cause principale. La culture comme facteur étiologique aux névroses corporelles du poids fait l'unanimité (Miller et Pumariega 2001). Même dans un contexte d'occidentalisation des modes de vie, on observe dans de nombreux pays en développement comme le Gabon, le Ghana ou l'Inde, une présence très réduite de ces pathologies (Jaeger *et al* 2002). En exemple, dans une étude conduite auprès d'adolescentes de Cape Town en

Afrique du Sud, Puoane *et al* (2010) constatent que : « *beliefs regarding body image indicate that two thirds of the girls perceived fatness as a sign of happiness and wealth* ». Dans la même ville, une étude comparative entre préadolescentes noires et blanches montrent que le niveau d'insatisfaction du poids corporel est significativement plus élevé chez les deuxièmes que chez les premières (Mciza *et al* 2005). C'est à croire que certaines cultures « immunisent » contre ces troubles : « *Despite ongoing adoption of western values worldwide, we observe remarkable differences in body dissatisfaction between different cultures. That body dissatisfaction seems disturbingly partly detached from the actual BMI, i.e. possible overweight, as well as from feelings of low self-esteem in some western countries, raises new questions about the possible origin of the pressure to be thin* (Jaeger *et al* 2002) ». La satisfaction de son poids : « *body size satisfaction* (Rucker et Cash 1992) » ou « *body weight satisfaction* (Cash *et al* 1989) », et donc la satisfaction de sa corpulence³⁷³, ou plutôt devrions-nous dire, le rapport socioculturel entretenu avec sa corpulence, est la clé de compréhension de ce phénomène de santé publique.

Les chercheurs en santé mentale constatent aussi que derrière ce rapport pathologique à la corpulence, c'est-à-dire cette volonté obsessionnelle de contrôle de son poids corporel, c'est bien un rapport au corps lui-même qui pose problème. L'obsession de la minceur s'inscrit dans une obsession globale de son apparence physique, ce qu'on appelle **les dysmorphies corporelles** [*Body dysmorphic disorders*]. Thompson *et al* (1999), aux Etats-Unis, se sont questionnés justement sur ce rapport névrotique à l'apparence corporelle comme source d'affections mentales, particulièrement les troubles obsessionnels et les phobies sociales. Au nom de la beauté en Occident, on se rendrait alors malade. Il semblerait d'ailleurs que ce phénomène soit bien d'origine occidentale car apparemment, aux USA, les dysmorphies corporelles sont moins prévalentes chez les afro-américains (Mayville *et al* 1999) et la littérature montre, selon Phillips (2004), que cette affection mentale se retrouve essentiellement dans les pays occidentaux. Qu'est-ce qui se cache derrière cette culture occidentale moderne de la « beauté exigeante », pour reprendre les termes de Thompson *et al* (1999) ? Cette fois-ci, on ne parle plus de *body weight satisfaction* mais bien de *body image satisfaction*. La satisfaction de son image corporelle dans nos sociétés modernes serait apparemment de ne pas perdre ses cheveux, ne pas avoir de rides (Thompson *et al* 1999) : donc ne pas vieillir et ne pas mourir. Ne pas avoir de handicap ou de déformation : donc ne pas être malade, ne pas avoir de faiblesse : « *A cette représentation moderne de l'homme anatomisé, dont l'auteur retrace une genèse dans le chapitre 2* (Le Breton 2005), il me semble intéressant d'ajouter le récent commentaire d'un journaliste s'interrogeant sur l'asymétrie entre les sportifs valides et les sportifs handicapés. Les Jeux Olympiques se terminant, force est de constater que les performances physiques affichées par certains concurrents invalides viennent à égaler celles de leurs collègues valides. Alors qu'en est-il du corps organico-mécanique ? (Blum 2008) ». Ne pas avoir de petits seins ou un corps sans muscle : donc ne pas être indésirable sexuellement : « *Les nouvelles chirurgies esthétiques, l'introduction de prothèses et d'implants de*

³⁷³ Si l'on part du principe que la corpulence sous-entend plus ou moins de graisse et pas autre chose.

toutes sortes, les tatouages et la mise en marché de tissus synthétiques vestimentaires ont pour effet de radicalement transformer notre façon de percevoir le corps comme objet sexuel et d'orienter nos fantasmes dans le même sens. Or, ces nouvelles techniques ont toutes ceci en commun qu'elles visent à accroître les propriétés virtuelles du corps comme objet sexuel (Clément 1998) ». Et bien sûr, ne pas avoir de graisse : donc ne « pas manger », si l'on se réfère au modèle de mannequinat actuel qui fait la promotion de corps féminins exsangues : « le standard se « fabrique », s'unifie, devient familier, transformé en marché, celui-là même qu'aborde une classe moyenne en croissance accélérée (Vigarelo 2010, p.257) ». Le gros cristallise toutes ces tares à la fois, il est un être indésirable, vieux jeu, malade, soumis à ses pulsions corporelles, etc... il est un être déviant, stigmatisé par l'ensemble de la société, par le monde profane, mais aussi le monde médical qui n'hésite pas à employer des termes forts comme « épidémie » : « la communauté scientifique doit faire face à un nouveau risque, celui de voir le discours médical servir de justification à, d'une part, la stigmatisation des sujets obèses et, d'autre part, à la recherche d'un idéal de minceur sans aucun rapport avec des arguments sanitaires (Poulain 2009) ». Certains auteurs vont jusqu'à dénoncer une « diabolisation médicale » des individus obèses, les professionnels de santé n'arrivant plus à faire la part des choses entre normes médicales et normes sociétales : « Dans nos sociétés, les obèses sont victimes de stigmatisations, ils sont considérés comme hors norme, déviants, et subissent une altération de l'image de soi. Les attitudes stigmatisantes se retrouvent jusqu'au cœur de l'appareil médical, perméable aux valeurs dominantes qui influencent la manière dont ils conçoivent leur rôle professionnel (Hoffman 2006) », ce que Fischler (2001, p.310) explique de la façon suivante : « discours médical et discours médiatique, à propos de la minceur, ont bien souvent marché du même pas, été travaillés par les mêmes représentations et les mêmes mythes, lesquels étaient eux-mêmes liés aux processus sociaux et à l'évolution civilisationnelle sous-jacents ».

Outils de mesure du volume corporel³⁷⁴

Donc, il est évident que le rapport à la corpulence, à la graisse corporelle, n'est qu'une modalité d'un phénomène socioculturel global qui mobilise le corps dans son ensemble. Avec le véhicule mondial du mode de vie moderne, nombreux sont les chercheurs du monde entier qui tentent de mesurer l'impact de ce phénomène du culte de l'apparence physique – et son fer de lance principal : l'obsession de la corpulence longiligne – sur la santé mentale des populations (Holmqvist et Frisén 2009 pour l'international ; Madowitz 2006 pour le Cameroun ; Pimenta *et al* 2009 pour l'Espagne ; Kim et Kim 2003 pour la Corée du Sud). Les méthodologies employées pour évaluer ce phénomène sont très larges, à la fois qualitative : entretiens et focus group, et quantitative : questionnaire (Cooper *et al* 1987) et silhouettes anthropomorphes comme le *Figure Rating Scale* (FRS) réalisé par Stunkard *et al* (1983), et très sollicité dans de nombreuses études (Image 1). Cette dernière méthodologie est de plus

³⁷⁴ Ou corpulence qui est son synonyme. Mais depuis le début de l'introduction, nous avons associé la corpulence au poids, à la graisse corporelle.

en plus en vogue. Il s'agit de présenter des silhouettes de corpulence grasseuse variable, mais ajustées par la taille à des sujets pour les soumettre à différents items : corps perçu, corps voulu, corps idéal, etc... (Williamson 1990).

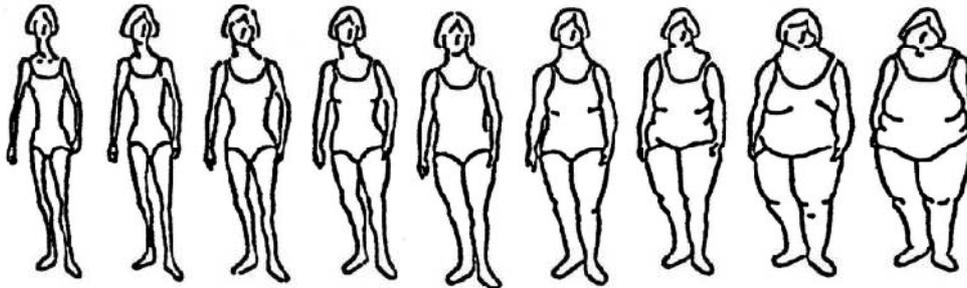


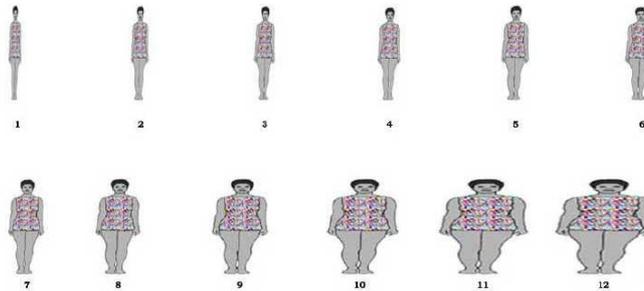
Image 1. Le Figure rating Scale (Stunkard *et al* 1983)

Les différences entre corps perçu et corps idéal construisent un indice de satisfaction de corpulence (Williamson *et al* 1993). Cet indice est ensuite corrélé avec des questionnaires portant sur la satisfaction corporelle (ex : *the Weight and Appearance Visual Analogue Scales*) mais aussi sur l'estime de son corps, l'estime de soi (ex : *the body-esteem scale* : Franzoi et Shields 1984), tout ceci dans le but de rendre compte de l'impact de l'insatisfaction de la corpulence sur la santé mentale des populations. Précisément, puisque l'implication du rapport à la corpulence dans le développement des désordres alimentaires est identifiée par la littérature, Williamson (1996) qui en est un spécialiste, comme bien d'autres auteurs : « *Nutritionniste, D. Cassuto aborde la question des régimes et des troubles du comportement alimentaire chez les adolescentes. La pratique de régimes découle de la perception que les adolescentes ont de leur poids. Or celles-ci se perçoivent plus grosses ou plus maigres qu'elles ne le sont en réalité (Guilhem et Sellami 2006)* » ; ces planches constituent un véritable outil permettant de dépister les personnes à risque de développer des troubles de l'alimentation (Tiggemann et Dyer 1995). Les mêmes silhouettes peuvent être parfois réadaptées au contexte ethnique de l'étude. Par exemple, Okoro et Oyejola (2008) ont employé au sein d'une population diabétique nigériane le FRS de Stunkard *et al* (1983), préalablement colorié en marron par (Becker *et al* 1999 : Image 2).



Image 2. FRS réadapté par Becker *et al* (1999) pour les populations africaines

Ce genre d'« adaptations » de planches au phénotype des populations investiguées a été aussi réalisé pour d'autres études, auprès d'Afro-américains notamment (Pulvers *et al* 2004), mais aussi de Ghanéens (Jumah et Duda 2007 : Image 3).



Images 3. Silhouettes pour Ghanéens (Jumah et Duda 2007)

Autant dire que les résultats ne sont pas « fameux » (Cohen et Pasquet 2011). Néanmoins, il y a eu de multiples tentatives d'amélioration de cette méthodologie d'évaluation de la corpulence grasseuse par planche. Holdsworth *et al* (2004) ont utilisé une planche de silhouettes humaines, c'est-à-dire basée sur de vrais corps humains, ce qui la rendait moins grossière. Cela permet aussi d'associer les représentations de la corpulence à de vraies données anthropométriques relatives à chaque silhouette humaine. Cependant, ces silhouettes d'humains n'étaient pas d'origine sénégalaise mais européenne. Flynn et Fitzgibbon (1996) ont aussi usé de planches non adaptées aux caractéristiques phénotypiques de la population investiguée, en l'occurrence des silhouettes anthropomorphes – non humaines – pour Européens, à une population afro-américaine.

Outils de mesure de la forme corporelle

L'usage de planches de silhouettes semble pourtant très pertinent pour rendre compte du rapport entretenu avec la corpulence grasseuse. Le questionnaire certes permet d'évaluer aussi la satisfaction de son poids corporel (Lahmam *et al* 2008), mais complété avec une planche, cela donne un support imagé qui affine les réponses au questionnaire (Williamson *et al* 2000). Néanmoins, il est vrai que l'image du corps ne traite pas nécessairement que de la corpulence, mais de l'apparence physique en général, et ce sont les questionnaires, comme le *Multidimensional Body-Self Relations Questionnaire* (Brown *et al* 1990), qui semblent les plus à même de rendre compte de cette dimension si complexe, qui dépasse largement le cadre de l'image de la corpulence. De plus, l'étude de l'image du corps – ou de l'apparence physique – lorsqu'elle cherche à s'orienter sur le poids corporel, ne peut traiter qu'exclusivement de la corpulence mais aussi de la forme du corps. On parle de *body size* et de *body shape*, deux dimensions du corps bien souvent entremêlées. Un questionnaire permet d'évaluer ces deux dimensions à la fois : le *Body shape questionnaire* (Cooper *et al* 1987), mais pour ce point précis, la méthodologie des planches de silhouettes n'est pas en peine. Des planches aussi permettent de considérer la forme du corps, en la faisant varier de manière relativement indépendante de la

corpulence. C'est ainsi qu'il est possible – à l'instar de l'étude de la corpulence – de rendre compte de cette dimension à travers un support imagé, et d'évaluer son implication dans le développement des dysmorphies corporelles : « *la beauté du corps féminin réside dans les marqueurs de féminité, c'est-à-dire dans le volume des hanches et des seins. Ainsi, faire un régime permet de perdre « les kilos en trop » mais ne doit pas enlever du volume à ces parties du corps (Guilhem et Sellami 2006)* » ; si l'on se réfère notamment à la réadaptation par Phillips *et al* (1997) de *Yale-Brown Obsessive Compulsive Scale*. A titre d'exemple, nous voyons sur l'Image 4 une planche de silhouettes humaines faisant varier le profil somatotype des hommes (Dixson *et al* 2007). En effet, comme pour l'étude de Holdsworth *et al*, il s'agit au départ de vrais corps humains photographiés, issus d'une base de données réalisée par Sheldon *et al* (1954) nommée : *atlas of men* (Image 5), mais assombris pour adapter l'outil à la population d'étude qui était Camerounaise. Sur cette planche, des indices anthropométriques, non présentés ici, bien plus fins que l'IMC, permettent de caractériser ces morphologies ; le rapport taille/hanche et le profil somatotype notamment, qui donnent une idée de la forme corporelle, contrairement à l'IMC, qui ne rend compte que du volume corporel, tous tissus compris (os, muscles, graisse).

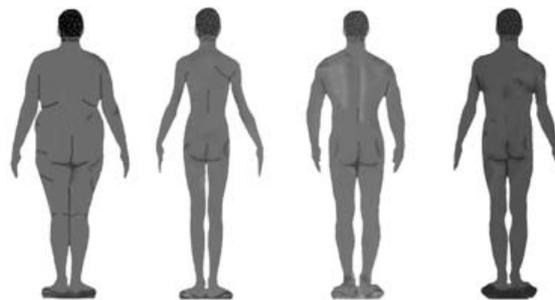


Image 4. Planche de somatotypes masculins (Dixson *et al* 2007)

Le somatotype est une expression ternaire de trois indices qui évaluent chacun une composante de la morphologie humaine :

- 1- **Les profils ectomorphes** : au squelette gracile et longiligne avec une masse grasse et une musculature peu développée.
- 2- **Les profils mésomorphes** : au squelette robuste avec une masse musculaire développée et une masse grasse modérée.
- 3- **Les profils endomorphes** : au squelette robuste avec une masse musculaire peu développée et une masse grasse développée.

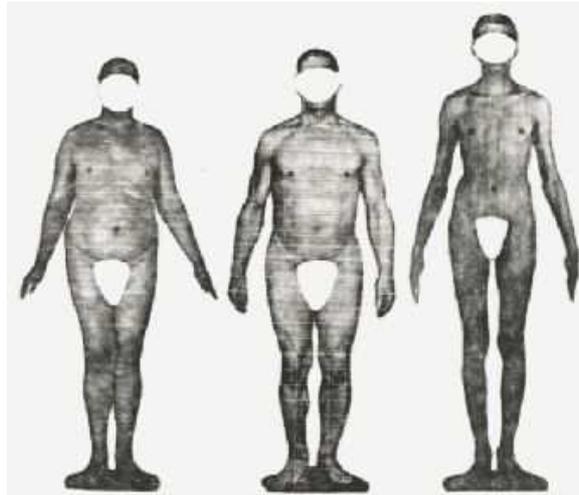


Image 5. Les trois profils types du somatotype (Sheldon *et al* 1954)

Chaque humain a une expression de ces trois composantes en lui, et l'assemblage de ces trois composantes forme le profil somatotype. Sheldon (1940) développèrent ce concept de somatotype pour avancer l'idée que les « morphologies types » humaines se profilent selon une variabilité limitée de composantes, les trois précitées, qui prennent leur source dans les trois feuillettes embryonnaires des cellules souches mésenchymateuses, à savoir le mésoderme (pour la composante mésomorphe), l'endoderme (pour la composante endomorphe) et l'ectoderme (pour la composante ectomorphe). L'apport d'une telle étude peut être pertinente pour nuancer un tant soit peu les comparaisons de morphologies humaines sur l'unique critère de la corpulence, en l'occurrence le poids corporel. En effet, il est évident que les représentations sociales de la graisse ne peuvent être dissociées des représentations de la morphologie générale : corps charpenté, corps gras mais musclé, etc... Dit plus simplement, personne ne juge la graisse pour la graisse, mais bien la graisse inscrite dans une silhouette globale – *la forme corporelle* – que le somatotype appréhende mais pas l'IMC, ni même aucun indice de corpulence, qui reste centré sur *le volume corporel*.

Les Sénégalais, lorsqu'ils parlent d'un bon et mauvais embonpoint, distinguent l'embonpoint naturel, qui va à la personne, qui se marie bien à sa morphologie générale : *pōokal [charpenté]*, de l'embonpoint non naturel, qui ne va pas à la personne, qui déforme sa silhouette : *mbuxuri [Obèse]*. Le premier représenterait, pour un Européen, un mésomorphe qui a un peu « tiré sur la corde » ; quant au deuxième, un ectomorphe qui aurait pris rapidement un volume important de manière inexplicable (gonflement par la possession ; excès de graisse par gourmandise ou stratégies d'usurpation magique ou chimique). L'embonpoint va mieux à certaines morphologies qu'à d'autres, le socioculturel y est très sensible, certainement parce qu'il y a aussi une réalité biologique derrière qui la conforte. Sheldon avait malgré tout une approche très rigide de « ces morphologies universelles », il n'a pas pris en compte la dimension dynamique de toute morphologie, il n'a pas observé les morphologies se situant à l'interface de ces composantes, il n'a pas cherché à les confronter à la diversité ethnique et surtout, il y a associé des profils psychosociaux déterministes complètement désuets. Néanmoins, sur cette

première base, Carter et Heath (1990) ont réactualisé l'approche de Sheldon, en conservant ses points scientifiquement objectifs : l'ontogénèse de l'embryon influence l'expression morphologique de l'individu, et en dépassant ses points subjectifs déterministes : profil dynamique, catégorisation plus fine et absence de déterminisme.

C'est ainsi qu'aujourd'hui, le profil somatotype – indice évaluant la forme corporelle comme le rapport taille/hanche – constituerait, à côté de l'IMC – indicateur de la corpulence – une nouvelle composante directement impliquée dans le développement de certaines maladies. La mésomorphie masculine serait alors associée à l'obésité androïde (Mueller et Joos 1985), selon une étude portant sur les hommes de l'*atlas of men* de Sheldon (1954). Et selon deux études québécoises, le somatotype serait un facteur de risque aux maladies coronariennes (Katzmarzyk *et al* 1999) et aux maladies cardiovasculaires les plus sévères (Malina *et al* 1997). La forme corporelle, évaluée par le somatotype, est donc importante à considérer, aussi bien pour les études portant sur l'image du corps, que sur le métabolisme humain, pour évaluer ses conséquences sur la santé physique et mentale des populations.

Outils de mesure innovants

Après les silhouettes anthropomorphes et les silhouettes humaines, la méthodologie des planches de photos a continué à s'améliorer. Des planches de photographies d'humains, non assombrées, non transformées, ont été réalisées. Par exemple, le *Photographic Figure Rating Scale* (PFRS), réalisé par Swami *et al* (2008), présente des photos de femmes (Image 6), en tenues moulantes spécialisées, de celle en insuffisance pondérale (photo 1) jusqu'à celle sujette à l'obésité massive (photo 10).

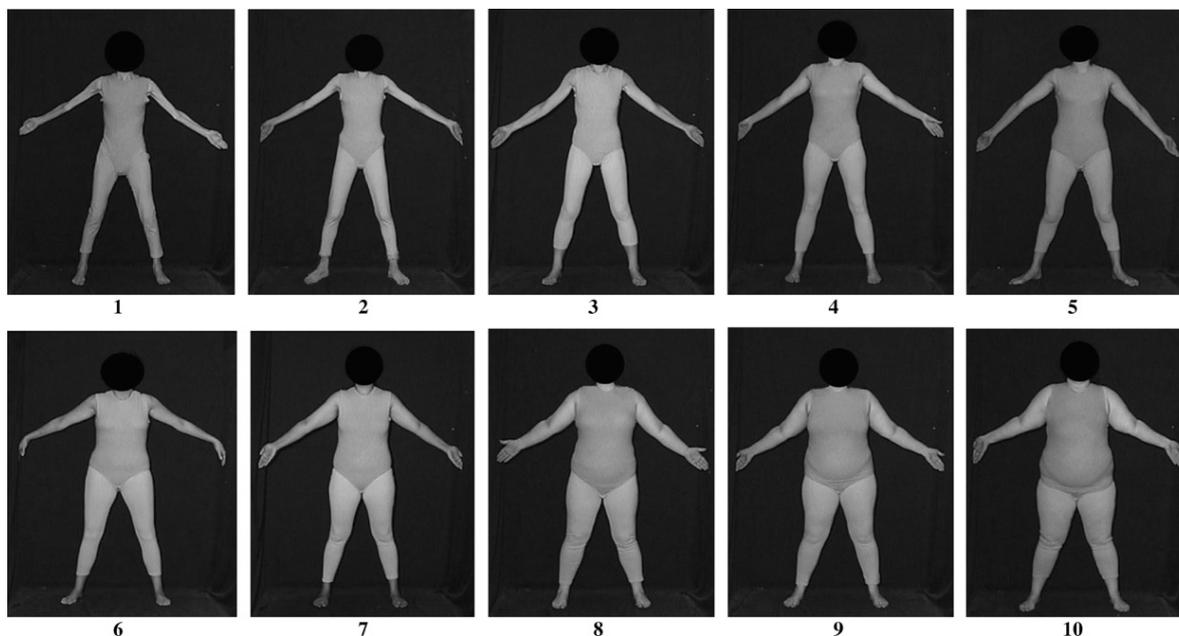


Image 6. Photographic Figure Rating Scale (Swami *et al* 2008)

Nous voyons ici que les jambes et les bras sont écartés, pour permettre une meilleure visibilité, et que le visage est masqué par un cache noir. En effet, le visage est enlevé car le seul critère qui doit être

évalué est la variabilité de corpulence. Harris *et al* (2008) ont aussi construit une planche de photos, mais des deux sexes, le *Body Size Guide* (BSG). Il se présente sous une autre forme que le PFRS (Image 7). Les tenues sont des dessous qui laissent entrevoir une grande partie du corps. Les bras sont le long du corps et les pieds sont joints. Il n'y pas de cache pour le visage mais par traitement numérique, un même visage a été posé sur chaque individu pour annuler ce facteur. Cette présentation est plus proche de la réalité, il n'y a pas cette impression d'avoir des corps sans visage.



Image 7. Body Size Guide, version féminin (Harris *et al* 2008)

Le *Body Image Scale* semble être la seule planche de photographies pour les populations africaines (Cohen et Pasquet 2011). Elle a été réalisée au Cameroun et testée directement sur un échantillon de Camerounais. Elle est un mixe entre le BSG et le PFRS. Les sujets sont présentés de la même manière que pour le BSG mais il y a un cache noir au niveau des visages comme pour le PFRS (voir la 1^{ère} partie de l'étude). L'ensemble de ces méthodologies a l'avantage de présenter des données anthropométriques, pour les trois planches précitées, il s'agit des IMC. En effet, on retrouve un à plusieurs individus dans chacune des catégories staturo-pondérales principales, ce qui permet de quantifier précisément les perceptions des enquêtés. Néanmoins, un problème de fond subsiste, car ce système de planches de photographies présente une variation en termes d'IMC, mais cet indicateur ne reflète que la corpulence au sens propre du terme. Depuis le début, nous avons associé corpulence à corpulence grasseuse, mais, comme nous l'avons souligné, l'IMC considère tous les tissus de l'organisme. Donc des silhouettes en ordre croissant d'IMC ne sont pas nécessairement des silhouettes en ordre croissant de masse grasse, pourtant, c'est bien ce qui intéresse la méthodologie. A la limite, sur ce point, une planche de silhouettes anthropomorphes comme celle de Stunkard *et al* (1983) rend plus compte de la progression en graisse (Image 1) qu'une planche de photos avec IMC. Ceci montre que cet indice seul n'est pas suffisant comme critère de construction de planches de photos pour évaluer les perceptions de l'obésité, comme cela a déjà été fait. Enfin, en dernière innovation, des outils numériques construits sur des bases de données photographiques permettent aujourd'hui d'évaluer l'image corporelle. Ils permettent de faire varier n'importe quelle partie du corps, autant la forme que la corpulence. En exemple, l'outil ci-dessous a été construit, entre autres indices, à partir des somatotypes (Stewart *et al* 2003). Le désavantage de ce type d'outil numérique est sa maniabilité sur le terrain (Image 8).

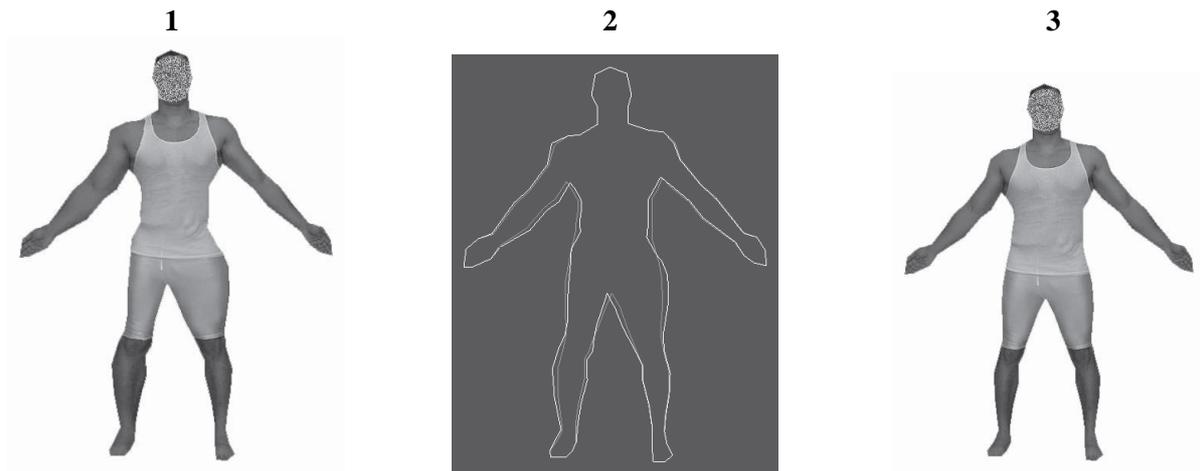


Image 8. Outil numérique à partir de somatotype (Stewart *et al* 2003)

Image du corps et santé publique mondiale

Ces multiples méthodologies permettent de mesurer l'image du corps, du physique corporel et d'en faire des comparaisons d'une population à l'autre. Dans les pays développés, ces méthodologies sont surtout employées par des psychologues et des médecins psychiatres, pour mesurer l'implication du rejet de la graisse, de l'insatisfaction de son poids corporel, dans le développement des désordres alimentaires (Rosen 1990). Secondairement, avec ces outils, ils évaluent l'implication de l'obsession de l'apparence, en l'occurrence ici, la forme corporelle : muscles, forme des fesses, etc... sur le développement des dysmorphies corporelles (Thompson *et al* 1999). Seulement pour les populations des pays en développement, et les migrants de ces pays vers le monde Occidental (Flynn et Fitzgibbon 1998), la question qui se pose, surtout par les nutritionnistes, est bien différente. Il s'agit d'évaluer l'impact de la valorisation de l'embonpoint sur la prévalence de l'obésité (Puoane *et al* 2005) dans un contexte de transition nutritionnelle. En Afrique, les questions qui se posent en Occident sur l'image du corps semblent exclues. Les désordres alimentaires sont très rares : « *Cameroonian women seem to deal with body image problems and eating disturbances better than American women, or Cameroonian women do not allow their psychological troubles to progress to the area of eating disorders, and they have alternative routes to dealing with personal issues. This project is only the beginning of what could be a wealth of information that could become helpful to a world full of young women who have trouble with body image and eating tendencies (Madowitz 2006)* », **même si Szabo observait les premiers cas** en 1999, tout comme Madowitz : « *She has friends who use laxatives or vomit in order to lose weight and claims that there are many women like this around her age. Nani says that these girls are dieting for the attention of men and not for themselves* ». Les dysmorphies corporelles sont aussi à peine identifiables, selon l'observation de la littérature par Phillips (2004), **même si elle n'exclut pas leur existence sur** le continent.

Si cette obsession névrotique de son apparence et, en conséquence, de son poids, n'existe pas dans des contextes africains relativement dégagés de l'influence moderne, cela ne veut pas dire que les critères

esthétiques ne comptent pas dans ces pays. Ils existent. Il suffit de s'appuyer sur les travaux de Lamine Ndiaye (2006) chez les Wolofs et d'Amade Faye (2002) chez les Sérères pour le voir. L'étude quantitative de Dixson *et al* (2007) avec l'outil méthodologique présenté plus haut (Image 4), porte exclusivement sur les critères esthétiques locaux des ruraux camerounais du Bakossiland, précisément l'attraction sexuelle des formes corporelles masculines. Il montre que les femmes aiment les hommes mésomorphes (3^{ème} silhouette en partant de la gauche). Ainsi, si les critères esthétiques locaux existent, cela signifie qu'il y a des normes émiques pouvant produire un système d'exclusion sociale indépendant de la pression moderne sur l'apparence corporelle. De plus, pour compliquer le tableau, la modernité exerce une influence évidente sur les critères esthétiques locaux des populations africaines, notamment par le développement des modèles vestimentaires occidentaux (Amouzou 2009 ; Sylla 1985). Nous constatons que le culte du sport et des muscles chez les jeunes hommes à Dakar (Baller 2007) se retrouve aussi en Afrique du Sud. L'obsession des muscles serait une sous-nosographie de la dysmorphie corporelle, elle se nomme *muscle dysmorphia*. Les travaux de Hitzeroth *et al* (2001) en Afrique du Sud montreraient une forte prévalence de cette affection mentale dans les salles de sports de Cape Oest : « *There was a high rate of muscle dysmorphia in the sample (53.6%). Those with muscle dysmorphia were significantly more likely to have comorbid BDD (Body Dysmorphic Disorder) based on preoccupations other than muscularity (33%)* ».

Problématique

Pour comprendre l'influence de l'image du corps sur la santé des populations sénégalaises dans un contexte de transition des modes de vie, tant la valorisation de l'embonpoint pouvant conduire à l'obésité, que l'obsession de l'apparence et de son poids pouvant amener aux dysmorphies corporelles et aux désordres alimentaires, il est nécessaire de construire un outil méthodologique en mesure de prendre en compte à la fois le volume – **signifiant strictement la corpulence grasseuse** – et la forme corporels. C'est seulement à travers l'élaboration d'un tel outil, obligatoire puisque n'existant pas, croisé avec un questionnaire minutieux traitant du vécu corporel, que nous pourrions à terme rendre compte de la *taille de la norme* et de *l'exercice de la norme* agissantes dans cette population. Dimensions incontournables pour rendre compte, non seulement de **ce qui** est valorisé dans le corps entre *coosan* et *dund tubab*, mais surtout **comment** on le valorise et les implications que cela génère dans le vécu psychologique et la vie sociale.

Objectifs

L'objectif est de construire un outil avec des caractéristiques plus développées que celles du *BIS* réalisé au Cameroun. Nous voulons que l'outil se présente de la même manière que celui de Bush *et al* (2001), employé par Holdsworth *et al* (2004) à Dakar-Pikine (Image 9) : *données anthropométriques plurielles* et *individus de face et de profil*, mais avec une qualité d'image meilleure : *de vraies photos*, et des informations anthropométriques plus poussées : *% de graisse, etc...*

	1	2	3	4	5	6
						
						
BMI (kg/m ²)	20	24	28	30	33	38
WHR	0.71	0.79	0.88	0.73	0.90	0.93
Waist circumference (cm)	65	75	89	80	102	101

Image 9. Outil employé à Dakar-Pikine (Bush *et al* 2001)

Ce nouvel outil doit rendre compte du volume graisseux et de la forme corporels. De plus, cet outil a secondairement pour objectif de permettre des études comparatives sur l'image du corps entre diverses populations africaines ou d'origine africaine. Il faudra donc qu'il puisse absorber, un tant soit peu, la variabilité anthropométrique inter-populationnelle d'Afrique, pour permettre des comparaisons entre populations des zones arides plutôt ectomorphes, et les populations des zones forestières plutôt mésomorphes (Froment et Hiernaux 1984). Enfin, nous ferons valider l'outil par des sujets sénégalais pour l'employer dans une étude plus globale, présentée par la suite, portant sur l'image du corps au Sénégal.

Méthodologie

Echantillonnage

Protocole photo

Pour ce faire, nous avons réalisé une enquête de 2 mois. Un mois à Yaoundé-Cité Verte (Cameroun, mi-mars à mi-avril 2009) (Image 10) et 1 mois à Dakar-Pikine Ouest (Sénégal, juillet 2009) (Images 11 et 12) pour couvrir au mieux une variabilité anthropométrique entre populations africaines. 82 hommes et 79 femmes – dont 81 Sénégalais de 18 à 75 ans et 80 Camerounais de 18 à 70 ans – ont été échantillonnés au hasard (nous détaillerons par la suite la stratégie d'échantillonnage), sur trois critères d'exclusion : les immatures de croissance, les vieillards et les femmes enceintes.

Protocole de validation de l'outil

Pour valider ce nouvel outil – car un protocole de validation de celui-ci est nécessaire avant tout usage au sein d'une population (Gardner et Brown 2010) – nous avons réalisé plusieurs échantillons d'adultes, d'un sex-ratio équilibré, dans la ville de Thiaroye (Banlieue de Dakar), site où nous avons

le plus de contacts. Nous avons considéré deux critères d'inclusion dans l'échantillonnage : (i) uniquement des adultes, (ii) strictement des individus résidant de cette ville pour avoir une homogénéité sur le plan socioéconomique. D'abord, nous avons constitué deux échantillons, l'un de 70 et l'autre de 27 personnes – à deux temps différents – pour élaborer la *validité de construit* de l'outil, exposée ci-dessous. Ensuite, nous avons constitué deux autres échantillons, l'un de 26 personnes et l'autre de 29 personnes, pour tester *la fiabilité* de l'outil. La *validité de convergence* de l'outil, exposée plus loin, a été effectuée à l'occasion d'une enquête plus globale, réalisée au Sénégal, et présentée dans la partie suivante. Cette méthode de validation spécifique, la validité de convergence, a donc été effectuée à partir d'un échantillon de 597 personnes, dont le plan d'échantillonnage sera présenté par la suite.



Image 10. Atelier à Yaoundé

Procédure

Protocole photo

Au sein de chacun des pays d'enquête, nous avons monté deux ateliers, des studios photographiques, dans les maisons de nos enquêteurs. Une pièce nous a été octroyée dans chacune des maisons pour que nous puissions l'aménager selon notre convenance. Au fond de chaque pièce se trouvait une monture spécialisée ou était accroché un arrière fond bleu. De l'autre côté était situé un trépied. Dans un coin de la pièce a été aménagée une sorte de « cabine d'essayage », et dans un autre une table avec trois chaises pour effectuer les mesures nécessaires. L'équipe était composée de trois personnes : une qui faisait les photos, une autre qui passait un questionnaire (sexe, âge, activité professionnelle et ethnie d'appartenance) et effectuait certaines mesures anthropométriques, et une dernière qui achevait le bilan anthropométrique et positionnait les participants devant l'arrière fond³⁷⁵. Après l'installation, par bouche à oreille, les gens du quartier se présentaient pour participer à l'atelier. Ensuite, bien souvent, les connaissances de ceux qui étaient venus nous sollicitaient pour vivre à leur tour l'expérience. Nous nous présentions en tant qu'étudiants spécialisés dans la santé publique, qui construisaient un outil de

³⁷⁵ Moi-même.

mesure dans le cadre d'un programme scientifique³⁷⁶ d'évaluation et de prévention de certaines maladies : obésité, diabète, etc..., en Afrique. En échange de leur participation, nous nous engageons à leur fournir gratuitement des informations sur leur santé : IMC, tension artérielle et glycémie. Nous avons veillé à bien expliquer le principe de l'étude en présentant des exemples de planches européennes (Image 7). Préalablement à tout travail, nous avons obtenu le consentement libre et éclairé de chaque participant. Le protocole a duré en moyenne entre 1h - 1h30 par personne.

Protocole de validation.

Pour ce qui concerne la validation de l'outil, la validité de construit et la fiabilité ont été réalisées au domicile des participants, l'enquêteur et l'enquêté étant isolés, dégagés de toute influence extérieure pour ne pas biaiser les réponses. La durée moyenne de la validation était de 20 minutes approximativement. Cependant, puisque pour la fiabilité, il fallait revenir 15 jours plus tard, nous avons fait en sorte que l'enquêteur ait des contacts préalables avec les enquêtés, pour qu'il puisse aisément les retrouver³⁷⁷.

Protocole de l'atelier photo

Prise de photo

Les individus, en tenues de sport noires moulantes, sans bijou ou autre objet distinctif, ont été photographiés de face et de profil (côté gauche, Image 12). Les pieds étaient écartés de 0,5 m environ, les bras faisant un angle approximatif de 45° avec le tronc et les paumes de mains ouvertes tournées vers l'avant. L'appareil photo était un Canon 450 D situé à 1 mètre du sol à l'aide d'un trépied. La distance focale était de 3,6m, le zoom de 35 mm (image réelle) et la résolution de 4272 x 2848 pixels.



Images 11 et 12. Atelier sur Dakar

³⁷⁶ Le programme blanc de l'ANR, Antrac: « Anthropologie nutritionnelle des migrants d'Afrique centrale à la ville et en France », a participé au financement de cette étude (UMR 7206 : « écoanthropologie et ethnobiologie », directeur du projet Patrick Pasquet).

³⁷⁷ Un étudiant en première année d'école d'infirmiers : Institut des Métiers de la Santé, qui est aussi un ami dans le cadre associatif, a réalisé avec moi cette enquête de validation dans la ville de Thiaroye, son lieu de résidence. C'est ainsi que pour la fiabilité, nous avons pu aisément retrouver les participants pour le second test.

Relevé anthropométrique

15 mesures anthropométriques ont été réalisées sur les participants : les 4 plis cutanés principaux (bicipital, tricipital, supra-iliaque et sous scapulaire), plus le pli supra-spinal et le pli mi-mollet ; le poids ; les largeurs bi-condyliennes humérales et fémorales ; la taille, la taille assise ; et les périmètres bras contracté, mollet, hanche et taille³⁷⁸. Ces mesures ont permis d'évaluer 4 indices : le pourcentage de graisse, le rapport taille-hanche, l'indice de masse corporel et le profil somatotype (Carter et Heath 1990) de chaque individu. L'IMC, le pourcentage de graisse et le niveau d'endomorphie du somatotype ont permis de définir la corpulence des individus ; le rapport taille-hanche et l'expression ternaire du somatotype (Indice à trois composantes : mésomorphie, ectomorphie et endomorphie) définissant leur forme corporelle.

Constitution des planches

Avec cette base de données d'individus photographiés et mesurés, nous avons élaboré deux planches de photos que nous avons appelées respectivement : *Body Size Scale* (échelle de volume corporel) et *Body Shape Scale* (échelle de forme corporelle). Pour réaliser ces planches, nous avons sélectionné, à l'aide du logiciel *Somatotype*, les individus aux caractéristiques anthropométriques représentatives de la variabilité de notre échantillon. En effet, comme nous le verrons par la suite, c'est grâce à ce logiciel que nous avons pu avoir une représentation graphique de la distribution des profils somatotypes de notre échantillon (Somatocharts 1 et 2). Le logiciel *Adobe photoshop CS* nous a permis de mettre en forme ce support photographique.

Protocole de validation de l'outil

La fabrication d'un outil d'évaluation des perceptions corporelles n'est qu'une première étape avant son usage au sein d'une population spécifique. Il doit subir un protocole de validation clairement déterminé, que ce soit pour une planche de silhouettes (Gardner et Brown 2010) ou un questionnaire (Cash et Labarge 1996). Généralement, pour les deux types d'outils, les méthodes de validation sont assez similaires.

La validité de construit

Elle permet de savoir si l'objet mesure ce qu'il est censé mesurer, en l'occurrence les perceptions du volume et de la forme corporelle. Puisque la notion même de volume ou de forme corporels varie d'un contexte culturel à l'autre, il est important que cette validation de construit, c'est-à-dire l'appropriation par les enquêtés du *sens de la planche*, soit adaptée à leur culture, de la même manière que la validation d'un questionnaire. On parle d'adaptation transculturelle de l'instrument (Guillemin *et al* 1993). L'outil est composé de deux planches, une qui mesure le volume et une autre qui mesure la

³⁷⁸ Pour étayer les travaux développés dans la deuxième partie sur le corps comme objet de plaisir sexuel, nous constatons que lors des mesures effectuées au niveau de l'abdomen, la majorité des femmes d'âge mûr n'avaient aucun problème, à la vue de tous les enquêteurs, de remonter leur tee-shirt au dessus de leur poitrine, contrairement aux jeunes filles très pudiques.

forme corporelle. Le volume corporel ou son synonyme, la corpulence, ne sous-entend pas forcément plus ou moins de graisse dans toutes les langues, même si sa traduction anglaise *body size*, est employée dans ce sens dans la littérature scientifique portant sur l'obésité. En langue française, les signifiés de « corpulence » sont largement rapprochés de la graisse ; dans son premier sens elle y est sous entendue, dans son deuxième sens elle y est explicite : plus ou moins d'embonpoint³⁷⁹. Mais en wolof, le signifié est plus large. *Yaram* sous-entend plus ou moins de graisse, mais peut prendre aussi en compte la charpente du squelette et les muscles, ce qui le rapproche de l'unité de mesure de l'IMC. Ainsi, le signifié du signifiant *corpulence* n'a rien d'évident au sein d'une même langue, et à fortiori dans une analyse linguistique comparée. Même si l'outil en lui-même n'est pas culturel, il mesure du culturel, par conséquent, sa validation de construit doit l'être aussi, elle doit donc prendre en compte les aspects ethnolinguistiques. Celle-ci a donc été évaluée par reclassement ethnolinguistique, c'est à dire en soumettant à un échantillon d'individus (n=70) les planches dans le désordre, pour que ceux-ci les remettent dans l'ordre selon des items formulés en langue locale. Ainsi, la validité de construit est établie en testant, auprès de participants, le sens que l'on donne à l'outil. Pour *Body Size Scale*, le reclassement à été évalué à deux modalités de grosseurs différentes: du *plus ou moins yaram* [*plus ou moins corpulent*] et du *plus ou moins mbuxuri* [*plus ou moins gras*]. Le sens sous entendu est ainsi un continuum croissant de graisse et le reclassement des photos permet de tester le niveau d'intégration de cet a priori. Pour *Body Shape Scale*, le reclassement a été évalué par ordre de préférence (sur le plan esthétique) à deux temps différents (t= 15 jours ; n=27) afin de tester « l'ordre de préférence répété ». En effet, pour *Body Shape Scale*, le sens étant du moins beau au plus beau, la validité de construit se fonde ici sur l'a priori que les participants sont en mesure de projeter leur critère esthétique sur la planche. Seulement, la beauté ne suit pas un indice anatomique spécifique, comme par exemple l'endomorphie pour la corpulence grasseuse. Il est donc nécessaire de soumettre deux fois le reclassement aux enquêtés.

La fiabilité

Elle s'appuie justement sur la répétabilité des résultats. Elle est un deuxième critère d'évaluation fondamental de l'outil. Celle-ci a été évaluée par test retest (t=15 jours) de *Body Size Scale* (n=29) et de *Body Shape Scale* (n=26), sur différentes dimensions de l'image corporelle : le *corps perçu*, le *corps voulu* et le *corps idéal*, pour soi et pour le sexe opposé. Dans le cas du sexe opposé, pour le *corps perçu*, il s'agissait du corps perçu de son partenaire (compagne/compagnon, épouse/mari), pour le *corps voulu* et le *corps idéal*, il s'agissait davantage d'aspirations plus personnelles. Pour soi même, pour le *corps perçu*, la question était : « Ou-est-ce que vous vous percevez sur la planche ? ». Pour le *corps voulu*, la question était : « Ou est-ce que vous voudriez-être sur la planche ? ». Pour le *corps idéal*, la question était : « Quel est pour vous le corps idéal ? ». Pour le sexe opposé, pour le *corps*

³⁷⁹ Selon l'encyclopédie de *linterneute*, le sens 1 de corpulence est : Volume du corps d'une personne. Le sens 2 est : Embonpoint, rondeur.

perçu, la question était : « Ou-est-ce que vous percevez votre partenaire ? ». Pour le *corps voulu*, la question était : « Ou est-ce que vous voudriez que votre partenaire soit (au sens générique) ? ». Pour le *corps idéal*, la question était : « Quel est pour vous le corps idéal ? ».

La validité de convergence

Elle permet de corrélérer ou d'associer l'outil à d'autres indices ou outils qui sont censés mesurer le même phénomène. Dans notre étude, **la satisfaction de sa corpulence** est définie comme étant égale à la différence entre le *corps perçu* et le *corps voulu*. Si la différence est nulle, les individus sont satisfaits ; si elle est négative, les individus veulent grossir ; si elle est positive, les individus veulent maigrir. Nous avons associé la satisfaction de sa corpulence, en l'occurrence le poids corporel, mesurée à l'aide de *Body Size Scale*, avec la satisfaction de sa corpulence mesurée à l'aide d'un questionnaire³⁸⁰ :

- (1) « Sur un plan **sanitaire et médical**, vous voudriez être : plus maigre...1, un peu plus maigre...2, rester pareil...3, un peu plus gros...4, plus gros...5 » ;
- (2) : « Sur un plan **esthétique**, vis-à-vis de votre poids, vous voudriez être : plus maigre...1, un peu plus maigre...2, rester pareil...3, un peu plus gros...4, plus gros...5 ».

Pour ces deux variables, les modalités : « plus maigre » et « un peu plus maigre » ont été codées en « vouloir maigrir » ; « rester pareil » en « satisfait » ; « un peu plus gros » et « plus gros » en « vouloir grossir ». **L'importance de l'apparence** a été mesurée par *Body Shape Scale* en évaluant le *corps voulu* par l'agrégation des morphologies correspondant – selon nous – aux canons modernes de beauté. En effet, ceux-ci nécessitent, *a priori*, le plus d'entretien corporel (minceur, gros seins sans ventre, muscle sans graisse, etc...), se matérialisant sur la planche féminine par les sujets 1 et 5 (Planche 3) et sur la planche masculine par les sujets 4 et 10 (Planche 4). Nous avons alors opposé ces morphologies aux autres morphologies de la planche plutôt quelconques – du quotidien – nécessitant moins d'investissement pour leur entretien physique. **La satisfaction de l'apparence**, à l'instar de la satisfaction de la corpulence, a été mesurée selon la formule : *corps perçu minus corps voulu*. Si la différence est nulle, les individus sont satisfaits ; si elle est positive ou négative, les individus veulent changer d'apparence et sont donc insatisfaits. De la même manière que pour la satisfaction de la corpulence, nous avons associé la satisfaction et l'importance accordée à l'apparence, mesurées à l'aide de *Body Shape Scale*, avec la **satisfaction et l'importance accordée à l'apparence**, mesurées à l'aide d'un questionnaire³⁸¹ :

- (1) « Sur un plan esthétique, vis-à-vis de votre apparence, vous êtes : très satisfait...1 ; satisfait...2 ; moyennement satisfait...3 ; insatisfait...4 ; très insatisfait...5 » ;

³⁸⁰ Voir dans les Annexes.

³⁸¹ Voir dans les Annexes.

(2) « Sur un plan **esthétique**, quelle place accordez-vous à votre apparence physique (**silhouette, poids, peau, taille, traits**, etc...): aucune...1 ; très modérée...2 ; modérée...3 ; relativement importante...4 ; importante...5 ? ».

Pour la satisfaction de l'apparence, les modalités : « très satisfait » et « satisfait » ont été codées en « satisfait » ; « moyennement satisfait », « insatisfait » et « très insatisfait » en « insatisfait ». Pour l'importance accordée à l'apparence, les modalités : « aucune », « très modérée » et « modérée » ont été codées en « peu d'importance accordée à l'apparence » ; « relativement importante » et « importante » en « beaucoup d'importance accordée à l'apparence ».

La validité concourante, une sous dimension de la validité de convergence, est la corrélation entre le *corps perçu* et la catégorie d'IMC d'appartenance du sujet. Elle rend compte de la capacité des enquêtés à pouvoir projeter avec exactitude leur morphologie réelle (IMC) aux morphologies présentées par les photos. Puisque seule *Body Size Scale* a été construite selon un ordre croissant d'IMC, nous n'avons employé cette méthode de validation que sur cette planche.

Analyses statistiques

Pour analyser les caractéristiques anthropométriques de l'échantillon du protocole photo, nous avons réalisé des analyses de covariances pour comparer les moyennes qui nécessitent un ajustement par l'âge et des tests t pour les moyennes qui ne nécessitent pas d'ajustement par l'âge. Pour la validation de l'outil, des tests de corrélations de Spearman ont été effectués pour évaluer la fiabilité de l'outil. Des tests du Chi² ont été réalisés pour établir les niveaux d'associations entre les items mesurés par les planches de photo et les questionnaires et ainsi évaluer la validité de convergence de l'outil. La validité concourante quant à elle a été mesurée à l'aide du test d'une corrélation de Spearman entre l'IMC et le *corps perçu*. L'ensemble des analyses ont été réalisées à l'aide du logiciel *SPSS 18*.

Résultats

Analyse de l'échantillon du protocole photo

Comparaisons de moyennes des indices anthropométriques

Les données anthropométriques de l'échantillon global montrent des différences significatives entre Sénégalais et Camerounais. Que ce soit pour les hommes ou les femmes, les Sénégalais présentent une morphologie de type sahélo-soudanien (longiligne) alors que les Camerounais présentent une morphologie de type équatorial (trapu) (Froment et Hiernaux 1984). Les différences significatives observées pour la taille, la mésomorphie, le périmètre taille et l'ectomorphie créditent cette constatation (Tableau 1). De plus, non ajustée par l'âge, nous observons une différence significative de l'endomorphie chez les hommes, les Camerounais ayant une composante en graisse plus élevée que les Sénégalais (3,30 vs 2,66; $p < 0,05$).

Tableau 1. Variabilité anthropométrique entre Sénégalais et Camerounais³⁸²

	Femmes			Hommes		
	Camerounaise (n=29)	Sénégalaise (n= 50)	p	Camerounais (n=51)	Sénégalais (n=31)	p
Age (ans)	35,3 ± 12,0	39,9 ± 13,4	NS	39,5 ± 14,2	37,5 ± 16,0	NS
Taille (cm)	160,4 ± 6,3	165,0 ± 5,4	***	170,8 ± 6,2	176,9 ± 6,2	***
Poids ^a (kg)	75,4 ± 16,4	72,7 ± 16,4	NS	77,6 ± 15,0	71,9 ± 15,0	NS
IMC ^a (Kg/m ²)	29,4 ± 5,96	26,6 ± 5,94	*	26,5 ± 4,48	23 ± 4,48	**
Périmètre taille ^a (cm)	95,9 ± 14,2	91,9 ± 14,2	NS	90,4 ± 11,6	81,2 ± 11,6	***
Périmètre hanche ^a (cm)	109,4 ± 12,1	104,8 ± 12,1	NS	99,2 ± 9,7	95,4 ± 9,7	NS
Rapport taille-hanche ^a	0,9 ± 0,08	0,9 ± 0,08	NS	0,9 ± 0,05	0,8 ± 0,05	NS
Taux de graisse ^a	34,4 ± 6,0	33,1 ± 5,9	NS	19,9 ± 6,0	18,6 ± 6,0	NS
Largeur bicondylienne humérale (cm)	6,2 ± 0,3	6,3 ± 0,3	NS	6,9 ± 0,4	7,0 ± 0,4	NS
Largeur bicondylienne fémorale (cm)	8,9 ± 0,6	8,9 ± 0,6	NS	9,3 ± 0,8	9,4 ± 0,8	NS
Endomorphie ^a	5,7 ± 1,8	5,4 ± 1,8	NS	3,3 ± 1,4	2,7 ± 1,4	NS
Mésomorphie ^a	5,8 ± 1,8	4,8 ± 1,8	*	5,8 ± 1,4	4,4 ± 1,4	***
Ectomorphie ^a	0,7 ± 1,4	1,8 ± 1,4	**	1,7 ± 1,4	3,2 ± 1,4	***

a : ajusté par l'âge

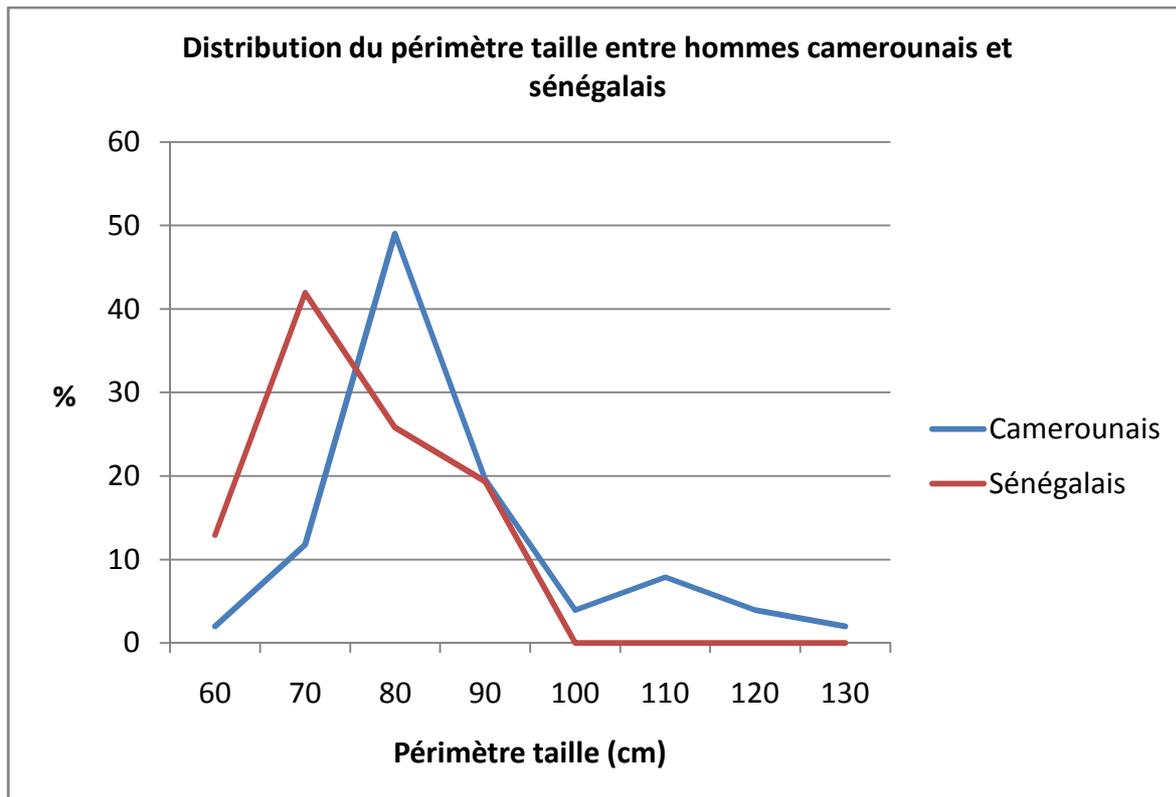
Analyse de variance : Moyenne ± écart type ; NS non significatif ; * p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001

Comparaisons de distributions d'indices anthropométriques

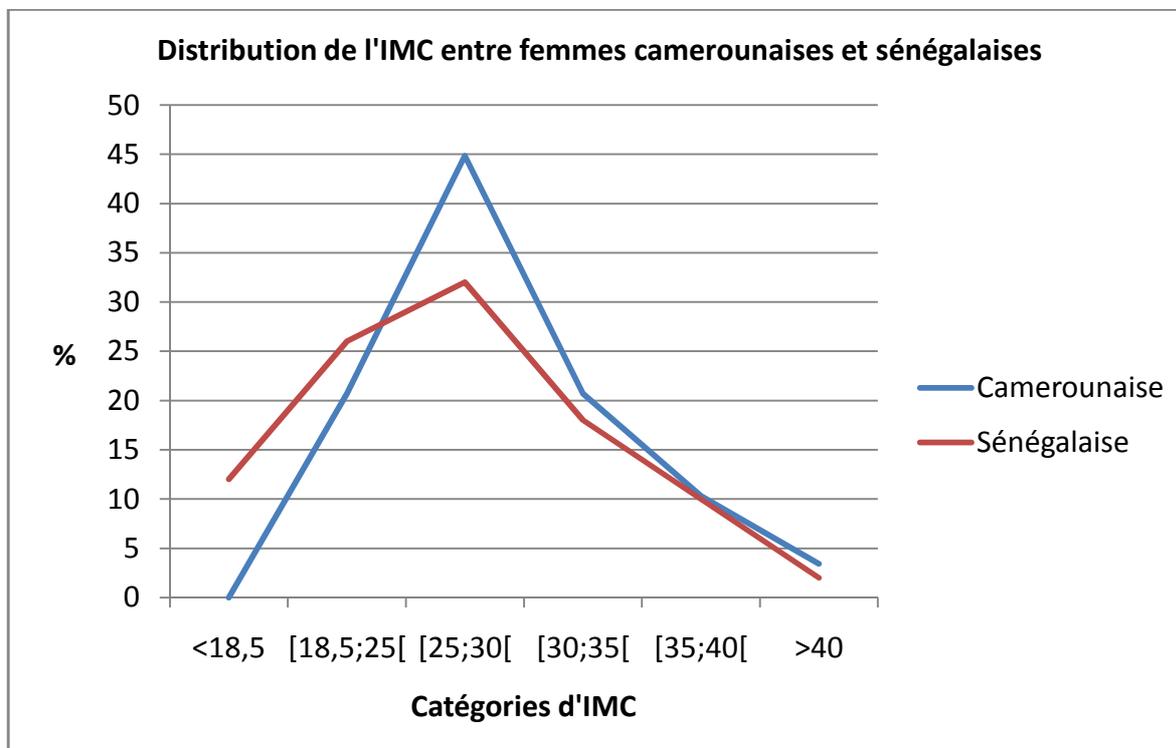
Ensuite, nous voyons ci-dessous que les Graphiques 1, 2 et 3 montrent que ces différences morphologiques entre Camerounais et Sénégalais s'observent aussi bien au niveau des moyennes de certains critères anthropométriques que dans leurs distributions (Graphiques 1, 2 et 3). Les hommes camerounais présentent une distribution du périmètre de la taille qui se concentre autour de 80 cm (49%). Pour les hommes sénégalais, cette distribution se concentre autour de 70 cm (41,9%). Pour l'IMC, le pic de distribution des femmes se situe au surpoids chez les Camerounaises (44,8%), alors qu'il est plus écrasé chez les Sénégalaises, se situant entre la normalité (26%) et le surpoids³⁸³ (32%). Chez les hommes, les différences sont encore plus contrastées, les Camerounais se situant autour du surpoids (41,2%), alors que les Sénégalais convergent vers la normalité (58,1%). On observe alors que les Sénégalais semblent bien plus ectomorphes que les Camerounais.

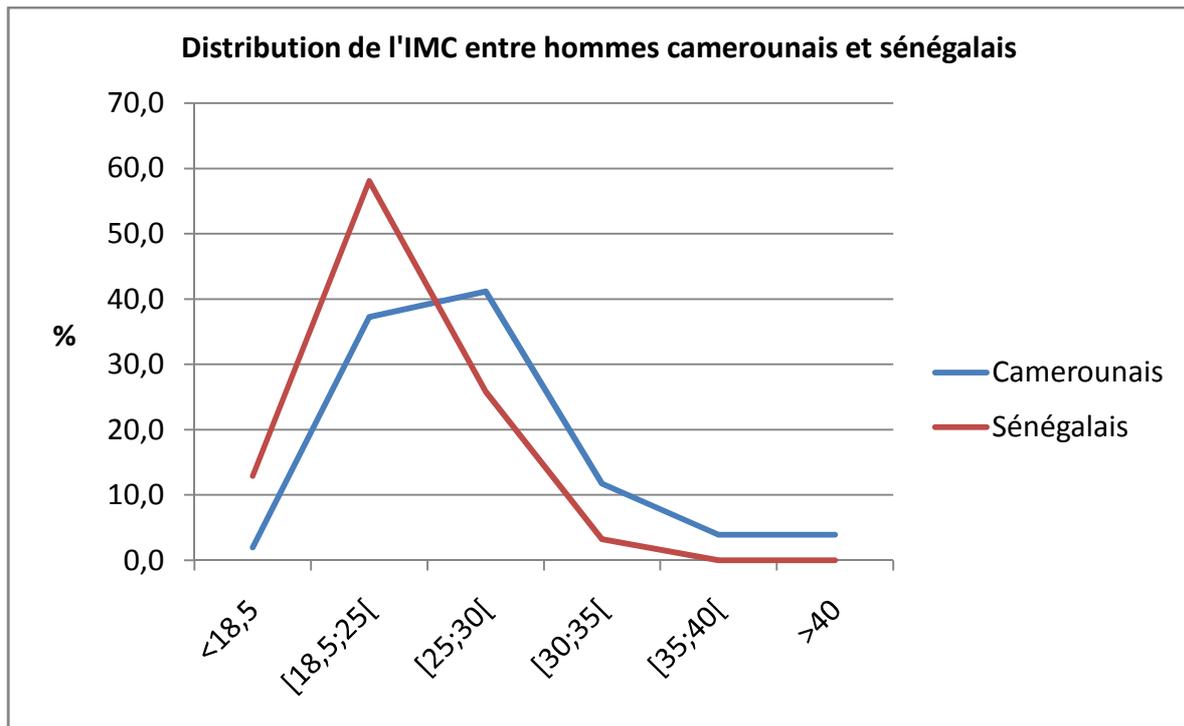
³⁸² NS veut dire Non Significatif. ± est l'écart-type.

³⁸³ Les catégories staturo-pondérales de l'IMC que nous employons sont celles référencées par l'OMS (2000).



Graphique 1. Distribution du périmètre de la taille (hommes)

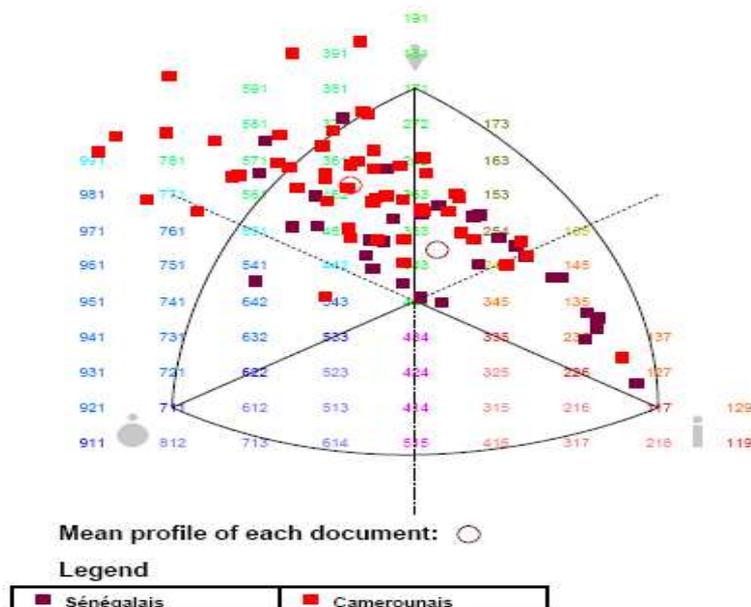


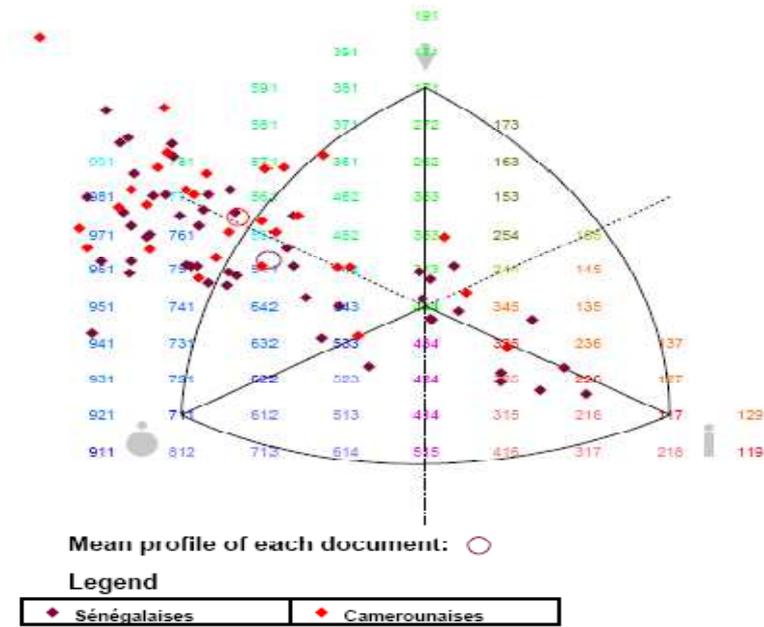


Graphique 2 et 3. Distribution de l'IMC (femmes et hommes)

Comparaison des somatotypes

Les somatocharts 1 et 2 ci-dessous ont été réalisés à partir du logiciel *Somatotype*. Ce sont des graphiques à trois dimensions, chacun des axes correspondant à une composante du somatotype. L'axe qui pointe vers le haut est celui de la mésomorphie, celui qui pointe à gauche de l'endomorphie, et celui à droite de l'ectomorphie. Sur l'ensemble de notre échantillon, on constate, pour les hommes, (Somatochart 1) que les Camerounais sont entre la mésomorphie et l'endomorphie et que les Sénégalais sont entre la mésomorphie et l'ectomorphie. Pour les femmes (Somatochart 2), les différences sont moins prononcées, ce qui rejoint les résultats de la comparaison de distribution de l'IMC. Les Camerounaises sont entre l'endomorphie et la mésomorphie tout comme les Sénégalaises, même si on observe un sous-groupe se décaler vers la région centrale et ectomorphe.

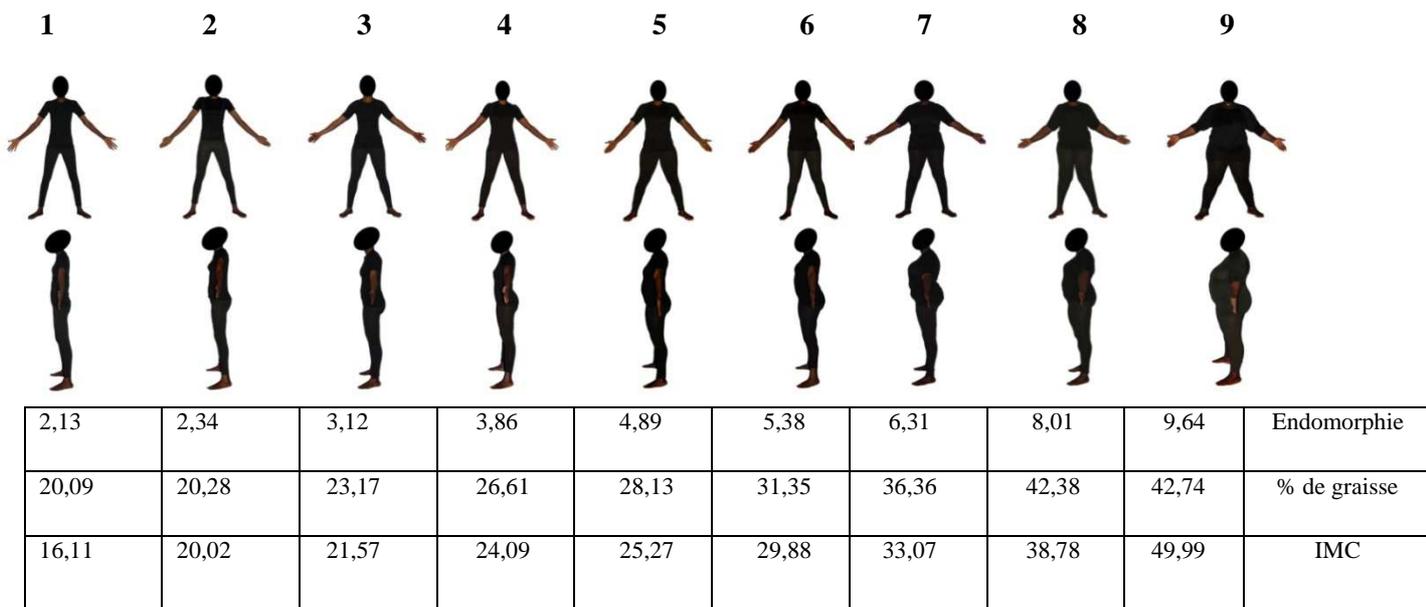


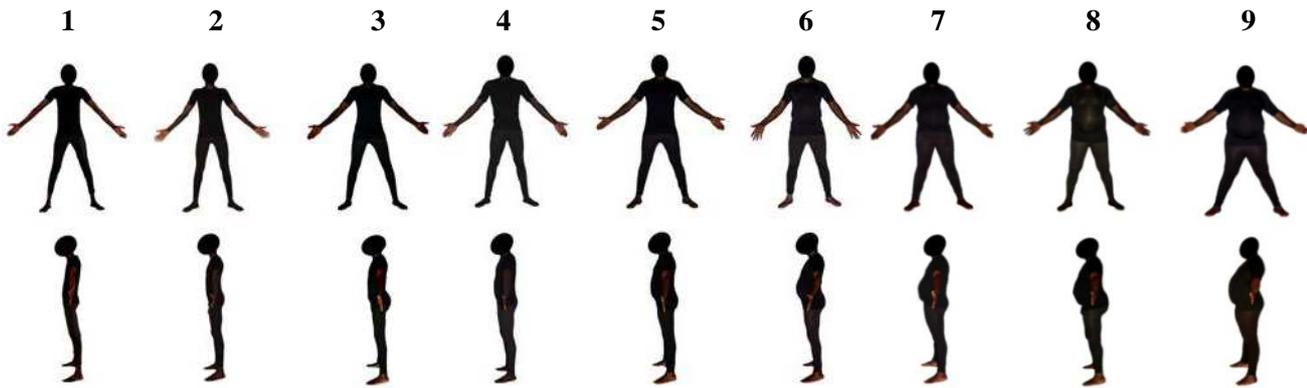


Somatochart 1 et 2. Distribution des profils somatotypes masculins puis féminins

Présentation des planches

Comme nous l'avons stipulé dans nos objectifs, nous avons construit deux planches de photos, composées autant de Camerounais que de Sénégalais. D'abord une planche de photos qui évalue les perceptions du volume corporel : *Body Size Scale*. Elle permet de mesurer les perceptions corporelles en relation avec la santé et l'alimentation, particulièrement l'obésité. Nous avons sélectionné les individus de telle sorte que deux sous-échelles, une pour chaque sexe, présentent 9 individus suivant un continuum croissant d'endomorphie, de pourcentage de graisse et d'IMC (Planches 1 et 2).





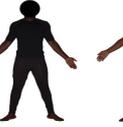
1,09	1,55	1,87	2,50	3,18	3,90	4,64	6,19	7,97	Endomorphie
9,93	10,00	10,76	18,91	19,74	24,89	30,83	36,53	36,96	% de graisse
16,39	19,17	21,72	24,09	25,76	27,97	32,37	39,03	43,24	IMC

Planches 1 et 2. *Body Size scale* (femmes et hommes)³⁸⁴.

Ensuite nous avons construit une planche permettant d'évaluer les perceptions de la forme corporelle : *Body Shape Scale*. Elle permet de mesurer les perceptions corporelles en relation avec l'esthétisme. Deux sous échelles, une pour chaque sexe, présentent 10 individus, sans ordre spécifique, synthétisant la variabilité du rapport taille-hanche et des expressions ternaires somatotypes de notre échantillon (Planches 3 et 4).

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
Centrale	Endomorph	Endomorph mésomorph	Mésomorph endomorph	Mésomorph endomorph	Endomorph mésomorph	Ectomorph	Mésomorph endomorph	Mésomorph	Mésomorph endomorph	
19,51	22,71	27,31	29,25	23,65	32,23	16,60	26,86	19,91	32,29	IMC
0,82	0,86	0,74	0,86	0,68	0,84	0,75	0,95	0,78	0,80	Rapport taille-hanche

³⁸⁴ Un format plus grand de *Body Size Scale* est présenté dans les annexes.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
										
										
Mésomorph endomorph	Central	Endomorph mésomorph	Endomorph mésomorph	Endomorph mésomorph	Mésomorph endomorph	Mésomorph	Endomorph mésomorph	Ectomorph	Endomorph mésomorph	
26,81	22,09	30,11	30,36	26,40	28,44	23,53	24,84	17,15	32,44	IMC
0,85	0,82	0,98	0,84	0,97	0,93	0,87	0,88	0,81	0,94	Rapport taille-hanche

Planches 3 et 4. *Body Shape Scale* (femmes et hommes)³⁸⁵.

Analyses de l'échantillon du protocole de validation

Validité de construit de l'outil

Sur *Body Size Scale*, nous observons, pour l'item : « du moins au plus *yaram [volumineux]* », un pourcentage de bon classement de 95,7% sur l'échelle féminine ; et de 87,1% sur l'échelle masculine. Sur cette même échelle, nous observons, pour l'item : « du moins au plus *mbuxuri [obèse]* », un pourcentage de bon classement de 85,7 % sur l'échelle féminine ; et de 82,9 % sur l'échelle masculine (n=70). Sur *Body Shape Scale*, nous observons un ordre de préférence répété de 55,5% pour la planche féminine et de 81,5% pour la planche des hommes (n=27).

Fiabilité de l'outil

Concernant *Body Size Scale*³⁸⁶, sur la planche féminine, les corrélations pour le corps perçu (♀ : r=0,992 p<0,001 n=16 ; ♂ : r=0,796 p<0,01 n=11), voulu (♀ : r=0,998 p<0,001 n=16 ; ♂ : r=0,676 p<0,05 n=11) et idéal (♀ : r=0,984 p<0,001 n=16 ; ♂ : r=1 n=13) en test retest sont élevées. De la même manière, sur la planche masculine, les corrélations pour le corps perçu (♀ : r=1 n=15 ; ♂ : r=0,977 p<0,01 n=13), voulu (♀ : r=0,979 p<0,001 n=15 ; ♂ : r=1 n=13) et idéal (♀ : r=0,981 p<0,001 n=16 ; ♂ : r=0,945 p<0,001 n=13) en test retest sont également élevées. Concernant *Body Shape Scale*, sur la planche féminine, les corrélations pour le corps perçu (♀ : r=1 n=9 ; ♂ : r=1 n=12), voulu (♀ : r=1 n=9 ; ♂ : r=1 n=15) et idéal (♀ : r=0,994 p<0,001 n=9 ; ♂ : r=1 n=17) en test-retest sont aussi très élevées. De la même manière, sur la planche masculine, les corrélations pour

³⁸⁵ Un format plus grand de *Body Shape Scale* est présenté dans les annexes.

³⁸⁶ Sur la planche féminine, on demande aux hommes d'évaluer la morphologie de leur compagne/épouse et inversement sur la planche masculine.

le corps perçu (♀ : r=1 n=8 ; ♂ : r=1 n=17), voulu (♀ : r=1 n=8 ; ♂ : r=1 n=17) et idéal (♀ : r=1 n=9 ; ♂ : r=1 n=17) en test-retest sont très élevées, et même au niveau maximum.

Validité de convergence

L'importance accordée à l'apparence mesurée par le questionnaire et l'importance accordée à l'apparence mesurée par *Body Shape Scale* sont associées ($p < 0,05$, $n=540$). De même, la satisfaction de l'apparence mesurée par le questionnaire est associée à la satisfaction de l'apparence mesurée par *Body Shape Scale* ($p < 0,001$, $n=530$). Ceci signifie que *Body Shape Scale* est une échelle qui peut mesurer le rapport à l'apparence de son corps. Nous constatons par ailleurs que l'insatisfaction de la corpulence, mesurée par *Body Size Scale*, est fortement associée à l'insatisfaction de son poids, mesurée par le questionnaire, tant sur le plan sanitaire que esthétique ($p < 0,001$ dans chacun des deux cas, santé : $n=544$ et esthétisme : $n=558$). Enfin, pour la validité concurrente de *Body Size Scale*, nous constatons des corrélations significatives entre l'IMC et le corps perçu sur l'échelle féminine ($r=0,68$ $n=267$ $p < 0,001$) et sur l'échelle masculine ($r=0,52$ $n=255$ $p < 0,001$). Ceci montre d'une part, que l'insatisfaction de la corpulence mesurée par *Body Size Scale* reflète réellement une insatisfaction généralisée de son poids corporel, et d'autre part, que les enquêtés arrivent à s'auto-évaluer sur la planche. L'ensemble des résultats attestent que notre outil peut mesurer avec une certaine rigueur scientifique l'image corporelle dans la population investiguée.

Discussion

L'outil réalisé présente une variabilité de morphologies réelles, tant de corpulence que de forme, exhaustive, apparemment inédite sur le continent, si l'on se réfère à la planche récente de silhouettes anthropomorphes réalisée par Jumah et Duda (2007) au Ghana (Image 3). Ceci justifie le choix de la stratégie d'échantillonnage inter-ethnique. En effet, les données anthropométriques (Tableau 1) montrent que les Sénégalais sont significativement différents des Camerounais sur certains critères morphologiques. Ils sont globalement plus ectomorphes que ces derniers (Froment et Hiernaux 1984) et ainsi davantage représentés par les silhouettes les plus fines de *Body Size Scale* et *Body Shape Scale*, alors que les Camerounais le sont plutôt par les silhouettes les plus imposantes, ce qui donne ce panel complet de profils morphologiques. Concernant le protocole de validation, la validité de construit et la fiabilité de l'outil sont bonnes. Toutefois, il sera intéressant que ces résultats soient vérifiés sur des échantillons plus importants. La validité de convergence, testée pour les deux planches sur des échantillons importants, est un succès par les corrélations significatives trouvées entre les réponses fournies par celles-ci et un questionnaire sur des dimensions similaires. La validité concurrente de *Body Size Scale* est convenable. En effet, bien que la corrélation pour l'échelle féminine ($r=0,68$) se situe dans la gamme de valeurs de la littérature, celle de l'échelle masculine ($r=0,52$) est cependant en deçà de ce qui a été observé. Patt *et al* (2002) trouvaient pour le FRS une corrélation de 0,70 et Swami *et al* (2008) pour le PFRS une corrélation de 0,80.

Certaines planches publiées montrent des niveaux de corrélation faiblement significatifs, comme la *Discreet Scale* de Gardner *et al* (1999), spécialiste dans le domaine de la validation des planches, avec un score de 0,32. La corrélation moyennement élevée de validité concurrente sur l'échelle masculine de *Body Size Scale* peut s'expliquer, d'abord, par la puissance de notre échantillon, elle dépasse en effet les 250 sujets, ce qui est très rare dans la littérature (Swami *et al* 2008 ; Harris *et al* 2008), et qui peut conduire à un pourcentage d'erreurs plus élevé. Ensuite, la validité de convergence a été insérée dans une étude globale portant sur les relations entre image corporelle et santé physique et mentale, au sein d'une population sénégalaise urbaine et rurale. Pourtant, la validation d'un tel outil doit normalement être une étude en soi, indépendante de toute autre problématique (Gardner et Brown 2010), afin ne pas cumuler les problématiques scientifiques pour les enquêtés. Cette validation spécifique n'a donc pas suivi « un protocole habituel » puisque réalisée à part, contrairement à la validité de construit et à la fiabilité³⁸⁷. Si cela c'est passé ainsi, c'est qu'en termes de faisabilité, il a été impossible de construire un tel cadre, nécessitant trop de temps, et un capital financier indisponible. Nous avons donc opté pour une validation de convergence à l'intérieur d'une enquête plus globale portant sur les perceptions du corps chez les Sénégalais. La stratégie d'« une pierre deux coups » a néanmoins été payante car la validité concurrente, même si elle n'est pas puissante, reste solide. Ainsi, ces tests de validation montrent des corrélations significatives pour les deux échelles de *Body Size Scale* au sein de notre échantillon de Sénégalais, attestant qu'ils arrivent à se percevoir sur la planche ; et que les résultats qu'ils produiront sur celle-ci seront valides. Pour une utilisation de l'outil sur toutes les populations africaines, il serait intéressant de réaliser un nouveau protocole de validation de manière indépendante. Nos résultats nous permettent toutefois d'utiliser notre outil pour des études au sein de la population sénégalaise.

³⁸⁷ Nous verrons par la suite que le pourcentage d'extrême maigreur de notre échantillon amène les enquêtés à surestimer leur poids, ce qui pourrait aussi expliquer ce niveau de corrélation modéré entre l'IMC et le corps perçu.

Phase 2 : La corpulence et ses maladies, implication de l'image corporelle

Introduction

L'obésité est considérée comme une pandémie par l'OMS depuis plusieurs années (OMS 2000). Ses débats sont multiples, tant sur sa prévalence croissante dans l'ensemble des pays du monde (Popkin 1999), que le vécu psychosocial qu'elle génère, notamment dans les pays industrialisés (Wadden et Stunkard 1985). L'obésité est une maladie de l'urbanisation, elle est : « *une pathologie de transition entre deux modes de développement, le monde traditionnel de cultures vivrières de proximité, et celui de la mondialisation (Beaglehole 2007, p.25)* ». Dans les pays industrialisés d'aujourd'hui, elle touche surtout les couches populaires des milieux urbains les moins informées et réceptives au discours médical, avec un régime alimentaire souvent calorique et monotone (Sobal et Stunkard 1989). Et ces dernières, par « *revanche sociale (Corbeau 1995)* », valoriseraient la « bonne bouffe » et l'embonpoint : « *Il y aurait dans les classes défavorisées un goût du « fort » et du « puissant », ou encore une « faim » de revanche sociale (Hoffman 2006)* ». Dans les pays du Sud, la surcharge pondérale touche d'abord les populations les plus aisées, les mieux intégrées à la ville, puis progressivement les primo-migrants qui s'adaptent au milieu urbain par une baisse de leur activité physique et une alimentation calorique accessible sur le plan économique (Sobal et Stunkard 1989). Les questionnements sur l'obésité sont d'autant plus forts dans ces régions du monde que l'urbanisation de ces pays, notamment ceux d'Afrique, est très élevée : « *C'est en Afrique que la croissance urbaine a été la plus rapide – 4,3 % par an en moyenne – et en Europe qu'elle a été la plus lente – moins de 1,2 % (Veron 2007)* ». Dans les pays africains, le fort taux d'urbanisation, le regroupement massif des populations précaires aux périphéries des grands pôles urbains, le manque de développement de structures de santé, et la transition nutritionnelle en cours induisent une incidence galopante de l'obésité qui en fait un problème de santé publique majeur, et même davantage « *une urgence sanitaire des pays en voie de développement que des pays riches (Beaglehole 2007, p.23)* ». En effet, au sein d'un échantillon urbain et rural représentatif de la population totale en Afrique du Sud, Puoane *et al* (2002) trouvent une prévalence de l'obésité abdominale chez les hommes de 9,2% et chez les femmes de 42%. Ces chiffres sont alarmants et montrent un état avancé de la transition nutritionnelle dans ce pays puisque ces taux sont significativement plus élevés que ceux du milieu rural (Goedecke *et al* 2006). La situation camerounaise présente aussi un état d'avancement prononcé de la transition avec une moyenne d'IMC, respectivement pour les femmes et les hommes, en zone rurale de 22 et 21 kg/m², et en zone urbaine de 27 et 25 kg/m² (Sobngwi *et al* 2004). Cependant, la prévalence de l'obésité en zone urbaine y est moins importante qu'en Afrique du Sud, elle est de 6,5 % chez les hommes et presque 20% chez les femmes (Kamadjeu *et al* 2006). Ces prévalences toutefois élevées en zone urbaine sont largement associées à la morbidité et sont globalement supérieures à ce

que l'on retrouve en Europe Occidentale ; la France par exemple présente une prévalence avoisinant les 10 % (Cadot *et al* 2008). En Afrique de l'Ouest, les prévalences de l'obésité semblent inférieures à celle de la France même si la transition nutritionnelle est agissante. En Gambie, par exemple, sur un échantillon représentatif de la population totale, la prévalence de l'obésité est de 4%, mais les moyennes d'IMC sont significativement plus élevées en zone urbaine qu'en zone rurale (Van Der Sande 2001). De plus, au sein d'un sous échantillon de femmes urbaines de plus de 35 ans, la prévalence de l'obésité est de 32,6% et elle est associée à du diabète et à de l'hypertension (Van Der Sande 2001). Au Sénégal, la prévalence de l'obésité au sein d'un échantillon représentatif d'adultes dakarois est de 8,3% (Macia *et al* 2010), par contre, dans la ville de Pikine, banlieue de la capitale, la prévalence chez les femmes est de 18,6%. Salem (1998, p .252), dans cette même banlieue dakaroise, associait une prévalence précoce d'obésité à la morbidité : *« L'élément le plus marquant de ces résultats est la précocité de cette affection à Pikine : si l'H.T.A.³⁸⁸ sévère affecte surtout les populations les plus âgées dans les pays développés, elle concerne les pikinois dès la quarantaine, se combinant avec des prévalences non négligeables d'obésité. Aussi, les risques de décès prématurés de cette fraction de la population, particulièrement importante d'un point de vue social et économique parce que responsable de familles, apparaissent comme un réel problème de santé publique »*. Ces données obtenues en milieu urbain sénégalais s'inscrivent aussi dans un processus de transition puisque Maire *et al* (1992) observaient il y a vingt ans des moyennes d'IMC passant significativement de 21,18 à 22,61 kg/m².

Les causes de cette incidence croissante de l'obésité dans ces pays sont évidemment questionnées. On retrouve les mêmes schémas explicatifs qu'en Europe, notamment les causes nutritionnelles : *« Avec l'amélioration des revenus et l'urbanisation croissante, les régimes riches en sucres complexes et fibres font place progressivement, même si les céréales occupent encore une place importante, à des régimes énergétiquement denses, riches en lipides et sucres simples, naturellement recherchés car plus agréables au goût (Maire et Delpuech 2004) »*. Dans les pays en développement où la prévalence de l'obésité explose, la valorisation sociale de l'embonpoint porte à controverse, comme c'est le cas en Tunisie : *« Les perceptions de l'obésité et de ses causalités peuvent être très différentes d'une société à l'autre selon les normes culturelles et sociales en vigueur. Dans les sociétés traditionnelles africaines, les femmes en surpoids ou obèses sont considérées comme plus attractives. En Amérique latine, la prise de poids après le mariage est le reflet d'un début de vie de couple réussi et heureux. En Amérique, l'image du corps de la femme noire contribue à l'augmentation du risque d'obésité [...]. En Tunisie, la prise de poids est synonyme de bonne santé, "bissaha". Des coutumes d'engraissement pour rendre plus belle la future mariée avant son mariage sont encore répandues dans certaines régions comme Djerba (Beltaifa et al 2002, p.89) »*. En effet, Flynn et Fitzgibbon (1998), à travers une étude minutieuse de la littérature, ont identifié la valorisation de l'embonpoint comme un facteur de risque au développement de l'obésité au sein des populations afro-américaines : *« Despite the*

³⁸⁸ Hypertension artérielle.

complexities of body image perceptions and attitudes among a diverse Black female population, this review suggests that body image is likely to be a risk factor for obesity. Future research should help to clarify the relationships between different subgroups of Black females, their various body image perceptions and attitudes, and healthy weight-regulation behaviors. Future research that addresses the impact of body image on obesity risk across diverse groups of Black females will improve our ability to tailor obesity prevention and treatment programs to fit the needs of this population ». Ainsi, nombre d'études tentent de caractériser cette valorisation de l'embonpoint dans les pays africains pour en évaluer l'impact sur la prévalence de l'obésité. Au Ghana, une étude à Accra montre que les hommes en surpoids se perçoivent comme normaux au niveau pondéral (Jumah et Duda 2007). Au Nigéria, une étude auprès de sujets diabétiques montre qu'ils apprécient le surpoids, tant pour eux-mêmes, que pour leur partenaire (Okoro et Oyejola 2008). En Afrique du Sud, Puoane *et al* (2005) constatent auprès d'un échantillon de femmes majoritairement en surcharge pondérale de Khayelitsa, « *a black township in Cape Town* », qu'elles associent le surpoids à la dignité, le respect, la confiance en soi, la beauté et la richesse. Enfin, au Sénégal, une étude montre que les femmes en surpoids à Pikine veulent gagner encore plus d'embonpoint (Holdsworth *et al* 2004).

L'image du corps, principalement la valorisation de l'embonpoint, est donc un enjeu de santé publique majeur en Afrique, au sein de populations en plein processus de transition nutritionnelle. Pourtant, l'image du corps peut dégager secondairement, au sein de ces populations qui changent de mode de vie, qui s'urbanisent, un autre enjeu de santé publique. Le véhicule des critères esthétiques occidentaux modernes qui font l'apologie de la minceur, et plus encore du *corps parfait*, influe sur la jeunesse africaine modernisée, notamment dans les pays très ouverts à l'industrialisation comme l'Afrique du Sud (Hitzeroth *et al* 2001) ou même le Sénégal (Baller 2007). Ainsi, poser l'hypothèse du développement d'affections mentales comme les désordres alimentaires et les dysmorphies corporelles au sein de populations qui goutent au mode de vie moderne, comme le Sénégal, n'a rien d'étonnant. Cela a même déjà été fait en Afrique du Sud sur un plan clinique (Szabo 1999) et aussi épidémiologique (Le Grange *et al* 1998 ; Caradas *et al* 2001) ; ou encore au Cameroun (Madowitz 2006). Ainsi, en terme de problématique de santé publique au Sénégal, il ne s'agit pas seulement de se pencher sur l'image du corps – la valorisation de l'embonpoint – comme facteur de risque à l'obésité ; mais sur l'image du corps – l'obsession de la beauté et de la minceur – comme facteur de risque aux névroses modernes.

Problématique

Dans un Sénégal contemporain en pleine transition des modes de vie, qui maintient un taux d'urbanisation considérable (Adjamagbo et Antoine 2002), qui s'ouvre à une nouvelle alimentation industrielle (Ndoye 2001), qualifiée de pléthore par de Garine (1962) , il est nécessaire de savoir quel est son état d'avancement dans la transition nutritionnelle, à travers la détermination des prévalences actuelles de la surcharge pondérale en zones rurale et urbaine et de la morbidité principale qu'elle

génère : le diabète de type 2 et l'hypertension artérielle. Cette problématique incontournable d'évaluation de l'obésité, puisque non traitée depuis 20 ans, sera d'autant plus pertinente qu'elle se penchera sur les causes de son développement. Les populations observent massivement ce changement des modes de vie, constatent largement cette augmentation de la masse pondérale, lui imputent de multiples causes, environnementales et culturelles, que nous tenterons de découdre. Pour aller plus loin, si le changement des modes de vie génère de l'obésité, il génère progressivement, notamment chez les jeunes, un rejet de l'embonpoint. Plus encore, il apporte un nouveau regard sur le corps, sur l'apparence physique à travers le développement des canons de beauté occidentaux. Ainsi, ce travail ne consistera pas seulement à savoir, en amont de l'obésité, le rôle que joue l'image du corps, mais aussi en aval de ce syndrome, particulièrement à travers le discours qu'en tiennent les institutions modernes, à évaluer son impact sur le vécu de la masse pondérale, et plus globalement du corps.

Hypothèses

Entre zone rurale et zone urbaine nous pensons que :

- La prévalence de l'obésité, de l'hypertension et du diabète de type 2 est croissante
- La valorisation de l'embonpoint sera un facteur de risque à l'obésité, notamment pour les populations périurbaines
- La valorisation de l'embonpoint diminue, notamment chez les jeunes
- L'obsession de son apparence et de sa minceur augmente

Objectifs

Pour ce faire, nous allons au sein d'un échantillon à la fois rural et urbain :

- Evaluer la prévalence de l'obésité, de l'hypertension et du diabète de type 2
- Caractériser les perceptions de la corpulence et de la forme corporelles
- Evaluer les déterminants environnementaux et culturels de l'obésité

Méthodologie

Stratégie d'enquête.

Puisque notre objectif est de quantifier des données socioculturelles de perceptions corporelles et des données biologiques de morphologie corporelle, pour évaluer leur interaction à grande échelle, nous avons employé la méthode de l'entretien directif, dit autrement, le questionnaire, complété avec un bilan bio-anthropométrique. Il ne s'agit plus d'analyser *en profondeur* les représentations du corps,

mais d'appréhender à *grande portée* les perceptions corporelles, pour rendre compte de leur impact sur la santé physique et mentale de la population. Ainsi, en croisant des données à la fois socio et bio-anthropologiques, nous avons pu rendre compte de la réalité bioculturelle du corps des Sénégalais dans un contexte de transition des modes de vie.

Le questionnaire

La procédure

Nous avons construit un questionnaire qui comprend une partie socioculturelle et une partie biomédicale. Contrairement à l'étude qualitative, l'accent a été porté ici sur la taille de l'échantillon. L'objectif n'est pas la *profondeur* de l'analyse, mais sa *portée*. C'est davantage le nombre de sujets mesurés qui compte que le nombre de dimensions mesurées. Au vu du nombre de variables que nous comptons considérer, la taille de l'échantillon doit être suffisamment conséquente pour que nous puissions réaliser l'ensemble des tests statistiques qui nous intéressent, sans rencontrer de limites de puissance. Pour accéder le plus rapidement possible à une quantité de données satisfaisantes, le recueil a été réalisé par binôme. Deux binômes d'étudiants ont été constitués, dans chacun d'eux, un étudiant était spécialisé dans les sciences biomédicales, et l'autre dans les sciences humaines et sociales. L'ensemble du protocole, passation du questionnaire et réalisation du bilan bio-anthropométrique, avait une durée moyenne de 1h30. Nous avons recruté les enquêtés par deux, dans leur propre domicile, chaque membre du binôme entamant sa propre partie avec chacun des participants sélectionnés. Les parties du questionnaire étant conçues pour durer 45 minutes chacune, au terme de ce temps, les enquêteurs procédaient à un échange d'enquêtés, pour achever le questionnaire déjà à moitié rempli par son collègue. Au final, en 1h30, deux questionnaires ont été passés en un. L'objectif de chaque binôme était d'effectuer cette opération 2 à 3 fois par jour, et donc de réaliser une moyenne quotidienne de 4 à 6 questionnaires. Evidemment, cette méthode, qui permet de soumettre un questionnaire très long en un temps limité nécessite des aménagements. Il a fallu trouver des binômes d'enquêtés, ce qui n'a pas toujours été facile. De plus, le bilan biomédical n'a été réalisé à la fin de la passation qu'une fois sur deux. Pourtant, il était essentiel que les enquêtés aient connaissance de leur statut sanitaire exclusivement à la fin de la passation, pour que cela n'influe pas sur leurs réponses. Ainsi, peu importe l'ordre de passation, l'étudiant spécialisé en sciences de la santé n'a divulgué les résultats qu'au terme de l'entrevu³⁸⁹. Enfin, puisque les enquêtés étaient recrutés par deux, nous avons tenu à aménager un espace relativement isolé pour chaque intervenant, afin qu'ils ne s'influencent pas mutuellement. De la même manière que pour le recrutement des participants à nos ateliers photographiques, la sollicitation des enquêtés a largement été stimulée par le retour du bilan bio-anthropométrique. Ce sont les conditions spécifiques du Sénégal qui ont permis de soumettre des

³⁸⁹ Il ne s'agissait en aucune manière d'un diagnostic médical mais juste d'informations sur la santé des individus. En aucun cas, l'étudiant en biomédecine ne devait trancher sur une hypertension artérielle ou un diabète. Si les données allaient dans ce sens, il expliquait que les indices sont anormalement élevés et qu'il serait pertinent d'aller confirmer les résultats dans un centre de santé.

questionnaires d'une telle durée, mais cela serait sûrement de l'ordre de l'impossible dans une agglomération occidentale. Enquêter dans les maisons et disposer du temps des individus de la sorte, sera vécu de manière très contraignante dans les grandes zones urbaines occidentales, mais pas nécessairement dans notre pays d'investigation, même dans les zones urbaines. En effet, dans des zones où la majorité des populations est exclue à la périphérie, où l'accès aux soins est difficile, où l'intérêt qui leur est porté par une quelconque institution nationale est faible, où ils ont souvent « du temps » à gaspiller à cause du chômage, ces conditions socio-économiques malheureuses rendent faisable une telle enquête.

Les items majeurs

Le questionnaire a donc été confectionné en s'appuyant sur les résultats recueillis au sein de deux enquêtes qualitatives – par focus group et par entretiens semi-directifs – portant sur le rapport au corps et à sa corpulence. Une illustration de l'élaboration des items du questionnaire sur les données qualitatives se trouve dans la partie « *Validation des « a priori qualitatifs »* » des résultats. Les questions que se sont posées nos enquêtés, durant les enquêtes qualitatives, sur les changements alimentaires, l'émergence de nouvelles maladies, les nouvelles tenues vestimentaires, le développement de pratiques sexuelles inédites, et le vécu psychosocial de son apparence physique se retrouvent dans le questionnaire. Ses interrogations sont regroupées en sept parties.

(1) La première partie porte sur **les caractéristiques démographiques de l'enquêté** ;

(2) La deuxième sur **les représentations et pratiques alimentaires – élaborée à l'aide du qualitatif – et sur la « quantification qualitative » de l'alimentation de l'enquêté**. En effet, un rappel 24 heures qualitatif permet de mesurer la diversité de l'alimentation du sujet en détaillant clairement le type d'aliment qu'il a mangé la veille de l'entretien directif (Savy *et al* 2006). C'est la stratégie que nous avons optée pour quantifier l'alimentation de nos participants en évaluant l'impact de sa diversité sur la masse pondérale, plutôt que d'employer le rappel 24h classique, très exhaustif mais aussi très contraignant sur le terrain (Dop *et al* 2003).

(3) Ensuite, le questionnaire traite **des représentations de la maladie et de la mort – partie élaborée à l'aide du qualitatif – et des pratiques de santé**, notamment les pratiques de santé relatives aux maladies chroniques liées à la surcharge pondérale.

(4) Puis, une quatrième partie porte sur **les représentations et pratiques de la sexualité**, à nouveau élaborée à l'aide du qualitatif.

(5) Une cinquième partie – élaborée à l'aide du qualitatif – reprend l'ensemble de ces dimensions précédentes, et traite de **l'alimentation, de la beauté, et de la santé au regard du corps**. C'est ici que nous présentons différents items : corps perçu, corps voulu, corps qui mange bien, corps malade, corps fertile, etc..., pour soi et pour le sexe opposé, à évaluer avec *Body Size Scale*³⁹⁰ et *Body Shape Scale*.

³⁹⁰ *Body Size Scale* est présentée dans le désordre.

(6) Une sixième partie évalue **l'activité physique des enquêtés** avec le questionnaire IPAQ [*International Physical Activity Questionnaire*] version courte (Craig *et al* 2003), pour caractériser son impact sur la masse pondérale des enquêtés.

(7) Enfin, la dernière partie comprend le **bilan bio-anthropométrique** pour évaluer la masse pondérale des enquêtés et sa morbidité éventuelle associée.

L'adaptation du questionnaire au terrain

Dans une pré-enquête, le questionnaire, en version française, a été testé sur 10 sujets bilingues pour évaluer son intelligibilité et ajuster son temps de passation afin de le rendre faisable (45 minutes pour chacune des parties biomédicale et socioculturelle). De plus, les sections élaborées à l'aide du qualitatif, les parties socio-anthropologiques, ont subi un processus de traduction inversée parallèle (Vallerand 1989). En effet, ces sections du questionnaire ont été construites à partir du discours préalable des enquêtés, recueilli lors de notre étude qualitative. L'aspect sémantique est donc fondamental, il doit être respecté. Pourtant, sachant que la majorité des Sénégalais parlent mieux le wolof que le français, il est fort probable que les enquêteurs sur le terrain, en cherchant à traduire ces questions complexes, en modifient le sens. Pour conserver le contenu sémantique de ces questions, nous avons « figé » directement sur le questionnaire leur expression en langue locale. Deux étudiants bilingues wolof-français ont suivi le protocole de traduction de Vallerand (1989) pour ces parties spécifiques du questionnaire, la traduction des autres parties bio-anthropologiques n'étant pas nécessaire, leur contenu sémantique étant relativement plus simple et balisé par des outils internationaux (IPAQ et Rappel de consommation alimentaire – qualitatif – des dernières 24h). Le premier étudiant a traduit la version française originelle en wolof, l'a transmise au deuxième étudiant qui, de son côté, l'a retraduite en français. Ensemble, ils se sont retrouvés pour discuter des écarts entre les deux versions françaises et juger des aspects sémantiques qui ont posé problème en wolof pour, à terme, proposer une traduction locale de ces sections socio-anthropologiques du questionnaire un tant soit peu objective³⁹¹.

Le bilan bio-anthropométrique

Nous avons donc effectué un ensemble de mesures anthropométriques et biologiques qui nous ont permis de définir le statut biomédical des Sénégalais vis-à-vis de l'obésité et de ses pathologies principales associées.

- 1- Le poids (au centaine de gramme) et la taille (au mm) à l'aide d'un pèse-personne (Tanita, Tokyo, Japan) et d'une toise (Siber Hegner, Zurich, Switzerland), pour évaluer l'IMC des

³⁹¹ Les parties bio-anthropologiques, non traduites officiellement, ont été bien souvent formulées oralement en wolof, les enquêtés étant, la plupart du temps, plus à l'aise dans cette langue que dans la langue française. De plus, pour la zone rurale, le questionnaire a été quelque peu réadapté, notamment pour les questions concernant le parcours migratoire. Les questionnaires urbains version française et version wolof figurent dans les annexes.

sujets, et identifier leur catégorie statur pondérale d'appartenance définissant les statuts nutritionnels usuels, de l'insuffisance pondérale à l'obésité (OMS 2000).

- 2- Les périmètres de la taille et des hanches à l'aide d'un mètre ruban (au mm), qui permettent d'évaluer le rapport entre la graisse abdominale et la graisse glutéo-fémorale. La première est un facteur de risques aux maladies cardiovasculaires et métaboliques (obésité androïde). Elle se caractérise par les seuils suivants, respectivement pour les hommes et les femmes : pour le tour de taille 102 cm et 88 cm et pour le rapport tour de taille/ tour de hanche (T/H) 0,9 et 0,85 (OMS 2000).
- 3- Les plis cutanés : bicipital, tricipital, supra iliaque et sous scapulaire, à l'aide d'une pince à plis (au mm) (Holtain Ltd. UK). Ils permettent de prédire le pourcentage de graisse sous cutané de l'organisme, et d'évaluer particulièrement le rapport entre la graisse du tronc et la graisse des membres. Le pourcentage de masse grasse (MG) a été calculé à partir de la densité corporelle (BD) selon les formules suivante (Durnin et Womersley 1974) :
(1) $BD = C - [M (\text{Log}_{10} \text{Somme des 4 plis})]^{392}$
(2) $\%MG = 495/BD - 450$.
- 4- La mesure de la pression artérielle systolique et diastolique à l'aide d'un tensiomètre (au mmHg) mettant en évidence d'éventuelles complications liées à la surcharge pondérale. Nous avons considéré les sujets comme hypertendus lorsque la pression artérielle diastolique est ≥ 90 mmHg et/ou systolique ≥ 140 mmHg (OMS 1999). Les moyennes de pressions ont été évaluées selon la formule suivante :
(diastolic BP+1/3) x (systolic BP-diastolic BP) (OMS 1978).
- 5- La mesure de la glycémie à l'aide d'un glucomètre (au g/L), afin d'évaluer un éventuel facteur de risque au diabète de type 2, associé à la surcharge pondérale. Cette mesure a été effectuée soit le matin – après 8 heures de jeûne – le seuil étant alors de 1,26 g/L pour s'orienter vers un risque à cette pathologie ; soit après manger – deux heures après la dernière prise alimentaire – le seuil pour la glycémie postprandiale étant de 2 g/L (Busch-Brafin et Pinget 2001).

Formation de l'équipe de terrain

Les étudiants n'étant pas des experts en manière d'enquête de terrain d'une telle envergure, il a fallu les former. Cette formation a été réalisée en plusieurs étapes. Etape 1. Les étudiants en biomédecine ont été formés d'abord en laboratoire, sur des sujets spécifiques, pour réaliser le protocole bio-anthropométrique. Il s'agissait d'une sorte de « travaux pratiques ». Le but était de leur apprendre la manière de mesurer les individus selon les procédures validées à l'international, mais aussi de construire ensemble un ordre pertinent de ces prises de mesures. Par exemple, sachant que la prise de glycémie est contraignante puisque amenant à une légère effusion de sang, elle a toujours été réalisée à

³⁹² C et M sont des facteurs qui varient en fonction de l'âge et du sexe du sujet.

la fin, afin que les participants ne soient pas gênés lors de mesures tout aussi contraignantes comme celle des plis cutanés. Etape 2. Les deux binômes sont venus en laboratoire pour observer l'encadrant³⁹³ réaliser l'ensemble de la passation du questionnaire (version française) et du bilan anthropométrique sur un participant volontaire. Ils ont pu ainsi avoir un premier exemple de ce qu'il faudra faire sur le terrain. Néanmoins, les conditions n'étaient pas *in situ* puisque, *en réel*, chaque binôme devra travailler sur deux enquêtés en même temps, pour les échanger à la moitié du protocole. Etape 3. Directement accompagnés sur le terrain (Médina-Dakar) par leur encadrant, les binômes ont effectué un test *en réel* sur des participants. Ils ont pu ainsi observer leurs difficultés durant le protocole et les soumettre directement à leur encadrant. Ceci a aussi permis de re-tester une dernière fois le questionnaire dans sa version linguistique finale, et voir quelles parties pourraient éventuellement encore prêter à confusion pour les enquêtés. Etape 4. Lors de l'enquête urbaine, l'encadrant a inspecté 2 à 3 fois chaque binôme pour évaluer leur travail sur le terrain. Lors de l'enquête rurale, l'encadrant a amorcé le travail de terrain avec les enquêteurs sur trois jours, pour évaluer leur adaptation à un nouveau contexte d'étude.

Echantillonnage

L'objectif étant de couvrir au mieux la transition des modes de vie, nous avons posé trois jalons sur ce phénomène : le petit village de quelques centaines d'habitants, le périurbain et l'urbain. Pour ce faire, nous avons constitué deux échantillons, l'un urbain/périurbain de 393 individus dans les départements de Dakar (ville de Dakar), Pikine et Guédiawaye (Banlieue de Dakar) ; et l'autre rural de 204 individus dans le département de Nioro (Région de Kaolack). Dakar et sa banlieue constituent au Sénégal les zones urbaines et périurbaines de prédilection. Quant au département de Nioro, il est l'un des moins développés du Sénégal, particulièrement l'arrondissement de Paoskoto selon une source officielle gouvernementale : le Programme Bassin Arachidier (juin 2004) codirigé par le service Agriculture et Gestion des Ressources Naturelles (AG/GRN) de l'Etat et la Coopération Technique Allemande (GTZ). Voici la justification que ce programme avance dans la sélection de cet arrondissement pour l'aide au développement : *« Au Sénégal, les ressources naturelles (sols, végétation, eau) constituent les bases d'existence et les sources de revenus pour la majorité de la population. Or aujourd'hui, on constate que ces ressources sont dégradées ou menacées de dégradation. Ce processus de dégradation est très avancé dans certaines zones agro écologiques et agro pastorales où l'on pratique l'agriculture et l'élevage extensifs comme le Bassin Arachidier (régions de Kaolack et Fatick dans les quelles plus de 70% de la population dépendent de l'agriculture et de l'élevage). Cette dégradation est souvent liée à une surexploitation de ces ressources par l'homme (coupe abusive, extension de terres cultivables, carbonisation...), à l'absence de gestion concertée, aux effets climatiques. [...] C'est dans ce cadre que l'Etat sénégalais a sollicité l'appui de partenaires extérieurs tels que la Coopération Technique Allemande (GTZ) à travers le*

³⁹³ Moi-même.

Programme Bassin Arachidier qui a pour mandat d'appuyer les collectivités locales et les populations dans la lutte contre la pauvreté en milieu rural. Aussi un des objectifs de ce Programme est d' « appuyer les populations et les élus à mettre en oeuvre une réglementation locale consensuelle pour la gestion durable des ressources naturelles qui tienne compte des dispositions des textes et lois en vigueur ». Autrement dit d'appuyer les populations à travers les conseils ruraux dans l'élaboration et la mise en oeuvre d'un ensemble de règles consensuelles ou convention locales pour réhabiliter, protéger et gérer leur patrimoine commun que constituent les ressources naturelles de leurs terroirs. Ceci dans l'objectif de créer des richesses et de produire durablement des avantages écologiques, socioéconomiques et culturels (AG/GRN GTZ-Programme Bassin Arachidier 2004, p.4) ». Au sein de cet arrondissement du département de Nioro, nous avons sélectionné la communauté rurale de Paskoto parce que l'un de nos enquêteurs y avait des contacts pour le logement. Ensuite, à l'intérieur de cette communauté rurale, nous avons sélectionné deux petits villages, de quelques centaines d'habitants chacun, Diamaguene et Keur Ndary Ndiaye, faciles d'accès par rapport au logement de nos enquêteurs. Sur l'ensemble des trois grandes zones d'enquête, nous avons appliqué la stratégie d'échantillonnage des quotas croisés, en nous basant sur les données du dernier recensement du Sénégal de 2002, récupérées auprès de l'Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie de Dakar. Nous avons considéré trois critères d'inclusion : l'âge (≥ 18 ans), le sexe (♂ et ♀) et le quartier d'habitation ; et deux critères d'exclusion : les femmes enceintes et les vieillards. Mis à part ces critères, nous avons sélectionné les individus de manière aléatoire directement dans les ménages. Pour les départements de Dakar, Pikine et Guédiawaye, nous avons échantillonné chaque quartier de tous les arrondissements³⁹⁴ ; pour le département de Nioro, nous avons appliqué les quotas de l'arrondissement de Paskoto sur nos deux villages. La comparaison entre les deux zones d'investigation, rurale et urbaine, a été possible car présentant chacune une diversité ethnique prononcée. L'enquête urbaine s'est déroulée de mars à novembre 2010 (9 mois) et l'enquête rurale entre décembre et janvier 2010-2011 (2 mois). L'enquête urbaine a été très longue car le recrutement était bien plus difficile qu'à Paskoto, site où les habitants étaient plus faciles d'accès et disponibles.

Analyses statistiques.

(1) Nous présenterons d'abord les caractéristiques socio-démographiques de notre échantillon. Pour le niveau socio-économique, en plus de la catégorie socioprofessionnelle (CSP), le premier axe d'une analyse en composante principale des biens des ménages sera découpé en terciles pour former un indice à trois degrés. (2) Ensuite, des analyses factorielles de correspondances multiples permettront de savoir si les a priori posés dans le qualitatif sur les relations entre santé/alimentation/esthétique pour la corpulence d'une part, et les relations entre mort-maladie/nourriture/sexualité pour le corps d'autre part, mais aussi leur dynamique évolutive entre *coosan* et *dund tubab*, se retrouvent dans le quantitatif. Ensuite, nous présenterons les résultats des perceptions corporelles – volume et forme du

³⁹⁴ Excepté Gorée.

corps – mesurées par les planches de photos pour différents items soumis, sous forme de moyennes et d'écart types, mais aussi de fréquences. Pour être précis, nous rendrons compte de *ce qui est valorisé* par la moyenne et la fréquence, mais aussi de *la manière dont on le valorise* par l'écart type. C'est en effet grâce à l'écart type que nous connaissons *la taille de la norme*, c'est-à-dire le niveau d'exigence de la valorisation pour un item donné. (3) Après ces analyses des perceptions corporelles, nous dresserons les caractéristiques anthropométriques de l'échantillon par des comparaisons de moyennes, ainsi que par l'évaluation du pourcentage des individus dans les facteurs de risques principaux d'obésité, d'hypertension et de diabète. Nous ferons des associations statistiques (Chi^2) entre ces variables bio-anthropométriques pour rendre compte du niveau de morbidité de la surcharge pondérale au sein de notre échantillon. (4) Puis nous passerons à des analyses multivariées de régression logistique, pour évaluer les risques relatifs pouvant exposer la population à la surcharge pondérale, mais aussi aux névroses associées au rapport exigeant à l'image corporelle, particulièrement au volume et à la forme du corps. L'exigence de l'apparence, par la formulation d'une beauté moderne de l'extérieur identifiée dans le qualitatif, sera testée par des questions de sortie – variables à expliquer – sur « l'estime de son apparence », spécifiquement de sa forme corporelle, et « la satisfaction de sa corpulence grasseuse », avec des facteurs d'entrée – variables explicatives – socio-démographiques multiples pouvant les influencer. C'est ainsi que nous rendrons compte de *l'exercice de la norme*, à savoir si l'exigence et le vécu névrotique de l'apparence touchent plus ou moins les jeunes, les scolarisés, les gros, etc... Enfin, nous ferons une dernière régression logistique sur les variables explicatives de la surcharge pondérale dans ce contexte de changement des modes de vie, en intégrant la variable qui nous intéresse le plus, « la valorisation de l'embonpoint », pour savoir si elle peut, comme il se dit dans la littérature, réellement participer au développement de la surcharge pondérale. Ainsi, dans cette dernière partie, l'image du corps sera considérée autant comme expression de la maladie, par la mauvaise estime de son apparence, facteur pathogène, que comme cause de la maladie, par la valorisation de l'embonpoint comme facteur causal à la surcharge pondérale.

Les analyses de variances, comparaisons de moyennes et de fréquences, et les analyses de correspondances multiples ont été réalisées avec le logiciel *Statistica 7.0*, les régressions logistiques avec le logiciel *My Stat 12*.

Résultats

Caractéristiques sociodémographiques.

L'échantillon global comprend 65,8 % d'urbains (N=393) – dont 34,5% de périurbains (N=206) – et 34,2% de ruraux (N=204). Le Tableau 1 ci-dessous présente les caractéristiques démographiques respectives des échantillons ruraux et urbains/périurbains. Comme le montre la littérature et que nous retrouvons ici, même en zone rurale, les villages du centre du Sénégal présentent des disparités ethniques prononcées, ce qui les rend comparables aux populations urbaines. Près de 30 % des individus sont sans emploi réel dans l'échantillon urbain/périurbain, et presque le double dans l'échantillon rural. La majorité des migrants urbains sont de première ou deuxième génération.

Tableau 1. Caractéristiques socio-démographiques de l'échantillon

<i>Urbain</i>			<i>Rural</i>		
	Effectifs	Pourcentages		Effectifs	Pourcentages
<i>Sexe</i>					
Hommes	200	50,9	Hommes	84	41,2
Femmes	193	49,1	Femmes	120	58,8
<i>âge</i>					
[18-25]	109	27,7	[18-25]	65	31,9
[26-45]	187	47,6	[26-45]	84	41,2
≥ 46	97	24,7	≥46	55	27,0
<i>Ethnie</i>					
Sarakholé	6	1,5	Toucouleur	17	8,3
Sérère	54	13,7	Sérère	96	47,1
Bambara	18	4,6	Peul	59	28,9
Wolof	151	38,4	Laobé	1	0,5
Djiago	1	0,3	Wolof	24	11,8
Toucouleur	45	11,5	Soussou	1	0,5
Lébou	29	7,4	Mandiack	2	1,0
Peul	42	10,7	Socé	4	2,0
Maure	9	2,3			
Socé	7	1,8			
Diola	6	1,5			
Mandiack	4	1,0			
Khassonké	1	0,3			
Balante	5	1,3			
Laobé	3	0,8			
Bainouk	1	0,3			
Haoussa	3	0,8			
Naar	1	0,3			
Soussou	1	0,3			
Pas de réponse	6	1,5			
<i>Religion</i>					
Islam	385	98,0	Islam	204	100
Christianisme	8	2,0	Pas de réponse	0	0
<i>Niveau scolaire</i>					
Fac	42	10,7	Aucun	101	49,5
Lycée	38	9,7	Primaire	46	22,5
Primaire	129	32,8	Collège	40	19,6
Collège	87	22,1	Lycée	13	6,4
Ecole coranique	2	0,5	Universitaire	4	2,0
Aucun	95	24,2			

L'installation en ville est assez récente, le rattachement au village est donc à envisager (Tableau 1 suite). Le niveau de développement reste assez faible dans les deux échantillons, pres d'un quart des urbains/périurbains et la moitié des ruraux n'ont pas été scolarisés, et 92,2% des ruraux n'ont pas d'électricité, même si la quasi totalité des urbains la possèdent.

Tableau 1 (suite). Caractéristiques socio-démographiques de l'échantillon

<i>Urbain</i>			<i>Rural</i>		
	Effectifs	Pourcentages		Effectifs	Pourcentages
CSP					
Etudiant	21	5,3	Agriculteur	24	11,8
Elève	30	7,6	Agropasteur	4	2,0
Sans emploi	116	29,5	Artisan-commerçant	19	9,3
Chef religieux	1	0,3	Cadre	2	1,0
Employé	32	8,1	Elève	7	3,4
Ouvrier	49	12,5	Employé	6	2,9
Artisan-commerçant	82	20,9	Enseignant	6	2,9
Sportif haut niveau	3	0,8	Fonctionnaire	1	0,5
Enseignant	11	2,8	Guérisseur	2	1,0
Retraité	18	4,6	Marabout	2	1,0
Cadre	22	5,6	Sans emploi	118	57,8
Marabout	2	0,5	Ouvrier	6	2,9
Agriculteur	1	0,3	Pasteur	2	1,0
Entrepreneur PME	1	0,3	Retraité	5	2,5
Artiste	3	0,8			
Infirmier d'état	1	0,3			
Statut migratoire					
1ère génération	84	21,4			
2ème génération	181	46,1			
3ème génération	125	31,8			
Pas de réponse	3	0,8			

Validation des « a priori qualitatifs ».

Nous avons construit notre questionnaire sur nos résultats qualitatifs. Ceux-ci stipulent que la corpulence se construit autour de la santé, l'alimentation et l'esthétisme, et que le corps se construit autour de la maladie-mort, la nourriture et la sexualité. De ce fait, il nous a semblé nécessaire, avant d'élaborer toute analyse en profondeur sur les perceptions corporelles, de tester ces associations a priori de manière quantitative. Nous avons alors tenté de traduire le rapport dynamique au corps et à sa corpulence dans ce contexte de changement des modes de vie, par des questions qui semblent refléter au mieux le sens des trois dimensions respectives qui les constituent. Soyons clairs ici. *Coosan*, la tradition, dans le qualitatif, comprend principalement deux cosmologies, l'Islam et l'animisme. *Dund tubab*, la modernité sénégalaise, est un mode de vie largement influencé par les valeurs occidentales actuelles. L'ensemble de ce travail, l'analyse du corps et de sa corpulence, a été appréhendé par ces trois cosmos qui développent des discours très différents sur ces objets ; discours variables avec lesquels les Sénégalais, tant bien que mal, essaient de composer de manière cohérente dans leur imaginaire. Notre résultats qualitatifs montrent que l'Islam et l'animisme sont très enchevêtrés et ce

depuis plusieurs décennies. Dans les conceptions populaires, *coosan* comprend les deux cosmologies à la fois. En exemple, les Sénégalais eux-mêmes ne savent pas si leur rapport à la polygamie n'est que islamique – la persistance du lévirat – si leur croyance au maraboutage relève de l'un ou de l'autre cosmos. Etant donné cette situation, nous préférons dans les analyses suivantes opposer une sorte d' « animisme islamisé » à la manière de « vivre des blancs », comme ils le disent. Dit autrement, nous ne chercherons pas à observer quantitativement des différences entre Islam et animisme.

Le corps

Nous avons évalué quantitativement traduit la place de maladie-mort dans la construction sociale du corps par la question suivante : « Dans l'absolu, selon vous, est-ce que l'Homme peut être plus fort que la maladie ? ». A travers cette question, il nous semble possible de rendre compte de cette démythification de la maladie et de la mort, identifiée par l'enquête qualitative par entretiens semi-directifs, entre *coosan* et *dund tubab*. Nous n'avons par cru nécessaire de doubler la question pour la mort, puisque l'étude qualitative (même étude) montre que les résultats auraient été similaires à ceux issus de cette question³⁹⁵. De plus, nous avons préféré questionner la maladie plutôt que la mort car cette enquête qualitative montre que dans *coosan*, la deuxième est vue comme une expression magico-spirituelle aggravée de la première (Ndiaye 2010). Ainsi, si l'enquêté considère la maladie comme mystique, il ne peut voir la mort que de manière mystique aussi, puisque celle-là entraîne celle-ci. En revanche, si l'enquêté considère que la mort est mystique, cela ne veut pas dire pour autant qu'il considère, **dans l'absolu**, la maladie comme mystique, pouvant très bien penser que certaines maladies relèvent de la volonté et des actions humaines³⁹⁶.

La place de la nourriture dans la construction sociale du corps nourriture a été évaluée par : « Selon vous, l'alimentation moderne entraîne-t-elle une désacralisation de la nourriture ? ». Le qualitatif montre que *coosan* construit un rapport sacré, au sens premier du terme³⁹⁷, avec la nourriture, et que ceci semble progressivement disparaître avec la modernisation du pays. Ce phénomène de désacralisation de la nourriture étant unanimement identifié par les interviewés, cette question permet alors de tester le niveau de sensibilité de l'enquêté à ce changement. S'il n'y est pas sensible, cela signifie que le rapport sacré construit par *coosan* vis-à-vis de la nourriture lui importe peu, s'il y est sensible, cela sous-entend qu'il reste encore rattaché à ses traditions.

Pour la sexualité, nous avons proposé la question suivante : « Même avec condom, condamnez-vous la sexualité avant mariage ? ». Pour rendre compte de cette *hédonisation* de la sexualité avec la modernisation, identifiée par le qualitatif, nous avons voulu tester le positionnement des enquêtés vis-à-vis de la sexualité hors mariage. Elle est unanimement réprouvée dans *coosan*, et poser la condition du condom permet de filtrer les enquêtés les plus fidèles à la tradition par rapport aux autres.

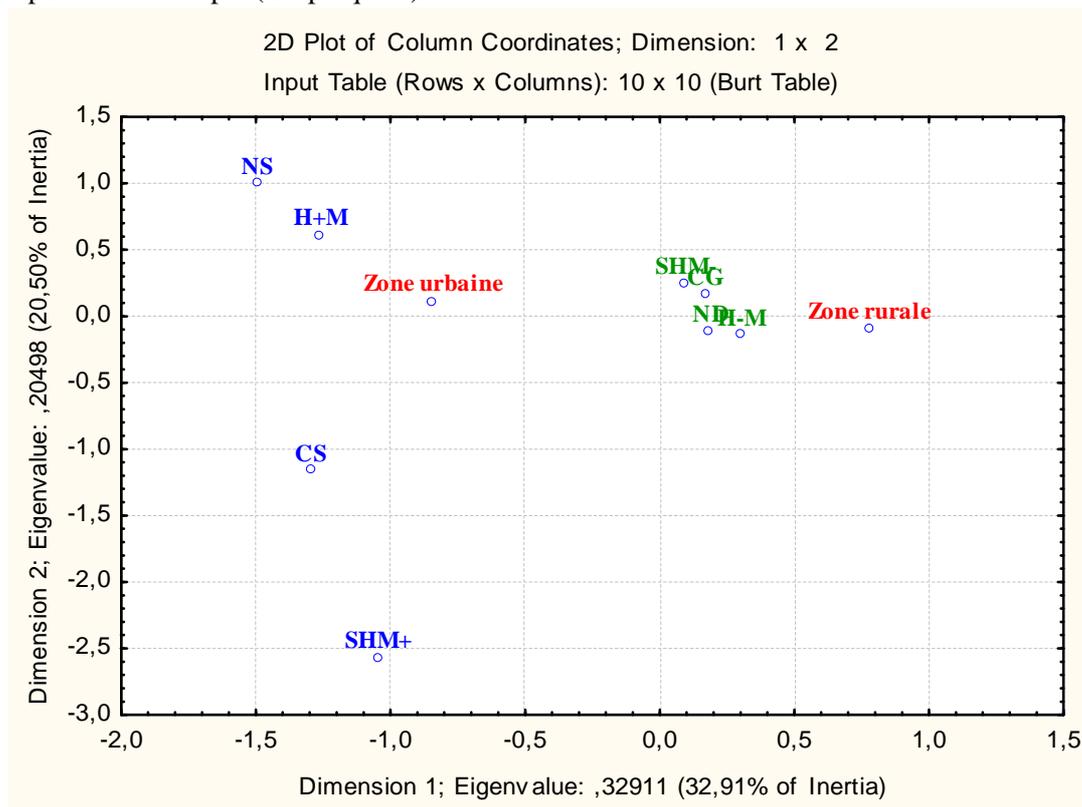
³⁹⁵ La mort suit une imputation magico-spirituelle comme la maladie (Thomas et Luneau 1974, p.144).

³⁹⁶ « Toutefois, cela ne signifie pas que les Africains ne sont pas conscients de la part de la nature dans les principes de causalité de la maladie. Ils savent que certaines maladies sont d'origine naturelle et sont provoquées par un phénomène naturel. (Ndiaye 2008) ».

³⁹⁷ Dans le sens où les adhérents à *coosan* pensent qu'il y a du sacré dans la nourriture.

Enfin, pour évaluer le rapport au corps, nous avons posé la question suivante : « Pour vous, votre corps sert à : construire, procréer, séduire, combattre, avoir du plaisir sexuel, survivre, s'imposer, se perfectionner, prendre du plaisir à manger, dominer, partager ? ». Nous avons agrégé ces modalités en deux catégories : (i) « le corps au groupe » qui ramène au sacrifice de soi pour la communauté dans *coosan*, largement décrit par les interviewés : construire, procréer, survivre et partager ; (ii) et « le corps à soi » ramenant à l'envie d'user de son corps pour répondre à des fantasmes d'ordre individuel, plutôt modernes : s'imposer, se perfectionner, prendre du plaisir à manger, dominer, séduire, combattre, avoir du plaisir sexuel³⁹⁸.

Enfin, d'après le discours des enquêtés, puisque *coosan* est originaire du mode de vie rural et que la modernité s'exprime par l'urbanisation, nous avons intégré dans l'analyse la variable « zone » pour savoir si ces imaginaires ont encore une expression géographique, malgré l'urbanisation générale du pays. Afin d'obtenir une représentation des relations entre ces différentes variables : (rural/urbains-périurbains, nourriture sacrée/pas sacrée, Homme moins fort/plus fort que la maladie, sexualité hors mariage négative/positive et corps au groupe/à soi), nous avons réalisé une analyse factorielle de correspondance multiple (Graphique 1).



Réponses associées à *coosan* (en bleu) : NS nourriture sacralisée, SHM- sexualité hors mariage négatif, CG corps au groupe, H-M Homme moins fort que la maladie

Réponses associées à *dund tubab* (en vert) : ND nourriture désacralisée, SHM+ sexualité hors mariage positif, CS corps à soi, H+M Homme plus fort que la maladie

Graphique 1. Le corps en trois dimensions³⁹⁹

³⁹⁸ Et le corps est au groupe dans *coosan* car il comprend symboliquement la communauté : ancêtres par possessions et réincarnations. L'individu vit alors à travers sa communauté, son corps survit à travers la continuité du groupe alors qu'il existe à travers soi dans la modernité, on veut le garder, le conserver, pour perpétuer son existence personnelle.

³⁹⁹ Les deux modalités de variables qui se chevauchent, car très associées, sont : nourriture désacralisée 1 et Homme - fort maladie 1.

Au vu des premiers résultats, l'analyse a finalement été faite entre ruraux et urbains, les périurbains ayant été exclus, pour accentuer les contrastes entre *coosan* et *dund tubab*. On constate alors que la « sexualité négative hors mariage malgré l'usage du condom », « la nourriture désacralisée » et « l'Homme moins fort que la maladie » fonctionnent ensemble et sont largement associés aux ruraux ; les modalités opposées de ces variables étant plutôt associées aux urbains, même si l'association entre elles semblent plutôt disparate ($p < 0,001$; $n=387$). Cette différence se traduit sur l'axe 1 avec une valeur propre (eigenvalue) de 0,329 – c'est à dire une inertie de 32,9% – ce qui sous-tend que ce premier axe absorbe presque un tiers de la dispersion des données de la matrice. Les ruraux ont donc un positionnement très clair vis-à-vis du corps et des dimensions qui le constituent : la nourriture est sacrée, la maladie est mystique, la sexualité est dans le mariage et le corps est fait pour le groupe. Si le positionnement, des urbains apparemment, vis-à-vis de ces dimensions est disparate – même s'ils semblent davantage se retrouver du côté des modalités modernes des variables corporelles – ceci peut s'expliquer par le fait que les citadins sont soumis à des influences socioculturelles multiples, les empêchant d'avoir une représentation homogène du corps et de ses constituants.

La corpulence

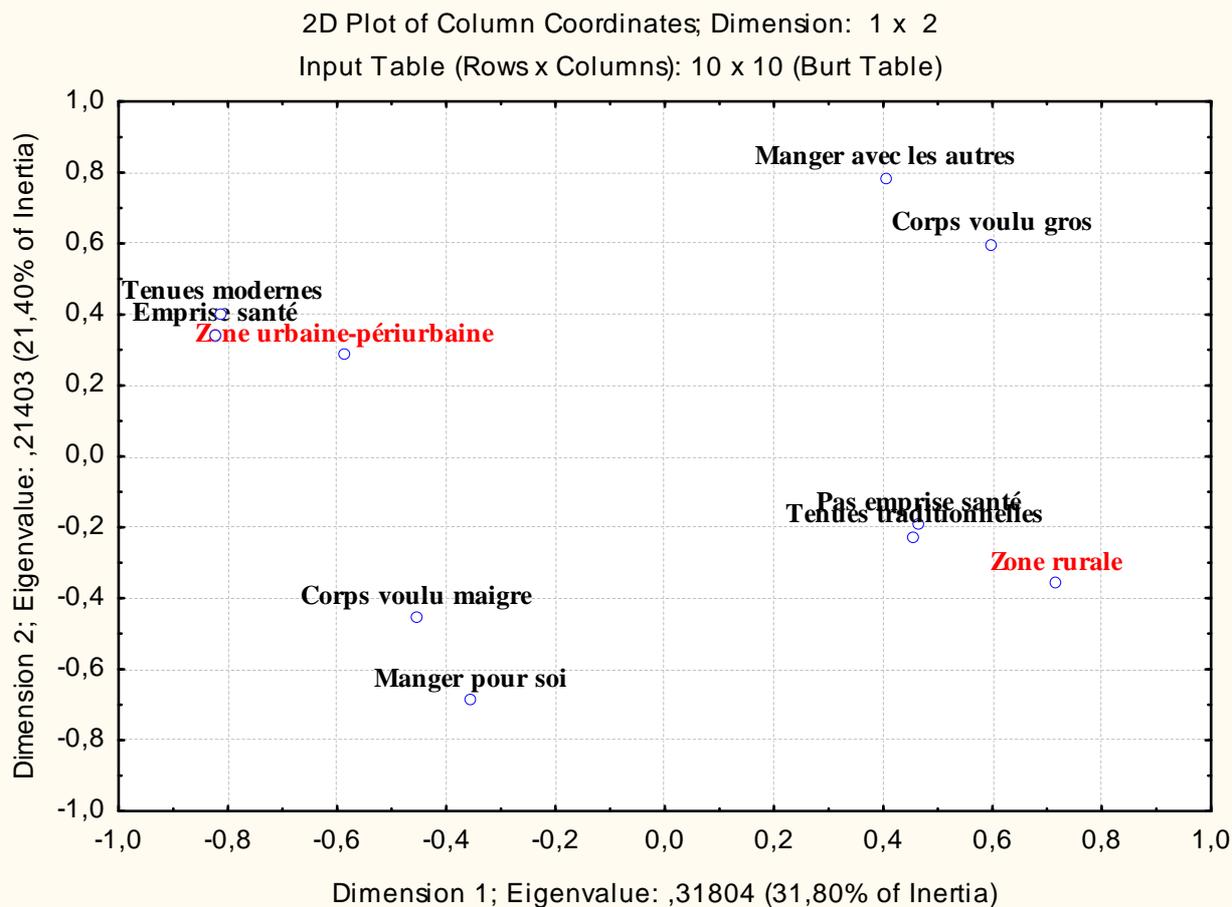
Nous avons évalué la place accordée à l'alimentation dans la corpulence par la question suivante : « Qu'est-ce que bien manger pour vous : manger à sa faim (quantité), manger équilibré (qualité), manger dès que l'on veut, manger à des heures précises, manger beaucoup de graisse (énergie), manger des produits frais, manger industriel, manger « naturel », manger à se bourrer le ventre, manger des aliments consistants ; manger des aliments qui ont un bon goût ? ». En nous appuyant sur le qualitatif, nous avons considéré que manger industriel, manger beaucoup de graisse, et manger des aliments consistants ramènent à *coosan*. Par contre, nous avons associé manger des produits frais, manger à des heures précises et manger des aliments qui ont un bon goût, à la modernité, car il s'agit de critères dans l'alimentation qui dénotent d'une certaine exigence que l'on ne retrouve pas dans *coosan*. En effet, « manger pour se remplir le ventre », phrase identifiée par l'enquête qualitative par entretiens, résume bien ce rapport à la nourriture dans la tradition, et amène à reléguer au second plan ce genre de critères axés sur le plaisir (le goût) et la volonté de le contrôler (ne pas grignoter, manger des aliments sains, etc...). Les autres modalités de la question ont été exclues car, selon le qualitatif, les positionnements de *coosan* et *dund tubab* vis-à-vis de ces dimensions ne sont pas assez divergents.

La relation entre la santé et la corpulence a été traduite par : « Pensez-vous que la qualité de votre état de santé dépend de vous ? ». Le qualitatif nous montre en effet que la santé dépend d'instances supérieures surnaturelles dans *coosan*, alors qu'elle dépend davantage de la volonté humaine dans la modernité. L'embonpoint est une marque de santé dans *coosan*, car il est signe de maîtrise, de cumul d'*énergie vitale [kàttan]* (Thomas et Luneau 1975, p.96) au sein de « cet univers » potentiellement menaçant pour les humains ; par contre, avec la modernité, l'embonpoint devient une surcharge pesante, la santé

passant davantage par le dépassement de la nature de son corps : « *le contrôle narcissique des pulsions, des appétits, des faiblesses* (Fischler 2001, p.354) ».

Pour évaluer la part de l'esthétisme dans la corpulence, nous avons opté pour cette question : « En général, vous vous habillez plutôt moderne ou traditionnel ? ». Les manières de s'habiller reflètent, selon nous, les imaginaires qui nous intéressent. En effet, l'enquête qualitative par focus group montre que les tenues vestimentaires cristallisent clairement le rapport entretenu avec la corpulence entre *coosan* et *dund tubab*. Selon les enquêtés, les tenues traditionnelles vont bien aux gens enveloppés (Image 1 de la conclusion générale), alors que les tenues modernes seraient faites pour les gens minces. « Remplir son boubou » et « pouvoir rentrer dans son jean serré », sont autant de critères esthétiques, exprimés par le vestimentaire, qui reflètent des normes esthétiques de corpulence variables entre *coosan* et *dund tubab*. Dans cette perspective, ceux qui s'habillent régulièrement en traditionnel, tenues amples et larges, « n'auraient pas de réelle appréhension » pour l'embonpoint ; alors que ceux qui s'habillent régulièrement moderne, valoriseraient plutôt les silhouettes longilignes.

Enfin, pour la corpulence, nous nous sommes appuyés sur l'item « corps voulu » évalué par *Body Size Scale*. Les 4 premières morphologies, ramenant à une minceur, voire relative minceur, ont été associées à la modernité ; les 4 dernières, ramenant à l'embonpoint, voire à l'extrême grosseur, ont été associées à *coosan*. La 5^{ème} intermédiaire a été exclue pour affiner les différences entre les groupes. De la même façon que pour le corps, nous avons testé l'expression géographique de ces imaginaires par la variable « zone ». Le Graphique 2 ci-dessous présente les associations rural/urbains-périurbains, bien manger pour se remplir le ventre/ bien manger pour son plaisir personnel, pas emprise/emprise sur sa santé, tenues traditionnelles/modernes et corps voulu gros/mince. L'analyse a été réalisée sur l'échantillon total, cependant, l'effectif est assez réduit puisque des modalités de certaines questions, notamment celle de l'alimentation, ont été supprimées pour marquer les différences



Graphique 2. La corpulence en trois dimensions

On observe nettement sur l'axe 1 une séparation entre tradition et modernité, allant de pair avec une opposition rural/urbain. La vie en zone rurale, la manière traditionnelle de s'habiller, la valorisation de l'embonpoint, l'idée que la santé ne dépend pas de soi et les critères alimentaires du « manger pour se remplir le ventre » fonctionnent ensemble ; en opposition à la vie en zone urbaine/périurbaine, à la manière de s'habiller moderne, à la valorisation de la minceur, à l'idée que la santé dépend de soi et aux critères alimentaires plus hédonistes ($p < 0,001$, $n=111$). L'axe 1 absorbe 31,8 % (valeur propre : 0,318) de la dispersion des données de la matrice. Les a priori posés par le qualitatif sont donc validés. Le corps est associé à la malade-mort, nourriture et sexualité, et la corpulence à la santé, alimentation et esthétique ; et ces objets évoluent entre *coosan* et *dund tubab*, et finalement entre rural et urbain, de la manière dont nous l'avons décrit dans le qualitatif. Cependant, nous observons une hétérogénéité plus forte pour la corpulence et ses constituants que pour le corps et ses constituants, notamment vis-à-vis de l'homogénéité flagrante que nous observons dans *coosan* vis-à-vis du corps.

L'analyse des perceptions corporelles.

Après avoir validé les a priori posés dans le qualitatif sur nos objets d'études principaux, nous pouvons passer à l'étude des perceptions corporelles mesurées par notre nouvel outil d'évaluation de l'image corporelle. Nous avons construit les questionnaires associés aux planches de photographies

sur les « a priori » exposés dans le qualitatif, et validés précédemment par les analyses factorielles de correspondances multiples. *Body Size Scale*, échelle d'évaluation du volume corporel, plus exactement de la corpulence grasseuse, mesure les perceptions du poids corporel avec des dimensions tournant autour de l'alimentation et de la santé : sain, mange bien, maigre, etc.... *Body Shape Scale*, échelle d'évaluation de la forme corporelle, mesure les perceptions de la morphologie avec des dimensions tournant autour de l'apparence physique et de la sexualité : bon pour le mariage, bon pour faire des enfants, beau, etc...

Comparaisons de moyennes sur le volume corporel

Pour l'analyse des perceptions de la corpulence, nous avons d'abord confronté les principales catégories vernaculaires de corpulence⁴⁰⁰ identifiées par les focus group, aux catégories étiques de corpulence proposée par l'échelle pour, d'une part comparer les deux systèmes de classification, et d'autre part rendre compte de la validité du discours recueilli dans le qualitatif. Nous présentons dans le Tableau 2 ci-dessous les moyennes des catégories vernaculaires principales de corpulence mesurées par *Body Size Scale* – échelle masculine – et les moyennes de trois items fondamentaux associés à la corpulence, le premier portant sur la bonne santé, le deuxième sur la bonne alimentation et le troisième sur le prestige social.

Nous constatons que *mbuxuri [obèse]* et *obèse* présentent des moyennes presque identiques ($8,5\pm 0,8$ et $8,6\pm 0,6$ respectivement), situées autour de l'obésité morbide de niveau 3 sur la planche, ce qui corrobore les résultats des focus group. *Mbuxuri* est bien l'équivalent vernaculaire de la définition étiqque de l'obésité morbide, comme les enquêtés l'ont affirmé précédemment. Nous constatons par contre que le signifiant *obèse* est très peu maîtrisé, plus on remonte vers le rural et plus le score des réponses est faible, il est de 10 chez les ruraux, alors qu'il est de 140 pour *mbuxuri [obèse]*. *Am yaram [avoir du poids]*, c'est-à-dire l'excès de poids, est situé à la charnière de l'obésité de niveau 1 et l'obésité de niveau 2 sur la planche. Pour chacun des trois premiers items, *obèse*, *mbuxuri [obèse]* et *am yaram [avoir du poids]*, nous observons une différence minimale entre urbains, périurbains et ruraux⁴⁰¹, ce qui montre un consensus de la population autour de ces définitions, allant dans le sens de catégories vernaculaires identifiées par les focus group très robustes. *Yem*, le corps moyen/normal est situé pour les urbains/périurbains à la borne supérieure de la normalité et pour les ruraux à la charnière de la normalité et du surpoids, et cette différence entre les deux groupes est significative ($p < 0,001$)⁴⁰². Ceci montre d'une part que *yem [moyen]* sous-entend bien, dans l'absolu, un embonpoint léger, comme nous l'avions décelé dans l'enquête par focus group, et d'autre part que les ruraux affectionneraient davantage cet embonpoint que les deux autres groupes. Cette posture les distingue de ces derniers d'autant plus que les urbains et périurbains présentent des résultats complètement identiques pour cet item, tant en moyenne qu'en écart type.

⁴⁰⁰ Ici, la corpulence de la maigreur à la grosseur.

⁴⁰¹ Il y a une différence malgré tout mais minimale. Urbains vs périurbains : $p < 0,05$.

⁴⁰² Urbains vs ruraux : $p < 0,01$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$.

Tableau 2. Moyennes de perceptions du volume corporel sur l'échelle masculine

	Moyennes	N	Ecart type	p
Obèse				
Urbains	8,6	118	0,6	
Périurbains	8,3	85	0,5	
Ruraux	8,4	10	0,5	
Total	8,5	213	0,6	*
Mbuxuri				
Urbains	8,5	169	0,8	
Périurbains	8,5	178	0,7	
Ruraux	8,5	140	1	
Total	8,5	487	0,8	NS
Am yaram				
Urbains	8	184	1,2	
Périurbains	7,9	200	1,1	
Ruraux	7,8	198	1,2	
Total	7,9	582	1,2	NS
Yem				
Urbains	4,4	182	1,4	
Périurbains	4,4	199	1,4	
Ruraux	4,9	198	1,5	
Total	4,6	579	1,5	***
Sew				
Urbains	1,9	184	1	
Périurbains	2,1	200	1,2	
Ruraux	2,3	198	1,3	
Total	2,1	582	1,2	**
Raàg				
Urbains	1,5	179	0,6	
Périurbains	1,6	199	0,7	
Ruraux	1,8	198	0,8	
Total	1,6	576	0,7	*
Sain				
Urbains	4,5	165	1,8	
Périurbains	4,3	179	1,7	
Ruraux	5,2	185	2,2	
Total	4,7	529	2	***
Mange bien				
Urbains	5,6	151	2,2	
Périurbains	5,3	160	2,1	
Ruraux	6,6	172	2,4	
Total	5,9	483	2,3	***
Respecté				
Urbains	6	139	2,3	
Périurbains	5,9	151	2,2	
Ruraux	7,4	147	2	
Total	6,5	437	2,3	***

Analyses de la variance entre urbains, périurbains et ruraux : NS non significatif, * p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001
Mbuxuri = obèse, *Am Yaram* = avoir du poids, *Yem* = moyen, *Sew* = mince, *Raàg* = décharné

Sew [mince] est situé au niveau de la borne inférieure de la normalité, ce qui crédite son association dans le qualitatif (focus group) à la minceur, mais on constate que ce seuil diminue progressivement avec l'urbanisation (p<0,001)⁴⁰³. *Raàg* [décharné], l'extrême maigreur malade, correspond à l'insuffisance pondérale pour les trois groupes, ce qui valide à nouveau le discours de nos enquêtés ;

⁴⁰³ Analyses post-hoc significatives : Urbains vs ruraux : p<0,01.

avec toujours néanmoins cette tendance à la diminution avec l'urbanisation ($p < 0,05$)⁴⁰⁴. Pour cette confrontation émique/étique au regard de la corpulence, on observe une très bonne superposition *mbuxuri*/obésité ; *raàg*/insuffisance pondérale, *sew*/borne inférieure de la normalité, ce sont des synonymes en terme de signifié entre *coosan* et les définitions scientifiques françaises⁴⁰⁵. Par contre *am yaram* [avoir du poids] serait un surpoids plutôt valorisé sur le plan émique alors qu'il correspond clairement à l'obésité sur le plan étique. On observe ce même décalage pour *yem*, qui constitue la normalité vernaculaire, alors qu'il se projette quasiment sur le surpoids anthropométrique. Un autre point important est l'évolution de l'émique lui-même avec l'urbanisation. On constate que celle-ci décale *yem* [moyen], *sew* [mince] et *raàg* [décharné] vers des poids inférieurs et ce de manière significative. Ainsi, chez les ruraux, être *yem* [moyen] et *sew* [mince], c'est être un peu plus corpulent que pour un urbain. Très logiquement, les résultats pour *sain* sont assez similaires à *yem* [moyen]. Sur l'échantillon global, on se trouve à la charnière du surpoids et de l'obésité ; en intra-groupe, on constate que les ruraux associent la bonne santé du corps au surpoids alors que pour les urbains/périurbains, le corps en bonne santé est à la borne supérieure de la normalité ($p < 0,001$)⁴⁰⁶. L'item *mange bien* montre une valorisation globale du surpoids, particulièrement pour les ruraux qui associent le corps qui mange bien à la borne supérieure de cette catégorie ($p < 0,001$)⁴⁰⁷. Le dernier item, le corps *respecté*, montre une valorisation de l'embonpoint encore plus prononcée ; les urbains/périurbains ont des résultats quasiment identiques à la borne supérieure du surpoids alors que les ruraux l'associent à l'obésité de niveau 1 ($p < 0,001$)⁴⁰⁸. En effet, si l'on se réfère au qualitatif (focus group), dans *coosan*, le respecté serait l'homme d'âge mûr qui manifeste sa réussite sur tous les plans : prospère sur le plan financier, avec plusieurs femmes et beaucoup d'enfants, etc... ; par un embonpoint modéré. Les items surlignés en gras dans le Tableau 2 sont les résultats les plus significatifs qui figurent dans le Graphique 3 ci-dessous plus démonstratif. De visu, nous observons que les perceptions des enquêtés, pour les items qui sous-entendent la norme sociale valorisée, se concentrent globalement entre la borne supérieure de la normalité et le surpoids.

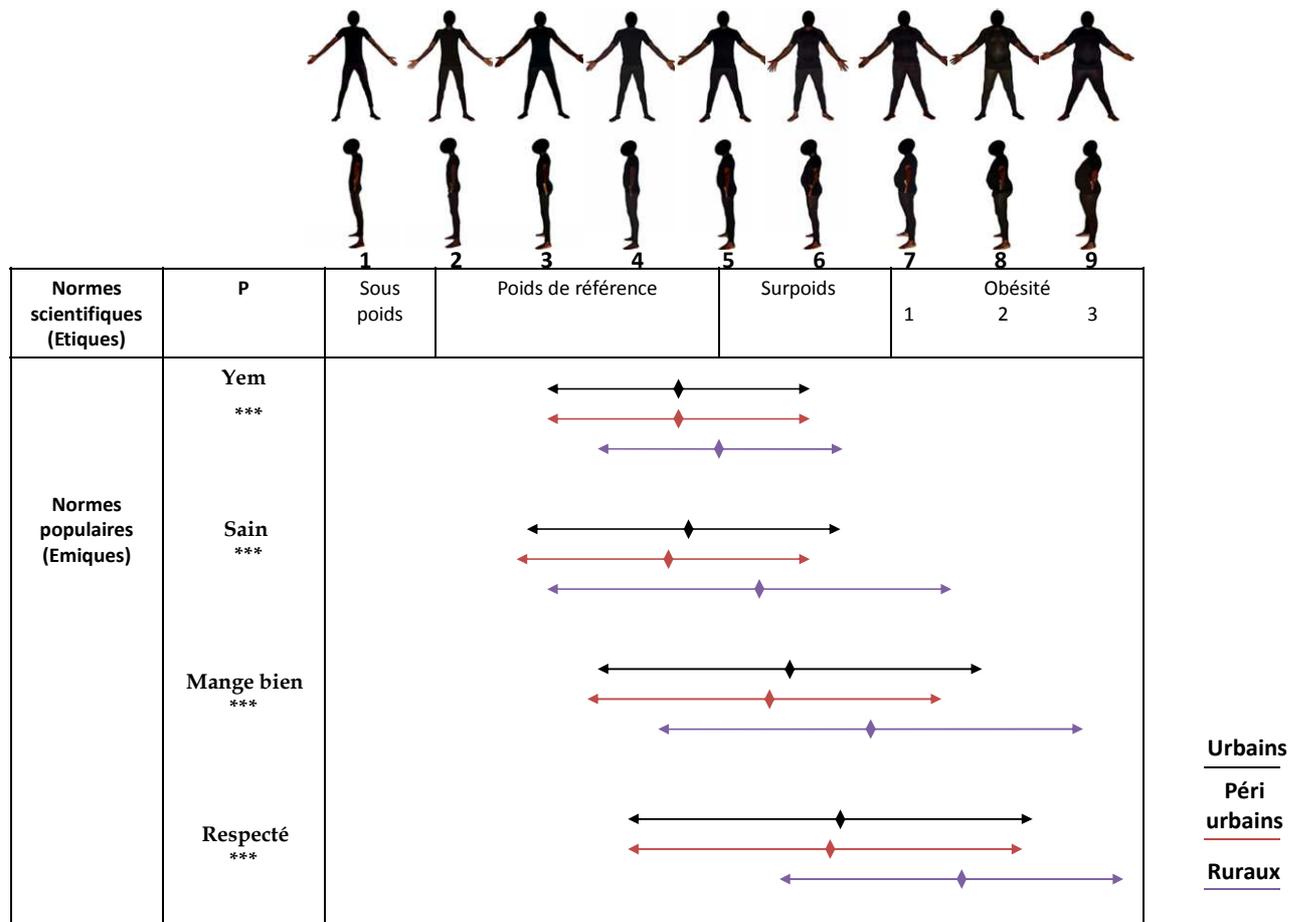
⁴⁰⁴ Urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,01$.

⁴⁰⁵ Mais n'oublions pas que le contenu sémantique de *mbuxuri* a évolué, il sous-entendrait encore aujourd'hui dans *coosan* des ascites et les pathologies de la malnutrition chez l'enfant de type Kwashiorkor.

⁴⁰⁶ Urbains vs ruraux : $p < 0,01$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$.

⁴⁰⁷ Urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$.

⁴⁰⁸ Urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$.



Graphique 3. Perceptions du volume corporel sur l'échelle masculine

Maintenant, nous présentons dans le Tableau 3 ci-dessous les moyennes des catégories vernaculaires principales de corpulence mesurées par *Body Size Scale* – échelle féminine – et les moyennes de trois items fondamentaux précités. Comme sur l'échelle masculine, nous observons que les résultats pour *obèse* et *mbuxuri* [*obèse*] sont similaires et situés sur l'obésité morbide⁴⁰⁹. *Am yaram* [*avoir du poids*] est situé sur l'obésité de niveau deux, *yem* [*moyen*] à la borne supérieur de la normalité, *sew* [*mince*] à sa borne inférieure, et *raàg* [*décharné*] à l'insuffisance pondérale. Pour *yem* [*moyen*], on constate, comme précédemment, que les ruraux se rapprochent significativement du surpoids ($p < 0,001$)⁴¹⁰. Sinon, globalement, pour l'ensemble de ces items, le consensus est net pour les trois groupes : ruraux, urbains et périurbains. Ensuite, comme sur l'échelle masculine, *sain* est à la charnière de la borne supérieure de la normalité et du surpoids mais les ruraux se distinguent des deux autres groupes en se positionnant sur le surpoids ($p < 0,001$)⁴¹¹. *Mange bien* et *respecté* sont représentés par le corps en

⁴⁰⁹ Pour *mbuxuri*, périurbains vs ruraux : $p < 0,01$.

⁴¹⁰ Urbains vs ruraux : $p < 0,05$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$.

⁴¹¹ Urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$.

surpoids mais les ruraux se distinguent à nouveau en se positionnant à la borne supérieure de celui-ci, voire sur l'obésité de niveau 1 ($p < 0,001$)⁴¹².

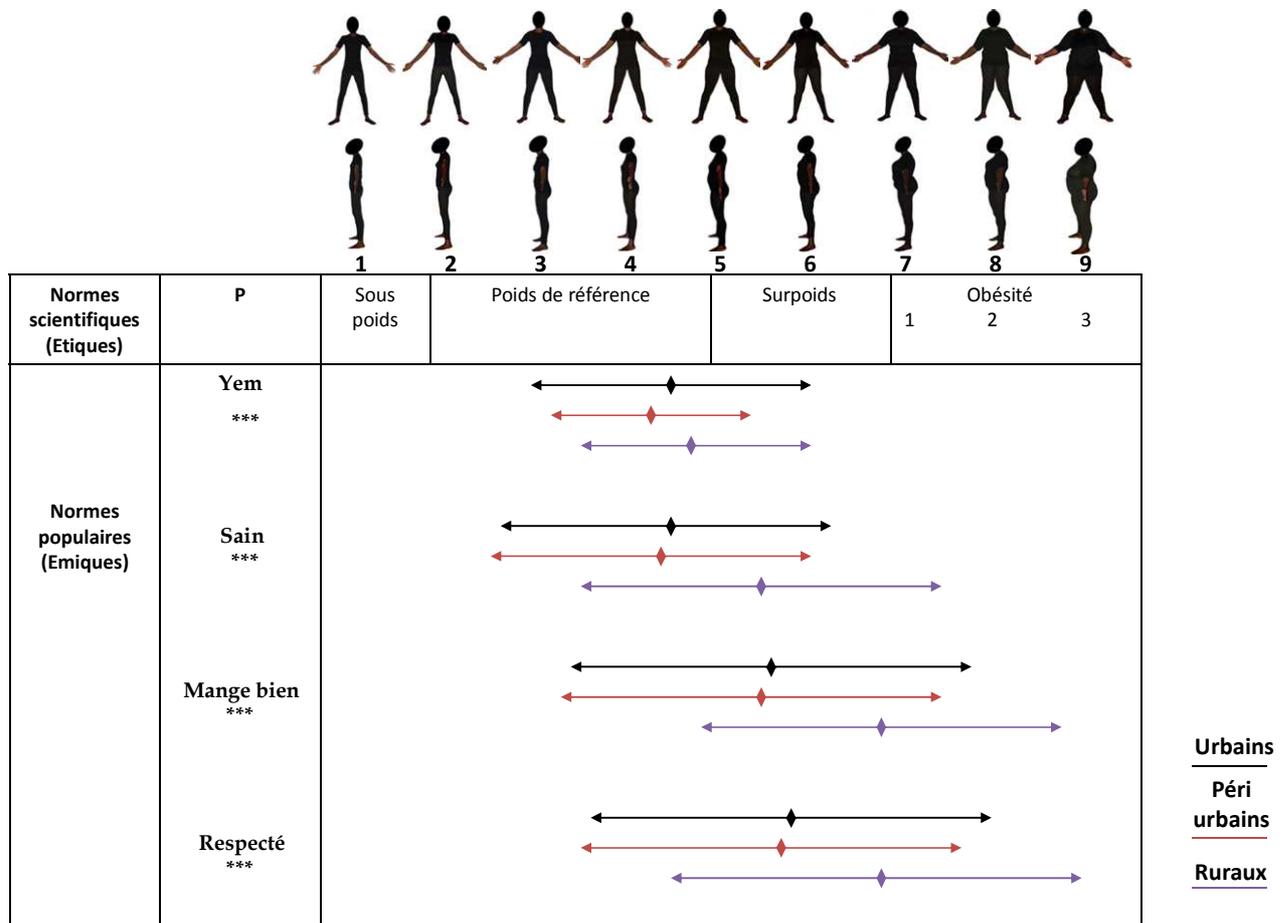
Tableau 3. Moyennes de perceptions du volume corporel sur l'échelle féminine

	Moyennes	N	Ecart type	p
Obèse				
Urbains	8,6	117	0,7	
Périurbains	8,4	85	0,7	
Ruraux	8,5	8	0	
Total	8,5	210	0,7	NS
Mbuxuri				
Urbains	8,6	167	0,7	
Périurbains	8,5	191	0,8	
Ruraux	8,7	145	0,7	
Total	8,6	503	0,7	**
Am yaram				
Urbains	8	181	1,1	
Périurbains	8	201	1	
Ruraux	8,1	201	0,6	
Total	8	583	0,9	NS
Yem				
Urbains	4,4	181	1,5	
Périurbains	4,2	201	1,1	
Ruraux	4,7	201	1,2	
Total	4,5	583	1,3	***
Sew				
Urbains	2	186	1,2	
Périurbains	1,9	204	0,9	
Ruraux	2,1	201	0,9	
Total	2	591	1	*
Raàg				
Urbains	1,7	181	1,3	
Périurbains	1,5	197	0,7	
Ruraux	1,7	201	0,6	
Total	1,6	579	0,9	NS
Sain				
Urbains	4,4	153	1,8	
Périurbains	4,2	172	1,7	
Ruraux	5,4	184	2	
Total	4,7	509	1,9	***
Mange bien				
Urbains	5,5	156	2,3	
Périurbains	5,3	156	2,2	
Ruraux	6,8	173	2,1	
Total	5,9	485	2,3	***
Respecté				
Urbains	5,6	136	2,3	
Périurbains	5,4	143	2,2	
Ruraux	6,7	139	2,3	
Total	5,9	418	2,4	***

Analyses de la variance entre urbains, périurbains et ruraux : NS non significatif, * $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$
Mbuxuri = obèse, *Am Yaram* = avoir du poids, *Yem* = moyen, *Sew* = mince, *Raàg* = décharné

⁴¹² Pour *Mange bien*, urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$. Pour *Respecté*, urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$.

Les items surlignés en gras dans le Tableau 3 sont les résultats les plus significatifs qui figurent dans le Graphique 4 ci-dessous.



Graphique 4. Perceptions du volume corporel sur l'échelle féminine

Les tendances générales décrites pour les hommes (Tableau 2 et Graphique 3) se retrouvent chez les femmes (Tableau 3 et Graphique 4). De plus, l'ensemble de ces résultats valident les données recueillies par nos focus group, particulièrement la sémiologie vernaculaire de la corpulence, et stipulent une valorisation patente de l'embonpoint – plus spécifiquement le surpoids (Holdsworth *et al* 2004) – particulièrement chez les ruraux. Il est malgré tout important de constater qu'une hypothèse posée dans l'enquête qualitative par focus group ne se vérifie pas ici. Nous observons une valorisation de l'embonpoint plutôt périurbaine, c'est-à-dire l'apanage de primo-migrants mythifiant l'abondance de l'urbanisation, en opposition aux fervents de *coosan* inscrits dans un mode de vie agro-pastoral valorisant un embonpoint limité, comme le constatait déjà De Garine (1962). Cependant, il s'avère que ce sont bien les ruraux qui présentent un engouement prononcé pour l'embonpoint. Les périurbains se calquent davantage sur les perceptions des urbains acculturés, ceci pouvant s'expliquer par un état plus avancé du processus d'urbanisation que lorsque De Garine a réalisé ses travaux. Dans le sens où les périurbains, en effet, se rapprocheraient des urbains plus réceptifs aux messages de prévention sur le surpoids (Sobal et Stunkard 1989) ; en même temps que les ruraux qui s'urbanisent voudraient

davantage d'embonpoint...encore que leur valorisation générale de celui-ci reste limitée, ne dépassant pas le surpoids.

Comparaisons de fréquences sur le volume corporel

Une dernière série de résultats sur les échelles masculine et féminine, non appréhendable par des moyennes mais plutôt par des fréquences, sont présentées dans les Tableaux 4 et 5 ci-dessous. Pour l'échelle masculine sur le Tableau 4, nous observons que presque deux tiers des urbains (63,8 %), presque la moitié des périurbains (42,1 %) et 5% des ruraux peuvent placer *obèse* sur la planche ($p<0,001$), qu'ils placent majoritairement sur l'obésité morbide. Pour l'item *malade*, 61,6 % des urbains/périurbains le placent à l'obésité de niveau 2 ou de niveau 3, alors que 54,6% des ruraux le situent à l'insuffisance pondérale ou la borne inférieure de la normalité ($p<0,01$). Ceci montre que les ruraux associent la maladie d'abord à la maigreur alors que les deux autres groupes l'associent préférentiellement à la grosseur. Pour les items *mange mal* et *exclu*, même si les urbains/périurbains sont plus mitigés, ils sont plus nombreux à associer la grosseur (obésité de niveau 2 ou 3) à ces items que les ruraux ($p<0,001$) qui les associent largement à l'insuffisance pondérale.

Tableau 4. Fréquences de perceptions du volume corporel sur l'échelle masculine

Zone (n)	Fréquences		p
	Obésité inconnue	Obésité connue	
Urbains (185)	36,2%	63,8%	
Périurbains (202)	57,9%	42,1%	
Ruraux (200)	95%	5%	
Total	374	213	***
	Malade maigre	Malade gros	
Urbains/Périurbains (294)	38,4%	61,6%	
Ruraux (152)	54,6%	45,4%	
Total	196	250	**
	Mange mal maigre	Mange mal gros	
Urbains/Périurbains (273)	52%	48%	
Ruraux (158)	84,2%	15,8%	
Total	275	156	***
	Exclu maigre	Exclu gros	
Urbains/Périurbains (261)	52,1%	47,9%	
Ruraux (112)	83%	17%	
Total	229	144	***

Comparaisons de fréquence par le Chi² : * $p<0,05$; ** $p<0,01$; *** $p<0,001$.
n = taille de l'échantillon

Pour l'échelle féminine sur le Tableau 5, on observe des tendances similaires pour *obèse*, *mange mal* et *exclu*, par contre la maladie est plus clairement associée à la maigreur chez la femme, que ce soit en zone périurbaine/urbaine ou rurale.

Tableau 5. Fréquences de perceptions du volume corporel sur l'échelle féminine

Zone (n)	Fréquences		p
	<i>Obésité inconnue</i>	<i>Obésité connue</i>	
<i>Urbains (185)</i>	36,8%	63,2%	
<i>Périurbains (205)</i>	58,5%	41,5%	
<i>Ruraux (202)</i>	96,0%	4,0%	
Total	382	210	***
	<i>Malade maigre</i>	<i>Malade gros</i>	
<i>Urbains/Périurbains (289)</i>	54,7%	45,3%	
<i>Ruraux (157)</i>	72,6%	27,4%	
Total	272	174	
	<i>Mange mal maigre</i>	<i>Mange mal gros</i>	
<i>Urbains/Périurbains (275)</i>	50,9%	49,1%	
<i>Ruraux (150)</i>	90,7%	9,3%	
Total	276	149	***
	<i>Exclu maigre</i>	<i>Exclu gros</i>	
<i>Urbains/Périurbains (258)</i>	48,8%	51,2%	
<i>Ruraux (106)</i>	77,4%	22,6%	
Total	208	156	***

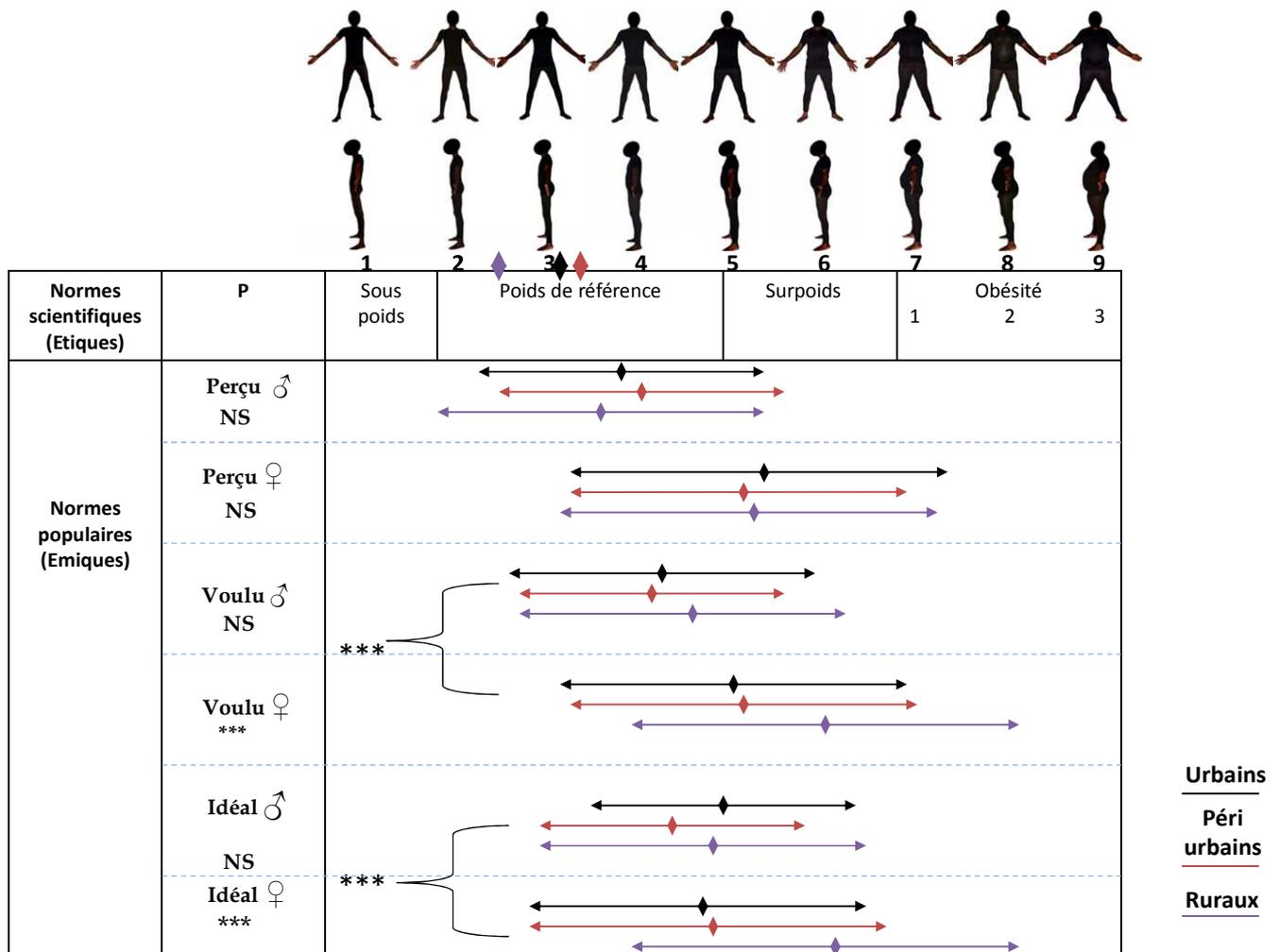
Comparaisons de fréquence par le Chi² : *p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001
n = taille de l'échantillon

Ceci corrobore nos résultats issus des focus group, la maigreur dans *coosan* est largement déprisée, particulièrement pour la femme, associée à la maladie, la pauvreté, l'infertilité...le *malheur*. Le maigre est celui qui n'inspire pas confiance, que l'on fuit, que l'on exclut, alors que le gros reflète le bien-être et la réussite. Présupposés qui se retrouvent bouleversés avec la modernité, c'est-à-dire l'urbanisation qui générerait une surcharge pondérale pathologique et une *alimentation pathogène* selon les enquêtes, les amenant, entre autres, à reconstruire progressivement le rapport à l'embonpoint. Ce que l'on observe ci-dessous.

Comparaisons de moyennes sur les attentes du volume corporel

Après avoir évalué quantitativement, à travers *Body Size Scale*, les normes émiques de corpulence identifiées par les focus group, nous présentons dans le Tableau 6 ici les moyennes du *corps perçu*, du *corps voulu* et du *corps idéal* pour **les hommes**. Les losanges placés juste au-dessous des silhouettes sur le Graphique 5 reflètent le *corps réel* des trois groupes : périurbains, urbains et ruraux ; c'est-à-dire leur moyenne respective d'IMC, tournant autour de la normalité pondérale, même si les ruraux présentent une moyenne proche de l'insuffisance pondérale (Tableau 10). On constate alors que tous surestiment leur poids, en comparant leurs moyennes d'IMC (*corps réels*) avec les moyennes de leurs *corps perçu*. Ceux-ci se perçoivent normaux sur le plan pondéral et les urbains et les ruraux veulent prendre du poids de façon significative (test t apparié *perçu vs voulu* : p<0,01, n=86 ; p<0,001, n=75) alors que les périurbains veulent très légèrement en perdre. Ensuite, les trois groupes situent le *corps idéal* de corpulence au niveau de la borne supérieure de la normalité. Les périurbains ont le *corps idéal* le plus faible des trois groupes (p=0,11), qui va de pair avec un *corps voulu* le plus faible aussi, ceci pouvant s'expliquer par le fait qu'ils ont le *corps perçu* le plus fort. D'ailleurs, il n'y a pas de

différence entre le *corps perçu* et le *corps idéal* des périurbains alors qu'on la constate chez les urbains (test t apparié *perçu vs idéal* : $p < 0,001$, $n=81$) et chez les ruraux ($p < 0,001$, $n=77$), ce qui va dans le sens d'une volonté chez les hommes périurbains de ne pas vouloir gagner plus d'embonpoint. En comparant les écarts types de ces variables, on constate que les écarts types du *corps voulu* et du *corps idéal* des ruraux sont plus larges que ceux des urbains/périurbains⁴¹³ (test t : $p=0,054$; $p=0,097$), sous entendant que la taille de leur norme sociale valorisée est plus large que celle des deux autres groupes.



Graphique 5. Attente du volume corporel masculin⁴¹⁴

⁴¹³ Les deux catégories agrégées.

⁴¹⁴ Les losanges placés juste au dessous des silhouettes seront commentés par la suite.

Tableau 6. Moyennes de perceptions des attentes du volume corporel des hommes

	Corps perçu	N	Ecart type	p
Urbains	3,8	86	1,5	
Périurbains	4,0	94	1,6	
Ruraux	3,6	78	1,7	
Total	3,8	258	1,6	NS
	Corps voulu	N	Ecart type	
Urbains	4,2	91	1,6	
Périurbains	4,1	101	1,4	
Ruraux	4,5	78	1,8	
Total	4,3	270	1,6	NS
	Corps idéal	N	Ecart type	
Urbains	4,7	86	1,5	
Périurbains	4,2	100	1,4	
Ruraux	4,6	81	1,7	
Total	4,5	267	1,6	NS

Analyses de la variance entre urbains, périurbains et ruraux : NS non significatif ; * p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001

Ensuite, nous présentons les moyennes du *corps perçu*, du *corps voulu* et du *corps idéal des femmes sur les hommes* (Tableau 7). Celles-ci perçoivent leur mari/petit ami à la borne inférieure du surpoids pour les trois groupes : périurbaines, urbaines et rurales. Et seules les rurales veulent qu'ils gagnent en embonpoint pour atteindre la borne supérieure de cette catégorie (test t apparié *perçu vs voulu* : p<0,01, n=74), les deux autres groupes voulant qu'ils perdent légèrement du poids (p<0,001). En effet, les urbaines/périurbaines situent *le corps voulu* de leur mari à la charnière entre la normalité et le surpoids et *le corps idéal* masculin de corpulence au niveau de la borne supérieure de la normalité, alors que les rurales les placent au surpoids (p<0,001)⁴¹⁵. De plus, les urbaines ont un *corps idéal* de corpulence masculine inférieur au *corps perçu* qu'elles ont de leur mari (test t apparié *perçu vs idéal* : p<0,05, n=59), alors que pour les périurbaines la tendance est moindre, et pour les rurales la tendance s'inverse (test t apparié *perçu vs idéal* : p<0,001, n=73). Ensuite, en comparant les écarts types de ces variables, on constate, comme pour les hommes, que les écarts types du *corps voulu* et du *corps idéal* des rurales sont plus larges que ceux des urbaines/périurbaines⁴¹⁶ (test t : p=0,103 ; p<0,05), sous entendant que la taille de leur norme sociale valorisée est plus large que celle des deux autres groupes. Enfin, en comparant les *corps voulu* et *corps idéal* des hommes pour eux-mêmes à ceux des femmes pour ces derniers, nous constatons que celles-ci veulent, les trois groupes confondus, des hommes plus corpulents qu'eux-mêmes ne le souhaitent pour eux (p<0,001 pour les deux variables).

⁴¹⁵ Pour le *corps voulu*, urbains vs ruraux : p<0,01 ; périurbains vs ruraux : p<0,01. Pour *le corps idéal*, urbains vs ruraux : p<0,001 ; périurbains vs ruraux : p<0,001.

⁴¹⁶ Catégories agrégées.

Tableau 7. Moyennes de perceptions des attentes du volume corporel des femmes sur les hommes

	Corps perçu	N	Ecart type	p
Urbaines	5,3	63		2,1
Périurbaines	5,1	84		1,9
Rurales	5,2	76		2,1
Total	5,2	223		2,0 NS
	Corps voulu	N	Ecart type	
Urbaines	4,9	61		1,9
Périurbaines	5,0	85		1,9
Rurales	6,0	76		2,2
Total	5,3	222		2,0 ***
	Corps idéal	N	Ecart type	
Urbaines	4,5	83		1,6
Périurbaines	4,7	91		1,8
Rurales	5,9	105		2,0
Total	5,1	279		1,9 ***

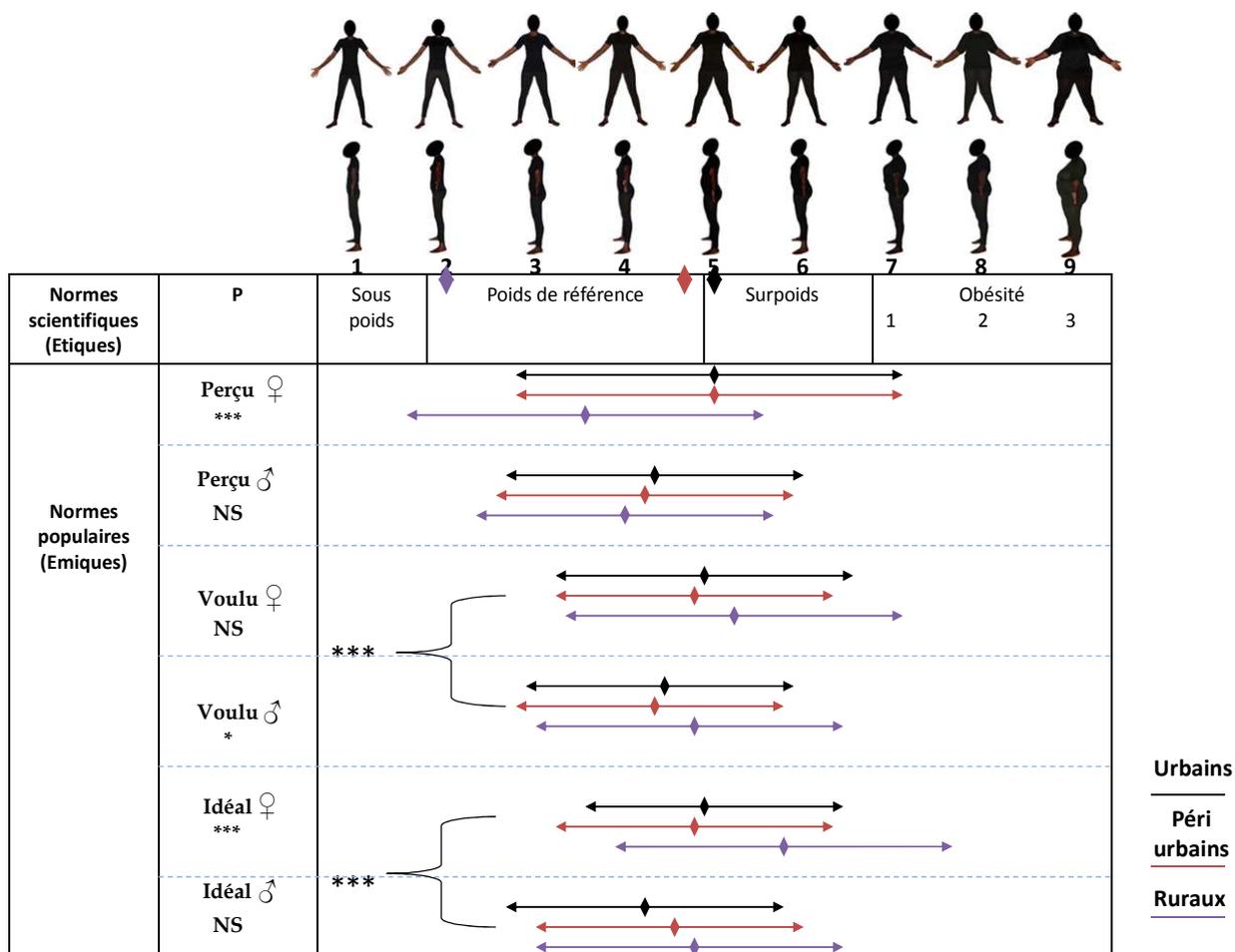
Analyses de la variance entre urbains, périurbains et ruraux : NS non significatif ; * p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001

Maintenant, nous présentons les moyennes du *corps perçu*, du *corps voulu* et du *corps idéal* pour les femmes (Tableau 8). Les losanges placés juste au dessous des silhouettes sur le Graphique 6 reflètent le *corps réel* des trois groupes : périurbaines, urbaines et rurales ; c'est-à-dire leur moyenne respective d'IMC, tournant autour de la charnière normalité/surpoids pondéral, même si les rurales présentent une moyenne proche de l'insuffisance pondérale (Tableau 11). On constate alors que périurbaines et surtout rurales surestiment leur poids, contrairement aux urbaines qui l'estiment correctement. Les urbaines/périurbaines se perçoivent à la borne inférieure du surpoids alors que les rurales se perçoivent à la normalité pondérale ($p<0,001$)⁴¹⁷. Et seulement les rurales veulent gagner en embonpoint pour être en surpoids léger (test t apparié *perçu vs voulu* : $p<0,001$, $n=94$), alors que les urbaines/périurbaines veulent légèrement en perdre pour être à la charnière entre normalité et surpoids pondéral. Ensuite, les urbaines/périurbaines situent le *corps idéal* de corpulence au même niveau que leur *corps voulu*, sur cette charnière normalité/surpoids, alors que les rurales le placent à la borne supérieure du surpoids ($p<0,001$)⁴¹⁸. Logiquement, il n'y a pas de différence prononcée entre le *corps voulu* et le *corps idéal* des urbaines/périurbaines, alors que les rurales placent celui-ci à des niveaux de corpulence significativement plus élevés (test t apparié *perçu vs idéal* : $p<0,001$ $n=94$). En comparant les écarts types de ces variables, on constate que les écarts types du *corps voulu* et du *corps idéal* des rurales sont plus larges que ceux des urbaines/périurbaines⁴¹⁹ (test t : $p=0,114$; $p<0,01$), sous entendant que la taille de leur norme sociale valorisée est plus large que celle des deux autres groupes.

⁴¹⁷ Urbains vs ruraux : $p<0,001$; périurbains vs ruraux : $p<0,001$.

⁴¹⁸ Urbains vs ruraux : $p<0,001$; périurbains vs ruraux : $p<0,001$.

⁴¹⁹ Catégories agrégées.



Graphique 6. Attente du volume corporel féminin⁴²⁰

Tableau 8. Moyennes de perceptions des attentes du volume corporel des femmes

	Corps perçu	N	Ecart type	p
Urbaines	5,0	82	2,2	
Périurbaines	5,0	92	2,2	
Rurales	3,6	95	2,0	
Total	4,5	269	2,2	***
	Corps voulu	N	Ecart type	
Urbaines	4,9	88	1,7	
Périurbaines	4,8	97	1,6	
Rurales	5,2	110	1,9	
Total	5,0	295	1,8	NS
	Corps idéal	N	Ecart type	
Urbaines	4,9	85	1,6	
Périurbaines	4,8	97	1,6	
Rurales	5,8	113	1,9	
Total	5,2	295	1,8	***

Analyses de la variance entre urbains, périurbains et ruraux : NS non significatif ; * p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001

⁴²⁰ Les losanges placés juste au dessous des silhouettes seront commentés par la suite

Ensuite, nous présentons les moyennes du *corps perçu*, du *corps voulu* et du *corps idéal* des **hommes sur les femmes** (Tableau 9). Ceux-ci perçoivent leur femme⁴²¹/petite amie à la normalité pondérale pour les trois groupes, et seuls les ruraux veulent qu'elles gagnent en embonpoint pour atteindre la charnière normalité/surpoids pondéral (test t apparié *perçu vs voulu* : $p < 0,001$, $n=69$) ; les deux autres présentant un *corps voulu* plus faible que celui des ruraux ($p < 0,05$) et voulant que leur femme/petite amie perde légèrement du poids⁴²². Ensuite, le *corps idéal* féminin de corpulence a tendance à diminuer progressivement avec l'urbanisation, partant de la charnière normalité/surpoids pondéral chez les ruraux, pour arriver à la normalité chez les urbains, les périurbains étant au niveau intermédiaire ($p=0,097$). De plus, les urbains ont un *corps idéal* quasiment similaire au *corps perçu* qu'ils ont de leur femme, alors que celui des périurbains, et précisément celui des ruraux est plus élevé (test t apparié *perçu vs idéal* : $p < 0,01$, $n=70$). Pour les écarts types de ces variables – *corps voulu* et *corps idéal* – nous n'observons pas de différences significatives. Enfin, en comparant les *corps voulu* et *corps idéal* des femmes pour elles-mêmes à ceux des hommes pour ces dernières, nous constatons que ceux-ci veulent, les trois groupes agrégés, des femmes moins corpulentes qu'elles-mêmes ne le souhaitent pour elles ($p < 0,001$ pour les deux variables).

Tableau 9. Moyennes de perceptions des attentes du volume corporel des hommes sur les femmes

	Corps perçu	N	Ecart type	p
Urbains	4,3	81	1,7	
Périurbains	4,2	91	1,7	
Ruraux	4,0	72	1,7	
Total	4,2	244	1,7	NS
	Corps voulu	N	Ecart type	
Urbains	4,2	83	1,5	
Périurbains	4,1	92	1,5	
Ruraux	4,7	71	1,7	
Total	4,3	246	1,6	*
	Corps idéal	N	Ecart type	
Urbains	4,2	86	1,5	
Périurbains	4,5	98	1,5	
Ruraux	4,7	80	1,7	
Total	4,5	264	1,6	NS

Analyses de la variance entre urbains, périurbains et ruraux : NS non significatif ; * $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$

L'ensemble de ces résultats va dans le sens d'une valorisation de l'embonpoint chez les femmes, que ce soit pour elles-mêmes, qu'en projection sur les hommes. Elles valorisent le surpoids (Holdsworth *et al* 2004). Les hommes par contre sont bien plus modérés et valorisent la normalité pondérale, pour eux-mêmes comme pour les femmes. De plus, cette valorisation de l'embonpoint est surtout le fait des ruraux, comme l'a montré l'analyse des termes d'évaluation de la corpulence (Tableaux 2 et 3), les

⁴²¹ Pour les polygames, il s'agit de leur première femme.

⁴²² Périurbains vs ruraux : $p < 0,05$.

périurbains et les urbains présentant des postures similaires en deçà du surpoids : la normalité pour les hommes ; et la borne supérieure de la normalité – voire la charnière normalité/surpoids pondéral – pour les femmes. Ceci valide en de nombreux points les résultats observés dans le qualitatif. La valorisation de l'embonpoint est surtout le fait de femmes qui veulent, avec l'urbanisation, accéder à des aspirations traditionnelles : fertilité, bien-être et tranquillité dans le ménage (Ndiaye 2006), reflétés par une prise d'embonpoint significative. Et cette valorisation est située au niveau du surpoids, comme nous le constatons dans l'évaluation préliminaire des perceptions de la corpulence dans la première étude par focus group (Figures 5 et 6). Par contre, nous constatons que la valorisation de l'embonpoint est bien plus rurale que périurbaine, alors que si l'on se réfère aux données qualitatives, la valorisation de l'embonpoint dans *coosan* est limitée, explosant avec l'urbanisation (De Garine 1962). Néanmoins, nous constatons que la valorisation de l'embonpoint chez les ruraux ne dépasse pas moyennement la borne supérieure du surpoids (Graphiques 5 et 6). Le fait que ceux-ci présentent de loin les indices anthropométriques les plus faibles, approchant l'insuffisance pondérale, pourrait expliquer ce crédit qu'ils donnent à la graisse. A l'opposé, observer chez les périurbains une valorisation limitée de l'embonpoint pourrait s'interpréter par une conscience élevée des dangers de la surcharge pondérale – aussi bien par le discours médical que par les effets néfastes de la transition nutritionnelle – et un niveau d'exposition accru à des critères esthétiques modernes, les conduisant à se calquer sur le modèle urbain de valorisation de la corpulence.

Comparaisons de fréquence sur la forme corporelle

Avec *Body Shape Scale* – échelles féminine et masculine – nous avons réalisé une analyse de l'évolution des critères esthétiques entre *coosan* et *dund tubab*, telle qu'elle a été exposée dans l'enquête qualitative. En effet, notre enquête par entretiens semi-directifs sur le corps montre clairement ce changement de critères esthétiques qui produit un conflit intergénérationnel d'envergure au sein même des familles : tenues sexys dévalorisation de l'embonpoint chez les jeunes filles, exigence de l'apparence dans le choix du conjoint, etc., tant de nouvelles postures que n'assimilent pas les fervents de *coosan*, notamment les plus âgés. Ici, le but a donc été de valider ce changement de critères esthétiques, par *Body shape scale*, et de caractériser ainsi l'évolution d'un modèle esthétique relatif à *coosan* (fonctionnalité, léger embonpoint, vitalité, inspire confiance, stigmatisation sociale des individus soupçonnés de maladie, etc...) à un modèle esthétique moderne relatif à *dund tubab* qu'adoptent surtout les jeunes les plus urbanisés (importance accordée à l'apparence plus prononcée, obsession de l'entretien de son corps pour parfaire sa beauté, minceur et muscles, *hédonisation* du corps et stigmatisation sociale des individus « laids » (ceux qui sont gros, qui n'ont pas de belles formes, qui s'habillent mal, etc...)). Pour ce faire, il a fallu exclure au préalable les réponses associées à certaines photos qui, selon notre enquête qualitative sur la corpulence et le corps, pourraient appartenir aux deux modèles à la fois. Nous avons alors exclu sur l'échelle féminine les réponses sur les morphologies 3, 7 et 9 (Planche 3) parce que la morphologie 3 présente un embonpoint très modéré

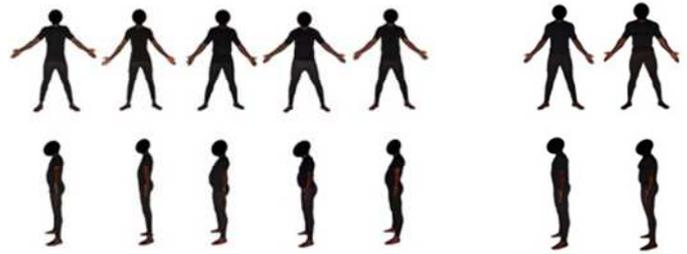
– *yem* – pouvant répondre aux deux modèles (i) ; alors que les morphologies 7 et 9, trop minces – *raàg* voire *sew* – seront déprisées par les deux modèles à la fois (ii). Dans la même logique, sur l'échelle masculine, les réponses sur les morphologies 7, 8 et 9 ont été exclues (Planche 4) parce que les morphologies 7 et 8 renvoient à *yem*, et la morphologie 9 renvoie à *raàg*. Nous avons d'autant plus exclu ces morphologies que nous avons constaté (Tableaux 1 et 2) combien les définitions de *yem* [*moyen, en forme*] et de *raàg* [*décharné, maladif*] ne varient pas du rural à l'urbain. Ceci corrobore d'ailleurs le qualitatif, les focus group présentant des contenus sémantiques de ces catégories peu dynamiques avec l'influence de l'urbanisation⁴²³, la première étant majoritairement la plus acceptée, la deuxième majoritairement la plus rejetée. Ainsi, nous avons exclu les morphologies reconnues par l'ensemble de la population comme aux extrêmes de la normalité, de la plus normale à la plus anormale, où nous ne trouverons certainement pas de différences entre *coosan* et *dund tubab* ; pour travailler exclusivement sur les morphologies intermédiaires, qui elles subiront, en tout état de cause, un traitement différentiel entre tradition et modernité. Nous les avons agrégé en deux catégories :

- (i) celles qui ressemblent le plus aux critères esthétiques modernes – souvent exposées dans les médias – sous-entendant généralement un entretien prononcé de son apparence
- (ii) celles qui n'y correspondent pas, des morphologies banales, quelconques – finalement du quotidien⁴²⁴ – mais qui ne sous-entendent en aucune façon une forme de dysfonctionnalité [*tèlé*], critère largement rejeté dans *coosan*.

Sur l'échelle masculine, les morphologies 4 et 10 ont été associées à la modernité (ou modèles modernes) : corps minces, corps élancés, corps musclés ; tandis que les morphologies 1, 2, 3, 5 et 6 ont été associées à la non-modernité (ou modèles quelconques) : corps gras, corps flasques, corps peu musclés. Cette catégorisation est présentée dans le Graphique 7 ci-dessous, associée à plusieurs résultats portant sur des items sur l'esthétisme et la sexualité.

⁴²³ Contrairement à *mbuxuri* qui devient signe d'obésité, et *sew* qui devient signe de minceur valorisée, avec l'influence de la modernité.

⁴²⁴ Le Breton (2005, p.130) a une très belle formulation pour rendre compte de ces deux types corporels : « *Le corps dont on parle, celui qu'on affiche et qu'on libère, celui dont on cherche les traces dans les gymnases, ce corps triomphant, sain, jeune et bronzé, du récit moderne n'est pas celui de la vie quotidienne, dilué dans la banalité de tous les jours* ».

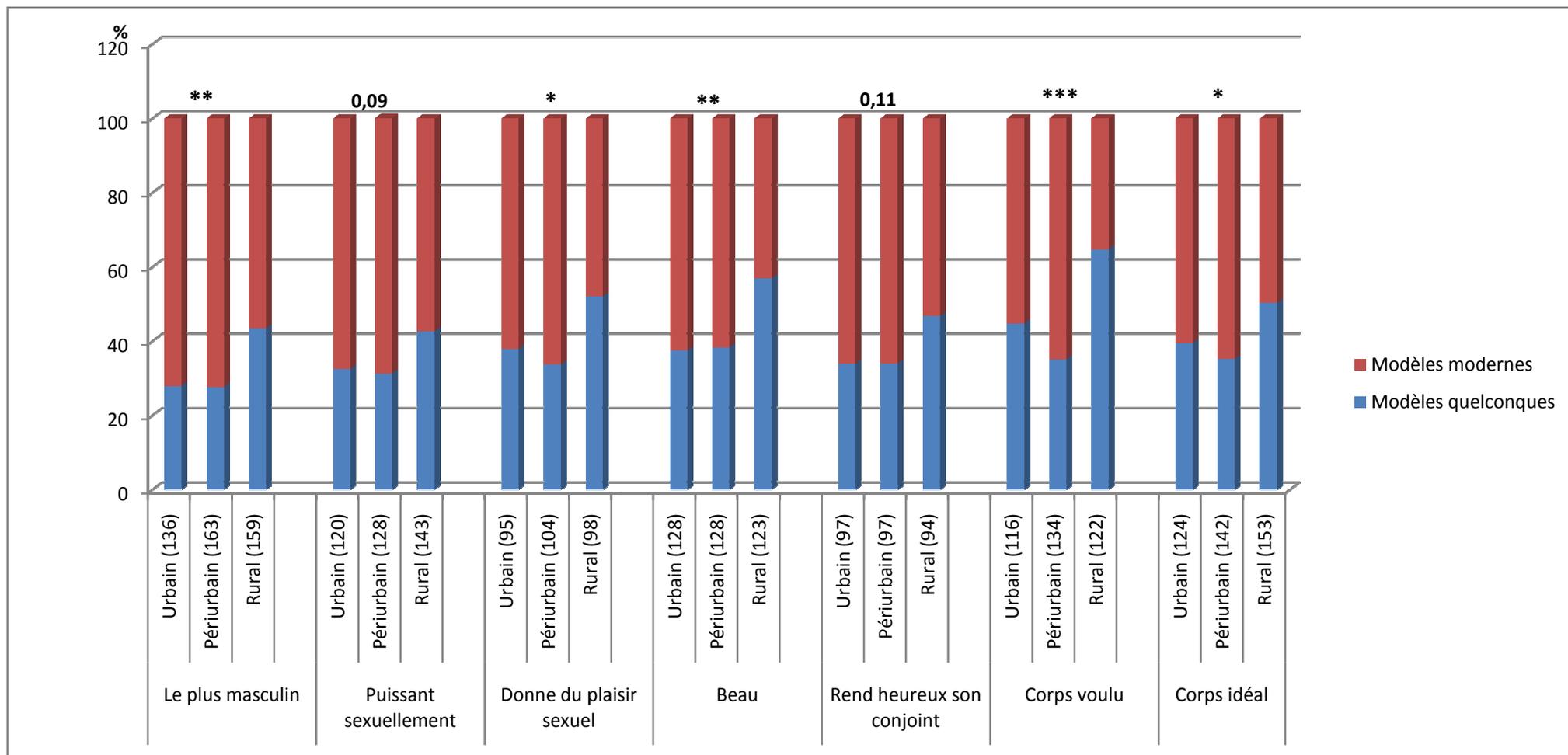


Modèles esthétiques	P	Modèles quelconques			Modèles modernes		
Positionnements des enquêtés (%)	Le plus masculin **	27,9	27,6	43,4	72,1	72,4	56,6
	Puissant sexuellement 0,098	32,5	31,2	42,7	67,5	68,8	57,3
	Donne du plaisir sexuel *	37,9	33,7	52	62,1	66,3	48
	Beau **	37,5	38,3	56,9	62,5	61,7	43,1
	Rend heureux son conjoint 0,11	34	34	46,8	66	66	53,2
	Corps voulu ***	44,8	35,1	64,8	55,2	64,9	35,2
	Corps idéal *	39,5	35,2	50,3	60,5	64,8	49,7

Comparaisons de fréquence par le Chi² : *p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001

Graphique 7. Perceptions de la forme corporelle sur l'échelle masculine

Dans ce graphique, qui présente les résultats principaux du Tableau 9 ci-dessous, on observe deux phénomènes principaux. Tout d'abord, les chiffres les plus élevés se trouvent très majoritairement dans la colonne « Modèles modernes », ce qui sous-entend que pour les items soumis, la majorité de la population s'oriente vers des critères esthétiques modernes : minceur, musculature, buste élancé, etc... Ensuite, si l'on pousse l'analyse plus avant, on constate que les chiffres des urbains en noir, et des périurbains en rouge, sont très majoritairement similaires, pour les deux types de modèles, alors que les ruraux semblent développer une posture plus indépendante. Même si ceux-ci s'orientent eux aussi vers les critères esthétiques modernes, ils sont plus mitigés que les deux autres groupes. Leurs scores, sur les « Modèles quelconques », sont moyennement plus élevés que ceux des urbains/périurbains, et ceci pour tous les items. Le Graphique 8 ci-dessous présente en histogrammes les résultats présentés dans le Graphique 7. En phénomène principal, la taille importante des tronçons en bordeaux montre cette tendance générale de la population à la valorisation des « Modèles modernes ». En phénomène secondaire, la petite taille des tronçons en bleu chez les urbains/périurbains atteste de leur faiblesse à s'orienter vers les « Modèles quelconques », contrairement aux ruraux qui semblent davantage à cheval entre les deux types de modèles.

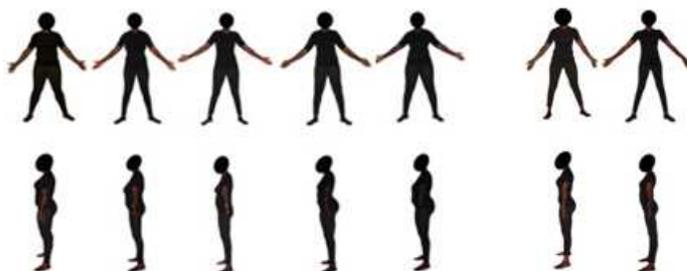


Comparaisons de fréquence par le Chi² : *p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001

Axe des ordonnées : % ; axe des abscisses : zone (n)

Graphique 8. Fréquences de perceptions de la forme corporelle sur l'échelle masculine

En ce qui concerne l'échelle féminine, les morphologies 1 et 5 ont été associées à la modernité (ou modèles modernes) : corps minces, corps sveltes, corps également proportionnés ; tandis que les morphologies 2, 4, 6, 8 et 10 ont été associées à la non modernité (ou modèles quelconques) : corps gras, corps flasques, corps inégalement proportionnés. Cette catégorisation est présentée dans le Graphique 9 ci-dessous, associée à plusieurs résultats portant sur des items sur l'esthétisme et la sexualité.



Modèles esthétiques	P	Modèles quelconques			Modèles Modernes		
Positionnements des enquêtés (%)	La plus féminine ***	60,8	71,3	81,5	39,2	28,7	18,5
	Bonne pour le mariage **	65,4	74,2	83,1	34,6	25,8	16,9
	Donne du plaisir sexuel *	64,2	68,2	82	35,8	31,8	18
	Belle ***	55	53	79,2	45	47	20,8
	Rend heureux son conjoint 0,07	71,4	68,8	82,6	28,6	31,2	17,4
	Corps voulu *	62,5	60,5	77,1	37,5	39,5	22,9
	Corps idéal *	66,1	63,6	82,6	33,9	36,4	17,4

Urbains
Péri urbains
Ruraux

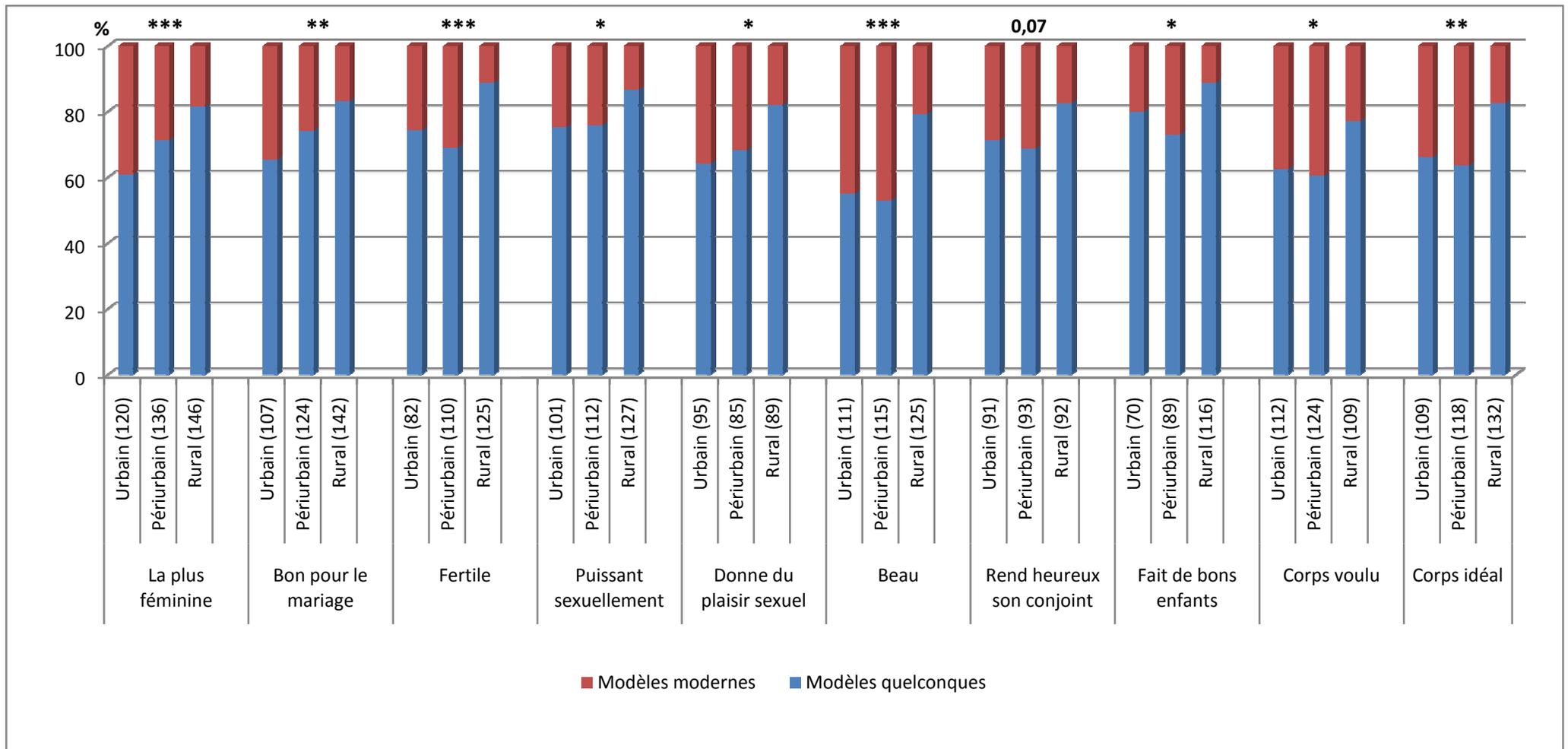
Comparaisons de fréquence par le Chi² : *p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001

Graphique 9. Perceptions de la forme corporelle sur l'échelle féminine⁴²⁵

Dans ce graphique, qui présente les résultats principaux du Graphique 10 ci-dessous, on observe aussi deux phénomènes principaux. Tout d'abord, les chiffres les plus élevés se trouvent très majoritairement dans la colonne « Modèles quelconques », sous-entendant que pour les items soumis, la majorité de la population s'oriente, contrairement aux perceptions sur l'échelle masculine, vers des critères esthétiques non modernes : graisse au ventre, poitrine pas ferme, corps flasque, etc... Ensuite, si l'on pousse l'analyse plus avant, on constate que les chiffres des urbains en noir, et des périurbains

⁴²⁵ Les stimuli « modernes » sont moins bien représentés que les stimuli « quelconques », mais cela ne gêne en rien l'analyse. Nous constatons, en effet, sur le Graphique 7 que les enquêtes s'amassent majoritairement sur les deuxièmes stimuli, bien qu'ils soient moins bien représentés que les premiers. Autrement, sur le Graphique 9, on observe les urbains/périurbains présenter un engouement pour les morphologies modernes plus prononcé que les ruraux.

en rouge, sont très majoritairement similaires, alors que les ruraux semblent, encore une fois, développer une posture plus indépendante. Même si ceux-ci s'orientent aussi vers les critères esthétiques non modernes, ils le font d'une manière plus équivoque que les deux autres groupes. Leurs scores atteignent moyennement les 80% alors que ceux des urbains/périurbains ne dépassent pas majoritairement les 65%, et ceci pour tous les items. Le Graphique 10 ci-dessous, qui reprend les résultats présentés dans le Graphique 9, plus de nouveaux résultats sur d'autres items (fertile, fait de bons enfants), reflète les mêmes tendances. En phénomène principal, la taille importante des tronçons en bleu montre cette tendance générale de la population à la valorisation des « Modèles quelconques ». En phénomène secondaire, la taille très réduite des tronçons en bordeaux chez les ruraux attestent d'une orientation plus marquée vers les « Modèles quelconques » non modernes, les urbains/périurbains semblant davantage tournés vers les « Modèles modernes ».



Comparaisons de fréquence par le Chi² : *p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001

Axe des ordonnées : % ; axe des abscisses : zone (n)

Graphique 10. Fréquences de perceptions de la forme corporelle sur l'échelle féminine

L'ensemble de ces résultats atteste d'une évolution des critères esthétiques *coosan* vers des critères esthétiques modernes, mais davantage pour les canons de beauté masculins que féminins, et plus marquée chez les urbains/périurbains que chez les ruraux. Ceci est à relier avec l'usage à outrance des pratiques sportives chez les jeunes hommes urbains (Baller 2007) pour parfaire leur apparence, et la valorisation traditionnelle de l'embonpoint surtout associée à la femme (Ndiaye 2006), dimensions dégagées par le qualitatif. Ces résultats montrent aussi, et ce point est très important, que les rapports au volume et à la forme corporels sont intimement liés. S'il s'avère que la valorisation de la minceur augmente avec l'urbanisation, comme nous l'avons constaté dans les Tableaux 2 à 9, l'exigence vis-à-vis de l'apparence, vis-à-vis de sa forme corporelle, en fait autant. En même temps que l'on veut être mince, limiter au plus possible sa graisse, on veut accéder à des formes plus travaillées, plus exigeantes. Ceci se retrouve à nouveau dans le qualitatif (entretiens semi-directifs), lorsque les enquêtés associent les nouveaux concepts comme *taille-fine* et *sec* ramenant à la minceur, à une exigence plus accrue de l'apparence physique : teint de la peau, proportions corporelles, manière de se vêtir, etc..., tant de dimensions corporelles que la jeunesse modernisée notamment cherche à améliorer de façon obsessionnelle.

Le bilan bio-anthropométrique.

Après avoir caractérisé quantitativement notre objet principal d'étude, à savoir les perceptions du volume et de la forme corporelle chez les Sénégalais, dans ce contexte de changement des modes de vie, nous allons maintenant justement décrire ce « changement des modes de vie », tant conté et décrit par nos enquêtés, particulièrement par les « nouvelles maladies » qu'il génèrerait. Nous allons d'abord présenter les caractéristiques anthropométriques principales des hommes et des femmes (Tableaux 10 et 11), dans ce continuum progressif d'urbanisation du pays, c'est-à-dire entre ces trois zones : rurale, périurbaine et urbaine.

Bilan anthropométrique des hommes

Tableau 10. Caractéristiques anthropométriques des hommes

	Moyenne	Ecart type	N	p
	Poids (kg)			
Urbains	68,6	11,2	96	
Périurbains	70,5	11,2	103	
Ruraux	62,5	11,2	82	***
	Taille (cm)			
Urbains	177,7	7,8	96	
Périurbains	178,8	10,6	103	
Ruraux	175,8	8,7	82	NS
	IMC (kg/m²)			
Urbains	21,8	3,5	96	
Périurbains	22,2	3,5	103	
Ruraux	20,3	3,5	82	**
	Périmètre taille (cm)			
Urbains	76,3	11,0	92	
Périurbains	79,5	11,0	96	
Ruraux	76,4	11,0	83	NS
	Périmètre hanche (cm)			
Urbains	92,4	8,2	92	
Périurbains	95,6	8,2	96	
Ruraux	91,4	8,2	83	**
	Rapport T/H			
Urbains	0,8	0,1	92	
Périurbains	0,8	0,1	96	
Ruraux	0,8	0,1	83	NS
	Pli tricipital (mm)			
Urbains	9,9	5,3	96	
Périurbains	9,9	5,3	104	
Ruraux	6,7	5,3	83	***
	Pli bicipital (mm)			
Urbains	5,6	3,7	96	
Périurbains	6,9	3,7	104	
Ruraux	4,2	3,7	83	***
	Pli supra-iliaque (mm)			
Urbains	15,1	7,4	96	
Périurbains	14,8	7,4	104	
Ruraux	10,6	7,4	83	***
	Pli sous-scapulaire (mm)			
Urbains	10,8	5,8	96	
Périurbains	9,9	5,8	104	
Ruraux	7,5	5,8	83	***
	Pourcentage de graisse			
Urbains	18,6	5,6	96	
Périurbains	18,3	5,6	104	
Ruraux	14,4	5,6	83	***

Analyses de la covariance entre urbains, périurbains et ruraux : NS non significatif ; * p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001

Rapport T/H : rapport périmètres taille/hanche

Les analyses ont été ajustées à l'âge, sauf pour la taille

Nous observons deux phénomènes principaux. Premièrement, l'effet de la transition nutritionnelle se retrouve pour chaque indice anthropométrique de corpulence, les indicateurs de masse grasse augmentent progressivement avec l'avancement de l'urbanisation, et ce de manière significative

(Tableau 10)⁴²⁶. Toutefois, pour le rapport taille/hanche et le périmètre taille, il n'y a pas de différences significatives entre les groupes. Ensuite, pour le poids, l'IMC, les périmètres taille et hanche et le pli bicipital, même si globalement ces indices augmentent avec l'urbanisation (pour le périmètre taille, en résultat post-hoc, ruraux vs périurbains : $p=0,075$), plus finement, nous constatons une diminution de ceux-ci entre zone périurbaine et urbaine (voir les résultats post-hoc de la note de bas de page précédente). Ceci va dans le sens du modèle de développement urbain de l'obésité (Sobal et Stunkard 1989), où les couches populaires périurbaines, avec une alimentation précaire (monotone et calorique), un manque d'accès aux soins et aux connaissances médicales, développent les maladies de surcharge pondérale ; tandis que les populations des centres urbains développés, avec l'alimentation la plus diversifiée, l'accès aux soins et aux connaissances médicales, maîtrisent davantage leur embonpoint.

⁴²⁶ Pour le poids, urbains vs ruraux : $p<0,001$; périurbains vs ruraux : $p<0,001$. Pour l'IMC, urbains vs ruraux : $p<0,05$; périurbains vs ruraux : $p<0,01$. Pour le périmètre hanche, urbains vs périurbains : $p<0,05$; périurbains vs ruraux : $p<0,01$. Pour le pli tricipital, urbains vs ruraux : $p<0,001$; périurbains vs ruraux : $p<0,001$. Pour le pli bicipital, urbains vs ruraux : $p<0,05$; urbains vs périurbains : $p<0,05$; périurbains vs ruraux : $p<0,001$. Pour le pli supra-iliaque, urbains vs ruraux : $p<0,001$; périurbains vs ruraux : $p<0,001$. Pour le pli sous-scapulaire, urbains vs ruraux : $p<0,001$; périurbains vs ruraux : $p<0,05$. Pour le taux de graisse, urbains vs ruraux : $p<0,001$; périurbains vs ruraux : $p<0,001$.

Bilan anthropométriques des femmes

Tableau 11. Caractéristiques anthropométriques des femmes

	Moyenne	Ecart type	N	p
	Poids (kg)			
Urbaines	68,7	13,8	90	
Périurbaines	66,7	13,8	100	
Rurales	56,8	13,9	119	***
	Taille (cm)			
Urbaines	165,1	8,4	90	
Périurbaines	164,8	9,8	100	
Rurales	165,9	6,8	119	NS
	IMC (kg/m²)			
Urbaines	25,3	5,2	90	
Périurbaines	24,8	5,2	100	
Rurales	20,6	5,2	119	***
	Périmètre taille (cm)			
Urbaines	83,4	12,2	87	
Périurbaines	82,3	12,1	95	
Rurales	76,5	12,0	120	***
	Périmètre hanche (cm)			
Urbaines	102,5	11,4	84	
Périurbaines	101,7	11,3	95	
Rurales	94,7	11,2	120	***
	Rapport T/H			
Urbaines	0,8	0,1	84	
Périurbaines	0,8	0,1	95	
Rurales	0,8	0,1	120	NS
	Pli tricipital (mm)			
Urbaines	22,3	8,2	91	
Périurbaines	20,5	8,2	101	
Rurales	14,6	8,2	120	***
	Pli Bicipital (mm)			
Urbaines	14,5	7,4	91	
Périurbaines	13,4	7,4	101	
Rurales	8,0	7,4	120	***
	Pli supra-iliaque (mm)			
Urbaines	24,8	9,6	91	
Périurbaines	22,1	9,6	101	
Rurales	15,4	9,6	120	***
	Pli sous-scapulaire (mm)			
Urbaines	18,6	8,3	91	
Périurbaines	16,6	8,3	101	
Rurales	11,5	8,3	120	***
	Pourcentage de graisse			
Urbaines	33,9	6,2	91	
Périurbaines	32,3	6,2	101	
Rurales	27,5	6,2	120	***

Analyses de la covariance entre urbains, périurbains et ruraux : NS non significatif ; * p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001

Rapport T/H : rapport périmètres taille/hanche

Les analyses ont été ajustées à l'âge, sauf pour la taille

L'échantillon féminin suit les mêmes tendances, témoins d'une transition nutritionnelle en cours, que l'échantillon masculin. En effet, on observe une augmentation significative des indices

anthropométriques de graisse corporelle⁴²⁷ entre les trois groupes, créditant d'un accroissement de la masse pondérale avec l'urbanisation (Tableau 11). Toutefois, il n'y a pas de différence significative entre les différentes populations pour le rapport T/H. Contrairement aux hommes, ici la progression est croissante, les urbaines présentant les scores les plus élevés. L'ensemble de ces résultats crédite le discours de nos enquêtés, qui ont largement appuyé sur le fait qu'avec l'urbanisation, la population grossissait.

Epidémiologie

Après avoir présenté les caractéristiques anthropométriques principales de notre échantillon et constaté une augmentation des indicateurs de graisse avec l'urbanisation, il est important de savoir si cette augmentation de la masse pondérale est associée à une élévation de la morbidité, phénomène biologique que nos enquêtés des focus group ont largement identifié au sein de la population urbanisée. Ceux-ci ont en effet affirmé que dans *coosan*, la surcharge pondérale était rare, et eut-elle existé, elle n'aurait été associée à aucune maladie telle le diabète de type 2 et l'hypertension, qu'ils qualifient de « maladies de la civilisation ». Nous présentons dans le Tableau 12 l'évolution conjointe, du rural à l'urbain, des fréquences d'obésité, de périmètre taille, du rapport T/H, de glycémie et de pression artérielle à risques, ainsi que les moyennes de ces variables.

⁴²⁷ Pour **le poids**, urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$. Pour **l'IMC**, urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$. Pour **le périmètre taille**, urbains vs ruraux : $p < 0,01$; périurbains vs ruraux : $p < 0,05$. Pour **le périmètre hanche**, urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$. Pour **le pli tricipital**, urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$. Pour **le pli bicipital**, urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$. Pour **le pli supra-iliaque**, urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$. Pour **le pli sous-scapulaire**, urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$. Pour **le taux de graisse**, urbains vs ruraux : $p < 0,001$; périurbains vs ruraux : $p < 0,001$.

Tableau 12. Données épidémiologiques principales

Zone	Fréquence		p
	Non obèse	Obèse	
Urbains/périurbains	343 88,2%	46 11,8%	
Ruraux	197 98,0%	4 2,0%	***
	Tour de taille normal	Tour de taille à risque	
Urbains/périurbains	304 82,2%	66 17,8%	
Ruraux	177 87,2%	26 12,8%	0,116
	Rapport T/H normal	Rapport T/H à risque	
Urbains/périurbains	286 77,9%	81 22,1%	
Ruraux	158 77,8%	45 22,2%	NS
	Pression artérielle normale [†]	Pression artérielle élevée	
Urbains/périurbains	132 64,71%	72 35,29%	
Ruraux	91 76,47%	28 23,53%	*
	Glycémie normale	Glycémie élevée	
Urbains	158 91,3%	15 8,7%	
Ruraux/périurbains	386 95,3%	19 4,7%	0,06
Zone	Moyenne	Ecart type	p
	IMC (kg/m ²)		
Urbains/périurbains	23,4	4,7	
Ruraux	20,5	4,7	***
	Glycémie postprandiale (mg/dl)		
Urbains/périurbains	121,6	27,5	
Ruraux	113,8	27,5	*

Comparaisons de fréquence par le Chi² : *p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001

Le seuil de l'obésité $\geq 30 \text{ kg/m}^2$

Tour de taille à risque : ♂ $\geq 102 \text{ cm}$; ♀ $\geq 88 \text{ cm}$

Rapport T/H à risque : ♂ $\geq 0,9 \text{ cm}$; ♀ $\geq 0,85 \text{ cm}$

Pression artérielle à risque : diastolique $\geq 90 \text{ mmHg}$ et/ou systolique $\geq 140 \text{ mmHg}$

Glycémie à risque : à jeun $\geq 1,26 \text{ g/L}$; postprandiale : $\geq 2 \text{ g/L}$

[†]La pression artérielle a été mesurée pour les personnes âgées de 18 à 25 ans et de plus de 45 ans

Comparaisons de moyenne par analyses de la covariance ajustée par l'âge : *p<0,05 ; ** p<0,01 ; *** p<0,001

Nous observons alors qu'avec l'urbanisation, l'augmentation de l'obésité est concomitante à une augmentation de la glycémie à risque du diabète de type 2 et de l'hypertension artérielle, comme l'ont avancé la grande majorité de nos enquêtés. L'obésité passe de 2% chez les ruraux à 11,8% chez les urbains/périurbains⁴²⁸ (p<0,001) – dont 19,5 % chez les femmes (rurales vs urbaines/périurbaines : p<0,001) et 4,5% chez les hommes. La pression artérielle à risque affecte, quant à elle, 23,5% et 35,3% de nos échantillons respectivement en zone rural et en zone urbaine/périurbaine (p<0,05). En

⁴²⁸ Le chiffre est exactement le même pour chacun des deux groupes.

ce qui la concerne, nous avons exclu la tranche d'âge intermédiaire [26-45] ans abaissant le niveau de significativité. Pour les ruraux, la faible fréquence d'hypertension artérielle pourrait s'expliquer par le fait que les plus âgés (>45 ans) adopteraient encore un mode de vie sain (avec peu de facteurs de risque), par leur alimentation peu calorique et la pratique d'activités agricoles, associées à *coosan* par les enquêtés. De plus, ils seraient – par effet de sélection – « plus résistants » aux maladies dans des milieux de vie peu développés techniquement, étant plus régulièrement exposés à des agents pathogènes, une dimension aussi avancée par nos enquêtés. Pour les jeunes ruraux, cette faible prévalence pourrait s'expliquer par le fait qu'ils ne subiraient pas encore les effets de la transition nutritionnelle dans un contexte villageois, contrairement à leurs homonymes urbains ; alors que ces effets sont perceptibles au sein de la tranche d'âge intermédiaire vivant en zone rurale. Si cette interprétation est valable, alors cela voudrait dire qu'à la mort de la troisième génération, conservatrice d'un mode de vie non urbain, elle serait remplacée par une nouvelle génération de vieux urbanisés et plus hypertendus, en même temps que des jeunes qui, avec l'âge, développeraient cette maladie.

La prévalence de la glycémie à risque (à jeun et postprandiale agrégées) augmente aussi, mais seulement chez les urbains où elle atteint les 8,7% contre 4,7% chez les ruraux/périurbains ($p=0,06$). De plus, on observe une augmentation significative de la moyenne de la glycémie postprandiale entre ruraux et urbains/périurbains ($p<0,05$). L'environnement urbain sénégalais serait alors « obésogène », comme le stipule la littérature pour bien d'autres pays (Maire et Delpeuch 2004). Il serait également le siège de « nouvelles maladies », comme l'ont affirmé à maintes reprises les enquêtés, mais aussi la littérature : « *Des études comparatives ont également confirmé le fait que les taux (d'hypertension) s'élèvent rapidement quand on passe d'une population rurale à une population urbaine au sein d'un même pays ou population ethnique (Muna et Facc 1999) ; « Le diabète était autrefois considéré comme une maladie rare en Afrique subsaharienne mais sa prévalence augmente rapidement en raison d'une urbanisation galopante... (Motala et Romaya 2010) »*. Certains enquêtés ont d'ailleurs pris leur précaution sur ce point, en affirmant que ces pathologies cardiovasculaires existaient dans *coosan* mais de façon bien plus rare qu'aujourd'hui. Ils ont aussi identifié la surcharge pondérale, émergente en zone urbaine, comme étant un facteur étiologique au développement de ces nouvelles maladies. En effet, les associations entre obésité et glycémie à risque (à jeun et postprandiale agrégées), puis obésité et pression artérielle à risque, sont significatives ($p<0,001$ pour chacune des associations), comme le constatait Salem (1998, p.252).

Evaluation des facteurs de risques

Cette dernière partie a pour objectif d'évaluer les risques relatifs à deux phénomènes de santé publique que nous avons clairement identifiés comme pouvant agir au Sénégal, dans ce contexte de changement des modes de vie, à savoir : l'exigence névrotique de son apparence par le culte moderne émergent de la minceur et des formes corporelles « hédonistes » (i) ; mais aussi la prévalence de la surcharge pondérale en augmentation avec l'urbanisation (ii).

Importance accordée à l'apparence

Pour étudier le premier phénomène – l'exigence névrotique de son apparence – nous avons tenté de mettre en évidence une « importance accordée à son apparence » plus prononcée avec l'influence de la modernité. Nous avons construit préalablement une variable de ce type pour tester la validité de convergence de *Body Shape Scale*, en agrégeant sur l'échelle masculine les morphologies 4 et 10, et sur l'échelle féminine les morphologies 1 et 5 (Planches 3 et 4), reflétant, selon nous, l'exigence des critères esthétiques modernes. Cette même catégorisation a aussi été adoptée pour caractériser les « modèles esthétiques modernes » dans les analyses sur *Body Shape Scale*, en les opposant aux autres photos – excepté sur l'échelle féminine les photos 3, 7 et 9 et sur l'échelle masculine les photos 7, 8 et 9 – constituant « les modèles esthétiques quelconques » (Graphiques 7 et 9). Nous avons alors observé une ouverture générale aux « modèles modernes », surtout chez les plus urbanisés. Le Tableau 13 ci-dessous présente les résultats de la régression logistique visant à mettre en évidence les facteurs associés à l'« importance accordée à l'apparence », codifiée selon le modèle de validation de *Body Shape Scale* : *corps voulu* de type moderne vs *corps voulu* de type quelconque. Un rapport obsessionnel au corps qui serait, selon nos résultats qualitatifs et quantitatifs préliminaires, exacerbé par l'urbanisation (Graphiques 8 et 10).

Tableau 13. Facteurs de risque associés à l'importance accordée à l'apparence

Facteurs de risque ⁴²⁹	Catégories	Importance accordée à l'apparence		
		Odds ratio	Intervalles de confiance	
Sexe***	Femmes†			
	Hommes	3,1	2,0	4,7 c
Age*	Vieux†			
	Jeunes	2,1	1,1	3,9 a
	Moyens	1,9	1,1	3,3 a
Niveau scolaire***	Aucun niveau/primaire†			
	Lycée/universitaire	1,8	1,0	3,0 a
	Collège	1,5	0,9	2,4
Niveau socioéconomique	Elevé†			
	Faible	1,2	0,7	1,9
	Moyen	1,0	0,6	1,7
Statut migratoire*	Ruraux†			
	Urbains	1,8	1,1	3,0 a
	Migrants	1,7	1,0	2,8 a
N=545				

Analyses univariées par le χ^2 : *p<0,05 ; **p<0,01 ; ***p<0,001

a, b, c effets significatifs de la régression logistique : p<0,05 ; p<0,01 ; p<0,001 respectivement

† Catégorie pris en référence

⁴²⁹ Pour les tranches d'âge, nous avons pris les mêmes critères que pour le Tableau 1 des caractéristiques sociodémographiques : [18-25] ; [26-45] ; ≥ 46 . Pour le statut migratoire, les urbains sont ceux qui ont toujours vécu en ville (Dakar et les autres grandes villes du Sénégal), les ruraux sont ceux qui ont toujours vécu au village et les migrants sont ceux qui sont entre ces deux situations. Pour chaque facteur de risque, s'il n'y a pas d'étoile associée, cela signifie qu'il n'y a pas d'effet significatif en univarié.

Nous constatons, par la variable « statut migratoire », que le niveau d'urbanisation est lié à l'importance que l'on accorde à son apparence, indépendamment des autres facteurs posés. Les urbains [odd ratio 1,8 (95% IC) : 1,1-3,0 (p<0,05)] et les migrants [odd ratio 1,7 (95% IC) : 1,0-2,8 (p<0,05)] ont presque deux fois plus de risque de s'ouvrir aux modèles modernes que les ruraux. Les hommes ont trois fois plus de risque que les femmes de s'y ouvrir [odd ratio 3,1 (95% IC) : 2,0-4,7 (p<0,001)]. Les plus jeunes [odd ratio 2,1 (95% IC) : 1,1-3,9 (p<0,05)] et ceux d'âge intermédiaire [odd ratio 1,9 (95% IC) : 1,1-3,3 (p<0,05)] ont moyennement deux fois plus de risque que les vieux d'adopter les modèles modernes ; et les lycéens et les étudiants [odd ratio 1,8 (95% IC) : 1,0-3,0 (p<0,05)] presque deux fois plus de risque que les analphabètes et les faiblement scolarisés. L'ensemble de ces résultats valide clairement nos données qualitatives des entretiens, lorsque les vieux dénoncent l'apologie « hédonisante » que font les jeunes de leur corps : minceur et formes corporelles à visée hédoniste, qu'ils associent à l'urbanisation, et plus généralement à la modernisation du pays. L'analyse inter-sexe, plus spécifiquement, crédite aussi nos résultats qualitatifs (focus group), lorsque nous observons une forte persistance de la valorisation de l'embonpoint chez la femme, alors que les hommes s'adonnent à des pratiques sportives multiples pour répondre à des critères esthétiques modernes : muscles et ventre plat.

L'estime de son apparence

Rendre compte des conséquences psychologiques du véhicule de ce modèle esthétique moderne, basé sur une exigence accrue de son apparence largement dénoncée par les aînés, est de l'associer au vécu potentiellement pathologique qu'il peut susciter : *l'exercice de la norme*. L'« estime de son apparence », ou *body esteem* est une dimension qui permet de mesurer la dimension psychoaffective associée au rapport à l'image corporelle, précisément à son apparence physique (Molloy et Herzberger 1998). Nous l'avons traduite par cette question : « L'estime que vous avez de votre apparence est : bonne 1 ; plutôt bonne 2 ; moyennement bonne 3 ; plutôt pas bonne 4 ; pas bonne 5 ». Nous avons agrégé les deux premières modalités dans une estime saine de son apparence, les trois dernières dans une estime plutôt pathologique de celle-ci. Nous présentons dans le Tableau 14 les facteurs de risque associés à cette « mauvaise estime de son apparence ».

Tableau 14. Facteurs de risque associés à l'estime de son apparence

Facteurs de risque	Catégories	Estime de son apparence		
		Odds ratio	Intervalles de confiance	
Sexe	Hommes†			
	Femmes	1,4	0,9	2,4
Age	Vieux†			
	Jeunes	0,8	0,4	1,8
	Moyens	0,3	0,6	2,0
Niveau scolaire	Aucun niveau/primaire†			
	Lycée/universitaire	0,3	0,4	1,4
	Collège	0,2	0,4	1,4
Niveau socioéconomique	Elevé†			
	Faible	0,4	0,7	2,3
	Moyen	0,3	0,5	1,6
Statut migratoire**	Ruraux†			
	Urbains	1,9	0,9	3,8
	Migrants	2,6	1,4	5,1 b
Importance de l'apparence**		2,2	1,3	3,6 b
	IMC**			
N=533		1	1	1,1

Analyses univariées par le χ^2 : * $p<0,05$; ** $p<0,01$; *** $p<0,001$

a, b, c effets significatifs de la régression logistique : $p<0,05$; $p<0,01$; $p<0,001$ respectivement

† Catégorie pris en référence

Nous observons que les migrants, ceux qui s'ouvrent à l'urbanisation, ont entre deux à trois fois plus de risque d'avoir une mauvaise estime de leur apparence que les ruraux [odd ratio 2,6 (95% IC) : 1,4-5,1 ($p<0,01$)]. De manière intéressante, « l'importance accordée à l'apparence », variable construite à l'aide de *Body Shape Scale*, est un facteur de risque à une mauvaise estime de son apparence. Dit autrement, indépendamment des autres facteurs posés dans l'analyse, ceux qui s'ouvrent aux modèles modernes exigeants, proposés par *Body Shape Scale*, ont plus de deux fois plus de risque que ceux qui ne s'y ouvrent pas, d'avoir une mauvaise estime de leur apparence [odd ratio 2,2 (95% IC) : 1,3-3,6 ($p<0,01$)]. En univarié, nous observons que la mauvaise estime de son apparence est associée à l'augmentation de l'IMC ($p<0,01$)⁴³⁰, ce qui sous-entend que les individus en surcharge pondérale souffrent plus de leur apparence que les autres. Nous observons encore un lien avec nos données qualitatives, particulièrement pour ce qui concerne *l'exercice de la norme*. Selon nos enquêtés, dans *coosan*, seules les morphologies suspectées de morbidité sont rejetées, alors qu'avec la modernité émergente, notamment chez les jeunes, la stigmatisation sociale s'exerce sur tous types d'individus ne correspondant pas aux critères esthétiques modernes exigeants, en l'occurrence les gens gros. Un autre élément important : notre enquête qualitative par entretiens semi-directifs montre des attitudes obsessionnelles de certains jeunes garçons dakarois vis-à-vis de leur apparence, jeunes qui s'ouvrent aux modèles esthétiques masculins modernes. Ceci pourrait étayer le fait que l'urbanisation et

⁴³⁰ 13,5% des individus en surpoids ont une mauvaise estime de leur apparence, pour 17,5%, 20% et 33,3% respectivement pour les obésités de niveau 1, 2 et 3.

« l'importance accordée à l'apparence » soient des facteurs de risque à la mauvaise estime de son apparence.

La satisfaction de sa corpulence

L'« importance accordée à l'apparence », variable que nous avons construite avec *Body Shape Scale*, comprend deux dimensions à la fois : la forme mais aussi le volume corporels. En effet, les morphologies classées dans les « modèles quelconques », sont moyennement plus grosses que les deux classées dans « les modèles modernes », même si nous constatons que ce processus de catégorisation ne se limite pas à cette dimension du poids corporel. Par contre, *Body Size Scale* rend compte exclusivement de cette dimension. Puisque nous constatons que l'urbanisation produit un rapport au corps plus exigeant, où le rapport au poids corporel y trouve une place préférentielle⁴³¹, et que l'estime de l'apparence semble y être directement impliquée, il nous faut rendre compte du vécu de la corpulence⁴³² (dans sa définition initiale de la maigreur à la grosseur), dans ce contexte de changement des modes de vie au Sénégal, pour identifier les dimensions environnementales (sous nutrition au village, augmentation de la surcharge pondérale en ville) et culturelles (valorisation de l'embonpoint chez les plus âgés et les ruraux⁴³³, dévalorisation de l'embonpoint chez les jeunes) pouvant participer à son ressenti. Pour ce faire, nous avons construit sur *Body Size Scale* un indice de satisfaction : corps perçu *minus* corps voulu (Williamson *et al* 1993) pour évaluer la « satisfaction de sa corpulence ». Si la différence est négative, l'individu veut « grossir », si la différence est positive, l'individu veut « maigrir », si la différence est nulle, l'individu est « satisfait ». La variable « Vouloir maigrir », confrontée à ceux qui sont satisfaits et qui veulent grossir, est *expliquée* dans le Tableau 15 par différents facteurs de risque.

⁴³¹ Puisque nous avons observé, en univarié, une association positive entre l'IMC et la mauvaise estime de son apparence.

⁴³² La corpulence sous-entend ici la corpulence grasseuse et pas une autre dimension du volume corporel.

⁴³³ Nous pensions, par les résultats de notre enquête qualitative, que cette valorisation était le fait des périurbains, mais nous constatons dans le qualitatif qu'elle est plus le fait des ruraux.

Tableau 15. Facteurs de risque associés à la vouloir maigrir

Facteurs de risque	Catégories	Vouloir maigrir		
		Odds ratio	Intervalles de confiance	
Sexe	Hommes†			
	Femmes	1,1	0,6	1,9
Age	Jeunes†			
	Vieux	0,5	0,2	1,0
	Moyens	0,8	0,4	1,4
Niveau scolaire	Lycée/universitaire†			
	Aucun niveau/primaire	0,7	0,4	1,4
	Collège	0,8	0,4	1,7
Niveau socioéconomique	Elevé†			
	Faible	0,6	0,4	1,2
	Moyen	0,7	0,4	1,3
Statut migratoire	Urbains†			
	Ruraux	1,1	0,6	2,3
	Migrants ⁴³⁴	0,6	0,4	1,1
Importance de l'apparence*		1,8	1,0	3,1 a
Estime de l'apparence***		3,0	1,6	5,7 b
IMC***		1,2	1,1	1,3 c
N=518				

Analyses univariées par le χ^2 : * $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$

a, b, c effets significatifs de la régression logistique : $p < 0,05$; $p < 0,01$; $p < 0,001$ respectivement

† Catégorie pris en référence

Ceux qui adhèrent aux critères esthétiques modernes, qui accordent une importance prononcée à leur apparence, ont entre une fois et demi et deux fois plus de risque que ceux qui n'y adhèrent pas de vouloir maigrir [odd ratio 1,8 (95% IC) : 1,0-3,1 ($p < 0,05$)]. Ceux qui ont une mauvaise estime de leur apparence ont trois fois plus de risque que ceux qui en ont une bonne de vouloir maigrir [odd ratio 3,0 (95% IC) : 1,6-5,7 ($p < 0,01$)]. Enfin, la volonté de maigrir augmente avec l'IMC [odd ratio 1,2 (95% IC) : 1,1-1,3 ($p < 0,001$)]. Ensuite, la variable « Vouloir grossir », confrontée à ceux qui sont satisfaits et qui veulent maigrir, est *expliquée* Tableau 16 par différents facteurs de risque.

⁴³⁴ En univarié, nous observons une tendance non significative ($p = 0,107$) à vouloir davantage maigrir chez les urbains que chez les ruraux/migrants.

Tableau 16. Facteurs de risque associés à la volonté de grossir

Facteurs de risque	Catégories	Vouloir grossir		
		Odds ratio	Intervalles de confiance	
Sexe	Hommes†			
	Femmes	1,5	1,0	2,4
Age*	Jeunes†			
	Vieux	1,0	0,5	1,8
	Moyens	1,0	0,6	1,5
Niveau scolaire	Lycée/universitaire†			
	Aucun niveau/primaire	1,0	0,5	1,9
	Collège	1,0	0,5	2,0
Niveau socioéconomique	Elevé†			
	Faible	1,0	0,6	1,7
	Moyen	1,0	0,6	1,6
Statut migratoire***	Urbains†			
	Ruraux	2,2	1,3	3,8 b
	Migrants	1,2	0,7	2,0
Importance de l'apparence		1,2	0,8	2,1
	Estime de l'apparence			
		1,5	0,78	2,8
IMC***				
N=518		0,8	0,7	0,9 c

Analyses univariées par le χ^2 : * $p<0,05$; ** $p<0,01$; *** $p<0,001$

a, b, c effets significatifs de la régression logistique : $p<0,05$; $p<0,01$; $p<0,001$ respectivement

† Catégorie pris en référence

Nous constatons que les ruraux ont plus de deux fois plus de risque que les urbains de vouloir grossir [odd ratio 2,2 (95% IC) : 1,3-3,8 ($p<0,01$)], et avoir un IMC faible est un facteur de risque à la volonté de prendre du poids [odd ratio 0,8 (95% IC) : 0,7-0,9 ($p<0,001$)]. D'ailleurs, en univarié, les plus âgés, aux niveaux d'IMC les plus élevés (Tableau 18), veulent davantage perdre du poids que les plus jeunes ($p<0,05$). En résultat complémentaire, on constate d'ailleurs que cette volonté de grossir est réduite chez les jeunes urbains, ne dépassant pas les 41%. Ceci corrobore nos résultats quantitatifs précédents, les ruraux veulent de l'embonpoint, notamment parce qu'ils présentent les IMC les plus faibles. De plus, en comparant ces deux analyses sur la satisfaction de la corpulence, nous observons que la volonté de maigrir est associée à une mauvaise estime de son apparence, mais pas la volonté de grossir, ne semblant pas produire de rapport psychopathologique notable avec son apparence. Ces résultats créditent la démonstration présentée dans la discussion de l'enquête qualitative sur le corps par entretiens semi-directifs : au-delà de *ce qu'on valorise* entre *coosan* et *dund tubab*, c'est bien la manière *de valoriser* qui évolue. Alors que dans le premier cosmos, on veut gagner en embonpoint pour *être fonctionnel* [*am kàttan*], dans le deuxième, on veut perdre en embonpoint pour *paraître parfait*. En effet, cette obsession de la minceur dans *dund tubab* ramène à une obsession générale de la

perfection corporelle, en hausse avec l'urbanisation (Tableau 13), que l'on retrouve à travers cette association très forte entre : le contrôle de son volume corporel par la « volonté de maigrir » et le contrôle de sa forme corporelle par « l'importance accordée à l'apparence » (Tableau 15). De plus, cette volonté de maigrir, inscrite dans une volonté globale de perfection physique, produisent toutes deux un rapport psychopathologique avec le corps, celles-ci étant associées à une mauvaise estime de son apparence (Tableaux 14 et 15). A l'opposé, la volonté de grossir ne produit pas cet effet. Ceci montre que c'est bien *l'exercice de la norme* corporelle qui se transforme d'un contexte à l'autre. Un rapport au corps, s'imposant au Sénégal par l'urbanisation, fait passer la population d'un *esthétisme fonctionnel* relatif à *coosan*, à un *esthétisme visuel* superficiel relatif à la modernité. Le premier esthétisme, axé sur la *vitalité/fonctionnalité*, ne produit pas de mauvaise estime de son apparence, la prise d'embonpoint n'étant qu'un plus censé refléter le *pouvoir faire* de la personne [*am kàttan*] au quotidien. Il n'est donc pas une obligation en soi⁴³⁵, il n'y a pas d'obsession⁴³⁶. Par contre, le deuxième esthétisme est axé sur le dépassement de *la nature de son corps* : on veut maigrir pour accéder à une *perfection corporelle*, et si l'on n'y arrive pas, l'estime de son corps baisse et on se sent coupable.

La valorisation de l'embonpoint

Un deuxième phénomène où l'image du corps peut avoir une implication sur la santé des Sénégalais, est l'implication de la valorisation de l'embonpoint sur le développement de l'obésité, dans un contexte de transition nutritionnelle. Néanmoins, les résultats préliminaires ne confortent pas l'hypothèse, issue des résultats qualitatifs, selon laquelle les périurbains en surcharge pondérale survalorisent l'embonpoint (focus group), ce facteur culturel étant ainsi un facteur de risque au surpoids. Certes, les périurbains subissent les effets de la transition nutritionnelle, ils sont moyennement plus gros que les ruraux (Tableaux 10 et 11), mais leur valorisation de l'embonpoint est limitée, bien plus que celle de ces derniers – surtout les femmes – qui frisent l'insuffisance pondérale (Graphiques 5 et 6). Il est malgré tout nécessaire de rendre compte des facteurs explicatifs de cette valorisation de l'embonpoint, pour évaluer son influence possible sur la surcharge pondérale. La valorisation de l'embonpoint a été définie selon cette formule : 2 *minus* « corps voulu », pour laquelle les 9 catégories de *body Size Scale* ont été agrégées dans les six catégories statur pondérales principales de l'IMC (OMS 2000), le 2 signifiant la catégorie de référence – la normalité pondérale – de cette classification. Ainsi, soustraire cette catégorie de référence au *corps voulu*, désormais discriminé en 6 catégories, amène à identifier la valorisation de l'embonpoint – le surpoids – par le recueil de tous les scores négatifs. Le Tableau 17 montre les résultats de l'analyse des facteurs de risque à la valorisation de l'embonpoint.

⁴³⁵ Et même si la personne n'a pas cette fonctionnalité, cela n'empiète pas nécessairement sur sa propre estime, imputant sa souffrance à des forces extérieures surnaturelles.

⁴³⁶ Sauf dans le cas de cette valorisation nouvelle de l'embonpoint produite par la ville, qui répond de cet *esthétisme superficiel* moderne. La population l'interprète en effet comme un embonpoint usurpateur, superficiel, obsessionnel et dénaturant. Il ne reflète pas les qualités intrinsèques de la personne, car il est provoqué pour *paraître* devant les autres.

Tableau 17. Facteurs de risque associés à la valorisation de l'embonpoint

Facteurs de risque	Catégories	Valorisation embonpoint		
		Odds ratio	Intervalles de confiance	
Sexe***	Hommes†			
	Femmes	1,6	1,1	2,3 a
Age	Jeunes†			
	Vieux	1,1	0,6	1,9
	Moyens	1,3	0,8	1,9
Niveau scolaire***	Lycée/universitaire†			
	Aucun niveau/primaire	2,4	1,4	4,0 b
	Collège	1,5	0,8	2,6
Niveau socioéconomique	Elevé†			
	Faible	1,4	0,9	2,2
	Moyen	1,7	1,1	2,6 a
Statut migratoire*	Urbains†			
	Ruraux	1,7	1,1	2,8 a
	Migrants	1,2	0,8	1,9
Importance de l'apparence		1,0	0,7	1,5
	IMC*			
N=533		1,1	1,0	1,1 a

Analyses univariées par le χ^2 : *p<0,05 ; **p<0,01 ; ***p<0,001

a, b, c effets significatifs de la régression logistique : p<0,05 ; p<0,01 ; p<0,001 respectivement

† Catégorie pris en référence

Les femmes ont une fois et demi plus de risque que les hommes de valoriser l'embonpoint [odd ratio 1,6 (95% IC) : 1,1-2,3 (p<0,05)] ; les analphabètes et les faiblement scolarisés plus de deux fois plus de risque que les fortement scolarisés [odd ratio 2,4 (95% IC) : 1,4-4,0 (p<0,01)] ; les couches socioéconomiques intermédiaires entre une fois et demi et deux fois plus de risque que les couches élevées [odd ratio 1,7 (95% IC) : 1,1-2,6 (p<0,05)] ; et les ruraux entre une fois et demi et deux fois plus de risque que les urbains [odd ratio 1,7 (95% IC) : 1,1-2,8 (p<0,05)]. Ces résultats corroborent l'enquête qualitative par focus group, stipulant que la valorisation de l'embonpoint, *am yaram*, est d'abord féminine ; et que cette valorisation diminue chez les jeunes urbanisés notamment, scolarisés et aisés, qui s'ouvrent à de nouveaux modèles esthétiques comme *sec* et *taille-fine*. De plus, nous observons que le risque de valoriser l'embonpoint augmente avec l'IMC [odd ratio 1,1 (95% IC) : 1,0-1,1 (p<0,05)]. Ceci sous-entend que la prise de poids, malgré l'envie de maigrir, ne s'associe pas nécessairement à une diminution de l'engouement pour l'embonpoint. Ce dernier résultat peut amener à poser l'hypothèse selon laquelle la valorisation de l'embonpoint est un facteur de risque au surpoids, hypothèse que nous avons tenté de vérifier dans le tableau 18.

Tableau 18. Facteurs de risque associés à la surcharge pondérale

Facteurs de risque ⁴³⁷	Catégories	Surcharge pondérale		
		Odds ratio	Intervalles de confiance	
Sexe***	Hommes†			
	Femmes	4,0	2,3	7,0 c
Age***		1,1	1,0	1,1 c
	Niveau scolaire*			
	Lycée/universitaire†			
	Aucun niveau/primaire	0,7	0,3	1,5
	Collège	1,2	0,5	2,7
Niveau socioéconomique		.	.	.
	Elevé†			
	Faible	0,7	0,4	1,3
	Moyen	0,4	0,2	0,7 b
Statut migratoire***				
	Ruraux†			
	Urbains	6,6	2,8	15,4 c
	Migrants	8,6	3,8	19,5 c
Diversité alimentaire		0,9	0,8	1,1
Activité physique		1,3	0,7	2,2
Valorisation embonpoint*				
N=561		1,7	1,0	2,9 a

Analyses univariées par le χ^2 : * $p<0,05$; ** $p<0,01$; *** $p<0,001$

a, b, c effets significatifs de la régression logistique : $p<0,05$; $p<0,01$; $p<0,001$ respectivement

† Catégorie pris en référence

Les femmes ont plus de quatre fois plus de risque que les hommes d'être en surpoids [odd ratio 4,0 (95% IC) : 2,3-7,0 ($p<0,001$)] ; les couches socioéconomiques intermédiaires presque trois fois moins de risque que les couches élevées [odd ratio 0,4 (95% IC) : 0,2-0,7 ($p<0,01$)] ; et les urbains [odd ratio 6,6 (95% IC) : 2,8-15,4 ($p<0,001$)] et migrants [odd ratio 8,6 (95% IC) : 3,8-19,5 ($p<0,001$)] entre plus de six et demi et huit fois et demi plus de risque que les ruraux. Ceci corrobore les données qualitatives des focus group, lorsque les enquêtés affirment que *dund tubab* amène à une prise de poids, particulièrement chez les plus aisés, notamment les femmes d'âge mûr..., qui aiment l'embonpoint. On constate d'ailleurs que le risque d'être en surcharge pondérale augmente avec l'âge [odd ratio 1,1 (95% IC) : 1,0-1,1 ($p<0,001$)], et la valorisation de l'embonpoint [odd ratio 1,7 (95% IC) : 1,0-2,9 ($p<0,05$)]. L'association entre la valorisation de l'embonpoint et l'IMC, trouvée précédemment (Tableau 17), se confirme donc ici. Même si la valorisation de l'embonpoint est spécifique des ruraux, qui présentent les niveaux d'IMC les plus faibles flirtant avec l'insuffisance pondérale (Graphiques 5 et 6), la valorisation de l'embonpoint existante dans l'échantillon global, particulièrement dans les deux autres groupes présentant les taux de surpoids les plus forts, expose à la

⁴³⁷ Pour la diversité alimentaire, nous avons constitué une variable continue du nombre de groupes d'aliments consommés la veille. Pour l'activité physique, nous avons opposé ceux qui ont fait des activités physiques intenses et modérées durant les 7 derniers jours à ceux qui n'en ont pas fait.

surcharge pondérale (Flynn et Fitzgibbon 1998 ; Puoane *et al* 2005), et ceci indépendamment de l'influence des autres facteurs posés dans l'analyse.

Discussion : articulation des données qualitatives/quantitatives

Nous allons reprendre l'ensemble des résultats trouvés, et les associer directement à des citations d'entretiens de nos enquêtes qualitatives, pour rendre compte, par des méthodologies variables : entretiens semi-directifs, focus group, questionnaire, planche de photos et données bio-anthropométriques, *des situations* auxquelles sont confrontés les Sénégalais vis-à-vis du corps et de sa corpulence, entre réalités biologiques et culturelles dynamiques relatives à ce changement des modes de vie.

Situation 1 : dund tubab, un mode de vie « obésogène »

Les enquêtés des focus group ont mis en avant une augmentation de la masse pondérale avec l'urbanisation du pays, qui conduit au développement de l'obésité, qu'ils nomment majoritairement *mbuxuri*.

Hommes âgés CSP haute urbain :

« C'est-à-dire que lorsque tu vas dans la brousse, c'est très rare de voir quelqu'un de *mbuxuri* parce que c'est leur mode de vie. Leurs travaux sont des travaux physiques, aller aux champs 24h sur 24 et en plus l'alimentation est bonne. Seulement, c'est maintenant que l'huile, le riz préparé avec de l'huile et autres alimentations de ce genre commencent à y entrer. Mais là-bas, l'alimentation grasseuse et autre n'y étaient pas en vigueur. C'était le *laax* [plats traditionnels faits à partir de la farine de mil. Le premier est préparé avec du sel et des condiments comme du poisson séché, le second est fait de lait caillé, de pains de singe et du sucre], le *niébé*, le couscous et avec ça c'est difficile de voir des *mbuxuri* là-bas. Même le père de famille qui ne va plus au champ et autres activités, c'est rare. Si on parle de *mbuxuri*, il faut plutôt se tourner du côté des centres urbains et environs où l'alimentation est en majeure partie grasseuse. La carte change un peu ».

Cette augmentation de l'obésité se retrouve dans nos analyses bio-anthropométriques, elle passe de 2% chez les ruraux à 11,8% chez les urbains/périurbains ($p < 0,001$), dont 19,5% chez les femmes ($p < 0,001$) et 4,5% chez les hommes (Tableau 12). Ces taux sont proches des 8,3% trouvés dans la ville de Dakar (Macia *et al* 2010), et des 18,6% trouvés chez les femmes de Pikine, une banlieue de la capitale, (Holdsworth *et al* 2004). Le Sénégal est semble donc en phase de transition nutritionnelle, moins avancée que celle d'Afrique du Sud. Ce pays compte 9,2% d'obésité abdominale chez les hommes et 42% chez les femmes (Puoane *et al* 2002), des prévalences (Tableau 12) quasiment similaire à celles du Cameroun présentant 6,5% d'hommes et 19,5% de femmes obèses (Kamadjeu *et al* 2006). Le niveau d'avancement prononcé de la transition nutritionnelle dans ce pays, le conduit à présenter des prévalences de l'obésité plus élevées que celles de la France, avoisinant les 10% (Cadot

et al 2008). Les enquêtés avancent différents facteurs explicatifs de cette augmentation de la masse pondérale.

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Au jardin d'enfants, sur 100, il y a 10 qui sont *pata* [gros] parce que leur père est riche et ils mangent bien, boivent le meilleur lait et ne font pas de sport. Tout près en banlieue les enfants sont dans la rue, il fait chaud, ils ne mangent pas bien, ils ne sont pas *am yaram* ».

Hommes âgés rural :

« Il y en a aussi ceux qui sont *rey* [imposant] parce qu'ils prennent des comprimés pour être *rey* [imposant]. Il y a certaines femmes qui quêtent le corps gros, et elles prennent des comprimés qui les rendent *rey* [imposant] ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« La nuit, j'achète mon *foõde* [bouillie de mil avec grains] et j'en prends jusqu'à me rassasier. C'est avec ça que j'ai eu cet embonpoint. Maintenant cet embonpoint est sur le point de me retarder car je vais bientôt être *mbuxuri* [obèse] [Rires] ».

En plus du mode de vie urbain, notamment la sédentarité et l'alimentation calorique soulignées par les enquêtés, ces derniers identifient également des facteurs socioéconomique et culturel. Parmi ces facteurs, les situations sociales aisées et la valorisation de l'embonpoint pourraient être impliquées dans le développement de la masse pondérale. En accord avec le discours des enquêtés, nos résultats quantitatifs (Tableau 18) attestent que le niveau socioéconomique intermédiaire ($p < 0,01$) – en référence au niveau socioéconomique faible – la vie urbaine ($p < 0,001$) et la valorisation de l'embonpoint ($p < 0,05$) – évaluée par *Body Size Scale* – sont impliqués dans le développement de la surcharge pondérale.

Situation 2 : l'émergence de nouvelles maladies

Les enquêtés des focus group et des entretiens semi-directifs, ont aussi mis en avant l'émergence de nouvelles maladies avec *dund tubab*, qu'ils nomment *les maladies de la civilisation* [feebay yu bees yi] – notamment le diabète et l'hypertension – causées, selon eux, par une *alimentation d'aujourd'hui* [lek leegi yi] industrielle et grasse, et une baisse de l'activité physique avec l'abandon du travail agricole.

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Manger beaucoup sans faire du sport est aussi à l'origine de certaines maladies des « temps modernes » ; comme l'hypertension artérielle, le diabète, la goutte ».

« La mode d'auparavant n'est plus en vigueur, d'ailleurs **le diabète n'existait même pas**, c'est aujourd'hui qu'il y a le diabète parce les gens ne se fatiguent plus comme avant ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sérieux, musulman :

L'hôpital a-t-il fait que les gens soient en bonne santé ?

« Pas du tout ! Parce que les gens provoquent leurs propres maladies. Les connaissances et la technologie ont certes évolué mais en même temps elles ont occasionné des maux nouveaux. Comme je l'ai dit, on pillait le mil avec du bois, et aujourd'hui cela se fait à la machine. Ça facilite le travail mais en même temps ça amène des maladies. Aussi la tension était rare, le diabète, lui, n'existait même pas ».

Vraiment ?

« Le diabète était plutôt quelque chose d'héréditaire. Ça n'arrivait vraiment pas à tout le monde. C'était plutôt des familles particulières qui avaient le diabète. Tu voyais une famille où certains de ses membres sont atteints d'infection à la jambe, des infections qui ne guérissaient jamais ».

Et aujourd'hui il y a plus de diabète ?

« C'est ce que je vois. On dit qu'elles sont dues à notre alimentation. Il est impossible de manger aujourd'hui un plat sans sel ni sucre. Dans tout ce que nous mangeons, il y a du sel et du sucre aujourd'hui ».

Nous observons, à travers nos données quantitatives, que les prévalences de la pression artérielle et glycémie à risques augmentent avec l'urbanisation (Tableau 12 : $p < 0,05$ et $p = 0,06$). Ces résultats vont dans le sens du discours de nos enquêtés mais aussi de la littérature africaine sur la question (Muna et Facc 1999 ; Motala et Romaya 2010, études continentales). Ainsi, le mode de vie agropastoral *coosan*, de par ses caractéristiques environnementales spécifiques (activité agricole, alimentation moins grasse, mais aussi l'effet de la sélection naturelle), prémunirait **relativement** les populations de ces pathologies chroniques. Ensuite, les enquêtés des focus group associent ces nouvelles maladies à la prise de poids (Salem et Lang 1993) provoquée par la vie citadine.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Au temps, tu pouvais être *mbuxuri* [obèse] sans problème mais aujourd'hui, si tu es *mbuxuri* [obèse] tu es immobile. C'est une cause et une conséquence en même temps. En plus, ce que tu mangeais aussi, ça pouvait faire que tu sois *pòokal* [charpenté] mais ceci ne faisait pas que tu aies l'hypertension ou quelques choses comme ça ».

Nous retrouvons dans nos résultats quantitatifs une obésité largement associée aux glycémies et pressions artérielles à risque (Tableau 12 : $p < 0,001$), comme l'observait Salem (1998, p.252) chez les pikinois : « Notre étude a vérifié qu'après l'âge et le sexe, l'obésité était un facteur de risque important d'hypertension : 27,5% d'hypertendus dans la population obèse, contre 8,5% pour les non obèses pour les deux sexes » ; mais aussi Muna et Facc (1999) ou encore Gning *et al* (2007) au sein de

nombre de pays africains. L'ensemble de ces résultats montre combien représentations sociales et caractéristiques environnementales sont imbriquées. L'embonpoint, *am yaram*, est progressivement dévalorisé parce qu'il devient en premier lieu excessif, et qu'il conduit à des pathologies avec l'urbanisation ; aspects épidémiologiques que la population a clairement identifiés à travers ses propres conceptions émiques. Elle est consciente des changements du milieu et réadapte ses normes, ici de corpulence, en fonction de ses évolutions. En effet, pour Jaffré et Olivier de Sardan (2003, p.14) : « Cette transformation nécessite, tout d'abord, une certaine prévalence de la maladie. C'est en effet la récurrence de symptômes identiques sur des malades différents qui permet de les distinguer comme des signes invariants et significatifs d'une pathologie. Véritable matériel expérimental, le contexte épidémiologique est à l'origine des remodèlements sémantiques opérés par les populations. Des données quantitatives (prévalence et incidence de la maladie) seraient donc ici nécessaires pour la compréhension de la constitution de ces discours », ce que nous avons fait ici.

Situation 3 : la valorisation de l'embonpoint

Notre enquête par focus group montre que l'embonpoint est signe de *vitalité*, de bien-être mais aussi de réussite. Dès *coosan*, un corps capable de cumuler la graisse rassure, puisque il sous-entend la quiétude.

Jeunes filles scolarisées rural :

« Il faut aussi dire que « l'esprit tranquille » [*xel mu dal*] donne le corps gros parce que tu vois une personne qui n'est pas malade et qui maigrit. Ce qui est l'origine de ça, c'est un défaut d'esprit tranquille. Si tu n'as pas l'esprit tranquille, tu ne peux pas être *am yaram* [*avoir du poids*] ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Le corps gros ou *am yaram* [*avoir du poids*] extériorise la réussite sociale d'un adulte ici ».

On constate sur les Graphiques 3 et 4 que la santé, la prospérité alimentaire et le respect – pour les femmes seulement – gravitent autour du surpoids chez les ruraux. Plus encore, sur ces graphiques, nous remarquons que la norme corporelle, *yem* [*moyen*], elle-même inclut un surpoids léger, ce que nous retrouvons dans les focus group.

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Il existe *rey* [*imposanté*], il existe *pookal* [*charpenté*], il existe *mbuxuri* [*obèse*], il existe *pata* [*gros*], ce n'est pas la même chose. Il y a certaines personnes qui sont tellement grosses au point qu'elles peinent à porter cette masse corporelle, elles ne possèdent plus leur corps. Il y a au contraire des personnes qui sont grosses mais qui sont *yem*, d'une grosseur modérée... ».

Maigrir plus qu'être maigre est l'évolution de corpulence la plus déprisée dans *coosan*. Celui qui a peu de poids, ou qui en perd, est vu comme quelqu'un *qui est pris par*⁴³⁸ des problèmes économiques, psychologiques, médicaux, etc... ; contrairement à celui qui en prend, à qui l'on va associer toutes sortes de réussite et bien-être (Thomas et Luneau 1974, p.96).

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Si tu l'avais connu hier, s'il est *jeex* [s'il a maigri], tu viendras lui demander ce qui se passe, ce qui lui est arrivé. S'il prend du poids, tu viendras lui féliciter jusqu'à lui demander un partage de ce qui lui est apparu, de sa nouvelle situation [Rires, polémique !] ».

L'individu maigre inquiète son entourage, porte à suspicion, voire suscite le rejet car, dans *coosan*, les souffrances répétées d'une personne sont associées au *malheur* au sens magico-spirituel (Bougerol 2003). C'est ainsi que l'on constate, dans les Tableaux 4 et 5, que la maladie et l'exclusion sociale sont davantage associées à la maigreur qu'à la grosseur chez les ruraux.

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Les deux sont exclus, mais on tolère plus les *mbuxuri* [obèse] que les *raàg* [décharné] ou *wow* [maigre], parce que pour les *raàg* [décharné], on l'associe directement à la maladie ».

Cette morphologie est tellement déprisée que la tendance générale de tous les individus maigres de notre échantillon, jusqu'au seuil de la normalité pondérale, est de surestimer leur poids (Graphiques 5 et 6), jusqu'à influencer sur le niveau de corrélation entre l'IMC et le *corps perçu*⁴³⁹. En effet, la population considérant les deux premières photos – en ordre croissant – de chaque échelle de *Body Size Scale* comme un état de maladie (Tableaux 4 et 5), les sujets présentant cette morphologie refusent, en toute logique, de s'associer à cette photographie. Ensuite, pour poursuivre sur la grosseur, cette valorisation traditionnelle de l'embonpoint, selon les enquêtés des focus group, est surtout associée à la femme (Ndiaye 2006), galvanisant son rôle de mère fertile et nourricière en mesure d'apporter une sérénité [*xel mu dal*] à son foyer. La valorisation de l'embonpoint est également associée à l'âge comme signe d'une aisance économique acquise au cours de la vie.

Hommes âgés CSP basse urbain :

« On n'aime pas les gens *wow* [maigre] ; un homme *wow* [maigre] passe mieux qu'une femme. Si tu dis à une femme qu'elle est *wow* elle t'en voudra toute sa vie, elle préfère être *am yaram* [avoir du poids] ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Dans notre culture la forte corpulence est beaucoup valorisée traditionnellement chez la femme ».

⁴³⁸ Et finalement pris par autre chose.

⁴³⁹ Discussion de la phase 1 de cette troisième partie sur la validation de l'outil photographique.

Jeunes filles scolarisées urbain :

« C'est vrai que quand tu es jeune, on te dit que tu as du poids, on rigole de toi, mais à l'âge adulte, soit tu es *driyanké* [enrobée] pour une femme *am yaram* [avoir du poids] ; soit tu as beaucoup d'argent pour un homme *am yaram* [avoir du poids] avec du ventre ».

Nos données quantitatives montrent aussi que la valorisation de la graisse est surtout associée à la femme. En effet, sur la *Body Size Scale*, on constate que la population valorise davantage l'embonpoint pour les femmes que pour les hommes (Graphiques 5 et 6). Nos résultats présentent aussi cette valorisation de l'embonpoint avec l'âge, puisque significativement plus fréquente chez les vieux que chez les jeunes ($p < 0,05$, jeunes (43,8%, $n=75$) vs vieux (55,7%, $n=73$))⁴⁴⁰. De plus, notre étude qualitative par focus group montre que l'urbanisation produit chez les femmes d'âge mûr une survalorisation de l'embonpoint, signe de réussite avec la migration en ville. Ainsi, si initialement dans *coosan*, on observe un engouement modéré pour l'embonpoint chez la femme – *yem* [moyen], *sain*, *mange bien* et *respecté* sur le Graphique 4 ne dépassent pas le surpoids – celui-ci s'exacerberait avec l'urbanisation (De Garine 1962). En effet, avec l'idée de progrès, les femmes veulent accéder rapidement à des aspirations traditionnelles : fertilité et aisance sociale, par l'acquisition d'un embonpoint artificiel et superficiel démesuré⁴⁴¹.

Femmes âgées rural :

« Ces temps où nous sommes là, les femmes (mariées) veulent avoir l'embonpoint. Celle qui n'a pas l'embonpoint est entrain de prendre des pilules. Et ces pilules là, si tu les prends pendant un certain temps et qu'elles font leurs effets accompagnés irréversiblement d'effets pervers, c'est la mauvaise santé qui s'en suit. Ainsi, tes membres inférieurs sont atteints, ton visage également se gâte. Avec ça, tu dis que tu veux être belle ».

Nous constatons alors, sur *Body Size Scale*, que les femmes valorisent l'embonpoint d'une manière significativement plus élevée que les hommes ($p < 0,001$; Graphiques 5 et 6), au niveau du surpoids, comme l'observaient Holdsworth *et al* (2004) chez les femmes de Pikine.

Situation 4: Une valorisation émergente de la minceur

Ensuite, l'ensemble de notre enquête qualitative montre que *dund tubab* a un impact sur cette valorisation de l'embonpoint, par le véhicule médiatique des normes de minceur. Néanmoins, cette apologie de la minceur, générée par la modernité, n'a pas les mêmes effets selon les sexes. En effet,

⁴⁴⁰ Il s'agit d'un résultat complémentaire non présenté dans la partie Résultats.

⁴⁴¹ Dans urbanisation, il faut inclure l'adoption du mode de vie citadin dans les communautés rurales les plus importantes. D'ailleurs, sur le Graphique 4, on observe que les urbains/périurbains valorisent moins l'embonpoint que les ruraux, ceci allant dans le sens d'un niveau d'avancement de l'urbanisation élevé, où les populations prendraient conscience des conséquences néfastes de la surcharge pondérale (Sobal et Stankard 1989), comme nous l'avions observé dans les focus group.

dès *coosan*, la valorisation de l'embonpoint est plus féminine que masculine ; ensuite, par l'urbanisation, avant de dévaloriser l'embonpoint, de nouvelles manières de valoriser celui-ci s'instaurent chez les femmes.

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Ce serait (la maigreur) un peu plus toléré chez l'homme. Je pense que c'est moins toléré chez la femme parce qu'une femme *wow* [maigre] ou *raàg* [décharné], les gens vont croire qu'elle a le sida ou d'autres maladies comme ça. On pense ça chez la femme parce qu'il n'est pas rare de voir un homme pas gros mais *sew* [mince] ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

Mais pas pour les femmes, jaay foōdé [fessue] ça reste jusqu'à présent ?

« Ah oui, ça reste, c'est bon ça [rires !!!] ».

L'urbanisation ne produit pas un arrêt immédiat de la valorisation de l'embonpoint, d'abord elle la transforme. Pour exemple, par nos focus group, nous constatons que les modèles féminins actuels valorisés comme *tooy* [en chair], *jaay foōdé* [fessue] ou *driyanké* [enrobée], même s'ils sont issus de l'urbanisation, sous-entendent un embonpoint originaire de *coosan* (Ndiaye 2006). Et cet embonpoint est attendu chez la femme pour beaucoup de jeunes. Ceci sans compter sur ce culte moderne d'un embonpoint excessif, artificiel et superficiel pour les femmes d'âge mûr voulant manifester leur bien-être, dans un contexte citadin où l'on veut prouver sa réussite. Par contre, la valorisation de l'embonpoint pour l'homme est réduite dès *coosan* ; et de plus, avec l'urbanisation, les modèles esthétiques masculins s'ancrent davantage vers des canons occidentaux de minceur que les modèles féminins. En effet, chez les hommes, *jaàp* [costaud], *ceene* [muscle] et *sec* [musclé sec] ne sous-entendent pas de pannicule adipeux.

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

Plus tard si vous réussissez dans la vie, est-ce que vous aimeriez être jaaraf [fort] avec birru patrôn [ventru comme les patrons] ?

« [Rires !!!] Pour moi, c'est non, parce que ce n'est pas bon, parce que cela vous ennuie sur plusieurs domaines (la santé principalement) ».

Et pourtant, ce sont les conceptions populaires ? Qu'est-ce vous en pensez rapidement tous ?

« Bon moi, je n'en veux pas parce que je crois que c'est une conception qui est un peu erronée ».

« Moi je n'en veux pas [birru patrôn], je veux toujours avoir une bonne forme quoi [ceene] ».

Les Graphiques 5 et 6 montrent qu'hommes et femmes sur *Body Size Scale* valorisent davantage l'embonpoint pour les femmes que pour les hommes. De plus, sur *Body Shape Scale*, nous constatons que la population s'oriente sur des profils féminins plus gras que les profils masculins, pour différentes

dimensions esthétiques et sexuelles (Graphiques 7 et 9). Ensuite, comme on peut s'y attendre, nos données qualitatives générales attestent d'une valorisation émergente de la minceur chez les urbanisés.

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Contrairement à nous, quand tu es *taille-fine* au village, ils pensent que tu es malade. Parce qu'eux tout le temps, ils sont en train de puiser au puits, elles pilent le mil. Pour eux, une femme qui est mûre, c'est une femme qui est grande, forte, ça lui permet de pouvoir faire les travaux (ménagers) ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Comme nous vivons dans la modernité, la tendance à être grosse disparaît. Les filles quand elles discutent entre elles, elles disent qu'elles ne veulent plus prendre de poids ».

Ainsi, nous constatons sur les Graphiques 5 et 6 que les urbains/périurbains valorisent la normalité anthropométrique, donc une certaine forme de minceur, contrairement aux ruraux qui s'orientent vers le surpoids. Ces résultats recourent ceux trouvés par Szabo et Allwood (2006) et Toriola *et al* (1998), respectivement en Afrique du Sud et au Nigéria.

Situation 5 : Une importance accordée à l'apparence

Notre enquête par entretiens semi-directifs dégage un ensemble de critères esthétiques, relatifs à *coosan*, où l'importance accordée à l'apparence est modérée. En effet, les fondements de la beauté dans cet univers sont axés sur l'ascendance de la personne et son comportement en société (Faye 2002).

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sère, musulmane :

« Le plus souvent, l'homme regarde l'origine familiale de la femme. Une bonne femme, c'est une femme issue d'une famille reconnue comme bonne. C'est une femme dont la mère est reconnue comme une bonne ménagère, une femme qui n'est pas une femme de rue, une femme qui sait travailler, piler le mil, qui sait cuisiner. Si cette dernière a une fille, celle là est considérée comme une bonne femme parce que sa mère est une bonne femme ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

« Si tes parents te disaient d'aller voir la fille de l'oncle, c'est que tu recherches des critères chez elle. Par exemple, tu peux venir lui demander de l'eau à boire. Quand elle se lève pour te donner de l'eau, les manières de marcher, de servir l'eau, te permettent de voir si c'est une bonne femme ou pas ».

Nous constatons sur *Body Size Scale* et *Body Shape Scale*, que nombre d'individus ont refusé de répondre à certains items comme le *corps idéal* ou le *corps beau*, affirmant que ça n'avait pas de sens d'évaluer ce genre de notions uniquement sur l'apparence physique de la personne. Autrement, sur

Body Shape Scale, certains enquêtés ont même fait le choix de sélectionner toutes les morphologies, considérant que l'apparence physique ne constituait pas une barrière pour eux. Dans les deux cas, on constate que cette *beauté de l'extérieur* relative à la modernité, vient buter sur cette *beauté de l'intérieur* relative à *coosan*.

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« Auparavant, je ne mettais pas de boucle d'oreille, ni de chaîne. Je ne me maquillais pas non plus. Et pourtant il y avait la beauté. Quand on était enfant, les têtes des filles étaient rasées avec une touffe laissée au milieu en avant du crâne. On ne laissait les cheveux poussés normalement qu'à l'âge de 15 ans. C'est en ce moment que la vraie beauté existait. La beauté intérieure, être bien éduqué. Respecter ses parents et avoir de bons enfants. Mais aujourd'hui, ce que fait les femmes, ce n'est pas bien. Cela peut causer une mauvaise reproduction ou même une infertilité ; leurs pantalons qu'elles descendent jusqu'à ce que les fesses restent dehors... ».

Notre enquête qualitative générale montre que la seule dimension du physique qui compte dans *coosan* est la fonctionnalité de l'individu. Néanmoins, cette fonctionnalité doit s'exprimer sur le corps, autant pour l'homme que pour la femme. En effet, celui-ci devant entretenir sa famille, il doit rapporter la nourriture et de ce fait présenter un corps large et fort [*am kàttan*] signe de puissance ; la femme devant « ménager » sa famille, elle doit gérer le foyer et de ce fait présenter un corps enrobé, signe de fécondité et de sérénité (De Garine et Pollock 1995).

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sœur, musulmane :

« Un homme beau, c'est homme qui travaille bien, qui sait bien traiter la femme ».

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

« La femme traditionnellement voulait un homme fort, grand, puissant, un homme qui cultive beaucoup et qui est très brave. C'était ça ses critères ».

Pierre, homme, 50 ans, universitaire, gérant cyber café, diola, chrétien :

« Une femme qui avait une grande poitrine généreuse avec un derrière bien fait, ça veut dire qu'elle était féconde, beaucoup plus féconde. En un certain temps, effectivement, la fécondité de la femme a été liée à son strapontin ».

Au-delà des différences morphologiques relatives à chaque sexe, dans les deux cas, ce qui compte, c'est que le corps ait « l'air en forme », qu'il ait du volume. Cet aspect de l'apparence physique, important dans *coosan*, se retrouve sur les Graphiques 5 et 6, lorsque les enquêtés présentent des *corps voulu* et *corps idéal* pour chaque sexe d'une certaine corpulence, *yem* [*moyen*], entre la borne

supérieure de la normalité et le surpoids. De plus, on constate que les écarts types de ces variables sont significativement plus larges chez les ruraux que chez les urbains/périurbains. On en vient précisément à *la taille de la norme*. Dans *coosan*, *l'esthétisme fonctionnel*, axé sur une beauté *de l'intérieur*, s'exprime sur le corps – notamment sur sa corpulence – par une volonté de présenter un corps charpenté (Faye 2002). Néanmoins, cette charpente, signe de *vitalité*, instaure une norme élargie de corpulence par rapport à celle issue de *dund tubab*. En effet, les ruraux, à travers le prisme *coosan*, voient la corpulence, et donc le corps, à travers cette dimension de la fonctionnalité [*am kàttan*], et valorisent sur *Body Size Scale* un panel de morphologies large. En revanche, les urbains/périurbains se calquant sur un modèle exigeant et restrictif de minceur, valorisent un panel de morphologies plus réduit. Les ruraux fervents de *coosan*, ne rejettent que les extrêmes de corpulence perçus comme dysfonctionnels [*télé*], malades. De même, sur *Body Shape Scale*, qui ne présente pas de morphologies extrêmes, certains enquêtés ont valorisé l'ensemble des morphologies. Par ces deux observations, on retrouve donc bien cet *esthétisme fonctionnel*, avec une expression extérieure certes, mais très limitée, puisqu'on valorise ce qui sous-entend l'absence de maladie. Ainsi, mis à part cet aspect de la fonctionnalité/vitalité qui doit se lire sur le corps, l'apparence physique dans *coosan* n'a pas une réelle importance.

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Tu sais, ma réaction allait être contraire à la sienne, parce qu'en fait, la société sénégalaise telle que je la connais n'exclut personne..., à moins que cette personne là soit atteinte d'une maladie contagieuse et inguérissable. C'est dans ce domaine là que je pense mais sinon le sénégalais lui-même, il n'exclut personne, c'est très rare hein ».

Yacine (rural), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

« Auparavant, l'apparence ce n'était vraiment pas important comme c'est le cas. Je sais que la beauté, c'est Dieu qui le fait chez une personne. Ce qui est important pour moi, c'est la manière dont Dieu l'a créée ».

Chez les urbains/périurbains, la fourchette de morphologies valorisées, la *taille de la norme*, est plus réduite car l'exigence est plus importante. Non seulement la valorisation de la minceur est plus le fait des urbains/périurbains (Graphique 5 et 6), mais ceux-ci valorisent surtout un nombre plus faible de morphologies, dénotant d'une volonté de contrôle plus prononcé de son corps. On ne cherche plus seulement une fonctionnalité minimum, mais autre chose ; avec *dund tubab*, on demande plus à son corps qu'une bonne santé pour avancer. On entre donc dans cet *esthétisme visuel*, axé sur une *beauté de l'extérieur*, qui impose un dépassement de la *nature de son corps*, détaillé dans le qualitatif. Cet esthétisme a pour première composante un culte de la minceur :

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Au village, ils ne connaissent pas **le problème** de la *taille-fine*, ils ne connaissent pas les **médicaments**, ce qu'il faut faire pour être *taille-fine* ».

Néanmoins, ce culte moderne de la minceur au Sénégal, n'est qu'une composante d'un culte global de *l'apparence physique parfaite*, qui impose un travail sur le corps prononcé : belles formes, belle peau, belle coiffure, etc... Un culte qui touche surtout les jeunes urbanisés.

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sœur, musulmane :

« Les ancêtres ne connaissaient pas toutes les astuces qu'on y mette aujourd'hui. Eux, ils ne connaissaient pas les perruques. Ils tressaient juste leurs cheveux. Mais aussi les temps ont changé, et que les toubabs ont amené les mèches et autres types de greffages. Et tu sais, la femme est trop accrocheuse à ce qui la rend plus belle ».

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« Il est bien d'aimer son corps. Ici au Sénégal, les gens n'ont rien mais quand même Dieu a fait qu'ils aiment leur corps. Chaque fille que tu vois, comme moi, s'habille très cher alors qu'elle n'a même pas de quoi manger. C'est la réalité d'aujourd'hui, tu sais bien ce dont je parle. Les filles préfèrent s'habiller que de manger ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« Moi, j'accorde beaucoup d'importance à mon apparence physique. Ben moi, à travers l'apparence, je vois que je montre ma féminité. Pas trop sexy, mais avoir de belles courbes ».

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Si vous allez vers la petite côte dont je vous parlais, vous allez voir des jeunes qui passent tout leur temps à se muscler pour attirer les femmes, surtout les touristes ».

Nos résultats sur *Body Shape Scale* (Graphiques 7 et 9) créditent ce passage d'un *modèle esthétique fonctionnel* à un *modèle esthétique visuel*, les urbains s'ouvrant significativement aux morphologies qui nécessitent un travail sur l'apparence physique prononcé : minceur et silhouette travaillées. En ce qui concerne les silhouettes travaillées – comme nous l'observons dans notre enquête qualitative par focus group – cette importance accordée à l'apparence relative à *dund tubab* se construit sur un *esthétisme visuel* qui produit d'abord de nouvelles formes d'embonpoints valorisés – *des embonpoints visuels* (Figure 7) – avant de prôner la minceur en tant que telle. Les femmes d'âge mûr valorisent, en effet, un embonpoint excessif *pour paraître* intégrées à la vie citadine pléthorique (De Garine 1962), les exposant potentiellement à la surcharge pondérale, notamment au sein des populations migrantes et urbaines (Tableau 18). Il est important de souligner ici que les normes émiques de corpulence

valorisant l'embonpoint dans *coosan* constituent, initialement, une stratégie d'adaptation dans des contextes écologiques où l'insuffisance pondérale n'est pas négligeable (Tableaux 10 et 11) – d'autant plus qu'elles ne dépassent globalement pas le surpoids (Graphiques 3 et 4). Néanmoins, ces normes deviennent mal-adaptation dans des contextes d'urbanisation rapide où elles exposent à une surcharge pondérale de plus en plus fréquente (Tableau 18). Ainsi, face à ces réalités, nous constatons que les populations poursuivent leur processus adaptatif, puisqu'elles ont tendance à revoir leur norme de corpulence valorisée à la baisse avec l'urbanisation (Graphiques 3 et 4). Progressivement vers une valorisation de la minceur, l'importance accordée à l'apparence produit *des embonpoints visuels* de la forme corporelle exigeante chez les femmes, des fesses grosses exclusivement : *jaay foōdé [fessue]* ; ou de la graisse modérée placée aux bons endroits : *tooy [en chair]*. Avec *dund tubab*, ce culte progressif de la minceur va, en effet, de pair avec un culte général de *l'apparence physique parfaite*, c'est-à-dire une *beauté de l'extérieur* où la corpulence et la forme de son corps doivent être sous contrôle. Le Tableau 15 montre une association entre la volonté de maigrir et l'importance accordée à son apparence ($p < 0,05$) provoquée par *dund tubab*. Dans notre enquête qualitative générale, on remarque que ce travail permanent sur le corps, généré par *dund tubab*, est très prégnant chez les hommes – comme le constate aussi Baller (2007) – pour gagner en minceur et en musculature par l'usage redondant de la pratique sportive. De plus, sur *Body Shape Scale* – même si la tendance à la modernisation de son apparence est globale – on observe une ouverture de la population à ce modèle esthétique moderne exigeant davantage pour l'apparence masculine que féminine (Graphiques 7 et 9) ; la société attendant encore des femmes une beauté corporelle teintée de tradition⁴⁴². Le Tableau 13 montre, en effet, que les hommes ont un facteur de risque à accorder une importance prononcée à leur apparence trois fois plus élevée que les femmes ($p < 0,001$).

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« ...ils sont là, ils n'ont rien à faire et ils passent leur temps à faire du sport, à faire de la musculation. Ainsi, il y a de grandes dames qui offrent des services en échange. Ce sont des grandes dames, des *driyankés [femmes enrôbées, mûres et avec une situation]* qui ont de l'argent ».

Cette importance accordée à l'apparence, par ce contrôle pointu de son volume et sa forme corporels, amène à juger le corps de manière différente. A terme, on cherche moins à être gros, ou au moins, on cherche à l'être d'une autre façon chez les femmes : ferme et mieux réparti que la *diongoma [forte]* – par exemple la morphologie *tooy [en chair]* (Figure 7) – mais on devient surtout plus pointilleux vis-à-vis de son physique. Alors que dans *coosan*, la *fonctionnalité/vitalité* s'exprime par le volume corporel, les individus observant alors le corps dans sa globalité, sa silhouette générale ; avec *dund tubab*, on entre dans une véritable *culture du détail* corporel, ce que Foucault (1976, p.183) décrit comme des « **disciplines : anatomo-politique du corps humain** ». La norme de corpulence se rétrécit

⁴⁴² Un embonpoint signe de bien-être dans le foyer.

(Graphiques 5 et 6) et les formes corporelles deviennent très exigeantes (Graphiques 7 et 9), ce que l'on retrouve dans les manières même de réagir face aux planches de photos entre jeunes et vieux. Beaucoup de vieux font vite leur choix entre chaque photo, parfois, ce principe même de comparer des morphologies semble ridicule à leurs yeux, c'est pour cela que par moment, ils refusaient de répondre ne comprenant pas ce principe de comparaison des individus sur *une image*, ou choisissaient même l'ensemble des photos⁴⁴³, considérant que toutes les apparences étaient bonnes à prendre, puisque ce n'était pas cela le plus important. Comme l'observe Vigarello, c'est avec la modernité qu'apparaît cette notion rigide et exigeante d'apparence physique idéale : « *L'expérience nouvelle de la beauté installe clairement celle de la perfection, avec l'insurmontable difficulté de la restituer dans sa totalité [...] elle révélerait dans les règles mathématiques de la beauté physique le principe du geste divin (Vigarello 2004, p.43) ».*

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« Ce qui différencie les individus, ce n'est pas l'apparence mais plutôt le réel, et ce réel là ce n'est pas l'apparence mais le cœur, le comportement. En tout cas, pour moi, la personne doit être fière de soi quelque soit son apparence ».

Pour les fervents de *coosan*, entre les morphologies 3 et 4 sur l'échelle masculine de *Body Size Scale*, il était difficile de voir une grande différence. En revanche, cette différence est notable pour un jeune modernisé, car la première morphologie n'a pas de ventre, alors que la seconde en présente un léger. Dans un *esthétisme fonctionnel*, on voit le corps en grand, pour juger de sa fonctionnalité [*am kàttan*] ; dans un *esthétisme visuel*, on voit le corps en petit, pour juger de sa perfection. On se focalise sur les détails.

Situation 6 : Une ouverture vers des affections mentales modernes de l'apparence

La focalisation sur les détails de son corps est le premier pas vers la dysmorphie corporelle, ou dit autrement, une obsession névrotique de son apparence. Notre étude qualitative par entretiens semi-directifs montre combien, avec l'influence de la modernité, cette sur-importance de l'apparence chez les jeunes produit des difficultés d'intégration sociale pour ceux qui ne correspondent pas aux normes esthétiques actuelles exigeantes, on est dans *l'exercice de la norme*.

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

« Bon, la plupart des filles préfèrent aujourd'hui les gens élancés et musclés, alors que moi, je ne suis ni élancé ni musclé. Je crois que ça peut diminuer mes chances ».

⁴⁴³ Sur *Body Shape Scale* ne présentant pas de morphologie extrême.

Par notre enquête quantitative, nous constatons que les facteurs de risque indépendamment associés à l'importance accordée à l'apparence sont : le fait d'être de sexe masculin ($p < 0,001$), jeune, de haut niveau scolaire et urbanisé ($p < 0,05$; Tableau 13) ; soit *dund tubab* qui exerce aujourd'hui une influence sur les jeunes, particulièrement ces garçons qui s'ouvrent à la musculation, identifiée préalablement par le qualitatif. Nous observons aussi que cette importance prononcée de l'apparence peut avoir des implications sur l'estime que l'on a de celle-ci ($p < 0,01$; Tableau 14), ce que nous retrouvons dans les entretiens semi-directifs.

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tolier, wolof, musulman :

« Il y a des gens qui font de la musculation uniquement pour attirer les filles ».

L'homme qui attire la femme à travers ses muscles, son apparence, c'est nouveau ou bien ça a toujours été comme ça ?

« Ça c'est nouveau ! L'habillement, la musculation, ce sont des choses nouvelles. Mais moi je me dis que ça fait parti de **l'estime de soi**. Moi, je m'habille le mieux que possible mais c'est parce que c'est mon feeling quoi ».

« L'apparence physique, ça joue sur le regard que les gens portent sur toi ; par exemple, dans les milieux où je vis, dans mon quartier, à l'université. L'apparence, c'est important parce que le plus souvent, on juge la personne non pas sur ses qualités intellectuelles, mais sur son apparence ».

Ça vient d'où cette importance accordée à l'apparence physique, est-ce que ça a toujours été comme ça ?

« Ben je ne sais pas trop mais j'ai vu des gens qui accordent tellement d'importance à leur apparence physique. Par exemple j'ai un ami qui accorde tellement d'importance à la musculation, il passe presque la nuit à faire de la musculation. Ce n'est pas le cas pour moi, je n'en fais pas une **obsession**. J'en fais mais le juste milieu ».

De plus, une mauvaise estime de son apparence peut entraîner une sur-focalisation névrotique de celle-ci (*body dysmorphic disorders*), c'est-à-dire une souffrance obsessionnelle. Ces jeunes hommes obsédés par leurs muscles, développent une importance accordée à l'apparence trois fois plus élevée que les femmes ($p < 0,001$; Tableau 13), et cette dimension est reliée à une mauvaise estime de celle-ci ($p < 0,01$; Tableau 14). On s'approche de cette affection mentale nommée *muscle dysmorphia*, que retrouve Hitzeroth *et al* (2001), chez les jeunes sportifs sud africains de Cap Ouest.

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tolier, wolof, musulman :

« L'habillement, la musculation, ce sont des choses nouvelles. Mais moi je me dis que ça fait partie de **l'estime de soi**. Moi je m'habille le mieux que possible mais c'est parce que c'est mon feeling quoi ».

Cette pression sur l'apparence, générée par *dund tubab*, agit sur la forme corporelle mais aussi sur la corpulence, précisément le fait de devoir être mince.

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

« La jeune génération veut se montrer toujours plus belle. Maintenant, on constate une ruée vers les produits cosmétiques pour avoir l'air plus européen. Les produits cosmétiques sont une nécessité pour les femmes aujourd'hui. Pour les hommes aussi, il faut un jean, un body, de bonnes chaussures fermées pour être au top. Cette tendance à vouloir des filles très particulières amène à la stigmatisation des filles trop grosses. Cela maintenant pousse les filles à faire des régimes alimentaires. Maintenant, les femmes commencent à changer de nourriture. Leur alimentation change parce que quand on est gros, personne ne nous regarde, maintenant on est obligé de changer et devenir mince ».

La grosseur en général, et plus seulement la grosseur extrême dysfonctionnelle – *mbuxuri* – déprisée dans *coosan*, devient stigmatisée. Au Sénégal, comme en Occident, l'individu gros commence à développer une souffrance psychosociale (Wadden et Stunkard 1985), d'après nos résultats issus des entretiens semi-directifs. Le gros ne représente plus celui qui acquiert de la sagesse en cumulant la nourriture (Warnier 2009, p.14-15), qui prend de l'espace (Thomas 1990) et s'impose dans un univers *menaçant*, qui *maitrise la nature*. *Dund tubab* produit en effet un rapport méfiant avec la nourriture qui remet en question cette valorisation de l'embonpoint. Il sous-entend aussi que la maladie est contrôlable par la *raison humaine*, faisant de ce surplus vertueux qu'est l'embonpoint – face aux maladies – une surcharge inutile voire pesante. Enfin, *dund tubab* ouvre à une recherche de plaisir prononcée dans la vie sexuelle que l'on ne veut pas partager avec le gros.

Marius, homme, 50 ans, universitaire, agent commercial, diola, chrétien :

« Moi, je ne néglige pas les activités physiques et le régime alimentaire. Je contrôle bien ce que je consomme surtout actuellement où il y a toutes sortes d'alimentation sur le marché avec les produits industrialisés et les matières grasses. Aujourd'hui beaucoup de maladies, comme je le disais au début, sont dues à l'alimentation ».

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

Tu fais du sport ?

« Oui. Parce que j'ai entendu que c'est bon pour la santé. En plus, il paraît que cela diminue le poids, la corpulence ».

Et alors toi tu veux diminuer ton poids ?

« Oui ».

Pourquoi ?

« Pour la santé et aussi pour être plus en forme⁴⁴⁴ ».

⁴⁴⁴ Cette jeune fille n'est pas du tout en surpoids. Elle ne veut pas de poids parce qu'elle l'associe immédiatement à la mauvaise santé.

Ndèye Diama (*rural*), fille, 18 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

« Je ne veux pas de ces types d'homme *am yaram* [avoir du poids] avec un gros ventre. Je veux un homme *yem* [moyen], *ceene* [musclé] qui répond bien à mes attentes. Un homme qui peut satisfaire sexuellement ».

Nous constatons que les urbains/périurbains associent le fait de manger bien, d'être sain et d'être respecté à des niveaux de corpulence significativement plus bas que les ruraux ($p < 0,001$; Graphiques 3 et 4). Plus encore, on constate que les urbains/périurbains associent davantage le corps exclu à la grosseur que les ruraux ($p < 0,001$; Tableaux 4 et 5). Nos données quantitatives montrent aussi que les individus développant une mauvaise estime de leur apparence ont trois fois plus de risque de vouloir maigrir que ceux qui en ont une bonne ($p < 0,001$) ; de plus, cette volonté de maigrir est associée à une importance prononcée accordée à son apparence ($p < 0,05$; Tableau 15). La graisse est valorisée dans *coosan* car elle sous-entend un gain d'énergie vitale [*kàttan*], l'expression la plus aboutie de l'énergie vitale [*kàttan*] est la procréation, signe distinctif de vitalité/fonctionnalité chez les femmes.

Yacine (*rural*), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

« ...il y a des femmes qui ne se reposent pas parce qu'elles veulent faire des enfants, elles partent voir n'importe quel marabout, donnent leurs habits et leurs bracelets et colliers les plus chers pour sortir de cette situation (avoir des enfants) ».

Les jeunes ne sont plus dans un culte de l'énergie vitale [*kàttan*] mais dans un culte du dépassement, de la *sortie de la nature* de son corps. Ils veulent accéder à tous les plaisirs selon les plus âgés, et s'ouvrent à une *hédonisation du corps* où l'excès de graisse n'a plus sa place. Ainsi, on observe que les urbains veulent significativement moins d'enfants que les ruraux ($p < 0,05$)⁴⁴⁵, en même temps qu'ils valorisent moins la graisse que ces derniers (Graphiques 5 et 6). Si l'on se réfère à nos entretiens semi-directifs, les jeunes sénégalais, deviennent « obésophobes » (Fischler 2001, p.311) pour répondre aux critères actuels qui sexualisent le corps, jusqu'à devoir modifier leur alimentation. Cette pratique pourrait les conduire aux désordres alimentaires (*binge eating disorders*) déjà identifiés en Afrique du Sud (Szabo 1999) ; pendant que leurs aînés valorisent un embonpoint pouvant les exposer à l'obésité (Flynn et Fitzgibbon 1998) dans un contexte de transition nutritionnelle (Puoane *et al* 2005).

⁴⁴⁵ Résultat complémentaire non présenté dans la partie Résultats.

UNE REFLEXION ONTOLOGIQUE DU CORPS EN CONCLUSION GENERALE

L'émergence d'une approche anthropologique

Les signifiés élémentaires

Au lieu de simplement reprendre l'ensemble de nos résultats dans cette conclusion, nous avons décidé de les représenter sous un nouveau jour ; à travers une *dynamique de fond*, soulevant des enjeux structurels sur la *nature du corps*, permettant de les articuler de manière cohérente⁴⁴⁶. Ainsi, force est de constater que les changements qui se déroulent au Sénégal, tant sur le plan environnemental que culturel, suivent une *dynamique de fond* qui dépasse largement le cadre de notre enquête. Notre revue générale de la littérature montre que l'urbanisation est transnationale tout autant que l'augmentation de la masse pondérale et même la dévalorisation de l'embonpoint. Plus encore, nous avons constaté que le changement des pratiques sexuelles, la pluralité des itinéraires thérapeutiques – entre guérisseurs, marabouts et médecins – et même la quête d'hédonisme alimentaire étaient des phénomènes propres à une Afrique en voie d'urbanisation et pas exclusivement relatifs au Sénégal. En exemple, des terminologies relatives à l'urbanisation de l'Afrique francophone se développent, un véritable vocabulaire propre à ce changement généralisé : « le chic, le chèque, le choc » pour parler de la polyandrie officieuse chez les jeunes filles urbanisées ; ou encore, « *le Ndombolo (Congo), le Lembeul (Sénégal) et le Mapouka Serré. Ces nouvelles danses sont trans-régionales (Biaya 2001)* » et érotiques, reflétant le développement exponentiel, dans de nombreuses capitales du continent, de ce monde de la nuit permissif sur le plan sexuel. Le constat d'un changement généralisé *de fond* est donc sans appel, même si le niveau d'avancement et *les formes* de cette occidentalisation des modes de vie varient inévitablement d'un pays à l'autre (i) ; et que les « traditions africaines », malgré de multiples points communs, n'ont jamais été identiques d'une ethnie à l'autre (ii). Il s'agit d'un deuxième point important à souligner car cela signifie que monothéisme – Islam et Christianisme – et modernité ne se sont pas construits en Afrique sur des expressions culturelles similaires d'un bout à l'autre du continent. En exemple, dans les traditions Wolofs, toute forme de sexualité pré-nuptiale est impensable (Diop 1985, p.121), alors que dans les traditions des Mossis du Burkina Faso, certaines pratiques sont autorisées (Lallemand 1985, p.9). Ceci montre que les situations sont différentes d'une ethnie à l'autre parce que les règles sociales sont différentes. Mais ce qui retient malgré tout notre attention, ce sont les multiples similitudes sur de nombreux aspects fondamentaux de la vie sociale des sociétés africaines, prises hors contexte d'influences monothéiste et moderne : cet échange symbolique de nourriture avec les esprits-ancêtres, les règles strictes de commensalité ; la croyance en la réincarnation, l'imputation magico-spirituelle des phénomènes de souffrance corporelle ; l'autorité des

⁴⁴⁶ Ainsi, nous présenterons dans le texte principal cette réflexion, en faisant référence à nos résultats en note de page.

parents dans le choix du conjoint, la pratique apparemment exclusive du coït, etc... Nombre de ces dimensions, nous les avons retrouvées dans la vie sociale de toutes les ethnies citées dans ce texte.

Si autant de similitudes peuvent exister, alors cela signifie qu'elles ne peuvent être le produit du hasard. Elles relèvent d'une même *logique de fond*, d'une même manière de donner du sens au quotidien, d'un même cosmos, d'un même ensemble de *signifiés élémentaires* du monde, nous l'avons appelé *animisme*. Ainsi, on pourrait penser que les traditions africaines ont toutes pris leur accroche sur ces choix initiaux – *les signifiés élémentaires* – sur lesquels ont émergé ce *même creuset culturel commun* – animisme – mais chacune a évolué à sa façon, chacune a proposé ses propres *expressions de forme* de cette cosmologie - reprenons l'exemple des différences entre Wolofs et Mossis pour ce qui concerne la sexualité – une différence parmi bien d'autres évidemment. Cette hypothèse d'origine commune fait d'autant plus sens lorsque l'on imagine que les populations humaines, au fur et à mesure de l'histoire, n'ont fait que s'accroître sur le plan démographique, se diviser, se subdiviser, se différencier par migrations successives et s'approprier leur propre identité...ethnique : « *l'évolution des sociétés humaines en Afrique s'est faite d'une manière inégale selon l'espace et le temps. Les nombreuses communautés se sont formées ayant souvent une base économique et sociale semblable et parfois une parenté commune (appartenance à une même grande famille, parenté culturelle et linguistique...).* Mais malgré cela, chacune d'elles, selon son expérience propre, son milieu naturel, ses acquisitions, a développé et spécifié ses représentations sociales et ses pratiques culturelles édifiant ainsi une culture ethnique, un mode de vie, de pensée et d'être tout à fait irréductible (Mbarene Guissé 2000) ». D'ailleurs, en poursuivant l'idée de *creuset culturel commun* entre ethnies africaines, si l'on reprend la comparaison Mossis/Wolofs, on observe des ressemblances très fortes dans leurs conceptions de la sexualité malgré la divergence concernant la sexualité pré-nuptiale exposée ci-dessus. En effet, dans les deux ethnies, ce sont les parents qui décident du choix du conjoint, la virginité de l'épouse est essentielle et la sexualité a des fins reproductives. Somme toute concernant la sexualité, *en profondeur, les signifiés élémentaires* constitutifs de ce *creuset culturel commun* sont les mêmes pour les deux ethnies, si l'on se réfère aux constats généraux respectifs de Diop (1985) et de Lallemand (1985) à leur sujet. En effet, la sexualité est un capital à la solde exclusive du groupe (i), la femme est un objet de reproduction (ii), la femme est l'objet de reproduction de la société patriarcale (iii) ; même si *en surface, des signifiants secondaires* divergent comme une sexualité pré-nuptiale possible chez les Mossis mais pas chez les Wolofs. *Signifiant secondaire* qui n'entre d'ailleurs aucunement en opposition avec ces *signifiés élémentaires* initiaux puisqu'il s'avère que si les femmes développent cette sexualité pré-nuptiale, ce n'est que pour mieux les initier à se soumettre sexuellement – en tant qu'objet de reproduction – à leur mari dans le cadre du mariage (Lallemand 1985, p.12). La différence de forme ne s'oppose donc pas à la trame de fond.

On pourrait prendre ce même exemple concernant les conceptions de la nourriture. Si l'on s'appuie sur l'ensemble de la littérature que nous avons recensée, en *signifiés élémentaires* : la nourriture n'appartient pas aux humains (i), la nourriture est personnifiée (ii), la nourriture est la forme de

richesse (iii). Mais en *signifiant secondaire*, les échanges de nourriture suivent des processus variables, chez les Sérères par exemple, on donne la nourriture aux quatre coins de la concession (De Garine 1962), mais chez les Peuls du Nord Cameroun (Adamaoua), le don s'effectue au pied d'un arbre spécifique (Heymann et De Selva 1980), etc... Si dans les deux cas, les conceptions fondamentales – les *signifiés élémentaires* – sont les mêmes, car le sens profond accordé au monde est similaire, ils s'expriment à travers des *signifiants secondaires* variables, des formes modulables d'une ethnie à l'autre selon *l'esthétique culturelle* qui lui est propre. Peut-être s'agit-il là de la différence entre civilisation et culture... Pour qu'une « civilisation » se forme, les *signifiés élémentaires* – ces prises de positions initiales limitées et inconscientes – que nous avons décrits pour la nourriture et la sexualité doivent obligatoirement se répéter sur l'ensemble des conditions biologiques de l'existence : la maladie, le corps, la nature, etc..., pour parler réellement de cosmos. Le discours doit être total, il doit être en mesure de produire un substrat culturel capable de recouvrir *le tout*. Les *signifiés élémentaires* sur la nourriture, la sexualité, etc..., doivent s'aggréger de telle sorte qu'ils puissent sublimer l'ensemble du biologique en culturel – le *bioculturel* – pour pouvoir ainsi parler d'univers cosmologique en tant que tel, de *point culturel originel*⁴⁴⁷, de *creuset culturel commun*. En tout cas, s'il y a un *creuset culturel commun* – un vaste présupposé sémantique total et organisé – sur lequel se construit une *multitude d'esthétiques culturelles* – le *socioculturel* – ces *signifiants secondaires* peuvent prendre des variations infinies tout en coexistant au sein d'un même *creuset culturel commun*... à moins qu'ils ne le remettent en question, qu'ils ne se détachent finalement de ce *point culturel originel*. Prenons un exemple. Des sociétés qui ont pour *signifiés élémentaires* dans les rapports sociaux de sexes – ici des *signifiés élémentaires* qui construisent la *position initiale* du *creuset culturel commun*⁴⁴⁸ « animisme » vis-à-vis de la sexualité – : la sexualité est un capital à la solde exclusive du groupe (i), la femme est un objet de reproduction (ii), la femme est l'objet de reproduction de la société patriarcale (iii), est-il possible d'imaginer – en *signifiants secondaires* – une vie de couple indépendante du groupe, des femmes qui atteignent l'orgasme sexuel régulièrement, des hommes qui n'entretiennent plus les femmes matériellement ? Au vu de nos résultats et de notre état de la littérature sur ces questions, sans hésitation, nous pouvons dire que non. Et c'est justement pour cela que les Sénégalais – à l'instar de tous les autres Africains du continent – sont profondément bouleversés par le mode de vie moderne qui se diffuse progressivement dans leur quotidien. Parce qu'ils découvrent des *esthétiques culturelles* qui prennent des sources sur un *creuset culturel commun* qu'ils ne connaissaient pas – la modernité. Comme la littérature et nos enquêtés le montrent, ceci nécessite de leur part un aménagement de *creusets culturels communs* différents qui ne peuvent, malgré tous les aménagements possibles, qu'entrer en conflit : l'acculturation.

On pourrait alors employer la métaphore de l'arbre buissonnant : un terreau originel sur lequel poussent de multiples branches. Ce terreau originel a d'abord des racines – en nombre limité – qui lui

⁴⁴⁷ Notion équivalente de *creuset culturel commun*, c'est-à-dire le cœur d'une cosmologie spécifique.

⁴⁴⁸ Notion équivalente de *point culturel originel*, c'est-à-dire le cœur d'une cosmologie spécifique.

permettent de s'enraciner dans le sol, la nature – le réel – ce sont les *signifiés élémentaires*. Il se bâtit donc sur un ensemble de *signifiés élémentaires* du réel, des *choix initiaux* limités et inconscients, qui ensemble constituent ce *point culturel originel*...ce terreau, ce cosmos. A l'image d'un véritable terreau qui fait sa place à lui dans la nature, le cosmos-terreau construit sa place qui est la sienne, une prise de position préliminaire grâce à ses propres racines – son enracinement avec ses propres *signifiés élémentaires* – dans la nature-réalité. Sur ce terreau poussent des branches, elles se diversifient, se différencient, mais cela n'empêche nullement qu'elles ne viennent au départ de la même origine – ce sont les *signifiants secondaires*. Maintenant, à côté de ce terreau, on observe l'existence d'un autre terreau, constitué à partir d'un autre ensemble limité et inconscient de – racines – *signifiés élémentaires* du réel, sur lequel poussent d'autres branches qui se diversifient aussi. Si les branches de ces deux terreaux différents se rencontrent, elles prennent l'ampleur de leur différence...qu'elles ne viennent pas de la même souche. En exemple, la littérature en science sociale sur l'Afrique, tout autant que nos enquêtés, montrent que les enfants ne peuvent pas s'opposer à leurs parents dans nombre de sociétés villageoises qui développent des conceptions animistes du monde, où l'ordonnement du social est très hiérarchique ; mais les enfants peuvent s'opposer à leurs parents dans la plupart des sociétés modernes ou en voie de modernisation : « *La dimension de l'âge est prégnante dans l'ensemble des structures sociales africaines : familiale, communautaire, mais également, organisationnelle (bureaucraties, entreprises). Les modèles gérontocratiques, régissant l'ordre politique économique et social, semblent peu à peu se dissiper en raison des évolutions des sociétés traditionnelles au cours des cinq dernières décennies. Dans ces sociétés, l'ancien, du fait de son âge et de la position sociale qui y était attachée, paraissait détenir tout pouvoir. Le plus âgé était le chef du clan. Il se chargeait de l'organisation de la vie du clan et prenait toutes les décisions (gestion des terres, distribution des richesses, veille au respect de l'ordre social et de la justice, ...). Avec la colonisation, les déplacements des plus jeunes vers les villes, l'augmentation de la scolarisation et le travail salarié, l'influence des aînés a peu à peu diminué. Et l'individu a ainsi acquis une sorte d'indépendance vis-à-vis de sa communauté (Ogandaga 2007) »*. Les populations africaines, particulièrement les Sénégalais, se retrouvent devant une multitude de codes nouveaux entre générations : regarder le vieux dans les yeux, lui dire non quand il ordonne, ne plus lui céder sa chaise, etc... – autant de *signifiants secondaires* – qu'ils ne connaissaient pas et qui les choquent. Pourquoi ? Parce qu'ils dénotent d'une prise de *position initiale* – et historique finalement – vis-à-vis du corps – un ensemble limité et inconscient de *signifiés élémentaires* – ne faisant pas partie de leur imaginaire, de leur *point culturel originel*.

Si nous parlons de *signifiants secondaires* pour relater des attitudes quotidiennes variables, c'est parce qu'ils représentent une coque à l'intérieur de laquelle réside une prénotion inconsciente. Néanmoins, cette prénotion peut s'exprimer par différentes coques. En linguistique, parler de l'excès de graisse, un signifié complexe, nécessite plusieurs signifiants : obésité, gros, gras, corpulent, fort, etc... Autant de modalités pour exprimer une réalité de fond initiale : avoir beaucoup de poids. Pour Héritier (2008,

p.13), il s'agit d'une approche anthropologique permettant de « *faire des comparaisons comme entre les coquilles de différents mollusques – escargot ou huître – et de mieux connaître les mécanismes de fabrication propres à ces mollusques qui se trouvent à l'intérieur de la coquille* ». Ainsi, ce fonctionnement linguistique se retrouve aussi sur le plan comportemental. L'amour à deux – la vie de couple – est un *signifié élémentaire* du rapport moderne à la sexualité. Selon nos enquêtés, les Sénégalais ne le connaissaient pas dans *coosan*, puisque pris dans un ballottage entre une polygamie animiste sous couvert de polygamie islamique qui n'instaure pas *ce type de sens* dans les rapports sociaux de sexe. Ils se retrouvent alors devant une multitude de *signifiants secondaires* qui les étonnent : bisous sur la bouche, se tenir main dans la main, etc... Autant de « *techniques du corps (Mauss 1934)* », qui expriment un sens inconscient initial – un *signifié élémentaire* – qui ne provient pas de leur *point culturel originel*. L'anthropologie structurale partait justement d'expressions de forme de la vie sociale, en l'occurrence l'évolution de la structure du langage, pour comprendre en amont les opérations inconscientes symboliques qui se seraient effectuées dans l'imaginaire d'une population. La langue serait donc un outil pour comprendre une élaboration symbolique de fond : « *parmi les éléments considérés comme ayant participé à l'avènement de la linguistique structurale, et donc de l'anthropologie structurale, se trouve la référence à la sémiologie, à l'idée d'une science générale des signes appelée de ses vœux par Ferdinand de Saussure. Le projet de la sémiologie prend appui sur la relation exclusive entre un signifié, situé à l'extérieur du langage et donc dans le « vrai » monde, et un signifiant arbitraire (Bloch 2008, p.19)* ». Et évidemment, la projection de ce schéma sur le comportement humain, les pratiques et attitudes secondaires d'un côté – les *signifiants secondaires* – et les logiques de fond de l'autre – *signifiés élémentaires* – semble une continuité logique de l'anthropologie structurale : « *Le recours à l'opposition entre le signifiant et le signifié tend, en effet, à réintroduire ce que la définition de la science du concret était parvenue à évacuer : la séparation entre ce qui est de l'ordre de la signification et ce qui est de l'ordre de la pratique. Ici le signifié, là le signifiant (Bloch 2008, p.19)* ». Si nous pensons que des logiques de fond initiales, limitées et inconscientes – *signifiés élémentaires* – existent, sur lesquelles émerge une multitude de mises en forme – *signifiants secondaires* – faisant de ces trames initiales un objet essentiel à étudier : « *Le structuralisme met l'accent non seulement sur les différences à l'intérieur d'un système, mais sur l'idée que ces différences diffèrent de manière systématique (Descola 2008, p.31)* ». Les conceptions et les pratiques ne peuvent être dissociées, à l'instar de « la vie de couple » et « les baisers sur la bouche » – d'ailleurs les deuxièmes sont bien souvent des rites de passage validant l'entrée dans la première – qui émergent concomitamment au Sénégal, puisque participant d'un même cosmos – d'un même *creuset culturel commun*.

Loin de nous l'idée de confronter ces *creusets culturels communs* différents. Premièrement, nous arrivons au terme de notre travail auprès de la population sénégalaise, deuxièmement, même si *ces points culturels originels* – ces cosmologies – limités dans leur variation, existent, ils nécessitent une documentation extraordinaire pour comprendre leur origine et surtout observer leurs multiples

expressions – c'est-à-dire une multitude *d'esthétiques culturelles* – au sein des différents groupes ethniques. Si nous développons cette réflexion sur ces *points culturels originels*, ce n'est que pour rendre compte des *enjeux de fond* qui soutiennent la problématique que nous avons posée au sein de cette population sénégalaise en pleine transition des modes de vie. Avant de poursuivre, un éclairage mérite d'être posé ici. Si nous affirmons que ces *points culturels originels* : animisme, modernité, monothéisme – et certainement encore d'autres cosmologies – sont limités dans leurs variations, c'est parce qu'eux-mêmes ont émergé sur des choix initiaux inconscients – des *signifiés élémentaires* du réel – sur les conditions premières de l'existence de la vie – nourriture, sexualité, maladie, etc... – elles-mêmes limitées. Pour prendre un exemple, les prises de positions initiales vis-à-vis de la nourriture ne peuvent faire fi de l'essence même de la nature de la nourriture. Si dans le monothéisme, il y a cette tendance à vouloir considérer la nourriture comme profane (Unger 1996), alors que dans de nombreuses populations aux conceptions animistes, elle est un cadeau inestimable des esprits-ancêtres (Thomas et Luneau 1974, p.95-96), les deux cosmologies dans leur système de représentations ne peuvent nier que la nourriture permet la continuité de la vie. Pour preuve, même dans le Judaïsme et le Christianisme qui réprouvent pleinement les « *plaisirs de gueule (Flandrin 1982)* », ne pas respecter la nourriture reste malgré tout un péché envers Dieu : « *Tout ce qui se vend au marché, mangez-le sans poser de question par motif de conscience; car la terre est au Seigneur, et tout ce qui la remplit (Ancien Testament, psaumes 24.1)* ». Il résidera donc un point commun incontournable – un invariant – à la diversité culturelle sur ces objets fondamentaux, et ce schéma est transposable pour la sexualité, la maladie-mort ou la nature. Pourquoi ? Parce que derrière la diversité culturelle de ces *objets bioculturels* existe une limite intrinsèque à la nature même de ces objets...leur propre nature ; pour Descola (2008, p.7), c'est : « *la conviction que l'anthropologie a pour tâche d'élucider la variabilité apparente des phénomènes sociaux et culturels en mettant au jour des invariants minimaux, c'est-à-dire des régularités récurrentes dans l'organisation de systèmes de relations entre des classes d'objets ou de rapports dont le fonctionnement obéit le plus souvent à des règles inconscientes ; l'hypothèse que ces invariants sont fondés sur des déterminations matérielles (la structure du cerveau, les caractéristiques biologique de l'homme, les modalités de son activité productive ou les propriétés physiques des objets de son environnement) comme sur certains impératifs transhistoriques de la vie sociale* ». La culture, dans ces choix initiaux sur la nature, ne peut la nier complètement.

Sa marge de manœuvre préliminaire n'est pas absolue, surtout lorsqu'elle essaie de donner conjointement un sens premier à *tous les éléments de la vie*. En effet, comme nous l'avons constaté dans la discussion de la deuxième partie, animisme, monothéisme et modernité développent des substrats culturels qui recouvrent l'ensemble du réel, leur discours est total. Ils tentent *de tout expliquer* : nourriture, sexualité, maladie, naissance, mort, etc... Le *regard intial* qu'ils portent sur la réalité est holistique, systémique, puisque leur but est d'absorber, d'intégrer à leur discours *tout ce qui est*. Tout ce qui leur préexiste inconditionnellement, la nature. En effet, Lévi-Strauss avait conscience que des objets sociaux fondamentaux comme la parenté ne peuvent pas être que des objets sociaux. La

parenté a un caractère universel car tout autant culturel que naturel. Elle est bioculturelle. Sur le constat de l'anthropologue, son but était de produire une grille capable d'absorber, de synthétiser l'ensemble de la variabilité socioculturelle humaine d'objets universels/bioculturels comme la parenté. Cette grille est constituée d'éléments limités qu'il appelle les structures élémentaires. Elles doivent se maintenir dans le temps et dans l'espace, c'est juste leur agencement, leur négociation préliminaire qui varie – et de manière limitée donc – d'une population à l'autre. De ce fait, ces structures élémentaires – cette grille transposable d'une culture à l'autre – sont donc aussi bioculturelles puisqu'elles détiennent ce caractère universel. Ainsi, avec ces structures élémentaires, cette grille théorique censée synthétiser la variabilité socioculturelle d'un objet universel/bioculturel donné, il la pose sur une population donnée, puis sur une autre, et encore sur une autre, et ainsi de suite, espérant trouver les opérations initiales culturelles qui se sont effectuées – à l'insu de ces populations elles-mêmes – sur celui-ci. Ces opérations initiales, ces choix initiaux réalisés sur ces structures universelles/bioculturelles constitutives d'un objet universel/bioculturel donné comme la parenté, c'est ce que nous appelons les *signifiés élémentaires*, les racines d'une civilisation/cosmos/terreau – à l'interface de la nature et de la culture – grâce auxquelles elle s'élabore ; le *point culturel originel* qui évoluera en une multitude d'*esthétiques culturelles – le socioculturel*. Les *signifiés élémentaires* sont donc le produit de la négociation initiale – inconsciente et limitée dans sa variation – de structures élémentaires universelles/bioculturelles – que Lévi-Strauss (1965) a toujours tenté de déceler : « *Ces structures, je les cherche là où il est possible de les trouver* » – constitutives d'objets universels/bioculturels que sont : le corps, la nature, la parenté, la nourriture, la mort-maladie, la sexualité, etc...

Comme nous allons le développer dans quelques paragraphes suivants, à l'instar de Lévi-Strauss (1965) qui dégage de la cuisine des *signifiés élémentaires* – inconscients et limités dans leurs variations – d'une population à l'autre, grâce à l'usage d'une grille de lecture théorique préfabriquée...des structures élémentaires – inconscientes et aussi limitées – constitutives de celle-ci : le cru, le cuit, le pourri. Nous pensons que animisme, monothéisme et modernité sont *initialement* le produit de positionnements limités et inconscients – nous parlons des *signifiés élémentaires* – vis-à-vis de structures élémentaires incontournables comme la sexualité, la nourriture, la maladie-mort...qui bâtissent le corps. De par leur approche structurelle et finalement structurale de la réalité, puisque ces *points culturels originels* – ces cosmos – tentent de *tout expliquer*, leurs variations ne peuvent qu'être circonscrites à l'intérieur d'un cadre préexistant limité qui est la condition d'existence de *tout ce qui est*...qu'ils cherchent à expliquer : le monde, la nature...la réalité. Dit autrement, le trait culturel comme *la manière de s'habiller* – un *signifiant secondaire* – peut prendre des formes infinies parce qu'il n'implique pas grand-chose. Mais un trait culturel comme *l'explication de la réalité* – cosmologie construite sur un ensemble de *signifiés élémentaires* – ne peut pas varier indéfiniment dans sa manière de donner du sens au monde car il bute sur l'ensemble des contraintes du réel : nourriture, sexe, corps, arbres, etc..., avec lesquelles il doit composer conjointement s'il veut leur donner un sens

systémique. Il s'agit de la nature, *l'essence de l'existence* à laquelle aucune cosmologie ne peut se soustraire, le point limite, *le réel* ; car comme le dit Freud (1920, p.9), l'imaginaire « *cède la place au principe de la réalité* » à un moment donné ou à un autre. Dit encore plus simplement, je peux créer une nouvelle tenue vestimentaire quand je le veux, ça demande tout au plus un peu de créativité, *ça ne touche pas au cœur de l'existence*, mais donner une explication générale du monde, ce n'est pas simple du tout car il faut tout considérer, tout prendre en compte, ce qui réduit mes capacités à produire des scénarios très contrastés...ce qui limite la capacité de recombinaison des *signifiés élémentaires* ; on atteint alors « *ce niveau très élémentaire pour pénétrer la nature d'institutions en apparence singulières, mais en fait très simples et universelles, au moins par leur principe (Lévi-Strauss 1949, p.111)* ».

Les enjeux méthodologiques de l'anthropologie

Ce point posé, nous pouvons maintenant poursuivre notre développement. Au vu de la bibliographie recensée, il serait assez naïf de penser que les enjeux sur le corps et la corpulence qui ont cours au sein de la population sénégalaise ne sont commandés que par des dynamiques locales aucunement comparables à celles qui ont lieu dans les pays africains alentour. Nous pensons que ce sont les enjeux d'une *dynamique de fond* de grande envergure – *le dépassement de la nature* dont l'expression la plus patente est l'urbanisation – qui touche aujourd'hui toutes les populations humaines, exprimée sur des échelles historique et géographique considérables, qui peuvent expliquer – pour une part non négligeable – les particularités qui se vivent au Sénégal concernant le corps et sa corpulence, tant sur le plan biologique que culturel. Nous n'allons présenter dans cette conclusion les enjeux généraux de cette *dynamique de fond*...que pour la mettre au service de notre propre problématique sénégalaise et mieux comprendre les écueils que cette population affronte aujourd'hui, concernant notamment le rapport – en mutation profonde – qu'elle entretient avec son corps et sa corpulence. Notre travail s'est présenté comme un déroulé progressif pour en arriver au constat de cette *dynamique de fond* qui sous-tend les enjeux que se posent les Sénégalais vis-à-vis de leur corps et de leur corpulence. Néanmoins, discuter de ces *points culturels originels* que sont animisme, monothéisme et modernité ne vont pas de soi, ils ne se révèlent aucunement à l'œil en toute simplicité car chaque population, chaque humain même, peut les investir dans son imaginaire selon sa propre convenance. Ainsi, pour ce qui concerne notre étude, il a d'abord fallu poser une question qui se relie directement à l'expérience immédiate du quotidien de cette population : rendre compte des normes émiques de corpulence en mutation chez les Sénégalais vivant dans l'espace wolophone que nous avons choisi. Ensuite, après avoir identifié ces normes locales de corpulence en mutation, nous avons tenté de comprendre, en arrière fond de ce premier travail descriptif, le ressenti de ces normes en mouvement, en posant une réflexion sur les conceptions dynamiques que développent les Sénégalais vis-à-vis de leur corps dans ce contexte de changement des modes de vie. En effet, derrière la renégociation des normes de corpulence, ce sont bien des enjeux sur le rapport que les Sénégalais entretiennent avec leur corps qui sont en jeu. Nous

nous sommes alors rendu compte que le constitué corporel relève de trois cosmologies, en conflit perpétuel, qui sont à l'œuvre dans l'imaginaire des Sénégalais : l'animisme et l'Islam de *coosan*, et *dund tubab* qui se diffuse avec l'urbanisation. Enfin, à travers une étude quantitative, nous n'avons évalué la portée de ces conceptions du corps et de sa corpulence chez les Sénégalais, dans ce contexte de changement des modes de vie, que dans le souci de pouvoir mettre en exergue le fait qu'elles relèvent d'une *dynamique de fond* générale, transnationale : la volonté de dépasser toutes les contraintes naturelles par l'urbanisation. Et maintenant, après toutes ces étapes effectuées, nous n'affirmons depuis les premières lignes de notre conclusion notre volonté d'exhumer les *fondements* de cette *dynamique de fond*, que pour mieux rendre compte des enjeux quotidiens que se posent les Sénégalais vis-à-vis de la problématique initiale que nous avons posée.

Cette démarche que nous proposons soulève donc un enjeu disciplinaire majeur : les approches différentielles de l'ethnologie et de l'anthropologie. S'il s'avère que l'ethnologie tend à se spécialiser sur l'analyse exhaustive des productions culturelles d'une société donnée à un moment donné et en un point donné – resserrer le contexte d'étude – par son outil principal qui est l'ethnographie, l'anthropologie peut développer une approche davantage comparative sur le plan synchronique et diachronique – élargir le contexte d'étude – et poser des réflexions de fond, non pas sur la *diversité des cultures*, mais sur les capacités – limitées – du phénomène de *variabilité de la culture* au sein des populations humaines : « *une connaissance applicable à l'ensemble du développement humain depuis, disons les hominidés jusqu'aux races modernes ; et tendant à des conclusions, positives ou négatives, mais valables pour toutes les sociétés humaines depuis la grande ville moderne jusqu'à la plus petite tribu mélanésienne (Lévi-Strauss 1990, p.413)* ». Il s'agit de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss : « *au-delà de la variété des cultures et des organisations sociales, on va s'efforcer d'expliquer la variabilité elle-même de la culture (Laplantine 1987, p.135)* ». Anthropologie qui selon lui permet de sortir des écueils d'une ethnologie qui manque parfois de perspective historique et d'approche comparative pour interpréter les traits culturels qu'elle recueille sur le terrain : « *Quand l'ethnologie se risquait à aborder des sociétés plus volumineuses et plus complexes, elle se bornait à considérer des plages relativement abritées que les bouleversements de histoire ont ignorées ou contournées. Le temps est venu pour ethnologie de s'attaquer aux turbulences, non dans un esprit de contrition mais, au contraire, pour étendre et développer cette prospection des niveaux d'ordre qu'elle considère toujours comme sa mission. Pour ce faire l'ethnologie se tourne à nouveau vers l'histoire. [...] Dans les années qui viennent, on verra les ethnologues dépouiller Saint-Simon et ses sources documentaires ; ils se plongeront dans des ouvrages oubliés ou dédaignés comme les nobiliaires du père Anselme, Imhof, d'Hozier, la Chesnaye-Desbois, Courcelles, les tables ou atlas généalogiques de Hübner, Koch et Hopf, l'Almanach de Gotha et Peerage and Baronage of the English Empire, avec autant de soin qu'ils mettent déjà examiner les registres paroissiaux et les archives notariale (Lévi-Strauss 1983)* ». Pour ce qui nous concerne, nous avons essayé de sublimer ces divergences méthodologiques en tentant de les rendre complémentaires. Notre première partie a

une approche ethnographique, très descriptive, elle ne déborde pas de la problématique de la corpulence au sein de notre échantillon. Notre étude est restée *collée au terrain* pour ainsi dire, afin d'avoir la description la plus exhaustive du phénomène social de corpulence au sein de notre population, car, comme l'avance Lévi-Strauss, elle « *doit être suffisamment réduite pour que l'auteur (le chercheur) puisse rassembler la majeure partie de son information grâce à une expérience personnelle (Lévi-Strauss 1990, p.411)* ». La deuxième partie est plus analytique, elle dépasse le cadre descriptif et s'ouvre à la comparaison au sein de la même aire culturelle, il s'agit de l'approche ethnologique : « *géographique si l'on veut intégrer des connaissances relatives à des groupes voisins (Lévi-Strauss 1990, p.412)* ». L'approche anthropologique est le stade final de cette approche, elle constitue « *une connaissance globale de l'homme, embrassant son sujet dans toute son extension historique et géographique (Lévi-Strauss 1990, p.413)* ». Il s'agit de s'offrir une compréhension plus approfondie de l'homme en sortant du cadre ethnologique relativiste et s'ouvrant à une anthropologie qui cherche à « *comprendre les lois de la pensée [...] le point fondamental dont dérive tout le reste (Descola 2008, p.32)* ». Pour ce faire, entre la deuxième partie et cette conclusion générale, nous avons inséré une partie quantitative pour justement donner un premier caractère global à nos résultats qualitatifs ethnographique et ethnologique recueillis dans les deux premières études.

Comme nous pouvons maintenant le comprendre, la première partie s'inscrit pleinement dans le *socioculturel*. Cette infinie variabilité presque artistique – les *signifiants secondaires* – des productions culturelles humaines : terminologies pour nommer l'embonpoint, stratégies pour maigrir ou grossir, modes de stigmatisation de la corpulence, tenues vestimentaires syncrétiques, etc..., constituent autant de possibilités qui peuvent se regrouper autour de ce que nous avons nommé *l'esthétique culturelle*, c'est-à-dire *la mise en forme d'une culture*. Ici, seule l'ethnographie comme outil d'investigation avait sa pertinence pour rendre compte – à *plat* – d'une certaine exhaustivité de la production culturelle sénégalaise en matière de corpulence, dans ce contexte d'autant plus complexe de l'urbanisation. Par le *socioculturel*, dans notre cas il s'agit de l'élaboration sociale de la corpulence, il semble évident que toutes les recompositions sont possibles. Les *signifiants secondaires* sont multiples entre : manières de nommer la minceur, manières de rejeter les personnes en surpoids, etc... Et n'importe quel ethnographe pourra passer l'ensemble de sa vie à recenser les *expressions de forme* culturelle perpétuellement en mutation – depuis toujours et pour toujours – de ces objets. La deuxième partie passe du *socioculturel* au *bioculturel*. Cette partie est charnière, elle s'enracine d'abord dans l'ethnologie car elle développe un discours important sur des *objets socioculturels de forme* comme l'alimentation, la santé et l'esthétisme, et ce discours produit des *signifiants secondaires* multiples. Par exemple, les différentes stratégies pour s'embellir, les différentes manières de faire du sport, de manger seul sans la pression du groupe, etc... Mais cette partie migre vers l'anthropologie en questionnant la *logique de fond* d'*objets bioculturels de fond* comme le corps, se construisant dans toute culture, selon nous, à travers les structures élémentaires que sont : la sexualité, la mort-maladie et la nourriture. Nous touchons ici à des objets fondamentaux universels/bioculturels où naît la culture

– les terreaux/civilisations/cosmos – c’est *l’élaboration de fond d’une culture* par le positionnement de *signifiés élémentaires* initiaux et limités comme le corps *antinature*, le corps excroissance de *l’esprit*, le corps *réserve* d’énergie, que nous avons dégagés dans la discussion de la deuxième partie grâce à cette grille de lecture théorique du corps que nous avons fabriquée. Par exemple, si l’on considère le cosmos de l’animisme identifié dans *coosan*, concernant la nourriture, nous avons proposé les *signifiés élémentaires* suivants : la nourriture n’appartient pas aux humains (i), la nourriture est personnifiée (ii), la nourriture est la forme de richesse (iii). A travers la modernité qui se véhicule avec *dund tubab*, ce sont d’autres positions initiales vis-à-vis de la nourriture qui se mettent en place. Comme nous l’avancions précédemment, les structures élémentaires de Lévi-Strauss sont justement une possibilité de synthétiser la diversité culturelle d’un objet social fondamental – à caractère universel/bioculturel – à travers des éléments – des structures élémentaires – que l’on retrouve universellement dans toutes les populations humaines : « *On partira de l’hypothèse que cette activité (la cuisine) suppose un système qui se situe selon des modalités très diverses en fonction des cultures particulières qu’on voudra considérer au sein d’un champ sémantique triangulaire, dont les sommets correspondent respectivement aux: catégories du cru, du cuit et du pourri (Lévi-Strauss 1965)* ». Certes, l’identification en elle-même de ces éléments n’est pas suffisante : « *Sans doute ces notions constituent-elles des formes vides: elles ne nous apprennent rien de la cuisine de telle ou telle société particulière, puisque seule l’observation peut nous dire ce que chacune entend par « cru », « cuit » et « pourri », et qu’on peut supposer que ce ne sera pas la même chose pour toutes (Lévi-Strauss 1965)* ». Néanmoins, à travers l’identification de ces éléments, il est possible d’évaluer les modalités variables d’appréhension de l’objet fondamental universel/bioculturel en question – pour nous le corps, pour Lévi-Strauss la cuisine – variant peu, de prime abord, d’une culture à l’autre, de par sa structure universelle/bioculturelle limitée – mort-maladie/sexualité/nourriture pour le corps et cru/cuit/pourri pour la cuisine – : « *Ainsi peut-on espérer découvrir, pour chaque cas particulier, en quoi la cuisine d’une société est un langage dans lequel elle traduit inconsciemment sa structure (Lévi-Strauss 1965)* ».

La variation ne nie donc pas une structure originelle : « *la structure est déjà dans les choses apparemment informes et aléatoires de la diversité individuelle (Héritier 2008, p.13)* » – pour le corps ce serait la nourriture, la maladie-mort et la sexualité – sur laquelle se sont décidés initialement des choix inconscients essentiels – les *signifiés élémentaires* – instaurant de prime abord une variabilité limitée de positionnements – puisque découlant de la négociation d’objets bioculturels – qu’il est alors possible d’évaluer : « *Après que le schéma aura été ainsi élaboré pour y intégrer toutes les caractéristiques d’un système culinaire déterminé [...] il conviendra de chercher la façon la plus économique de l’orienter comme une grille (Lévi-Strauss 1965)* ». Pour nous, les cosmologies, découlant de ces *signifiés élémentaires*, qui nous ont permis une analyse comparative des conceptions du corps et de sa corpulence tout au long de notre texte – ces *creusets culturels communs* initiaux, limités et différents – ne sont pas juste des mots, même si leur lien avec l’expérience immédiate

concrète est complexe. Ils sont le reflet, dans l'histoire des hommes, de négociations préliminaires de structures universelles qui permettent les conditions premières de l'existence. Seulement, au fur et à mesure du temps, les humains se les ont réappropriés, pas nécessairement en changeant le sens profond de ces *points culturels originels*, mais en jouant de leur forme, en faisant parler leur inventivité esthétique : « *Une structure d'un nouveau type, et plus complexe, se forme, et se superpose, en les intégrant, aux structures plus simples de la vie psychique, comme ces dernières se superposent, en les intégrant, aux structures, plus simples qu'elles-mêmes, de la vie animale (Lévi-Strauss 1949, p.29)* ». Prenons encore un nouvel exemple. La sexualité moderne réinvente à foison des *signifiants secondaires* autour du plaisir sexuel : sexy toys, club échangiste, sites internet X, etc... Mais cette sexualité moderne, si l'on s'appuie sur la littérature et nos données de terrain, se construit sur des *signifiés élémentaires* limités : la sexualité est synonyme de jouissance libidinale (i), la sexualité répond à des impératifs individuels (ii), la sexualité est associée à un amour égal dans le couple (iii). Et nous savons combien dans l'animisme *coosan*, les présupposés initiaux, les *signifiés élémentaires* de la sexualité sont très différents. A partir du moment où l'on essaye de mesurer ces *signifiés élémentaires* initiaux et limités, parce que découlant de structures élémentaires bioculturelles/universelles de départ rigides, des *objets bioculturels de fond* comme le corps, nourriture, parenté, etc..., l'approche quantitative est envisageable... Seulement et seulement si elle se résout à ne pas chercher à mesurer sur une grande échelle des traits culturels relevant d'une *esthétique culturelle*, c'est-à-dire des *objets socioculturels de formes* mouvantes et donc difficilement mesurables par des chiffres. C'est ainsi que notre analyse factorielle de correspondance a tenté, et plutôt bien réussi, de mettre en exergue ces *signifiés élémentaires* vis-à-vis des structures élémentaires qui – pour nous – construisent le corps. Nous avons alors voulu en faire de même pour la corpulence et ses constituants qui, selon nous, varient beaucoup plus car ancrés dans le *socioculturel*, et le résultat a été moins bon⁴⁴⁹. Ceci montre que même si ces *signifiés élémentaires* en variation limitée – sur lesquels s'élaborent des *points culturels originels* limités que sont animisme, monothéisme et modernité – sont encore visibles...même statistiquement, ils sont tellement syncrétiques dans l'imaginaire des Sénégalais d'aujourd'hui – largement bouleversé par la transition des modes de vie – que la moindre question mal formulée peut fausser l'ensemble de l'analyse.

Une dynamique de fond

S'il est vrai que l'animisme est une cosmologie très ancienne, reflet d'un *creuset culturel commun*, au fur et à mesure du temps, chaque population l'a exprimé – au moins dans ses formes – à sa façon. Il y a des animismes. S'il est vrai que le Judaïsme est l'origine du monothéisme – reflet d'un autre *creuset culturel commun* – au cours de l'histoire, les humains se le sont réappropriés à leur façon en produisant de nouvelles versions, les uns s'opposant sur un verset, les autres réajustant le sens d'un autre verset, etc... Il y a des monothéismes. Si la modernité a atteint son paroxysme durant le XIXème

⁴⁴⁹ Se référer aux Graphiques 1 et 2 de la phase 2 de la troisième partie.

siècle en Europe avec les industrialisations – reflet d'un autre *creuset culturel commun* – chaque pays européen l'a développé à sa façon, les uns misant sur une option plutôt communiste de contrôle de l'Etat, d'autres sur une option plutôt capitaliste de contrôle des entreprises, etc... Il y a des modernités. Et puisque ces deux derniers *points culturels originels* ont une prétention à l'universalisme, le tableau s'est encore plus compliqué, en effet, pour des populations entières, il a fallu – à l'image des Sénégalais – se soumettre à cette hégémonie en adaptant son propre système de valeurs à l'intrusion de valeurs exogènes qui n'étaient aucunement en phase avec leur propre trajectoire culturelle. Trajectoire pour les Sénégalais – et les Africains certainement – qui avait pour *creuset culturel commun* l'imaginaire de l'animisme, développant un enracinement au monde bien différent de celui des deux autres cosmos – avec l'hellénisme – qui se sont d'eux-mêmes auto-intronisés « civilisés », en faisant de leur histoire *l'Histoire de l'Humanité* : « Partons en effet de l'histoire grecque, la seule qui nous transmette toutes les autres histoires qui lui sont antérieures ou contemporaines (Kant 1990, p.86) ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« Tu sais, quand on parle de développement, il y a des gens qui disent que le Sénégal ne peut pas se développer, on parle par-ci par-là. Mais moi je dis, tout ça, on parle par rapport au point de vue occidental. Parce que c'est eux-mêmes qui ont créé ce que c'est le développement. Alors quand ils parlent de développement, c'est naturel qu'ils soient plus développés que nous parce que voilà quoi. Quand on crée un mot, une notion ou une institution, c'est normal qu'on se place au devant de la scène ».

En effet, cette pluralité à l'intérieur de chacune de ces cosmologies, et l'enchevêtrement de ces cosmologies elles-mêmes, ne nient pas leur *existence initiale*, parce que chaque peuple a sa propre histoire, son rapport qui est le sien vis-à-vis de ces phénomènes devenus universels que sont le monothéisme et la modernité. L'islamisation massive des Sénégalais au XIX^{ème} siècle ne peut faire disparaître un animisme que les Juifs ont **progressivement** abandonné il y a un peu moins de 3500 ans et les Arabes il y a 1300 ans. Les différences sont là, elles sont indéniables, et il est encore logique de dire que deux populations arabes anciennement islamisées aux mêmes époques ont plus de ressemblances religieuses entre elles qu'avec une population africaine fortement islamisée il y a à peine 150 ans. Nous passons donc maintenant au caractère anthropologique de notre étude, une anthropologie qui cherche à comprendre la *dynamique de fond* sous-jacente *généralisée* qui a eu, et continue d'avoir, ses effets *particuliers* sur la réalité du rapport que notre population sénégalaise entretient avec son corps et sa corpulence. Le point d'ancrage de cette réflexion finale est (i) la mise en exergue – l'exhumation – des *fondements* culturels et historiques intervenus dans le monde occidental et méditerranéen dans la construction sociale du corps ; (ii) et l'évaluation de leurs implications dans le rapport bioculturel entretenu avec la corpulence dans le monde moderne, pour les confronter au devenir de la population sénégalaise. Dans une approche interdisciplinaire d'anthropologie historique, que Lévi-Strauss encourageait tant (1983), nous allons tenter d'identifier

les *fondements des creusets culturels communs* du monothéisme et de la modernité pour les confronter à la réalité sénégalaise d'aujourd'hui vis-à-vis du corps et de sa corpulence. Ainsi, dans un premier temps, il s'agira de rendre compte, dans l'histoire de l'Europe, des *signifiés élémentaires* initiaux, relatifs aux cosmologies monothéiste et moderne, qui se sont imposés sur les structures élémentaires construisant, pour nous, le corps : nourriture, sexualité et maladie-mort (i). Et dans un deuxième temps, il s'agira de comprendre comment l'Occident s'est construit progressivement dans un rejet de ses conceptions animistes anciennes et de rendre compte de la traduction de ce conflit – historique en Europe – au sein même de la population sénégalaise actuelle (ii)⁴⁵⁰.

Ainsi, la construction sociale du corps des Sénégalais d'aujourd'hui n'est donc pas indépendante de la construction sociale du corps qui s'est progressivement développée dans le monde occidental et méditerranéen durant les trente derniers siècles. Depuis l'instauration du monothéisme juif en Palestine et le développement de la philosophie grecque hellénistique dans le bassin méditerranéen, en passant par l'avènement de l'Islam au Moyen Orient, mais aussi par les guerres de religions entre catholiques et protestants au Moyen-Age et le développement de la philosophie rationnelle à partir de la Renaissance en Europe, jusqu'au monde postmoderne qui est le nôtre, le corps – sa conception – a toujours été au centre de ces bouleversements sociohistoriques majeurs. Nous pouvons même dire que ce sont ces mutations profondes, autant sur le plan culturel qu'environnemental, du mode de vie des populations de ces régions du monde durant l'histoire, qui ont participé à la construction sociale actuelle du corps et de sa corpulence que développent les Sénégalais. En filigrane du point de vue des chercheurs sur la construction sociale du corps dans ce que de nombreux métaphysiciens des Lumières ont nommé, *l'avènement de l'Histoire*, nous n'omettrons pas de toujours présenter le point de vue de nos propres enquêtés, des Sénégalais d'aujourd'hui qui sont directement impliqués dans les grands bouleversements issus de cette civilisation d'origine gréco-monothéiste. Les opérations qui se déroulent au Sénégal sur la construction sociale du corps et de sa corpulence doivent donc jusqu'au bout être présentées à travers le *vécu de l'intérieur* des profanes, pour ne les présenter que de la manière la plus exhaustive qu'il soit. Comme nous le disions dans l'introduction générale, nous considérons sur un pied d'égalité les informations des profanes et des professionnels, aucun humain n'ayant un point de vue omniscient sur les changements d'envergure qui se déroulent aujourd'hui dans le monde qui est le nôtre...sous l'effigie grandissante d'une unique civilisation : « *Mais regardez autour de vous ; soyez attentif à ce qui se passe dans le monde depuis un siècle, et toutes vos spéculations s'effondreront. Loin de rester enfermées en elles-mêmes, toutes les civilisations reconnaissent, l'une après l'autre, la supériorité de l'une d'entre elles, qui est la civilisation occidentale. Ne voyons-nous pas le monde entier lui emprunter progressivement ses techniques, son*

⁴⁵⁰ Puisque la réflexion qui suit traite de l'affrontement de *signifiés élémentaires* du corps qui ont pris leur source sur des *points culturels originels* très différents, nous emploierons les termes d'« animiste », de « monothéiste » et d'« homme moderne » pour simplifier notre discours. Mais ne l'oublions pas, même si nous confrontons ces notions à la réalité concrète de notre terrain par le discours de nos enquêtés, l'inventivité humaine amène – au minimum dans les formes – à construire au quotidien des monothéismes, des animismes et des modernités.

*genre de vie, ses distractions et jusqu'à ses vêtements ? (Lévi-Strauss 1987, p.51) ». Et jusqu'à encore son alimentation industrielle, son approche dépréciative de l'embonpoint, sa pornographie, ses névroses anxio-dépressives et obsessionnelles de l'apparence corporelle, ses maladies chroniques comme la surcharge pondérale morbide, etc... C'est ainsi qu'au fur et à mesure du développement dans notre texte de l'émergence de la dialectique corps-*esprit* au sein des régions occidentales et méditerranéennes, tant félicitée par Hegel en 1807, et son universalisation progressive dans le reste du monde, nous comprendrons comment les Sénégalais passent d'un régime où le corps soumis à un culte animiste de *l'énergie vitale [kàttan]* – où la jouissance se vit comme quasiment inaccessible – ne pouvait qu'être exposé à la maigreur, à un régime où le corps soumis à un culte moderne de *l'esprit* – où la jouissance se vit comme quasiment éternelle – ne pourra qu'être exposé à la grosseur. Un basculement bioculturel patent qui constitue un véritable indicateur de ce changement universel des modes de vie sous l'impulsion de conceptions de la nature et de *la nature du corps* typiquement modernes. Ainsi, pour rendre compte de ce phénomène, notre approche ne peut pas être autre qu'interdisciplinaire – une anthropologie holistique – car ce sont les *signifiés élémentaires* du corps relatifs aux cosmologies monothéiste et moderne – mais aussi de la cosmologie de la Grèce Hellenistique – ancrés sur le dépassement inconditionnel de l'essence naturelle, qui ont élaboré la notion de *disciplinarité* que nous connaissons. Il n'était donc pas pensable de comprendre un phénomène qui pousse à la morcellisation de l'homme par la dialectique, à travers des outils issus de cette même dialectique : « *l'inconnu se trouve aux frontières des sciences, là où les professeurs « se mangent entre eux » (Mauss 1934, p.5) ».**

Culte du corps ou culte de l'esprit ?

La modernité construit une corporéité de la performance (Le Breton 2005, p.229), une volonté de lutter contre la *nature de son corps* à l'intérieur de laquelle s'inscrit – on l'a dit et redit – le rejet de la graisse. L'ensemble des auteurs qui décrivent ce phénomène de la modernité constatent (i) qu'il gagne aujourd'hui l'ensemble des pays du monde par l'universalisation de cette cosmologie : « *l'histoire d'une homogénéisation culturelle – qu'on la qualifie d'industrialisation, d'occidentalisation, de rationalisation, de bureaucratisation, de modernisation, de colonisation, d'impérialisme (ou d'américanisation, voire de « cocacolanisation » ou de « macdonaldisation »...)* (Assayag 1998) ». (ii) Qu'il véhicule ainsi par la même occasion un culte mondial de l'apparence, de la minceur, de la santé parfaite même : « *Est-il besoin de souligner que l'esthétique des femmes qui concourent pour Miss Monde ne correspond que de fort loin au canon indien ? Un mètre quatre-vingts pour quelque soixante kilos évoque moins l'imgo maternelle féconde et l'épouse dévouée qu'un élitiste modèle esthétique cosmopolite en voie de mondialisation sous la pression continue des médias. [...] Deux qualités sont les conditions premières de la grâce des candidates à Miss Monde : la jeunesse éclatante et la beauté modeste. Ce pour quoi elles tendent à se ressembler toutes, voire à être interchangeables en dépit de leurs origines culturelles variées* (Assayag 1999) ». Bernard Andrieu (1994) réunit sous

l'expression de *cultes du corps*, ce culte moderne du corps *hors des réalités naturelles* en voie d'universalisation. Malgré tout, les différences persistent sur la planète, certaines populations comme les populations africaines montrent des prises de positions divergentes vis-à-vis de ce phénomène de modernité, elles érigent encore des mythes, vouent des cultes, élaborent des rites – *signifiants secondaires* pour nous – à travers un imaginaire bercé d'animisme – issu de *signifiés élémentaires* – qui développent un culte du corps bien différent de celui que propose la modernité : « *La place du corps dans la culture et la société africaine est un sujet d'étonnement pour l'observateur le moins averti lorsqu'il arrive en Afrique. Étonnement qui ne cesse de croître lorsque, essayant d'inventorier la masse considérable des documents ethnographiques concernant le corps, il s'aperçoit que le corps est partout présent dans la culture africaine. [...] Qu'il s'agisse des mythes et spécialement des mythes d'origine, qu'il s'agisse des rites et spécialement des rites d'initiation et qu'il s'agisse de la vie quotidienne, des repas, du vêtement, des salutations, la place du corps dans la culture africaine est si importante qu'elle nous oblige à poser la question de sa signification (Le Guérinel 1980) ».*

Ainsi, intrinsèquement et universellement, que l'on soit influencé par des conceptions animistes ou modernes du monde, le corps est un objet incontournable de toute construction culturelle humaine : « *Il nous semble que c'est bien davantage dans le rapport du corps au mythe que se situe la différence entre les acculturés et les non-acculturés. Nous voulons dire ceci : dans les deux cas la richesse du vécu corporel est remarquable comme en témoignent les documents cliniques (Le Guérinel 1980) ».* Si le corps est au centre des univers africains imprégnés d'animisme – Louis-Vincent Thomas (1965) parle de *vitalisme*, donc d'un culte de la vie où le corps ne peut qu'avoir toute sa place – comment réunir l'ensemble de ces cultes humains – tantôt animistes, tantôt modernes, etc... – sous la même appellation de *cultes du corps* ? Les populations non modernes n'ont pas attendu la modernité pour se pencher sur le corps, l'embellir, l'ornementer, l'exalter, etc... : « *Le **ɲari** dépend également de pratiques esthétiques, qui mettent en valeur les attributs corporels. Les femmes peules ont divers tatouages et scarifications noirs sur le visage. Elles se tatouent la gencive supérieure, les lèvres et le contour de la bouche. Des scarifications sont réalisées au coin des yeux et sur les joues près de l'arête nasale. Le maquillage féminin consiste à tracer avec du **khôl** « **kalé** » un trait noir sous les yeux et à noircir les scarifications (si elles le souhaitent). Le marquage corporel et le **khôl** obéissent à une même fonction, celle d'accentuer les contrastes entre les éléments clairs et sombres du visage. L'intensité de la couleur noire des tatouages de la bouche, des scarifications et du **khôl** fait ressortir la blancheur de l'émail des dents et de la sclérotique (Guilhem 2008) ».* Plus précisément, si l'on suit le discours de Le Breton (2005, p.230) sur le culte moderne du corps, l'envie inavouée serait de changer sa nature : « *les images de la publicité qui soulignent l'impératif de la forme, du souci de soi, etc... fragmentent souvent dans leur démonstration l'unité du corps ».* Pour finalement s'en débarasser : « *il se peut bien que l'utopie première, celle qui est la plus indéradicable [...] soit précisément l'utopie d'un corps incorporel (Foucault 2009, p.10) ».* Posture qui nous éloigne largement du *vitalisme* où le corps en tant que siège premier de *l'énergie vitale [kàttan]* semble

valorisé pour sa propre nature : embonpoint, vieillissement, etc..., si l'on se réfère à la littérature qui traite de ces questions. Dans la modernité, sommes-nous alors vraiment dans un culte du corps ? N'est-ce pas dans les conceptions animistes, où l'on s'adonne au culte du corps qui prend de l'espace : « *Des hanches et des épaules serrées, étroites, la nuque et le haut du dos raide comme chez nombre d'Européens, dénoncent un blocage qui entrave la circulation des énergies (Buhan et Essiben 1986⁴⁵¹ cités par Thomas 1990)* » ; au culte du corps qui grossit, qui grandit, qui vieillit, qui vit..., que l'on voue un véritable culte du corps en tant que tel ? Le vieux sage, imposant dans son large boubou ajusté à son embonpoint modéré, ne bénéficie-t-il pas de toutes les marques de notoriété (Image 1) ?

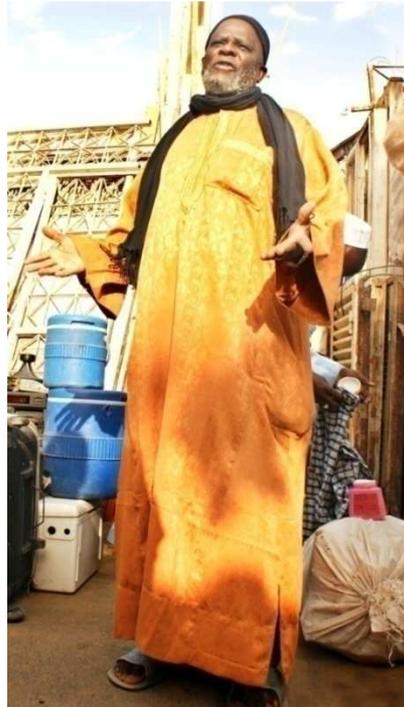


Image 1. Le charisme du vieillard⁴⁵²

Si cette hypothèse est vraie, si la mythification du corps – du corps pour ce qu'il est – est plus le fait du *vitalisme*, puisque tourné vers la symbolisation de *la réalité de son essence*, la modernité ne voue pas directement un culte du corps en tant que tel, mais un culte d'autre chose...

L'ensemble des auteurs qui tentent de comprendre ce culte moderne du corps s'accordent à dire que le but ultime est *la transformation de son essence*, d'entrer en conflit avec celui-ci. Pour Le Breton (2005, p.71), depuis la philosophie cartésienne – entre autres – l'envie de plus en plus accrue de contrôler la nature, s'exprime par l'avènement d'un *corps machine* que l'*esprit* humain essaie de rentabiliser au mieux : « *Le corps est rendu axiologiquement étranger à l'homme, désacralisé et objet d'investigations qui en font une réalité à part. La naissance à une échelle collective d'une sociabilité où l'individu prime sur le groupe correspond à l'avènement moderne du corps. Le rétrécissement de la notion de personne porte sur le corps un éclairage ambigu qui le désigne, nous l'avons dit, comme*

⁴⁵¹ Travaux réalisés auprès des Yabyan et des Yapeke du Sud-Cameroun.

⁴⁵² Photo de Yoan-Loïc Faure.

« facteur d'individuation », frontière du sujet. Mais force est de constater que le corps est affecté d'un indice dépréciatif. Descartes pousse même le paradoxe jusqu'à refuser de se reconnaître en lui ». Une philosophie qui aurait pris l'une de ses sources principales, selon la littérature, dans la Grèce antique : « Le livre septième de la République, où Platon commente le célèbre mythe de la caverne, a caractérisé fondamentalement l'esprit de la pensée occidentale. Par le fait que l'être dans sa vérité y est déterminé comme Idée⁴⁵³ il est devenu ce qu'il y avait à voir dans sa présence statique. L'essence de la vérité, telle qu'elle se développe à l'aurore de la métaphysique occidentale, s'apparente désormais à l'exactitude du voir ou au jugement concernant ce qui est perçu. Mais de plus, parce qu'il est compris en tant qu'objet, l'être se trouve séparé à tout jamais du percevant : entre eux subsiste un creux, une séparation qui nécessite une théorie de la vérité, une norme de l'adéquation, une règle de l'exactitude (Brisart 1979) ». Descola (2005, p.241) insère sous le chapeau du *naturalisme*, ce construit sur le postulat que l'homme détient un *esprit* – dans son cerveau apparemment – qui ne relève pas de la même essence – et même d'une essence supérieure – à la nature et la *nature du corps* qui deviennent alors compréhensibles⁴⁵⁴. L'auteur (2005, p.243) traduit cette posture comme étant « une « théorie de l'esprit », qui atteint son paroxysme avec Hegel : « Ce mouvement trouve son point culminant dans l'œuvre de Hegel où l'ontologie est identifiée à une logique par laquelle, au sein du savoir absolu, le concept devient à lui-même son propre contenu (Brisart 1979) », ce qu'il traduit par la *phénoménologie de l'Esprit* (1807). Un *esprit* qui « émergerait », selon le philosophe, à la conscience de « l'homme civilisé » – exempté de religion – par l'avènement de la raison scientifique, trouvera sa résonance la plus ultime dans *l'Esprit positif* d'Auguste Comte (1844). Pour l'auteur, cet *esprit* marque le terme d'une évolution humaine où la théologie disparaîtrait et la métaphysique deviendrait positive, c'est-à-dire physique, « exacte », en sortant des incertitudes théoriques pour accéder à l'empirisme et la maîtrise du milieu : « De tels exercices préparatoires ayant spontanément constaté l'inanité radicale des explications vagues et arbitraires propres à la philosophie initiale, soit théologique, soit métaphysique, l'esprit humain renonce désormais aux recherches absolues qui ne convenaient qu'à son enfance, et circonscrit ses efforts dans le domaine, dès lors rapidement progressif, de la véritable observation, seule base possible des connaissances vraiment accessibles (Comte 1844, p.12) ». Ainsi, à travers les prémices de la modernité précédemment exposés, s'affirme un *esprit* qui existe pour lui-même, qui n'a plus de contenu – et contre lequel s'opposera Heidegger – faisant du corps une matière transformable au gré de ses capacités infinies. Si dans le *vitalisme*, on est dans un culte de la *nature du corps*, en opposition à une modernité où l'on est dans un culte de la *nature du corps* transformée par l'*esprit*, alors, dans cette dernière cosmologie, le corps n'est qu'un prétexte, un support pour ériger le culte de celui-ci. Le culte moderne du corps cache ainsi un autre culte sous-jacent plus structurel : le culte moderne d'un corps transformé par l'*esprit*. Le « moderne » qui regarde dans son miroir son corps, de manière narcissique, ayant dépassé les réalités de la nature :

⁴⁵³ Il est le fait d'une pensée produite par son *esprit* intraduisible par le matériel.

⁴⁵⁴ Car profanes.

mince, performant, jeune, etc..., ne fait que s'adonner inconsciemment au culte de son *esprit* capable de se détacher de son propre contenant. Le « moderne » ne s'adonnerait donc pas à un culte du corps en tant que tel car son culte du corps ne fait que sous-entendre un culte de son *esprit* capable de le dépasser, de le transcender.

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« Pour moi, la beauté, ce n'est pas important parce que cela est éphémère. Mais aujourd'hui les gens y donnent une importance tellement grande. Moi-même, j'en fais partie parce que je pose des sourcils, je fais tout pour augmenter ma beauté ».

Des modalités variables du sacré

L'immanence face à la transcendance

Heidegger s'oppose à cette réduction de l'être à son *esprit*. « *L'attaque heideggerienne contre la logique en revient à la caractérisation fondamentale de cet esprit qui s'est développé dans l'oubli de l'être (Brisart 1979)* ». Pour le philosophe, « nous n'« avons » pas un corps, en revanche nous « sommes » corporels (Heidegger 1971, p.95) », ce qui rapproche clairement Le Breton (2005, p.7) de l'approche heideggerienne de l'être, car selon lui, « vivre, c'est réduire continuellement le monde à son corps, à travers la symbolique qu'il incarne. L'existence de l'homme est corporelle ». Néanmoins, Hegel voit les choses différemment, il croit que l'homme est doué d'un *esprit* qui transcende son être à un rang supérieur des autres espèces : « Cette maîtrise plus grande de la nature extérieure par l'âme humaine fonde d'ailleurs le pouvoir humain, car relevant de l'âme même qui se donne à voir alors dans l'œil, le pouvoir, en quelque sorte « magique » que l'homme exerce sur l'animal. D'une telle maîtrise témoigne l'existence de la station droite, « le geste absolu de l'homme » (Bourgeois 2001, p.20) ». En effet, pour Hegel, cet *esprit* « origine de la culture, dont l'âme humaine marque son corps (Bourgeois 2001, p.20) » est de nature presque magique ; il démarque l'Homme de l'animal, de la nature en général, et de la nature qu'il porte sur lui, son corps : « Suivant son côté purement corporel, l'homme n'est pas très différent du singe ; mais, par l'apparence pénétrée d'esprit de son corps, il se différencie de cet animal à un tel point que, entre le phénomène offert par ce dernier et celui qu'offre un oiseau, il y a une diversité moins grande qu'entre le corps de l'homme et celui du singe (Bourgeois 2001 p.20-21) ». Hegel place le sacré dans l'*esprit* de l'homme – son cerveau – produisant une définition de l'homme en tant qu'être supérieur à ce qui l'entoure : « En un mot – comme Hegel l'affirme vigoureusement dans ses cours sur la philosophie de l'histoire, « l'humanité animale est tout à fait quelque chose d'autre que l'animalité », et, si l'esprit est d'abord l'esprit naturel, « celui-ci porte l'empreinte absolue de l'humanité ». L'« esprit-nature » qu'est l'âme humaine diffère bien radicalement de la nature-esprit qu'est l'âme animale (Bourgeois 2001 p.21) ». Nietzsche quant à lui, « en choisissant le corps comme fil conducteur », prend la démarche contraire, il

place le sacré dans le corps et par conséquent « revendique un point de départ délibérément opposé à celui choisi par la philosophie moderne depuis Descartes (Stiegler 2004) », dont Hegel perpétue pleinement la ligne directrice. A travers les conceptions nietzschéennes du corps – cette philosophie « procède d'abord de l'évitement des notions d' « âme » ou d' « esprit » comme sujet de l'histoire (Crépon 1998) » que Husserl et Heidegger développeront – la métaphysique positive est perçue comme un danger pour le devenir de l'homme puisque détruisant son essence vivante, son corps : « Nietzsche articule également la question de la conquête de l'immanence au renouvellement de la conception du corps. Il reproche à la métaphysique sa « rage secrète contre les conditions premières de la vie, contre la valeur immodérée de la vie, et contre les partisans de la vie, il soustrait le corps vivant à toute explication mécaniste en conférant à la vie les pleins pouvoirs d'autoformation (Beaulieu 2005) ». Il devient alors une nécessité de dépasser la métaphysique positive, aussi bien pour Nietzsche que son contemporain précurseur de la phénoménologie : « Husserl définit le corps vivant dans les *Ideen II et III* à un moyen permettant de « remettre en question les positions de la métaphysique traditionnelle qu'il faut dès lors ou renier ou réinterpréter » (Patocka et Abrams 1995, p.20) ». Ainsi, par la réaffirmation de l'immanence de la vie, et donc du corps, Nietzsche prête tous les égards à notre constituant physique : « Tandis que Descartes est parti de l'âme, lui partira du corps – du corps croissant et se conservant (Stiegler 2004) » ; il entend, par la revendication de l'immanence de l'essence corporelle, le réenchanter – comme Husserl – et s'opposer ainsi à la métaphysique des Lumières : « Nietzsche et Husserl partagent un intérêt commun et plus fondamental pour l'étude de la vie. Non seulement s'entendent-ils pour mettre la vie au service d'une critique des identités métaphysiques, mais ils contribuent également tous deux à faire naître un nouveau paradigme de l'immanence placé sous le signe d'un véritable enchantement du corps. A vrai dire, ces deux thèmes de la critique de la métaphysique et de l'enchantement du corps n'en font qu'un seul chez Husserl et Nietzsche (Beaulieu 2005) ». S'il est vrai qu'à travers le développement de sa philosophie, Nietzsche constitue certainement l'un des grands pionniers de cette lutte contre les valeurs transcendantales positives de son temps, à l'instar de Kant (1990, p.193) qui développa un point de vue rigoureusement critique vis-à-vis de l'esprit : « Puisque le principe d'être organisé implique déjà l'existence d'une matière au sein de laquelle tout entretient des rapports réciproques de fin à moyen et que cela même ne peut être pensé que comme **système de causes finales**, c'est dire que ce système pour être possible laisse place uniquement à la méthode d'explication téléologique et nullement physico-mécanique, du moins à l'échelle de la **raison humaine** ; on ne peut alors demander à la physique l'origine première de toute organisation. La réponse à cette question, à supposer d'abord qu'elle nous fût accessible, devrait manifestement être cherchée hors des sciences de la nature, dans la métaphysique ». Au-delà de la position critique de Kant, le philologue a, pour sa part, clairement l'objectif – et non inavoué – de mettre un terme à l'ensemble de la métaphysique positive occidentale en ne s'attaquant à ses origines que pour mieux la remplacer : « Le projet consiste à critiquer les fondements métaphysiques des anciennes valeurs et à en créer de nouvelles (Lambert 2001) ». Il veut, en effet, comprendre son

fonctionnement pour mieux la dépasser car il croit qu'elle ne peut conduire qu'à la déperdition humaine : « *le penseur est ainsi confronté abruptement à la possibilité vertigineuse d'un suicide de l'humanité, d'un « sacrifice [de la vie] au Moloch de l'abstraction* » (Vioulac 2005) ». La métaphysique positive déboucherait ainsi au nihilisme, puisque selon lui, donner un sens au monde par la raison de l'homme – son *esprit* – n'a à terme aucun sens : « *Le nihilisme en tant qu'état psychologique devra survenir quand nous aurons **cherché dans tout événement un sens qui ne s'y trouve pas** : en sorte que celui qui cherche finira par perdre courage. Le nihilisme sera alors la conscience progressive du long gaspillage de force, le tourment du "en vain"...* » La « *déception* », *doit-il conclure, est la « cause du nihilisme »* (Nietzsche commenté par Vioulac 2005) ».

Cette métaphysique positive occidentale, qui connu son rayonnement aux Lumières, aurait prit ses sources, selon Nietzsche, dans la tradition philosophico-théologique gréco-chrétienne antique qui fait du corps un rien face à son *esprit* – « *un dualisme franchement cartésien, car le corps-machine n'a aucune sacralité* (Benoist Cathebras 1993) » – qu'il condamne : « *Le mal métaphysique de l'Occident a des racines religieuses, pense Nietzsche [...] avec la Loi, c'est aussi la chair et le péché qui se trouvent anéantis. On retrouve donc jusqu'ici l'idéal ascétique, puisque toutes les forces qui luttent contre l'esprit sont elles-mêmes éliminées avec la chair. Le Christianisme devient alors religion de salut. L'homme n'y est toujours préoccupé que de lui-même, cherchant à guérir sa maladie. Il n'a pas le courage d'accepter le mal et la mort qui sont pourtant des éléments constitutifs de la réalité. Et le signe le plus manifeste de cette faiblesse de volonté est qu'on place alors son salut en un autre, en Jésus le Rédempteur. A cette faiblesse malade du judéo-Christianisme, Nietzsche oppose la santé et la force du paganisme. Est vraiment païen selon lui celui qui acquiesce par un oui sans réticence à toute vie comme à toute réalité*⁴⁵⁵. Il reconnaît cependant dans le paganisme grec un certain Christianisme latent. Ainsi, déjà chez Socrate, la dimension rationnelle de l'homme se trouve exaltée au détriment des instincts et des passions. Le paganisme antique porte donc déjà des traces de faiblesse qui annoncent sa dégénérescence prochaine dans le Christianisme (Richard 1977) ». Le philosophe, comme de nombreux auteurs qui embrassent de près ou de loin l'approche phénoménologique (Weber, Freud ou Foucault), observent la civilisation occidentale dans sa globalité, de ses tréfonds judéo-chrétiens – et même gréco-chrétiens – jusqu'à la modernité qui en devient une sorte d'aboutissement – l'ensemble est alors nommé *métaphysique occidentale traditionnelle*. Son fer de lance est la dialectique, un *esprit* en mesure de transcender la nature et *la nature du corps* : « *notre*

⁴⁵⁵ Nous ne développerons pas ce point dans la suite du texte mais il est important ici de nuancer les propos de l'auteur. Si la réalité est la nature, c'est une méprise de l'auteur de croire que l'animisme, « le paganisme » comme il le dit, se construit sur l'exacte réalité de la nature. La pratique de l'excision – détériorant le bien-être des femmes (Oliveros 2007) – et de l'endogamie – exposant à la consanguinité populationnelle – récurrentes dans les traditions animistes de diverses ethnies africaines: « *Parmi les questions à étudier figure la consanguinité, souvent élevée dans ces régions et parfois responsable de la stagnation démographique ou d'un état sanitaire défectueux. C'est dans ce domaine que s'est orientée l'activité du Dr Cantrelle à l'Institut français d'Afrique noire. L'endogamie élevée des populations qu'il a étudiées retient particulièrement l'attention. Les résultats donnés ici concernent le Fouta sénégalais et doivent être suivis de données plus approfondies portant sur le Fouta Djallon (Cantrelle 1960)* », constituent autant d'attitudes rituelles purement culturelles, dans le but de préserver certains mythes : femme exclusivement reproductrice et pureté de l'ethnie ; qui s'opposent clairement aux réalités de la nature. L'animisme ne sous-entend donc pas vivre *dans une harmonie avec la nature* mais *dans un culte de la nature* ; et ceci fait toute la différence.

civilisation occidentale, nourrie de l'héritage platonicien et de l'éthique judéo-chrétienne est bien plus préoccupée de l'Esprit, de l'Ame, de la conscience que de l'enveloppe charnelle qui alourdit l'être (Thomas 1990) ». Le point de rupture se situerait donc lorsque l'immanence – placer le sacré dans la nature et la nature du corps – a été suppléée par une transcendance – placer le sacré dans l'esprit de l'homme – ou dans le dieu des hommes – soit une entité qui dépasse la nature intrinsèque de ce qu'il est : « L'opposition la plus pertinente qui puisse être faite dans le domaine religieux situerait d'un côté les religions du Dieu unique et personnel, de l'autre les religions de l'immanence ; d'un côté les religions missionnaires, de l'autre les polythéismes (Augé 1982, p.78) ». S'il s'avère que tout principe religieux se construit sur une opposition entre le sacré et le profane – « pour Eliade c'est la dialectique sacrée-profane qui importe (Deprez 1999, p.78) » – on se retrouve à deux modalités du sacré à polarité inversée : d'une part l'immanence tant valorisée par Nietzsche – sa « transvaluation a ainsi pour fonction d'éliminer la référence à la transcendance afin de refonder le sens sur la pure immanence de la vie (Vioulac 2005) » – où le sacré est tout ce qui est là, formé tel quel ; et de l'autre la transcendance, dont la métaphysique positive occidentale constituerait un exemple le plus extrême, où le sacré est tout ce qui est là, transformé tel autrement.

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

« Bon, je vois que les croyances ne sont pas les mêmes. Ici, les gens croient à la nature, ils ont peur de la nature alors que le blanc, lui, n'a pas peur de cette nature là. Le blanc, il essaye de transformer la nature alors que nous, on se dit que c'est naturel, donc il n'y a rien à transformer, au contraire, il faut la vénérer. Donc, nos croyances ne nous permettaient pas d'inventer ou de créer des choses parce qu'on croit et c'est fini, il n'y a pas à se questionner. Alors que les blancs sont curieux ».

Dans un cas, le sacré est localisable dans tout ce qui est visible, il y est juste derrière, inaccessible⁴⁵⁶ : « Le Moi, caractérisé par toutes les opérations conscientes, apparaît comme une fonction dérivée du Soi : « Intelligence et esprit ne sont qu'instrument et jouet ; le Soi se situe derrière. Le Soi s'informe aussi par les yeux des sens, il écoute aussi par les oreilles de l'esprit. Le Soi est sans cesse à l'affût, aux aguets ; il compare, il soumet, il conquiert, il détruit. Il règne, et il est aussi le maître du Moi. » Or quand il faut définir positivement le Soi, Nietzsche le nomme Chair : « Derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, il y a un puissant Seigneur, un Sage inconnu – qui s'appelle le Soi. Il habite ta Chair, il est ta Chair ». Il est clair ici que la pensée nietzschéenne du corps, loin de tout biologisme, relève de la pensée phénoménologique de la chair : pas seulement

⁴⁵⁶ De cette modalité du sacré, la littérature y retient de nombreuses formes : fétichisme, polythéisme, animisme, totémisme, etc... L'anthropologie retient deux terminologies : l'animisme et le totémisme (Descola 2005). Pour Weber, Comte, Letourneau, etc..., le polythéisme serait une forme d'animisme qui atténue la sacralisation de la nature, comme cela aurait été le cas chez les Grecs et les Romains. Les dieux ont des figures anthropomorphes et correspondent à des éléments concrets de la nature, ce qui diminuerait son caractère immanent : « La variété des polythéismes fait qu'il peut sécréter dans certains cas le monothéisme, en vertu d'un processus d'abstraction et de rationalisation analogue à celui qui a conduit de l'animisme au polythéisme. Weber souligne l'importance de l'analogie dans ce processus, en précisant que « la patrie originelle de cette pensée analogique est la magie qui repose entièrement sur l'analogie rationalisée en symbole » (Weber cité par Freund 1986) ». Même si la réflexion est intéressante, nous n'y entrerons pas dans notre analyse.

parce que Nietzsche use expressément du vocable Leib, mais parce qu'il définit le corps comme un Soi, qu'il le définit donc comme corps subjectif, et non pas comme le corps objectif des sciences positives (Nietzsche commenté par Vioulac 2005) ». Cette posture nous apprend alors que la phénoménologie, autant que la philosophie du philologue, se rapprochent largement du vitalisme africain – défini par Thomas (1965) – en prêtant un principe mystérieux, invisible et sacré à la chair : « Le caractère définitif de la réduction de l'objectivité et de l'extériorité impose alors la définition de l'essence de la vie par l'invisibilité et la subjectivité ; un fragment contemporain de la rédaction de Par-delà bien et mal le précise ainsi : « Partout où nous voyons ou devinons un mouvement dans le corps (Leibe), il faut conclure à une vie invisible subjective qui s'y rattache (Vioulac 2005) ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« Il y a des maladies que la médecine moderne ne connaît pas, par exemple quelqu'un qui est possédé par des esprits et qui tombe dans une pathologie physique ou mentale. La médecine moderne ne peut pas soigner ces genres de maladies parce que ce sont des maladies qu'on ne peut pas voir à la radiographie ou par des machines quelconques qu'utilisent la médecine occidentale ».

En effet, pour Nietzsche et les précurseurs de la phénoménologie que sont Husserl et Heidegger, le corps représente l'être, une totalité indivisible siège sacré de la vie car se suffisant à lui-même, à l'instar des conceptions animistes que Thomas (1990) retrouvent en Afrique : « il est vrai de dire du corps qu'il forme un tout indivisible » ; tout comme Le Guérinel (1971) : « c'est également dans le dépassement de cette dualité que peut se dévoiler la signification du corps, en tant que manifestation de l'être même du sujet sentant et pensant ». Dans l'autre cas, le sacré est la chose transformée – comme le corps transformé dans nos sociétés modernes – mais par jeu de miroir, la chose transformée – sacrée – ne peut renvoyer qu'à ce qui la transforme, l'agent « sacralisateur » qui consacre la chose, en l'occurrence l'esprit.

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« C'est grâce à l'éducation que le monde est devenu ce qu'il est aujourd'hui. On parlait tout à l'heure de la médecine moderne qui s'est développée par les connaissances. Il suffit de voir qu'aujourd'hui, les gens ayant fréquenté l'école sont plus éveillés que ceux qui n'ont pas fait les bancs comme moi. Aujourd'hui, ce sont ceux qui ont fait des études qui décident partout ».

Un renversement du sacré

Néanmoins, le schéma de sacré bipolaire présenté ci-dessus reste encore réducteur pour rendre compte des modalités d'appréhension du corps, par les modalités de sa sacralisation. D'abord, en premier point, les deux modalités peuvent coexister ensemble, dans une même culture – comme on l'a vu chez les Sénégalais – et plus encore chez une même personne : « On ne peut que mentionner ici encore,

*dans la même perspective, le point de vue complémentaire de Lévi-Strauss, qui évoque la « pensée sauvage ». Ce terme ne désigne pas la pensée des sauvages, mais une manière de percevoir le monde, de le construire et de l'ordonner qui suit des chemins différents de ceux de la pensée logique. Il faut surtout retenir de la démarche de Lévi-Strauss et de sa démonstration que les deux modes de pensée coexistent et cohabitent chez chacun d'entre nous, nous amenant ainsi à des lectures complexes, et parfois déroutantes pour un esprit cartésien, du monde. Les diverses études concernant les croyances de nos contemporains et leur explication du monde sont édifiantes à ce sujet ; on peut à la fois être scientifique et spécialiste dans son domaine et avoir, en même temps, des croyances et des lectures du réel antinomiques avec l'esprit logique professé ailleurs (Chiva 1994, p.58-59) ». De plus, nos Sénégalais ont présenté une autre disposition vis-à-vis de la sacralisation du corps, le monothéisme. Dans ce registre, où place-t-on donc le sacré, dans l'esprit ? Peut-être bien, mais alors pas de la même façon que dans la modernité, si l'on se réfère aux agissements très contrastés des individus dans les milieux très religieux et très modernisés : « La société sénégalaise, à l'instar de ce qui se passe dans beaucoup de pays africains, est en pleine mutation. La crise économique ainsi que celle des valeurs projettent la femme au devant de la scène. Elle se situe au cœur du débat sur la modernité, la citoyenneté au Sénégal. Elle revendique plus d'instruction, plus de place dans les sphères de décision et une application intégrale de l'option démocratique par notre pays. Seulement pour freiner son élan, on invoque souvent les textes sacrés (Mbow 2001) ». Il est vrai que la phénoménologie appréhende monothéisme et modernité sous le même chapeau de *métaphysique occidentale traditionnelle* car, pour toute philosophie se rapprochant de cette doctrine, la deuxième cosmologie n'est que la perpétuation de la première. En effet, toutes deux – religions révélées et sciences positives – s'inscrivent, selon la phénoménologie, sur une même *Morale* fondée sur le dépassement de son corps et le refus de soi, que condamne Nietzsche : « Et c'est bien là aussi le champ d'étude préféré de Nietzsche. A la suite de Schopenhauer. Il s'intéresse à la morale de l'homme moderne. Il se demande comment celui-ci en est venu à adopter un tel système de valeurs. Au cours de cette démarche généalogique, Nietzsche est amené à exhumer les fondements religieux et chrétiens de la morale occidentale. De sorte que la Généalogie devient tout autant généalogie de la religion que de la morale elle-même. On voit dès lors comment une analyse généalogique de la morale conduit à une analyse du prêtre. Nietzsche le considère en effet comme le principal pédagogue de l'Occident: c'est sous son influence que s'est formée la morale moderne (Richard 1977) ». Cependant, malgré cette *origine commune* de ces deux cosmologies, elles appréhendent le sacré – et le sacré du corps – différemment, différence dont il faut rendre compte. Nous savons que le monothéisme se construit sur une séparation du sacré et du profane de type ciel/terre, le sacré est dans tout ce qui n'est pas là, ailleurs, au-delà : « Tout, à partir du monothéisme, et singulièrement du Christianisme, va se partager horizontalement, entre ce qui est en haut, le ciel, le bien, le bon, le beau, les catégories platoniciennes et le bas, les entrailles de la terre, l'enfer, le diable aux pieds fourchus, reliquat de l'animalité, le mal, le mauvais, le laid (Frochaux 1996, p.162) ». Et cet imaginaire projeté sur le corps, le sacré reviendrait*

à être l'*esprit* de l'homme – qui se trouverait dans sa tête – en opposition au reste du corps profane : « *Il y a deux réalités, totalement séparées, celle du corps, du physique, de l'humain et celle de l'âme, de l'idée pure, du divin (Frochaux 1996, p.128)* ». Mais puisque la terre – tout ce qui est là – est profane, le corps dans l'ensemble l'est aussi, ainsi l'*esprit* n'équivaut jamais au cerveau, il est une entité invisible, intraduisible par de la chair ou quelque autre chose matérielle. Dans le monothéisme, on imagine surtout un principe immatériel, sacré, de l'ordre du divin, qui se trouve au niveau de la tête, tournée vers le ciel, la lumière, l'infini, l'Éternel ; en opposition au reste du corps, maintenu dans le sol, les ténèbres, la finitude : « *il y a l'homme bon, tendu vers le divin et l'homme mauvais courbé vers la terre (Frochaux 1996, p.162)* ». Ainsi, mise à part cette entité abstraite habitant l'homme qui est de l'ordre du divin, le sacré n'est nullement dans tout ce qui existe, Dieu vit dans des sphères supérieures au monde ici-bas. Plus encore, il ne peut être défini avec aucun élément du monde sensible, il est irréprésentable, inconcevable avec les éléments finis qui se trouvent devant l'homme : « *L'invisibilité de Dieu devient un élément programmatique des monothéismes. Elle assume une fonction qui dépasse la négation. La visibilité devient tout simplement le symptôme du monde d'ici-bas. L'invisibilité de Dieu indique l'impossibilité d'identifier Dieu à un phénomène mondain quelconque (Stoltz 2001, p.51)* ». L'homme observe le culte d'un dieu irréalizable auquel il ne peut accéder, qui dépasse son entendement jusqu'à sa mort, enfin presque... Le Judaïsme dans son évolution conduira au Christianisme, et cette soupape de sécurité posée dans l'Ancien Testament pour que l'homme ne se représente pas Dieu, cède progressivement : « *Cette Tradition est en réalité tout simplement l'Évangile, la Bonne Nouvelle du Nouveau Testament : elle affirme que la beauté divine du visage représenté par l'œuvre de l'art sur les saintes icônes, est digne de notre amour et de notre vénération, et qu'à travers lui, c'est la beauté sans déclin et l'honneur qui se rendent extérieurement visibles en la personne du Seigneur ami de l'homme, le Dieu-homme, le christ, avec l'inviolable valeur et l'impérissable beauté de l'image du Christ dans la personne de l'homme (Théodorus 1999, p.12)* ». Cela relève alors **d'un renversement du sacré** à l'intérieur de cette modalité du sacré où l'*esprit* est valorisé en opposition au corps méprisé. Alors qu'au départ, dans le monothéisme, l'*esprit* sacré est au dessus de l'homme, ravalant son corps, son être, à une entité profane, avec le Christianisme, ce *dieu des hommes* se renverse en *Homme-dieu* : « *Par cette décision conciliaire divino-humaine, qui confirmait clairement et publiquement la vérité au sujet des saintes icônes, au sujet de leur beauté et de leur signification divino-humaines, c'est la foi du Christianisme orthodoxe qui est encore une fois confessée en son principe : c'est la foi qui affirme que c'est bien le Dieu-homme qui est le **logos**, la signification et le contenu de l'homme, que l'être humain, de par sa création et son principe même, est fait à l'image de Dieu et capable de Dieu et que c'est justement pour cette raison que le Fils de Dieu est devenu homme, qu'il s'est incarné et qu'il s'est hominisé afin de montrer personnellement et de manifester en Lui-même la **beauté divine** de l'homme. Car l'homme est la préférée des créatures de Dieu, destinée à être l'ami éternel et le fils de Dieu (Théodorus 1999, p.12)* ».

Le dieu des hommes/l'Homme-dieu comme expressions du sacré

Le meurtre du père

Le *dieu des hommes* et l'*Homme-dieu* relèvent d'une même modalité du sacré, la *consécration* de l'*esprit* – en opposition à la consécration de *tout ce qui est* : la nature et la nature du corps – mais à l'intérieur de cette modalité, il y a un **renversement**. Si le *dieu des hommes* sous-entend le monothéisme, alors l'*Homme-dieu* sous-entend cet homme, ce fils qui a tué, renversé, destitué, pris la place de son père, en l'occurrence l'homme moderne. En effet, pour Freud, la volonté de l'homme de prendre la place de Dieu est historique, elle remonterait aux fondements de la Loi monothéiste instaurée par Moïse. Il était, pour Freud, un prophète moralisateur, sévère et exigeant (1948, p.25) : « *L'exposé biblique lui-même prête à Moïse certains traits de caractère auxquels on est tenté d'ajouter foi. Le prophète y apparaît irascible, violent ; c'est ainsi que dans un accès de colère, il tue un brutal surveillant qui malmenait un ouvrier juif, ou bien indigné de voir la déchéance de son peuple, il brise les tables de la Loi qui lui avaient été données sur le Mont Sinaï* ». Il imposa à son peuple les dures et rigides restrictions du monothéisme, suscitant chez ces derniers une réaction préliminaire de désinvolture, une volonté profonde de se libérer de cette approche si moralisatrice. Ce rejet de cette obligation d'*élévation* par le culte du Dieu unique, imposé par Moïse, s'exprima par un retour vers une *négociation* avec les dieux de l'animisme s'incarnant dans le culte du Veau d'Or. Pour Freud, le monothéisme s'est d'abord construit par un rejet de la part de ses propres adeptes des fondements qu'il inculque, ceci se traduisant par l'assassinat de son inventeur : « *Je veux parler du meurtre du grand chef, du libérateur Moïse [...] Moïse, instruit à l'école d'Ikhnaton, se servit des mêmes méthodes que le souverain ; il ordonna au peuple d'adopter sa religion et la lui imposa. Peut-être la doctrine de Moïse était-elle plus inflexible encore que celle de son maître ; il n'eut pas besoin de maintenir le dieu du soleil, l'école d'On n'ayant aucune signification aux yeux d'un peuple étranger. Moïse subit le même sort qu'Ikhnaton, le sort réservé à tous les despotes innovateurs. Comme les Égyptiens de la XVIIIe dynastie, les Juifs de Moïse étaient peu préparés à adopter une religion aussi hautement spiritualisée et à trouver en elle la satisfaction de leurs désirs (Freud 1948, p.35)* ». Il est vrai que dans sa globalité, la tentation à la désobéissance à Dieu pour accéder à la jouissance – prendre sa place – est une notion fondamentale du monothéisme, en l'occurrence le péché originel (Ancien Testament, Génèse 3.17). Ce péché constitue, pour Freud, une traduction mythologique du meurtre historique de Moïse, ce représentant de Dieu sur Terre, ce prophète exigeant, despote et moralisateur dont son peuple voulait se débarrasser...mais non sans remords : « *Vint un moment où le peuple se repentit du meurtre de Moïse et chercha à oublier ce forfait. [...] Le meurtre dont on ne pouvait faire mention fut remplacé par le concept vraiment vague du péché originel (1948, p.35 ; 93)* ».

Cette culpabilité de vouloir prendre du plaisir, *d'avoir tué le père-Moïse*, conduisit à une volonté de réaffirmer sa foi envers ce Dieu que l'on aime et que l'on déteste à la foi – une véritable autoflagellation. De par cette culpabilité refoulée de prendre du plaisir, *de renverser Dieu*, il se passa

un processus fondamental que nous développerons davantage par la suite. **Le monothéisme juif transféra sur les cultes animistes sa tentation/culpabilité de se prendre pour son propre Dieu.** En effet, le monothéisme cherchera hypocritement dans son évolution vers ses versions prosélytes, à *guérir sa maladie refoulée* de vouloir prendre la place de Dieu – être un *Homme-dieu* – en convertissant ces derniers sans relâche, en les culpabilisant de sa propre névrose, de sa propre maladie de vouloir accéder au plaisir divin éternel. De ce fait, pour le psychanalyste, la tentation/culpabilité du plaisir est la névrose monothéiste par excellence, et elle conditionnera selon lui le devenir de l'homme moderne... universalisant sa maladie en tentant de la résoudre universellement : « *Aussi conçoit-on aisément que le sentiment de culpabilité engendré par la civilisation ne soit pas reconnu comme tel, qu'il reste en grande partie inconscient ou se manifeste comme un malaise, un mécontentement auquel on cherche à attribuer d'autres motifs. Les religions, du moins, n'ont jamais méconnu son rôle dans la civilisation. Elles lui donnent le nom de péché, et prétendent même, ce que je n'ai pas assez fait ressortir ailleurs, en délivrer l'humanité (1929, p.55)* ».

L'*Homme-dieu*, tel que nous l'appelons, porte la culpabilité sur lui, sa faute de vouloir plus... *d'être tenté par le fruit* – un principe de désir à caractère obligatoire symbolisant le fantasme originel refoulé de prendre la place du *père* – conduit à son autoflagellation constante dans sa vie moderne.

Agnès, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, musulmane, toucouleur :

« *C'est simple. Dieu a créé son monde et les hommes sont simplement ses serviteurs. Maintenant, si les serviteurs écoutent de moins en moins leur maître ou se comportent de manière à fâcher le maître, ils payent les frais de cette humeur. Mon fils, vous savez que Dieu n'est pas content de ce qui se passe dans le monde. Regardez simplement autour de vous, vous verrez que les gens se comportent tout le temps à l'encontre des prescriptions de Dieu* ».

La croyance en l'Homme-dieu

Autoflagellation qui donne un sens à sa vie d' « *individu souverain (Ehrenberg 2008, p.236)* », nostalgique de vivre devant ses propres désirs..., sans Dieu pour les contenir : « *La tension née entre le Surmoi sévère et le Moi qu'il s'est soumis, nous l'appelons « sentiment conscient de culpabilité » ; et elle se manifeste sous forme de « besoin de punition ». La civilisation domine donc la dangereuse ardeur agressive de l'individu en affaiblissant celui-ci, en le désarmant, et en le faisant surveiller par l'entremise d'une instance en lui-même, telle une garnison placée dans une ville conquise (Freud 1929, p.47)* ». De ce conflit psychologique intérieur intense – Surmoi en colère et Moi en quête/culpabilité du désir – le psychanalyste n'hésitera pas à le dresser comme véritable profil psychologique type de l'homme moderne : « *notre intention toutefois était bien de présenter le sentiment de culpabilité comme le problème capital du développement de la civilisation, et de faire voir en outre pourquoi le progrès de celle-ci doit être payé par une perte de bonheur due au renforcement de ce sentiment (1929, p.54)* ». Nietzsche, avant Freud, avait déjà conscience de la

torsion intérieure qu'allait vivre l'homme moderne à la mort symbolique de Dieu : « *La mort de Dieu conduit au nihilisme (absence de toute valeur) puis aux doctrines de l'éternel retour et de la volonté de puissance (création de nouvelles valeurs). Tout commence donc avec le problème du nihilisme et l'entreprise nietzschéenne consiste à le surmonter (Lambert 2001)* ». Le nihilisme pour Nietzsche, la culpabilité et l'auto-flagellation pour Freud, la fatigue d'être soi pour Ehrenberg recouvrent les mêmes réalités. Ce renversement du sacré inévitable par l'instauration du monothéisme – sous forme latente chez les Grecs et mûrie chez les Juifs – où l'homme finit à terme par devenir l'objet de son propre culte : l'esprit de l'Homme-dieu, constitue pour le premier auteur le summum de l'absurde : « *l'ère de l'absurdité achevée est le résultat inéluctable du projet même de la rationalité (Vioulac 2005)* ».

Ceci semble d'autant absurde qu'une modalité du sacré occidentale historique – la sacralisation du saint esprit divin – devenue renversée – la sacralisation du saint esprit humain – a conduit à l'affirmation collective de l'homme tel un dieu – comme le voulait Auguste Comte – paraissant inédite dans l'histoire humaine : « *La religion finale est un culte de l'humanité conçue comme le Grand-Etre (Chabert 2004, p.261)* ». Pour Weber (1995, p.405), « *c'est le protestantisme ascétique qui a donné le coup de grâce à la magie, à la quête du salut extérieur à ce monde et à l'« illumination » intellectualiste qui en est la forme suprême. Lui seul a créé les motifs religieux de la quête du salut directement dans les efforts déployés au sein d'une profession dans le monde – s'opposant ainsi* » à toutes les autres formes de religiosité où, dans la majorité des cas, « *le monde demeurerait un grand jardin enchanté* ». Pour Nietzsche comme Husserl, l'homme assoiffé de donner du sens au monde par sa transformation permanente constitue bien un culte religieux en tant que tel – avec pour fer de lance principal le rationalisme scientifique – mais dont le support est tellement fragile – l'homme – qu'il ne peut se maintenir dans le temps : « *La croyance aux catégories de la raison est la cause du nihilisme [...], nous avons mesuré la valeur du monde à des catégories qui relèvent d'un monde purement fictif.* » *L'histoire européenne n'est que la conséquence fatale de la position inaugurale de cet idéal, elle est la longue tentative pour vérifier cette intention de sens. Par la mise au jour du « préjugé rationaliste » est ainsi révélée « l'histoire cachée de la philosophie », à savoir un dénigrement du monde de la vie : « L'histoire de la philosophie est une rage secrète contre les conditions premières de la vie. » (Nietzsche commenté par Vioulac 2005)* ». L'inventeur de la phénoménologie n'hésitera pas à avancer, quant à lui, au sujet de ce culte de la raison « *la question suivante : le projet "science" (philosophie) est-il un projet "raisonnable", pourvu de sens, dont on puisse envisager qu'on l'atteigne ?* » (Vioulac 2005) ». C'est dans ces mêmes termes que Nietzsche associera la science à une croyance : « *Le travail qu'engage Nietzsche en octobre 1887 se situe en effet dans le droit fil de la Généalogie de la morale dont il vient juste de corriger les épreuves : il s'agit en premier lieu d'entreprendre une véritable généalogie de la métaphysique, sous les titres de « psychologie de la métaphysique » ou de « dérivation psychologique de notre croyance à la raison » (Vioulac 2005)* ». Mais tout culte religieux se traduit par des mythes et des rites. Si la croyance en l'Homme-dieu existe bien, elle a nécessairement des expressions variables à la fois mythiques et rituelles, comme tout phénomène de

religiosité : « A la fin du dernier tome des *Mythologiques*, Claude Lévi-Strauss fait une curieuse référence à la religion romaine. La question qu'il traite à ce moment-là est celle de savoir en quoi le rite, qui n'est pas directement abordé dans l'ouvrage, se distingue du mythe. C'est dans le traité de Georges Dumézil sur la religion romaine archaïque que Lévi-Strauss trouve de quoi alimenter sa définition et, plus précisément, dans la section où il est question des *indigitamenta*. L'opposition entre les dieux majeurs, ceux de la triade fonctionnelle (Jupiter, Mars, Quirinus) ou du panthéon, et les innombrables dieux mineurs traduit l'antithèse radicale du mythe et du rite. Il revient au premier de présenter les grandes oppositions structurales, alors que le second en est réduit à morceler les gestes, à répéter les formules à la limite du langage intelligible, à opérer un « rapetassage minutieux » qui prétend faire du continu en enchaînant des unités discontinues, à se subordonner à des tâches pratiques (Héran 1986) ». Mythe et rite sont donc des supports imbriqués du phénomène religieux, et Seguy (1986), réaffirmant que le religieux persiste pleinement avec la modernité, avance qu'il est nécessaire d'en déceler ses multiples expressions nouvelles : « Nous le suggérons : une « histoire religieuse du politique » reste toute à faire ; ses pages modernes ne se révéleraient peut-être ni les moins longues ni les moins denses. Elles nous en apprendraient beaucoup – croyons nous – sur « le religieux après la religion » [...] ; mais elles nous renseigneraient aussi et tout autant sur les formes extrêmement variées que prend aujourd'hui la présence du religieux, et des religions, dans une partie du domaine public ». Si l'Homme se prend pour Dieu, il doit s'en persuader lui-même, comme n'importe quel croyant qui se persuade que son ou ses dieux existent. Si dans le monothéisme, la beauté et l'intelligence sont des expressions de la croyance au divin, elles restent malgré tout un mystère cantonné à son espace, c'est-à-dire l'apanage de cet être supérieur qui domine tous les hommes. Il n'y a pas de plus grande intelligence et magnificence que celle de Dieu, ainsi, l'homme ne peut être qu'une pâle créature, vile et laide à côté de la figure majestueuse divine.

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« Tu sais, quand j'étais en Europe, un jour on nous a dit de capter une chaîne américaine parce qu'ils étaient entrain de fabriquer une personne typique. Et bien, j'ai capté la chaîne, tout le monde était devant l'écran, hâte de voir les américains concevoir une personne. Mais c'était sans concevoir d'abord la limite de leur expertise. Je me suis dit que les toubabs ont tout fait mais ne parviendront jamais à fabriquer une personne comme Dieu l'a fait ».

Le pêché originel traduit justement cette dichotomie structurale, l'homme pris dans sa chair et sa passion en contraste à son Dieu, imprégné d'intelligence et de raison : « *L'anthropologie chrétienne se structure traditionnellement autour du péché des origines : résultat du conflit de l'homme contre Dieu, il engendre un conflit au sein de l'homme lui-même. Augustin est sans doute le Père de l'Église qui a, le plus clairement, formulé le lien entre les deux : dans la Cité de Dieu, il analyse, en effet, la révolte de la chair contre l'esprit comme la juste punition de la révolte de l'homme contre Dieu et voit*

dans la seconde une conséquence directe de la première [...] la science chrétienne soumet l'intelligence à Dieu, pour qu'il la dirige et l'aide ; et à l'intelligence, elle soumet les passions, pour qu'elle les modère, les réfrène et les tourne au service de la justice (Michon 2007) ». De plus, dans le fondement monothéiste, la beauté n'a pas d'image, car relative à la divinité qui ne peut être représentée.

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« La personne n'importe qu'il soit physiquement, c'est Dieu. Dieu avait bien le pouvoir de faire de la personne un animal ou un singe, et la personne n'y pourrait rien. Donc la manière dont Dieu t'a créé, n'y pense même pas, c'est parfait comme ça. La personne doit savoir qu'elle est simplement un fils d'Adam »

Tout au plus, pour l'homme, il s'agit d'accéder à une *beauté morale* : « Cette quête ferait voir la beauté de l'âme par ressemblance au divin, à l'invisible immortel, qui l'irradie selon le Phédon. C'est pourquoi l'âme belle se tient à l'écart de l'agitation et de la contamination ; seul celui qui a rejeté les plaisirs et ornements extérieurs peut orner son âme de la parure de tempérance, de justice, de courage, et se préparer à rejoindre le divin qui l'attire comme son lieu naturel. Cette beauté apparaît comme une image visible de l'idéal divin invisible. Plotin voit dans la vertu une beauté de l'âme, [...] qui, purifiée par elle, appartient entièrement au divin, source de la beauté ; le bien et la beauté de l'âme consistent à se rendre semblable à Dieu (De Raymond 2000) ».

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tôlier, wolof, musulman :

« Auparavant, ce qui comptait c'est que l'homme soit travailleur reconnu dans les champs, qu'il soit croyant avéré. C'est tout ».

Comme l'avance Maffesoli (1990) : « Dans l'optique morale, Dieu seul est le Grand Artiste » ou ses succédanés : *Etat, Histoire, Progrès, ce qui revient au même. C'est de Lui (ou d'Eux) que dépend la création ou la ré-création de toutes choses ».*

Les mythes et les rites de la croyance en l'Homme-dieu

L'intelligence

Mais puisque le « Progrès », tel qu'avancé par Maffesoli, se substituera justement à Dieu, l'autorité divine ne gardera pas sa légitimité : « C'est cela qui fonde la notion du **pouvoir** qui obnubila tant, pour la conforter ou la contester, les temps modernes (Maffesoli 1990, p.27) ». En effet, progressivement, en avançant vers les Lumières, le mythe de l'intelligence humaine – comme figure de divinité – par la croyance en la raison va s'imposer : « Bien que l'on sache « la plupart des choses d'une manière certaine sans qu'elles soient évidentes », l'assurance de la vérité d'une connaissance réside en fait, pour Descartes, dans la possibilité de la ramener (par une chaîne continue de

déductions) à ce qui se voit avec évidence par l'intuition. L'« intuition intellectuelle » correspond à une « évidence actuelle », qui se donne dans l'instant présent [...] comme la fulguration instantanée de la lumière [...]. En voulant assurer la certitude à partir de l'illumination de l'évidence (Image 2), il pose que le fondement de la connaissance réside dans le sujet qui pense, en dehors de toute autorité extérieure. Descartes devait proposer plus tard de la soutenir sur la vérité divine (Paty 1997) ».

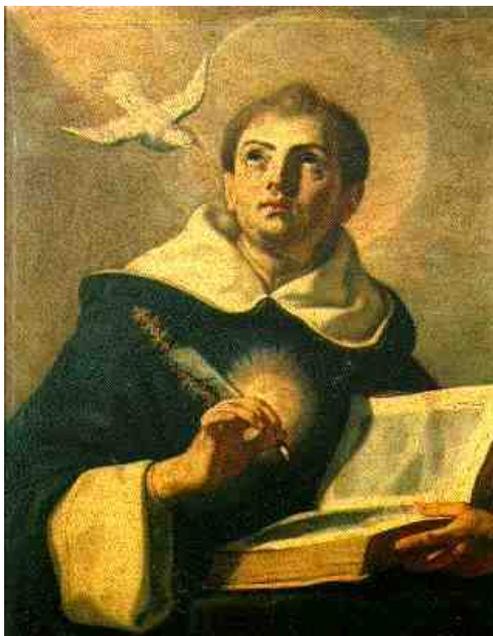


Image 2. Thomas d'Aquin, figure de l'intelligence à caractère divin⁴⁵⁷

Alors que dans le monothéisme ascétique, la figure de l'intelligence est relative à Dieu, faisant de l'*esprit* une entité immatérialisable, progressivement avec la modernité, il trouve un siège : le cerveau. Le *mythe* de l'intelligence divine humaine passe ainsi par le *mythe* du cerveau, organe incompréhensible aux potentialités apparemment illimitées : « *La médecine anatomo-clinique transforme le corps en lieu géographique de la maladie, substitue la notion de **siège** à celle de **classe**, et fait du corps du cadavre l'objet scientifique dont l'examen permet le savoir sur la vie* (Benoist Cathebras 1993) ».

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sérère, musulman :

« Le toubab a fait ses preuves dans ce domaine, dans la connaissance du monde. Ecoutez, il y a des paras-tonnerre au niveau de ces antennes (à la sortie du village), à Kaolack, à Dakar, ailleurs. Alors qu'est-ce qui nous dit que la foudre n'allait se rabattre sur Dakar milles fois pendant l'hivernage s'il n'existait pas les paras-tonnerre ?! Actuellement, le modernisme, l'entrée des toubabs en Afrique, je me dis que c'est une totale réussite. Y'a rien de négatif ».

⁴⁵⁷ Pour sa philosophie scolastique, il est le premier théologien à associer le culte de la raison humaine d'Aristote à la notion de divinité du monothéisme. Sur l'iconographie, « l'illumination » de l'intelligence divine est représentée par cette pointe lumineuse au niveau de la plume de Thomas d'Aquin. Son livre est bien ouvert et ses yeux sont tournés vers le ciel. Une sorte d'auréole est dessinée derrière sa tête. Grâce à l'écriture, la « réflexion sainte », il va vers la liberté, symbolisée par l'oiseau situé au niveau de sa tête. Ainsi, il arrive à transcender ses limites par son activité intellectuelle. L'image a été récupérée sur le site : <http://ecowconomics.wordpress.com/2012/03/20/chronique-la-pensee-economique-daristote-au-xveme-siecle/>

Le *mythe* populaire le plus révélateur de cette *mythification* moderne du cerveau est celui d'Einstein. Il aurait utilisé – mais on ne l'a jamais vraiment vérifié – *presque huit dixièmes des compétences de son cerveau*, ce qui le rendait apparemment intellectuellement supérieur aux autres. Le *mythe* populaire de l'intelligence d'Einstein – bâti sous fond de *mythification* de la révélation monothéiste puisque le chercheur en question est juif – atteste encore aujourd'hui d'une intelligence humaine à caractère divin, comme le sous-entendait Descartes.

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sèrère, musulman :

« Ce qui fait que la culture occidentale est plus puissante que la culture africaine vient que Dieu vous a bénit avant nous ».

Je parle ici à la première personne. Lors de mes différentes enquêtes anthropologiques au Burkina Faso, au Sénégal et au Cameroun, j'ai pu recueillir de nombreux *mythes* sur l'intelligence des Juifs, et des Blancs de manière générale. Au Burkina Faso, un ami musicien me soutenait que si dix juifs se mettaient à travailler ensemble, ils pouvaient changer le monde au gré de leur volonté, tout contrôler..., même à distance. Au Cameroun, certains enquêtés affirmaient que les Juifs étaient à part car plus forts que les autres, l'un d'eux me soutenait que leur intelligence n'avait pas de limite car il s'agissait de l'expression de l'intelligence de Dieu. Au Sénégal, un autre ami musicien m'a affirmé que les Blancs ont longtemps été considérés comme de grands sorciers super-puissants capables de réaliser des procédés techniques qu'aucun Africain n'aurait pas même pu imaginer.

Ibrahima, garçon, 28 ans, primaire, artiste/musicien, peul, musulman :

« Nous, on disait dans le temps que les toubabs sont comme des sorciers. Ils ont des pouvoirs encore plus forts que nos *esprits*. Ils peuvent faire des choses incroyables. Les Africains sont très impressionnés, ils n'auraient pas même pu imaginer pouvoir faire tout ce qu'a réussi à faire le toubab ».

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sèrère, musulmane :

« Les toubabs sont très intelligents. D'ailleurs, ils ont beaucoup étudié les autres civilisations parce qu'ils sont curieux ».

Plus tard, avec le prosélytisme agissant en territoire africain, ils le comprendront comme une promiscuité plus grande avec Dieu – le super *esprit* – favorisant leur inventivité intellectuelle à caractère divin.

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

Pourquoi vous pensez que les toubabs sont plus créatifs que les Africains ?

« C'est Dieu qui leur a donné ça ».

Le développement technique massif, comment pouvez-vous expliquer ça ?

« Je t'ai déjà dit que c'est Dieu qui les a donné ça ».

Puisque les *mythes* ne fonctionnent pas sans les *rites*, pour donner sens aux premiers, les *Hommes-dieu* mobilisent nécessairement les seconds pour leur donner sens dans la réalité, selon la définition de Lévi-Strauss. Le professeur, le chercheur, l'intellectuel sont des détenteurs emblématiques de cet *esprit*. Pourquoi lorsque l'on pense à ce genre de personne, imagine-t-on souvent un homme ou une femme en tenue vestimentaire sobre avec des petites lunettes ? Parce que celui qui détient l'*esprit sacré d'intelligence* ne met pas son corps en avant mais plutôt son cerveau, ses lunettes sous-entendent un individu qui cherche à voir au loin, à scruter, à scinder la réalité. Le chercheur est souvent associé à cet individu acharné en quête de découverte, de vérité. Puisque la société moderne lui confère le statut suprême de détenteur de l'*esprit*, c'est à lui que revient le rôle d'expliquer le monde « complexe » dans lequel nous vivons : « *Des conditions économiques et sociales de sa vie quotidienne l'« homme moderne » – le savant en est un – sait beaucoup moins que le « sauvage » des siennes. Nos sociétés reposent sur la croyance en la rationalité de nos conditions de vie habituelles, et sur la confiance que l'on met en elle « en tant qu'elles fonctionnent rationnellement » (Weber commenté par Séguy 1986)* ». Le chercheur pense, en tant qu'*Homme-dieu* par excellence, qu'avec son intelligence quasiment divine, il va produire une théorie, la théorie qui bouleversera l'humanité: « *La lutte à mort des « points de vues ultimes possibles » affiche la même irrationalité que l'on connaît aux affrontements religieux d'autrefois (Weber commenté par Séguy 1986)* ». En effet, Weber voyait déjà ce caractère ascétique de l'activité scientifique, la *profession de foi* qui la caractérise par les principes éleveurs, les règles strictes et l'investissement presque irrationnel qu'elle implique : « *la science exige de ceux qui se consacrent à elle l'exercice de vertus telles que l'humilité, et la pratique d'une ascèse continue. En tant que Beruf, c'est-à-dire comme métier, ministère, vocation elle se révèle porteuse de sens pour qui s'y adonne. Paradoxalement – et Weber souligne la chose fortement –, c'est pour des motivations extra-scientifiques qu'un individu répond à la vocation de la spécialisation rationnelle. Le métier scientifique suppose d'ailleurs passion et inspiration, et la conviction chez le savant que « le destin de son âme » – retenons la formule – dépend des hypothèses qu'il articule au jour le jour. « L'expérience vécue de la science », irrationnelle comme toute expérience vécue, renvoie – dans l'établissement des hypothèses entre autres choses – aux domaines de l'imagination et de l'inspiration [...] elle est « ivresse » [...] ; elle exige de ses porteurs l'engagement de toute leur existence « au service de la cause », celle de la science en l'occurrence [...]. « Service et cause », les deux mots renvoient à l'univers de l'ascétisme et de la prophétie éthique, c'est-à-dire à celui de l'extra-quotidien et de la « virtuosité » religieuse ; l'« ivresse » nous réfère, elle, au monde des attitudes et des conceptions irrationnelles, des productions fantasmagiques en tant que créatrices et novatrices ; mais elle dirige aussi l'esprit vers le domaine de l'orgasme et/ou de l'euphorie, c'est-à-dire, entre autres choses, vers les plages du culte et de la communion avec la transcendance. On ne s'étonne pas, dès lors, que*

Weber institue, même si c'est comme en passant, un parallélisme entre « le domaine de la croyance à la science et celui du salut religieux » : deux domaines donnés – en l'occurrence – pour inconciliables, et que pourtant l'auteur appréhende analogiquement. La science ne sauve pas. Mais elle convainc ceux-là seulement qui acceptent ses « présupposés » constitutifs. En cela tout au moins elle entretient une analogie avec la foi religieuse (Weber commenté par Seguy 1986) ». Des rites de passage légitiment ce statut de *l'homme sacré d'intelligence* qu'incarne le chercheur. Le diplôme, exigeant, compétitif, sélectif qui évalue les compétences de *l'esprit* en est l'exemple le plus révélateur. Le genre, l'âge ou l'appartenance ethnique, tant de marqueurs corporels de différenciation, n'ont rien à faire dans cette *ritualisation* de la *mythification* de l'intelligence humaine, seule la potentialité de *l'esprit*, les capacités du cerveau sont jugées : « Le thème fondamental de la philosophie de Descartes est celui de l'intelligibilité, c'est-à-dire l'acquisition d'une connaissance vraie et de la possibilité de s'assurer de la vérité de cette connaissance. [...] L'œuvre tout entière de Descartes peut être vue comme un essai d'approfondissement et de systématisation de cette idée fondatrice, dont il eut l'intuition ou la « révélation » dès ses premiers pas dans son aventure intellectuelle, lorsqu'il décida de se convertir à l'exercice de la pensée et de consacrer son existence à la recherche de la vérité. La « puissance de bien juger », c'est-à-dire la raison, qui « est naturellement égale en tous les hommes », est l'unique critère auquel les connaissances doivent être rapportées (Paty 1997) ».

Par la croyance en *l'Homme-dieu*, nous constatons alors – dans un premier temps du moins – à travers cette *mythification* de l'intelligence, une exclusion de la dimension corporelle. Le feu sacré de l'intelligence divine du cerveau, figure moderne de la sainteté – en l'occurrence l'intellectuel – peut générer une diabolisation de la *mythification/ritualisation* du corps, puisque celui-ci n'est rien : « Le rationnel n'est pas une catégorie du corps, mais c'est l'une des catégories possibles de l'esprit. Pour les philosophes mécanistes, c'est d'ailleurs là sa qualité la plus éminente. N'étant pas un instrument de la raison, le corps distingué de la présence humaine est voué à l'insignifiance (Le Breton 2005, p.69) ». Les pratiques rituelles du corps, associées à de nombreux cultes animistes, comme le constatait Le Guérinel (1980) dans de multiples ethnies africaines : « *tatouage, parure, excision* », valorisant l'enveloppe charnelle tant dans l'art que l'esthétisme, sont en effet dépréciées dès le monothéisme, la plaçant sous l'angle d'une finitude profane qu'il faut renier.

Mame Coumba (rural), femme, 96 ans, aucun niveau, ménagère, sère, musulmane:

On a vu aussi que traditionnellement, les gens se tatouaient le corps. Pourquoi ces tatouages selon vous ?

« Les gens le faisaient parce que c'était leur culture. Ils le faisaient pour l'entretien esthétique de leur corps ».

Donc pour la beauté ?

« Oui. Mais ceux pour qui ce n'est pas leur culture ne le font pas. C'était une culture parce qu'ils ne sont pas nés avec ça (les tatouages), c'est eux-mêmes qui le faisaient ».

Selon vous, c'est beau chez la femme ?

« Tout dépend. Si tu juges que c'est acceptable, c'est beau ».

Et vous, comment jugez-vous ça ?

« Moi, je ne suis pas d'accord avec ça. Je ne le fais pas. Je ne le fais pas pour être belle parce que ce n'est pas quelque chose que Dieu a fait sur moi. Ce sont des choses que la personne rajoute sur la nature de son corps. Il n'y a rien à changer sur la manière dont Dieu nous a créé ».

Pales (1946) constatait en effet avec la progression des religions révélées en Afrique, que « *quelques indigènes, soucieux de marquer leur évolution, ont abandonné ces pratiques* ». Et ce rejet persiste dans la modernité, « *notre type de société est interdictrice à l'égard de beaucoup d'expressions corporelles (Le Guérinel 1980)* », il suffit d'observer l'inhibition des mouvements et contacts corporels dans les manières de danser modernes (Le Breton 2005, p.137) – ou même de communiquer (Le Breton 2005, p.130) – en contraste avec de nombreuses danses africaines festives, collectives et rassembleuses : « *Les fonctions de la danse, en dehors du loisir, s'avèrent multiples : assurer la maîtrise du corps, réaliser l'expression collective du consensus avec, à la fois et dans les formes extrêmes, le sentiment de l'unité groupale et la dépossession de soi (Thomas 1990)* ». Procès que décrivait Jeurissen au Congo (2003), « *où le corps continue à jouer dans la vie sociale de l'adulte un rôle important (Le Guérinel 1980)* ». L'expression naturelle du corps : embonpoint, âge, imperfections physiques, etc..., doit être annihilée avec la modernité : « *Elle peut susciter la honte [...] une mauvaise odeur, une haleine trop forte, une attitude débraillée, un bruit incontrôlé, un fou rire, etc., portant brutalement l'attention sur un corps qui doit demeurer discret (Le Breton 2005, p.131)* ». Mais ceci est bien différent dans nombre de sociétés africaines aux conceptions animistes offrant aux expressions naturelles du corps un cadre conséquent, « *dans les rapports interindividuels, les serremments de mains prolongés ou réitérés, le repos côte à côte [...] entre gens du même sexe. Et, lors d'une visite ou d'une prise de contact, il n'y a point de véritable échange avant que ne soit établi le bien être corporel des partenaires. Bien-être qui peut se signifier par le langage des corps plutôt que par des paroles – par exemple le rot ou l'allongement du corps après le repas*⁴⁵⁸ (Thomas 1990) ».

La beauté

Malgré tout, cette *mythification/ritualisation* moderne de l'*esprit*, du cerveau humain, s'accompagne inévitablement d'une *mythification/ritualisation* du corps qui n'échappe à personne. L'*Homme-dieu* convoite un corps antinature à l'image de son *esprit divin sacré d'intelligence* qui transcende les mystères de la nature. Si le *dieu des hommes* détient les mystères de l'intelligence, sa puissance illimitée se traduit par un corps qui n'a pas de limite, Dieu est partout. Mais pour l'*Homme-dieu* – celui qui a remplacé son père – étant donné que sa raison, son intelligence, son *esprit* à caractère divin ont un siège, ce cerveau aux potentialités apparemment illimitées – « *la pensée pour Descartes est tout à fait indépendante du corps, elle se fonde sur Dieu (Le Breton 2005, p.69)* » – puisque son corps

⁴⁵⁸ En effet, j'ai pu constater, en mangeant avec des sénégalais, particulièrement avec des vieux, que le rot n'est pas tabou.

existe malgré tout, il le construit dans son auto-négation en transcendant ses propres limites. L'Homme-dieu se construit alors une corporéité sur le même modèle que son intelligence divine, car elle doit répondre, être en mesure d'encadrer, d'égaliser ce feu sacré qui l'habite. Pour ainsi dire, la coque qui contient cette *entité* transcendant la nature doit être de la même nature que son contenant : « *La réalisation de l'humanité est en même temps une divinisation de l'homme parce que le concept de raison humaine n'est finalement pas différent de celui de l'être infini. La réciprocité des instincts est expressément définie comme un infini dont l'homme ne peut que s'approcher. Ce qui signifie qu'en tant que réciprocité complète et réussie l'homme est un infini, mais qu'il ne l'est pas dans la réalité parce qu'il ne se rapproche de cette idée que dans une progression infinie. L'homme pensé dans sa perfection est donc un dieu, mais il est homme, non seulement parce qu'il ne peut en principe atteindre cette perfection mais aussi parce que le devenir, dans son essence, est incompatible avec le concept de divinité. [...] En fonction de cela, la beauté est définie comme l'objet correspondant à l'infini humain (Heinz 2004) »*. La beauté et le corps – de manière générale – deviennent alors des *objets* à façonner au mieux (Le Breton 2005, p.167) pour qu'ils répondent à cette entité sacrée qui réside en l'Homme-dieu. Dit autrement, cette *beauté de l'extérieur* doit être une représentation extérieure parfaite de la *divinité intérieure* qui l'habite – le contenant étant de principe équivalent au contenu...antature – car si Dieu n'a pas de corps pour représenter sa toute puissance, l'homme lui en a un qui doit, par conséquent, être source de la plus grande satisfaction en se transcendant : « *Tout d'abord comme l'idée de l'homme parfait n'est qu'une idée, l'« humanité » n'est qu'une pensée sans réalité. Si l'homme est véritablement conforme à cette idée et par conséquent homme dans la pleine acception du terme, il ne peut le savoir que quand il fait « en même temps la double expérience » « au cours de laquelle il prendrait conscience en même temps de sa liberté et du sentiment de son existence, au cours de laquelle il se sentirait en tant que matière et se connaîtrait en tant qu'esprit »*. Cela ressemble à un paradoxe : bien que l'homme soit pensé comme ne pouvant jamais exister conformément à son idée, il doit cependant pouvoir faire l'expérience qu'il correspond à cette idée, ce qui suppose sa réalité. La solution est rendue possible par le recours à une troisième réalité : s'il y a des objets qui communiquent cette vision totale à l'homme, alors ceux-ci sont un « symbole de sa destination réalisée ». Comme l'homme n'est pas actuellement un homme parfait, il ne peut justement pas faire l'expérience directe de son humanité totale. C'est l'existence de la beauté comme objet de la contemplation qui permet à l'homme de faire cette expérience de soi. Schiller reprend ainsi la définition kantienne de la beauté en tant que symbole du bien moral en lui donnant une interprétation nouvelle : l'objet beau procure à l'homme une représentation symbolique de son humanité parfaite et « parce que celle-ci ne peut être atteinte que dans la totalité du temps », elle peut servir à représenter l'infini (Heinz 2004) ». Le mythe d'être beau comme un dieu...comme Dieu : « *La beauté existerait comme le « vrai » [...] Rien ne pourrait contester cette beauté close sur elle-même, depuis toujours achevée, révélée comme pourrait l'être le divin (Vigarello 2004, p.40) »*, c'est cet Homme-dieu de la publicité auquel l'homme moderne voue un véritable culte : « *En publicité et en marketing, la*

*glorification du corps parfait condamne le corps naturel à être fragmenté en parties qui sont achetées, vendues, échangées, détruites, formées, entraînées, modifiées, bronzées, photographiées, filmées, dessinées et réifiées (Rail 1995) », au point de nous demander si, aux temps que sont les nôtres, l'idolâtrie – signe de régression dans le monothéisme – n'aurait pas refait surface⁴⁵⁹ : « Toute religion a un culte, et il ne fait pas de doute que le **starsystem** a généré une véritable liturgie, s'apparentant à une religion moderne, à maints niveaux. C'est à Cannes, précisément, que le culte des stars est célébré, et que «la liturgie stellaire» donne ses idoles à adorer. Cannes est le temple des stars, les Marches sont une nef, et le Palais des Festivals le chœur de cette architecture rituelle. On se trouve ici face à l'expression d'une nouvelle mythologie, qui fait écho aux cultes rendus aux idoles des sociétés archaïques. Ce qui caractérise la star, par-delà l'engouement démesuré qu'elle suscite, le culte et le fétichisme desquels elle est l'objet, c'est l'inhérente idéalité dont elle est nimbée. En effet, elle incarne des archétypes de beauté, de pureté, d'absolu, qui en font une véritable médiatrice entre Dieu et les hommes, tels que les rois le furent jadis. La vraie vedette est emblématique d'un idéal humain (qualité, vertu ou trait physique), elle symbolise une forme de perfection, propice à toutes les identifications, à toutes les adorations. Il y a dans la star quelque chose de transcendant et d'éthéré, comme son sens français, étoile, le laisse deviner (Lardellier 1999) ».*

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Maintenant, Miss Diongoma a tendance à disparaître, les jeunes filles portent des mini jupes, se font toutes belles pour être Miss Sénégal (Mannequinat moderne). Style et Mode (Média de mode moderne) est là pour valoriser ça ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Moi, si je vois un mannequin, ça me plaît. Leur taille et leur manière de s'habiller, je voudrais ressembler à elles ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Aujourd'hui, les femmes copient sur les mannequins à la mode. De plus en plus, leur habillement et leur démarche changent ».

« Oui, les demoiselles d'aujourd'hui ont des habitudes à être comme les mannequins. De plus en plus elles veulent devenir minces croyant pouvoir attirer les hommes. C'est un phénomène récent qu'on regarde à la télévision et qu'on est en train de copier. Elles veulent un peu changer leur cadre de vie ».

⁴⁵⁹ L'auteur, sur le sport dans les sociétés modernes en stade avancé, nous dit : « A l'aide des technologies postmodernes, les medias sportifs entretiennent en plus une sorte de « fétichisme » (Duncan et Brummett, 1989) ou fascination pour le spectacle qui incite à la consommation du sport. Des fétiches ou objet de fascination sont créés lorsque les athlètes et leurs actions sont transformés en marchandises à consommer. Les commentateurs et commentatrices récitent les statistiques personnelles des athlètes et comblent les temps d'arrêt par leur évaluation des performances (Rail 1995) ».

Mais bien évidemment, loin des totems relatifs aux cosmologies animiste et totémiste qui érigent la puissance de la nature, dans la cosmologie moderne, l'Homme-dieu érige les figures sacrées de sa propre puissance : « *Cannes et son Grand Escalier s'imposent en tout cas comme un lieu médian, espace de transition entre notre monde et un zénith où semblent vivre les «dieux» modernes que le cinéma concourt à générer. A ce titre, le Festival est le théâtre où apparaissent ces nouvelles divinités, et en filigrane desquelles on distingue les mythologies peuplant l'imaginaire social. [...] La cérémonie des Marches du Palais est un rite qui en dit long sur un pan de l'imaginaire contemporain. L'engouement qu'il suscite confirme le statut unique des stars : celui d'idoles objets d'adoration, de pratiques culturelles et fétichistes qui dépassent le cadre rationnel propre à l'Occident. Les sociétés contemporaines, désillusionnées ou blasées de Dieu, se caractérisent par un reflux des rites et des pratiques sacrées, duquel découle un déficit symbolique. En parallèle, se sont imposés des rites païens dont les idoles sont de «chair et de sang». Ce phénomène connaît des racines historiques et sociales datées. Le culte des stars, parallèle à celui des sportifs, semble reprendre la place laissée vacante par la lente déshérence religieuse. N'est-il pas significatif de constater que le cinéma et les Jeux Olympiques, genèse du sport moderne, sont nés la même année, en 1895 ? Or, chacun a été depuis un réservoir infini de nouveaux dieux, objets de culte bien humains ceux-là, qui se posaient comme des Veaux d'Or contemporains... (Lardellier 1999) ».* Nombreuses sont les interfaces où l'Homme-dieu peut s'adonner au culte de lui-même, par le cinéma, le sport, la musique, etc... – Bourdieu (1996, p.18) associe la production de l'espace télévisé à une « *recherche du sensationnel, du spectaculaire* » – tant d'espaces sociaux – réels ou virtuels – où il trouvera à foison des icônes humaines parfaites – beauté, minceur, artifices vestimentaires luxuriants, etc... – aux vies parfaites – passions, aventures, dépassement de soi, etc... – « *Cette notion de dispositif élargi est inséparable d'une autre notion caractéristique de la contemporanéité, celle de mise en spectacle du monde. Devant une prolifération d'images, notamment télévisées, où l'histoire est présentée quotidiennement comme un feuilleton (Augé 1994 commenté par Liégeois 1999) »⁴⁶⁰. En exemple, au Sénégal, où l'on assiste à un culte sociétal de l'activité sportive érigée en véritable mythe, « *la construction des images de la masculinité [...] fondée sur des performances multiformes [...] reste confinée dans le domaine de la chimère et de l'illusion. [...] Elles leur permettent (aux jeunes hommes) de projeter sur leur quotidien un monde meilleur. [...] comme le montrent les exemples du lutteur Mouhamed Ndao Tyson et de l'équipe nationale de football du Sénégal, se retrouvent les « dieux du stade » qui prennent un soin particulier à construire leurs images dans le droit-fil de leurs prouesses sportives. Ils sont choyés par la presse, les musiciens, la publicité ; ils suscitent une euphorie intense parmi leurs supporters [...]. De ce schéma résultent des images intenses du masculin : images fortes qui célèbrent la réussite du jeune homme, sa puissance physique, son comportement idéalisé et son unique destin (Baller 2007) ».* Autant*

⁴⁶⁰ Nous présentons ici deux derniers résultats statistiques pour rendre compte de l'influence des mythes modernes de perfection humaine sur la population sénégalaise. Nous constatons que 39,1% (n=45) des jeunes veulent ressembler physiquement aux comédiens des telenovelas et autres séries occidentales, contre seulement 23,7% (n=42) chez les [26-45] ans et 20,0 % chez les >45 ans (n=21) (p<0,01). Nous observons aussi que 21,7% (n=25) des jeunes aimeraient avoir leur vie : aventures, fantaisies, etc... contre seulement 10,6% chez les plus âgés (n=11) (p<0,05).

d'imaginaires tentateurs disponibles, ou plutôt, *im-posés* à la vue des hommes en guise de réalité : « *Les images qui se sont détachées de chaque aspect de la vie fusionnent dans un cours commun, où l'unité de cette vie ne peut plus être rétablie. La réalité considérée partiellement se déploie dans sa propre unité générale en tant que pseudo-monde à part, objet de la seule contemplation. La spécialisation des images du monde se retrouve, accomplie, dans le monde de l'image autonomisé, où le mensonger s'est menti à lui-même. Le spectacle en général, comme inversion concrète de la vie, est le mouvement autonome du non-vivant (Debord 1992, p.3) ».*

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sérieux, musulman :

« Pour ce qui est des médias, au début, je voulais vous parler du cinéma. C'est très positif, ainsi, il y a des documentaires, on s'ouvre à d'autres cultures, des choses que l'africain ne connaissait pas. Par contre, ce que l'on voit dans les séries, tout ça c'est illusoire. On te montre cela, tu crois que c'est la vérité, alors que ce n'est pas le cas ».

Ceci pousse les spectateurs à espérer devenir les protagonistes du spectacle – la *télé-réalité* comme son nom l'indique en est l'étape aboutie – voulant être des superstars, des héros, en s'imposant d'être des *Hommes-dieux* : « *C'est en cela que les marques de sport font appel à des symboles absolus et reposent sur des mythes pour entretenir le culte de certains héros et situation. La forte notoriété de la marque Adidas a entraîné un conditionnement quasi-mystique des jeunes pour les pratiques sportives : faire du sport avec la marque Adidas, c'est vivre sa propre transcendance dans un cycle de loisir où l'objet porté matérialise la fusion de l'adepte avec son dieu (Zidane ?) en portant le tee-shirt n°10. L'objet profane se transforme en objet culte (Bing 2010) ».* La religion de l'*Homme-dieu* s'exprime partout : « *Peut-on, par exemple, aimer le football, regarder la télévision, et rendre compte du fait que pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, à intervalles réguliers et à heure fixe, des millions d'individus s'installent devant leur autel domestique pour assister et, au sens plein du terme, participer à la célébration d'un même rituel ? (Augé 1982) ».* En effet, les individus pris hors de cette cosmologie moderne « *observeraient aisément que ces rassemblements populaires s'accompagnent paradoxalement d'une intensification du culte domestique, et découvriraient avec intérêt que le drame célébré en un lieu central par vingt-trois officiants et quelques comparses devant une foule de fidèles d'importance variable mais pouvant atteindre cinquante mille individus est suivi avec la même foi à domicile par des millions de pratiquants si au fait des détails de la liturgie que, sans apparemment s'être donné le mot, ils se lèvent, s'exclament, rugissent ou se rassoient au même rythme que la foule rassemblée (Augé 1982) ».* Ce culte de la mise en scène de soi, de la spectacularisation de son existence quotidienne, se retrouve chez les jeunes artistes dakarois, « *des enfants de la ville* » pour Neveu Kringelbach (2007), en quête d'élection : « *Le corps, dont les artistes sont conscients qu'il constitue une ressource, se sculpte, se réduit et parfois souffre à travers la violence de l'entraînement auquel on le soumet pour qu'il rentre dans les « normes » transnationales de la scène ».*

Augé en effet « ne croit ni à la déritualisation ni à la démythification des mondes de la contemporanéité. Bien au contraire, les faits sociaux contemporains ne sont pas moins faits de rites et soumis au mythe que par le passé (Olazabal 1995) ». Dans notre monde moderne, les « modalités nouvelles de symbolisation à l'échelle de la planète (Augé 1994, p.177) » du religieux sont multiples, elles passent notamment par la croyance au miracle, produite par la société de consommation. Celui qui trouve par exemple le produit lui permettant de réaliser les performances les plus fantasmagoriques : « Le champ du marketing tend en effet de plus en plus à s'approprier cette nouvelle donne. La consommation est de plus en plus à voir comme une expérience de soi, à travers la quête de bonheurs privés, de « santé illimitée » et d' « optimisation de nos moyens corporels et relationnels ». Elle revêt peu à peu d'une fonction existentielle en procédant d'une recherche personnalisée de signification. [...] Dans la société de consommation, un produit représente plus que l'objet proposé, à cause de toute une symbolique créée par les messages publicitaires. L'objet mis en avant n'est plus qu'un simulacre qui devient secondaire par rapport à sa représentation imaginaire. Ce qui est vendu est cet imaginaire, c'est-à-dire un concept sacré, comme la beauté, la jeunesse, le corps libéré, la séduction, la libido... que le matraquage publicitaire a fini par nous inculquer, à l'aide d'une multitude de signes et de situations (Bing 2010) ». Le produit miracle permettant d'accéder au statut d'Homme-dieu : « C'est une pensée magique qui régit la consommation, c'est une mentalité miraculeuse qui régit la vie quotidienne, c'est une mentalité de primitifs, au sens où on l'a définie comme fondée sur la croyance en la toute-puissance des pensées : ici, c'est la croyance en la toute-puissance des signes [...] dispensée par une instance mythologique bénéfique dont nous sommes les héritiers légitimes : la Technique, le Progrès, la Croissance, etc. (Baudrillard 1970, p. 26-27 ; 29) ». Ainsi, de par la quête divine personnelle de tout un chacun, on entre dans une course au statut d'Homme-dieu. En exemple, le milieu artistique dakarais actuel qui « se nourrit de la nouveauté, souvent considérée comme une valeur en soi [...] il devient difficile de se distinguer par la seule esthétique, ce qui explique en partie l'engouement récent pour les nouvelles techniques. [...] Ces jeunes artistes sénégalais [...] s'efforcent donc, par le biais de « bricolages », d'intégrer coûte que coûte l'innovation à leur démarche (Neveu Kringelbach 2007) ». Ainsi, même si la cosmologie moderne fait la promotion de l'égalité au-delà des différences de corps, c'est-à-dire au-delà du corps pour ce qu'il est : genre, âge et ethnie ; pour ce qui concerne les critères relatifs à l'élection divine : beauté antinature (i) et intelligence qui transcende la nature (ii), tous les coups sont permis. Celui qui n'est pas bon, performant, c'est-à-dire ne dépassant pas les réalités de son corps et de son cerveau : beau et intelligent comme un dieu – ...comme Dieu lui-même – n'a plus qu'à rentrer chez lui, car il n'intéresse personne. Ce que Havard (2001) observe avec la modernisation du Sénégal : « le spectacle qu'offrent les plages est chargé de sens du fait de la multiplication des mises en scène du corps dans des exercices de musculation, des combats de lutte, d'arts martiaux... On peut même y déceler tout un jeu de miroirs, de défis et de repositionnements qui permettent de dépasser certains rapports de domination traditionnels. Il n'est plus seulement question d'être dominant ou dominé en référence à

son âge ou à sa caste. Ici, le meilleur est celui qui peut valoriser ses qualités physiques, celui qui gagne son combat et, selon un avis largement partagé, celui qui a le plus travaillé ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Ça pose un problème d'intégration dans la vie sociale et sexuelle, surtout chez les filles tellement grosses. Traditionnellement, je crois que ça n'existait pas. C'est nouveau, avec les goûts, tendances et autres. *Taille-fine, taille-coca*, avec les régimes et autres, à l'époque tout ça n'existait pas. Même quand j'étais petit au village, je ne voyais pas quelqu'un dire qu'il fait des régimes pour être mince ou quelque chose comme ça. C'est aujourd'hui qu'on voit des filles qui ne mangent pas la nuit ou qui ne mangent pas telle ou telle autre alimentation pour ne pas grossir ».

Les rituels de consommation pour se parfaire suivent un parcours individualisé, l'*Homme-dieu*, seul, s'apprête pour être un dieu et le démontrer à ses semblables en société : « *On assiste ainsi aujourd'hui à un processus de réenchantement à la faveur d'expériences de consommation extraordinaires dans lesquelles les consommateurs sont immergés. Le marketing dit « expérientiel » est supposé répondre aux désirs existentiels du consommateur actuel, « la consommation provoquant des sensations et des émotions qui, loin de répondre seulement à des besoins, vont jusqu'à toucher à la quête identitaire du consommateur (Carù et Cova 2006) ».* C'est un véritable processus de sacralisation du profane qui se joue ici dans l'expérience de consommation. Le simple produit ou service consommable est transformé, fantasmé jusqu'à lui donner une dimension sacrée : « *Le réenchantement du quotidien ne passerait pas uniquement par une succession de micro-plaisirs, de micro-gâteries que procurerait l'expérience de consommation, il consisterait plus fondamentalement en des tentatives d'immersion du consommateur dans des expériences lui permettant d'explorer de nouveaux sens à donner à sa vie (Carù et Cova 2006) ».* L'*autoconsécration* passe par une course à l'élection entre *Hommes-dieu* – un peu comme les monothéismes qui se battent pour savoir lequel d'entre eux constitue la « vraie » version divine – pour savoir lequel figure le plus comme le *dieu humain*, l'*élu* : « *le but ultime que vise la méthode de salut est partout resté le même, [...] à savoir l'incarnation dans l'homme d'un être suprasensible, donc, désormais, d'un dieu, soi, autrement dit, l'autodivinisation. Seulement, à présent, cette incarnation doit autant que possible devenir un habitus permanent (Weber 1995, p.302) ».* Celui qui a la théorie la plus parfaite, qui développe la dernière technologie, qui publie en premier dans une grande revue scientifique, qui achète en premier le dernier maillot de Zidane, qui lance la dernière mode vestimentaire ou de coupe de cheveux : « *Pour participer au fait religieux, certains objets sont considérés comme des instruments totémiques. Ils ont pour fonction d'assurer le lien au sacré, c'est-à-dire d'approcher la puissance surnaturelle implorée symboliquement par l'adepte. La marque sert de symbole qu'on aime posséder en vue de la transcendance de soi (Khallad 2004) ».*

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Dans un film, il y a un personnage qui te plaît, tout le temps tu te dis que tu veux lui ressembler. Tu t'habilles comme lui tout le temps alors que ça ne te va pas ».

« Les gens s'identifient à l'actrice principale, par exemple pour « Rubi », il y a des chaussures qui sont sorties qui portent son nom. C'est à cause des films qu'on a plus envi d'avoir du poids [*am yaram [avoir du poids]]* ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Ça change beaucoup sur les conceptions parce que les jeunes filles actuellement, leur démarche, leur habillement, tout, elles voient ça à la télé. Elles copient tout ce qu'elles voient à la télé. Tu vois à la télé une fille bien habillée, et subitement tu apprécies la fille : « Elle me plaît cette fille là avec son habillement », et tu la prends comme modèle. Toutes les jeunes filles copient cette mode actuellement ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Les mannequins comme C. Fall nous influencent parce qu'elles s'habillent bien, et n'importe quelle fille actuellement voudrait bien s'habiller. Les jeunes filles veulent être *yem [moyen]* parce que c'est la mode. Si tu es *yem [moyen]* de *taille-fine*, tu pourras participer à toutes les manifestations de beauté féminine, et tu pourras t'habiller à la mode ».

Comme l'avance Tonda (2007) : « dans une perspective individualiste, l'image de « l'individu » doit se détacher des autres, s'en distinguer, avoir des contours très saillants afin de l'inscrire dans une relation particulière, en l'occurrence narcissique, avec son image ou sa figure qui devient ainsi son miroir ». Mais puisque le mythe consiste à être *l'élus des élus*, le rite est avant tout individuel, il consiste en des « disciplines : anatomo-politique du corps humain (Foucault 1976, p.183) » où la mise en œuvre des rites de soi est « anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie (Foucault 1976, p.183) ». Ainsi, si tous ensemble, chaque moderne essaie d'être un *Homme-dieu*, chacun le ritualise seul chez lui – la belle tenue, le beau discours, etc... – en vue de paraître devant les autres : « Un tel narcissisme collectif, qui n'est rien moins qu'individuel, met bien sûr l'accent sur l'esthétique, car ce qu'il promet, c'est tel style particulier, tel mode de vie, telle idéologie, tel uniforme vestimentaire, telle valeur sexuelle, en bref ce qui est de l'ordre de la passion partagée (Maffesoli 1990, p.35) ». Car l'ennemi n'est pas, comme dans les conceptions animistes, cette nature mythifiée que l'on ritualise tous ensemble, mais son semblable qui cherche à être plus dieu que soi-même et que l'on veut écraser : « la raison d'être de l'être perçu (Bourdieu 1979, p.271) ». Goffman (1973, p.12) parle de véritable « théâtre expérimental. En fait, l'intérêt porté à la vie publique s'est tellement échauffé qu'il dépasse de loin notre aptitude à le clarifier. Le domaine des interactions en face à face, qui était un champ de réserve, est donc devenu un champ de bataille ». Pour Martin-Juchat (2001, p.57), « lorsque

s'effritent les rites sociaux », se substitue ce culte personnel moderne de l'homme tel un dieu, car cet homme au « *quotidien n'a plus que son corps, interagissant universel comme objet de recherche ou de quête, afin de conjurer sa solitude* ». A travers le constat de l'ultra individualisme produit par la vie contemporaine, Augé (1994, p.89) observe alors que le mode de ritualisation moderne s'élabore largement dans une opposition à l'autre par « *la mise en œuvre d'un dispositif symbolique qui construit des identités relatives à travers des altérités médiatrices* ». Puisque les rites sont une « *mise en œuvre du sacré (Balandier 1996, p.10)* », le fait qu'ils se construisent individuellement, dans une opposition à l'autre, pour dépasser l'autre, ne fait que refléter l'incapacité de la cosmologie moderne à produire des mythes collectifs réunificateurs..., pour ne laisser place qu'au mythe de l'« *individu souverain (Ehrenberg 2008, p.236)* », dans une quête perpétuelle de lui même : « *dans la vie quotidienne, le mode de vie, la sexualité, l'individualisme jusqu'à une date récente s'est trouvé barré dans son expansion par des armatures idéologiques dures, des institutions, des mœurs encore traditionnelles ou disciplinaires-autoritaires. C'est cette ultime frontière qui s'effondre sous nos yeux à une vitesse prodigieuse. Le procès de personnalisation impulsé par l'accélération des techniques, par le management, par la consommation de masse, par les médias, par les développements de l'idéologie individualiste, par le psychologisme, porte à son point culminant le règne de l'individu, fait sauter les dernières barrières (Lipovetsky 1983, p.27-28)* ». Mais pour l'auteur comme beaucoup d'autres, ce mythe de l'Homme-dieu n'a aucun avenir : « *La science, comme religion laïque du progrès, destinée à remplacer les religions historiques, a fait fiasco. De toute façon et nécessairement, elle n'avait – et n'a toujours – rien à dire des « problèmes purement humains », techniquement indissolubles, relevant de situations problématiques : la justice, l'amour, la liberté, la mort. La morale scientifique, comme les morales précédentes, était élitiste : elle ne suffit plus, de toute manière, dans des sociétés de masse à l'échelle mondiale. L'univers dans lequel nous vivons se trouve livré aux seuls impératifs d'une production systématiquement rationalisée ; mais il ne sait ni à quelle fin ni pour quelle raison il produit, en dehors des fins et des raisons de la production elle-même (Séguy 1986)* ». Ce mythe fondateur de la cosmologie moderne, construit sur le dépassement de l'homme par l'homme – si particulier car centré exclusivement sur la puissance de l'homme – est certainement amené à ne pas perdurer dans le temps pour Augé car déjà en cours de remplacement par peut-être le dernier des mythes modernes, celui de la fin du monde.

Agnès, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, musulmane, toucouleur :

« *Regardez le monde d'aujourd'hui, les connaissances sont plus développées, les techniques sont plus développées mais n'empêche les problèmes sont plus nombreux. Pourquoi ? C'est simplement parce que les gens ne respectent pas les prescriptions divines* ».

« *Le moment moderne est celui de la ruine des récits fondateurs et d'une distinction radicale entre mythe et raison. Les mythes fondaient des communautés particulières, la raison critique va substituer*

des idéaux universalistes à ces récits particularistes. Ce faisant, elle élabore ses propres mythes, les grands récits eschatologiques de l'émancipation de l'homme. Le moment postmoderne est celui où ces récits à leur tour sont délégitimés. [...] A la lumière du concept wébérien de « désenchantement du monde », le consensus est un double désenchantement, un désenchantement au second degré : le désenchantement du monde introduit la modernité ; celle-ci fait lever de nouveaux mythes qui va subvertir un autre désenchantement, celui de la post modernité (Augé 1994 commenté par Liégeois 1999) ».

Un esprit du dépassement dans un corps du dépassement

Il est essentiel d'appréhender le culte de l'Homme-dieu, de sa raison, de sa science, de son développement technique sans limite, de son pouvoir au même titre que n'importe quel autre culte. Ce qu'il a de particulier, ce n'est pas son absence de caractère sacré, mais le support sur lequel celui-ci se projette : « *Ce n'est donc pas tant la place du sacré dans notre civilisation moderne qui tend à disparaître, mais bien plutôt, la relation au sacré qui tend à évoluer (Bing 2010)* » pour tendre vers un culte que nombre de populations passées et aussi présentes ont jugé et jugent encore improbable, celui de l'homme. Si l'on reprend le fil de grands cultes religieux humains pour recontextualiser celui de l'Homme-dieu, nous constatons que la sacralisation de la nature, de la vie (i) – relative au vitalisme – fait de tout ce qui peut la tuer le profane ; la sacralisation d'un monde imaginaire parfait supérieur où se trouve Dieu (ii) – relative au monothéisme – fait de la Terre le profane ; et la sacralisation de l'Homme, son autoconsécration (iii) – relative à la modernité – fait de tout ce qui n'est pas transformé par lui le profane. Donc, anthropologiquement, on est face à trois formes de religiosités différentes. Néanmoins, s'il est vrai que l'animisme et le totémisme sont des cosmologies très anciennes (Durkheim 1960), que le monothéisme aurait un peu moins de 3500 ans selon les sources archéologiques (Volokhine 2001), la modernité est très récente... Ainsi, les humains n'ayant que peu de recul historique par rapport à cette dernière cosmologie – et aussi géographique car elle est universelle – sa spécificité est de ne pas se considérer comme religion, le culte de la raison n'étant pas une nouvelle forme de sacré, mais *une accession logique vers la vérité* : « *C'est donc la tâche de l'histoire, après la disparition de l'Au-delà de la vérité, d'établir la vérité de ce monde-ci. C'est en premier lieu la tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, une fois dénoncée la forme sacrée de l'auto-aliénation de l'homme, de démasquer l'auto-aliénation dans ses formes non-sacrées. La critique du ciel se transforme par là en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique (Marx 1968, p.37)* ». Une posture que Augé (1982) traduit de la façon suivante : « *Peut-être l'Occident est-il en avance d'une religion et ne le sait-il pas* ». L'Homme-dieu veut se persuader que son pouvoir est rationnel, c'est-à-dire réel, il est tellement croyant en ses capacités, qu'il construit le sacré à son propre insu : « *Deux processus sont en marche dans la société contemporaine : la sécularisation de la religion et la sacralisation du séculier (Belk et al 1989)* ». Il fait de sa volonté de développement technique infini, par son adoration en sa

raison infinie, un développement humain naturel dont celle-ci serait l'aboutissement final idéal : « Des constations analogues s'imposent au sujet des **techniques**. Merveilleuse histoire, en vérité, et qui colle au travail des hommes et de leurs très lents progrès dans leur lutte quotidienne contre le milieu extérieur et contre eux-mêmes. Tout est technique depuis toujours, l'effort violent, mais aussi l'effort patient et monotone des hommes, modelant une pierre, un morceau de bois ou de fer pour en faire un outil ou une arme. N'est-ce pas là une activité au ras de sol, conservatrice par essence, **lente à se transformer**, et que la science (qui est sa superstructure tardive) recouvre lentement ? Les grandes concentrations économiques appellent les concentrations de moyens techniques et le développement de la technologie : ainsi l'Arsenal de Venise au XV^e siècle, ainsi la Hollande au XVII^e siècle, ainsi l'Angleterre au XVIII^e siècle. Et chaque fois la science, si balbutiante soit-elle, sera au rendez-vous. Elle y est conduite de force (Braudel 1985, p.19) ». L'Homme-dieu ne peut être qu'un mythe car il se construit sur les cendres du mythe ancien qui lui a donné naissance, celui de Dieu lui-même. En effet, à l'échelle de la modernité, nous observons encore une persistance d'oppositions entre corps et esprit – d'origine monothéiste – comme l'opposition entre *la beauté du corps profane* et *l'intelligence de l'esprit sacré* que l'on retrouve aux origines de cette cosmologie : « N'étant pas un instrument de la raison, le corps distingué de la présence humaine est voué à l'insignifiance (Le Breton 2005, p.69) ». Mais avec une prise de distance, nous constatons que ces mythes fonctionnent concomitamment, plus encore, ils sont les deux faces d'un seul et même mythe inavoué dans le monothéisme, celui de la perfection divine de l'homme. En effet, aux temps que sont les nôtres, la jeune chercheuse intelligente, qui détient cet esprit qui transcende les réalités de la nature est bien vue, mais si son corps ne suit pas, qu'elle n'a pas de belles formes exigeantes, qu'elle n'est pas bien faite, que son corps n'est finalement pas libéré des carcans naturels à l'image de son esprit, on la considèrera comme vieux jeu, l'intellectuelle « hors du coup ». A l'opposé, la jeune fille sexy, bien faite, qui détient ces formes corporelles exigeantes sera prisée, mais si elle n'a pas un certain niveau d'étude, si elle est bête, elle fera potiche aux yeux de la société. Pour être parfait, pour être un Homme-dieu dans le monde moderne, il faut avoir les deux à la fois. Un autre exemple. Dans la modernité, le gros est laid, mais il est bête aussi, on dit de lui qu'il a l'esprit lent, « il est vrai qu'une gourmandise habituelle détruit assez ordinairement les qualités de l'esprit (Cloquet 1819, p.509) ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Celui qui *pëfîë* [très obèse] est vu comme quelqu'un d'inerte, de nonchalant. *Pata* [gros], c'est moins difficile. *Mbuxuri* [obèse] et *pëfîë* [très obèse], c'est horrible pour un jeune, parce que si les camarades jouent aux sauts ou d'autres jeux qui nécessitent un corps malléable, il ne sera pas de la parti, et ceci fait que ses camarades se moquent tout le temps de lui en le traitant de nonchalant, d'esprit lent ».

Intelligence et beauté modernes du dépassement de la nature fonctionnent donc concomitamment, car « gros de corps et grossiers d'esprit (Bourdieu 1979, p.207) » reviennent aux mêmes réalités pour

l'Homme-dieu, c'est ne pas être « élever », être « primaire », être « primitif », etc... Celui qui dépasse la nature est un élu, il est beau comme un ange – de préférence sans poils – mais pas bête aussi, comme les bêtes qui vivent dans la nature pour Hegel ; ou encore le gros qui retombe au stade animal dans l'excès de nourriture : « *il régresse en deçà de la sociabilité élémentaire, jusqu'à l'animalité (Fischler 2001, p.344)* ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Les jeunes filles actuellement préfèrent la *taille-fine* parce que c'est plus civilisé ».

Qu'il n'en déplaise à l'Homme-dieu, même si l'intelligence fait figure de sainteté dans la modernité – qui élève l'homme de son corps...reliquat de la dialectique monothéisme – elle ne suffit pas, en tout cas elle ne suffit plus, l'intelligent doit avoir un certain corps, *justement élevé*, car une intelligence du dépassement ne peut trouver sa place que dans un corps du dépassement aussi. Voilà pourquoi dans les entretiens d'embauche professionnelle, l'intelligence n'est jamais le seul critère – même pour les métiers intellectuels – elle doit aller de pair avec un corps antinature qui reflète ce dépassement de soi, marqueur directeur de cette appartenance à l'Humain-divin : « *Le même protocole peut être appliqué aux entretiens d'embauche. [...] Un visage disgracieux sur une photo de candidature est un handicap certain. De même, un CV avec un visage d'obèse a moins de probabilités de décrocher un entretien d'embauche qu'un autre. [...] Au travail, être grand et beau est un avantage, y compris en matière de salaire (Dortier 2008)* ». Une intelligence et une beauté qui transcendent le fonctionnement même de la vie, c'est ce que tout moderne convoite : « *La démarche « transcendantale » de Schiller lie le concept de perfection de l'homme au concept de raison comme étant la faculté cognitive qui vise à l'accomplissement de la connaissance par l'entendement et de ce fait à l'accomplissement des conditions. C'est ainsi qu'il est dit que la raison requiert « en vertu de son essence la perfection et l'abolition de toutes les limites ». Schiller assimile donc la manière dont la raison acquiert la connaissance à ce qui dans l'idée s'applique à l'objet ainsi reconnu : les conditions de la connaissance sont les conditions d'être d'objets idéaux. Si on considère le concept d'humanité comme une idée, comme un concept accompli et de ce fait comme la représentation d'un infini, alors « cet accomplissement [...] de l'humanité » doit contenir cette relation réciproque qui a été introduite sous le nom d'instinct de jeu. Et si l'objet de celui-ci est la beauté, alors la raison, si elle exige la possibilité de l'humanité, doit exiger également celle de la beauté (Heinz 2004)* ». Dans la modernité, il est souvent question qu'une envie d'intelligence *c'est bien*, mais une envie de beauté *c'est mal*. Une jeune adolescente qui a soif de découverte intellectuelle, qui veut faire des études poussées est très bien vue ; mais si par la même occasion, elle veut faire d'autres découvertes, comme s'habiller sexy, voir les garçons et faire plein de choses avec eux, c'est mal vu car tabou. Apparemment, dans la modernité, même si cette cosmologie pousse à la quête d'expériences nouvelles, certaines découvertes sont meilleures à prendre que d'autres.

Demba (rural), garçon, 20 ans, secondaire, élève, sérieux, musulman :

Tu disais que les toubabs ont fait de belles découvertes dans le domaine de la santé, est-ce que ça (les nouvelles positions sexuelles), ce n'est pas aussi une découverte mais dans le domaine de la sexualité ?

« Oui il y a des découvertes sur la sexualité parce qu'on imite les toubabs. Les découvertes dans le domaine de la santé, c'est bien parce que découvrir pour guérir une maladie, être en santé, c'est bien. Mais les découvertes sur la sexualité, ce n'est pas bien. Et tout ça est dû à la télévision. Tu vois même que les gens mettent des extraits pornographiques dans leurs téléphones portables. Alors au fur et à mesure qu'ils regardent ces films-là, ils ont envie de le faire et commencent à pratiquer ça ».

On garde un sentiment de culpabilité à accéder aux découvertes de la sexualité, on ne peut parler en public de ses fantasmes, de ses nouveaux sex-toys, etc..., mais il y a une absence de culpabilité d'accéder aux découvertes de la connaissance scientifique. Pourtant, ce ne fut pas toujours le cas... S'ouvrir à la connaissance pour lutter contre la maladie et la mort, transformer le monde au gré de ses besoins, croire que son intelligence est illimitée, sont des péchés terribles dans l'ascétisme monothéiste. Galilée en a fait les frais et bien d'autres comme lui durant l'Inquisition (Image 3).



Image 3. Galilée devant l'Inquisition du Saint-Office au Vatican (1632) ⁴⁶¹

Vouloir *trop connaître* de manière générale est péché dans le monothéisme, car ceci ne peut être qu'une disposition divine. Cette hiérarchie *posée de fait* dans l'imaginaire fait avorter toute tentative de développement « *de l'intelligence et du savoir* » et pousse « *à obéir plutôt qu'à réfléchir* (Onfray 2005, p.107) ». La modernité fonctionne de façon à valoriser la quête scientifique dans le but de

⁴⁶¹ Sur l'iconographie, Galilée, à droite, semble offusqué, le corps en retrait. Le dignitaire religieux du Vatican, à gauche, critique en effet les travaux de ce dernier en s'appuyant sur les préceptes divins. Cette quête de « légitimité divine » s'exprime par le fait qu'il montre du doigt des versets de la bible posée devant. Peinture de Cristiano Banti récupérée sur le site : <http://esotemyst.kazeo.com/esotemyst-en-video/galilée-devant-l-inquisition,p2112012.html>

permettre à l'*Homme-dieu* d'accéder à des jours meilleurs, de goûter à la jouissance de la vie en repoussant ses contraintes naturelles ; mais condamne encore cette même recherche de jouissance dans la vie au niveau de la sphère sexuelle : comme une résistance, *un frein* qui persiste. Nous savons par exemple que les tenues vestimentaires sexys, tatouages, percings, etc..., même s'ils annoncent un culte contemporain de l'*Homme-dieu* libéré de son père, peuvent encore être déprisés par nombre de parents à l'intérieur même de la modernité, comme les traces d'une moralisation monothéiste historique.

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

« Voilà. Donc c'est pourquoi aussi ça a remis en cause le caractère sacré de l'humain. Parce que l'humain est une créature de Dieu, alors si on ne voit plus à travers son corps que du plaisir sexuel, c'est l'apocalypse. C'est pourquoi aujourd'hui, quand tu pars dans les sex-shops européens, tu verras du n'importe quoi. Si tout est maintenant sexe, c'est dangereux. Regarde les tenues vestimentaires, des filles qui sortent à moitié nues et des garçons qui ont même le pantalon baissé jusqu'à ce qu'on voit leur caleçon. Qu'est-ce que c'est que ça ? ».

Ces vestiges d'injonctions du *dieu des hommes* pèsent encore sur l'*Homme-dieu* pour ce qui est de la sexualité, mais de moins en moins... Le string, la pornographie, le plaisir sexuel renouvelé font aujourd'hui parti du quotidien, avec une diminution progressive du sentiment de culpabilité : « *En déniaient toute forme d'interdit, et notamment l'interdit de la consommation d'autrui, la pornographie engendre une sexualité sans mystère, une sexualité qui n'est rien d'autre que la mise en acte d'une pulsion a-subjective, d'une activité régie par la violence qu'on exerce sur autrui (Marzano 2003)* ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

« Tu vois une fille qui s'attache tout le corps de boucles d'oreilles, elle met sur les oreilles, sur le nez, sur le nombril. Celle là, elle sort d'une maison et elle est sortie sous le regard de ses parents ».

Le rabbin, l'imam ou le prêtre relèguent les supports sacrés de la perfection divine humaine que l'on observe dans la modernité – beauté et intelligence – à Dieu. Leurs corps sont désincarnés, masqués, cachés et leurs intelligences ne s'appuient que sur les préceptes divins, jamais sur leurs propres convictions : « *lorsque les créatures se trouvent en face d'un dieu tout-puissant et transcendant, l'autodivinisation ne peut plus être le but de la méthode de salut. Ce but, désormais, c'est de se rappeler les qualités religieuses que le dieu exige. La méthode de salut s'oriente ainsi éthiquement vers l'au-delà. Le but n'est plus de posséder Dieu – cela est impossible –, mais d'en être l'« instrument » (Weber 1995, p.302)* ». Le corps de l'ascète religieux, mais aussi son esprit, son être tout entier est soumis à Dieu : « *Du réveil au coucher, en passant par les heures de prière, ce qu'il faut ou non manger, la manière de se vêtir, aucun comportement, même le plus insignifiant a priori,*

n'est libre d'interprétation. Pas de jugement personnel ou d'appréciation individuelle : obéissance et soumission (Onfray 2005, p.100) ». Et dans la modernité, après que l'homme ait libéré son esprit au XVIII^e siècle, a libéré son corps au XX^e, étape aboutie révélatrice de la consommation finale du meurtre du père. L'Homme est la plus belle des créatures créée par le Créateur, mais celui-ci a été trop gourmand (Ancien Testament, Génèse 3), il voulait trop découvrir, trop savoir, trop connaître, prendre la place de Dieu lui-même : « mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. La femme vit que l'arbre était bon à manger et agréable à la vue, et qu'il était précieux pour ouvrir l'intelligence ; elle prit de son fruit, et en mangea ; elle en donna aussi à son mari, qui était auprès d'elle, et il en mangea (Ancien Testament, Génèse 3.5-6) ». Et la première expression de l'intelligence du fils, lorsque celui-ci a désobéi à son père, sur la route de sa soif de découverte pécheresse, c'est la découverte de sa propre nudité: « Il répondit: J'ai entendu ta voix dans le jardin, et j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché. Et l'Éternel Dieu dit: Qui t'a appris que tu es nu? Est-ce que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger ? (Ancien Testament, Génèse 3.10-11) ». Mais la bible nous montre que conjointement à la découverte de la sexualité, l'arbre de la connaissance amènera aussi à la découverte de l'immortalité (Ancien Testament, Génèse 3.22). La première forme d'intelligence divine dans le monothéisme est donc ambivalente, elle entraîne la découverte du plaisir sexuel, mais plaisir sexuel dans une vie éternelle. C'est ainsi que l'esprit sacré d'intelligence et la beauté antinature de l'Homme-dieu relèvent du même fantasme – dès ses origines – la quête de jouissance infinie : ne plus souffrir, ne plus vieillir, ne plus grossir, ne plus mourir – ce qui n'est pas tabou dans la modernité – pour rechercher le plaisir sexuel ultime éternel – ce qui reste encore légèrement tabou dans la modernité – l'ensemble de ces fantasmes fonctionnant conjointement. Ce que l'on a trop tendance à vouloir dissocier aux temps modernes que sont les nôtres, c'est l'usage de l'esprit pour la vie prolongée (i), et l'usage de ce même esprit pour l'hédonisme sexuel prolongé (ii), en considérant que la découverte de la connaissance divine pour prolonger la vie c'est le bien, mais pour y prendre un plaisir extrême à l'intérieur, c'est le mal ; alors qu'à travers le prisme monothéiste, cela revient exactement à la même chose. Reprenons l'exemple de l'Inquisition où la connaissance scientifique était une hérésie, et constatons tout simplement que l'explosion des plus grandes découvertes scientifiques et techniques des 50 dernières années ont été concomitantes à la libération de la sexualité : « La nécessité d'un changement radical des conditions de la vie sexuelle a désormais imprégné la pensée sociale en général, et ce processus va s'accéléralant (Reich 1982, p.23) ».

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

Tout au début vous avez dit que la modernité a apporté la santé, les découvertes scientifiques ?

« Oui ».

Est-ce qu'on peut voir ça comme une forme de découverte mais dans la sexualité (les multiples positions sexuelles) ?

« C'est une découverte ».

Puisque vous ne la connaissiez pas, cette manière de faire ?

« Oui, toute chose que la personne ne connaissait pas et connaît aujourd'hui à travers les médias et autres là, ben ça c'est une découverte ».

Donc vous avez découvert le corps, c'est ça ?

« Oui, une partie ».

Plutôt une manière de voir le corps ?

« Oui ».

Mais vous aimez les découvertes dans la santé mais pas sur la sexualité, pourquoi ? Dans les deux cas, c'est se libérer des contraintes, accéder au plaisir, vous-même êtes tentez par cette forme de plaisir sexuel, vous l'avez dit, non ?

« Mais il y a des limites, pour ce qui concerne la sexualité, c'est franchement négatif la modernité ».

Et vous aimez en même temps... Mais vraiment c'est la faute de la modernité ou votre faute à vous-même ? N'est-il pas facile de dire tout le temps que ce sont les médias ?

« Mais tout ça, c'est la modernité qui a amené ça. C'est la cause ».

Oui mais c'est vous qui avez votre pénis, personne ne vous a dit de baiser la fille comme ça ?

« D'accord mais s'il n'y avait pas cette modernité là, on n'en arriverait pas à là, on n'allait pas voir ça jusqu'à vouloir découvrir ».

Cela voudrait dire que la modernité vous a ouvert sur des choses que vous ne voudriez pas voir ? La modernité aura ouvert l'Afrique à des choses qu'elle ne veut pas voir, c'est ça ?

« Oui, on ne voudrait pas voir mais c'est la modernité qui a amené ça. Et dommage, c'est un vent qui a emporté beaucoup d'Africains ».

Ainsi, hypocritement, l'*Homme-dieu* sépare découverte pour la santé corporelle prolongée et découverte pour le plaisir sexuel prolongé alors qu'elles ont les mêmes fondements, les mêmes logiques et les mêmes fins : la jouissance infinie. Par la découverte pour la santé, l'*Homme-dieu* ne pense pas s'éloigner de son Dieu, mais par la découverte pour la sexualité, il *prend réellement conscience* qu'il s'en éloigne, qu'il l'abat, et ça lui fait peur. Finalement, c'est la culpabilité de la dernière des plus grandes découvertes de forme de plaisir : le plaisir sexuel, qui sert de rempart à la destitution achevée du père.

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sérère, musulman :

« Et actuellement, on connaît les dangers causés par les microbes et autres. Je sais que tel a touché à tel produit chimique, si je m'approche de lui je cours des risques. Alors, le docteur m'a déjà parlé de ça, je ne vais pas m'approcher. Alors, je vais faire recours aux autorités ou aux gens compétents en la matière de venir s'occuper de lui. Qu'il soit sauvé ou qu'il meurt, que les autres quand même soit épargnés. C'est pourquoi je dis, comme le disait Senghor, y a pas de mal dans ce qu'il disait. Qu'on accepte ou pas, il avait parfaitement raison. Le Sénégal serait encore à l'état primitif, et ce serait dangereux. On serait complètement anéanti par les aléas climatiques, les maladies, mais avec la grâce de Dieu.... On ne peut pas l'oublier en tant que croyant. Dieu ! Qui a toujours sauvé le monde jusqu'à maintenant ».

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« Tu sais nous, il y a des positions sexuelles prohibées dans notre religion. Normalement, si la femme entretient des rapports sexuels avec son mari, tout doit se faire dans la pudeur. Mais les jeunes filles d'aujourd'hui s'en foutent de ça ».

Ne l'oublions pas, le rabbin, le prêtre ou l'imam fuient leur corps mais aussi leur cerveau, ils fuient leur beauté corporelle et mais aussi leur intelligence spirituelle pour la reléguer à une instance supérieure mystérieuse qui n'est pas matérialisable, qui doit dépasser l'entendement humain, ceci dans le but de s'empêcher d'y accéder, de se les approprier : « *le Moyen Âge occidental, marqué par l'horizon chrétien promettant une vie meilleure après la mort, a privilégié le salut de l'âme et considéré le corps comme le réceptacle précaire et souffrant de toutes les tares accablant l'humanité (famines, guerres, épidémies...), comme un "objet théologique" (une création de Dieu) qu'il était interdit de toucher, de disséquer...* » (Boëtsch cité par Testard-Vaillant 2008) ». Mais si Dieu est un homme, si son expression la plus aboutie est humaine, alors l'infini devient fini, dans le sens où il s'exerce sur des êtres humains finis qui recherchent l'infini.

La nature/la nature du corps comme expressions du sacré

Des communautés humaines

Si le monothéisme construit au départ un infini, Dieu, qui préexiste à la nature, qui va au-delà de la nature – un *au-delà* que le fils croit pouvoir atteindre en tuant le *père* – ravalant son essence à une simple matière finie : « *En effet, sans la reconnaissance que le monde n'est rien d'autre que le produit de la création d'un Dieu infini, il aurait été impossible d'admettre que le monde ne puisse être lui-même infini (Hösle 2007)* ». Dans le vitalisme africain exposé par Thomas (1965) autant que dans les conceptions animistes que l'on retrouve dans de nombreuses populations humaines, l'infini est dans la nature et la *nature du corps*. Le sacré s'exprime sur ce qui existe, conférant à la vie son caractère immanent : « *pour le Grec, le dieu n'est pas transcendant, la divinité réside dans sa présence dans le monde qui nous entoure. [...] Dans la Grèce archaïque — celle où Heidegger verra le reflet d'un «grand commencement» de la pensée — c'est la nature qui est divine, et rien n'est à chercher au-delà du monde qui nous entoure et de l'homme qui l'habite (Fontaine-De Visscher 1990)* ». La sacralité n'est donc en aucune façon reléguée à un monde supérieur, étranger au monde sensible que l'homme connaît : « *C'est selon nous à travers l'enseignement chrétien de la transcendance de Dieu que la nature a pu être « déontologisée » et ce, d'une manière inimaginable pour les Grecs. En effet, pour les Grecs, non seulement les êtres humains, mais aussi les dieux eux-mêmes — autant les dieux des mythes, que ceux qui habitent la beauté de la nature — ne sont rien d'autre qu'une partie de la **physis** (l'immanence de la nature et de l'être). Dans la philosophie grecque, dans laquelle les dieux ont déjà pourtant grandement été démythifiés, la théologie est encore considérée comme faisant partie de la*

science physique. À l'inverse, dans le Christianisme, ce n'est plus sous la forme d'une entité pour-soi autonome qu'apparaît la nature, mais bien en tant que création dont l'existence découle de sa relation à l'infini Dieu créateur (Hösle 2007) ». Les expressions de la nature sont ainsi mythifiées : volcans, montagnes, océans, etc..., comme le constate Freud (1948, p.16) dans l'Égypte Antique : « dans la religion égyptienne, il y a une multitude innombrable de divinités d'importance et d'origine différentes. Quelques-unes personnifient des forces naturelles telles que le ciel et la terre, le soleil et la lune, ou bien même des abstractions, ce qui est le cas de Maat (la Justice, la Vérité), ou encore des figures grotesques comme le nain Bes ». Je parle ici à la première personne. J'étais sur l'île de Gorée, sur une petite plage, j'observais un jeune sénégalais en train de faire du sport sur le bord de mer. Une question qui me trottait dans la tête depuis un moment m'a amené à m'approcher de lui pour engager une discussion :

Dis-moi, pourquoi les Sénégalais ne se baignent presque jamais ? Les plages sont vides tout le temps, où alors les gens y vont mais que pour faire du sport, comme toi.

« Tu sais, les Africains sont comme ça, on n'aime pas l'eau, on préfère rester sur la terre ferme ».

Ah ok..., c'est vrai ce que tu dis, au Cameroun, c'est la même chose, les gens ne se baignent pas trop non plus.

« Tu vois, je t'ai dit, tu constates que même là-bas, c'est comme ça. En fait, nous, on pense que l'eau ce n'est pas notre monde quoi ».

D'ailleurs, ce que tu dis me fait penser à un truc. Tu vois beaucoup d'Africains ou de mecs d'origine africaine réussir dans tous les sports, même dans les sports féminins c'est comme ça, mais la natation, je n'ai jamais vu un Noir !!!

« [Rires !] Tu vois, c'est comme moi, je cours, je fais des mouvements sur la plage, dans le sable parce que c'est plus dur, mais je ne vais pas dans l'eau ! C'est vous, les Blancs, qui aimez la mer. On le voit bien à la télé, vous vous baignez, tous ensemble, entre jeunes. Mais ça nous influence, tu vois les jeunes là-bas [Il m'indique la grande plage de Gorée où beaucoup de jeunes se baignent], ils se baignent, ils font comme vous ».

Pourquoi les Africains pensent que la mer n'est pas leur monde ?

« Dans nos croyances ancestrales, on se dit qu'il y a des choses là-bas, des génies, il ne faut pas y aller. L'homme est fait pour rester sur la terre ferme, ou bien ? »

Oui, je comprends ce que tu veux dire. Chaque chose doit rester à sa place, c'est ça ?

« Voilà, toi, tu as tout compris ».

Par jeu de miroir, les expressions de la nature s'exprimant sur le corps, l'âge, le sexe, voire l'appartenance ethnique, sont aussi mythifiées dans de nombreuses populations qui développent des conceptions animistes du monde, à l'instar de la mythification de la mer, du ciel, des arbres, etc... : « La vraie vie [...], elle s'épanouit dans le corps et elle se prouve par le corps à partir duquel les symbolismes sont édifiés. [...] « Le corps de l'homme, c'est l'univers en moindres », dit un proverbe bambara (Thomas 1990) ». Un point mérite d'être éclairé ici. Tout d'abord, il est vrai qu'en Afrique,

« au cours de l'histoire passée sur le continent, les divers groupes, les diverses entités ethniques ne sont pas restées comme des agrégats inertes et figées dans leur particularité permanente (Mbargane Guissé 2000) ». Constat que confirme aussi Chrétien (2003, p.9), considérant que l'ethnie est toujours en mouvement, désignant « des réalités héritées souvent de très loin, mais bel et bien recomposées dans leur nature et dans leurs contours durant la période coloniale ». Pour l'auteur (2003, p.10 ; 12), l'ethnie se construit aujourd'hui en Afrique bien plus sur des enjeux politiques modernes étatiques que sur une réelle authenticité historique : « la problématique de l'ethnie devient l'enjeu d'un débat idéologique sur les conditions de la démocratie en Afrique [...]. Les consciences « ethnique » font parties de la modernité de l'Afrique [...] elles sont moins l'expression de résurgences ancestrales [...] que la manifestation d'une crise de l'Etat hérité du modèle colonial ». Mais appréhender l'ethnie dans sa globalité semble s'inscrire à l'interface de la nature et de la culture, elle peut se construire, en effet, sur des réalités presque lignagères à l'échelle d'un village, mais aussi sur des caractéristiques purement socioéconomiques ou religieuses à l'échelle d'une ville : « Les solidarités dites ethniques reposent de façon manifeste sur deux logiques, celle du rôle des héritages ou plus précisément des mémoires historiques et celle des représentations et des stratégies au sein des sociétés contemporaines. L'appartenance ethnique pourra donc être présentée tantôt comme une tradition qui ne se discute pas, voire un fait de nature, une essence quasi immuable, tantôt le masque de conflits sociaux et de luttes pour le pouvoir. [...] la notion apparaît comme un fourre-tout [...] de vastes ensembles de populations comme les Peuls, connotant des centaines de milliers d'individus ; des populations plus réduites unies par une langue ou le souvenir d'une ancienne formation politique (les Kikuyu, les Kongo) ; des groupes plus restreints encore, limités à une niche écologique et rassemblant quelques centaines d'individus (tel groupe gabonais) ; des groupes sociaux caractérisés par une activité ou par une adhésion religieuse (Chrétien 2003, p.6-7) ». Lorsque l'ethnie correspond seulement à quelques lignages qui se maintiennent plus ou moins dans le temps, ses marqueurs identitaires peuvent être autant phénotypique que linguistique, et donc culturels : « Le raisonnement est le suivant : s'il y a correspondance entre langues et groupes sanguins d'une part, groupes sanguins et forme du crâne d'autre part, il s'ensuit qu'il y a un rapport entre langues et morphologie. Ce rapport n'est évidemment pas celui d'une causalité directe d'un événement sur l'autre, mais traduit un processus historique sous jacent de divergence double, culturelle et biologique, de l'humanité primitive. La congruence entre divergence linguistique et génétique peut s'expliquer trivialement par l'éloignement géographique : deux groupes qui se séparent développent une autonomie d'expression croissante et grossièrement proportionnelle au temps ; pour la même raison, les barrières géographiques de plus en plus grandes, jointes à des difficultés de communication verbale allant en augmentant, réduisent les possibilités de mariage et donc de proximité génétique (Froment 1995) ». Mais cela va de soi, les populations humaines, et aussi africaines – pour nombre d'entre elles – ne se sont jamais maintenues strictement dans des isolats géographiques imperméables, permettant ce continuum bioculturel ethnique : « le développement historique fit que sur le continent,

à travers les différents espaces politiques, pendant plusieurs siècles, la formation des empires et royaumes précoloniaux accéléra le brassage de réalités multiples et hétérogènes. Les remembrements politiques qui se succédèrent favorisèrent particulièrement des transformations ethniques et aussi l'élaboration de cultures plus ou moins vastes et plus ou moins différenciées constituant de grandes aires culturelles (Mbargane Guissé 2000) ». Et avec le processus mondial d'urbanisation généré par l'universalisation de la cosmologie moderne, ce brassage s'intensifie largement au sein de nouveaux « espaces mondiaux », c'est-à-dire ces continents ou sous-continent dont l'hétérogénéité et la complexité ethnique et raciale s'accroît [...] notamment à cause des migrations économiques et de la recherche de travail à faible coût (Assayag 1998) ».

Pour Crognier (1994, p.107), « le milieu urbain va briser ces cloisonnements ruraux en introduisant les nouveaux citadins dans un cadre où ils ne pourront se prévaloir d'autres valeurs que celles que la ville impose. L'effet attendu du milieu urbain est donc celui d'un brassage génétique généralisé [...]. Il reste que cet effet homogénéisateur du milieu urbain, n'est pas aussi constamment réalisé qu'on pourrait l'attendre. Les grandes cités modernes montrent l'existence de minorités ethniques, sociales, culturelles, confessionnelles, qui dressent autant de barrières à l'échange de conjoints, comme le font dans une moindre mesure les origines provinciales ». En exemple, dans les zones urbaines africaines, les réalités ethniques n'ont pas été gommées par l'urbanisation. Sur le plan phénotypique, on observe au Cameroun que les Bamiléké de Yaoundé sont significativement plus corpulents que les Béti (Pasquet *et al* 2003) ; sur le plan linguistique, de nombreuses capitales africaines regorgent de populations qui ne sont pas inter-compréhensibles comme à Ouagadougou ou encore à Yaoundé ; et sur le plan culturel, on remarque la survivance de codes entre groupes ethniques – la parenté à plaisanterie – vestiges d'un système social ancien régissant les relations interethniques : « l'espace social né de cette rencontre plaisante entre « cousins » ressemble à une toile dont chacun s'imagine être le centre, car chaque groupe ethnique se considère comme l'origine de cette relation de plaisanterie, et naturellement avec le beau rôle : « je » suis « le maître », l'autre étant le subordonné ou l'esclave. C'est pourquoi les dialogues entre cousins à plaisanterie fonctionnent typiquement selon le schéma suivant : « – **Eh ! mais qui va là, c'est mon esclave !** ». Réponse : « **Ah ! bonjour, comment vas-tu mon esclave !** ». On trouve toutefois nombre de cas où la personne interpellée en ces termes répond « **tu es mon roi !** » ou « **tu es mon vilain patron !** », ou « **comment vas-tu mon maître ?** », mais le sens de « roi », « maître » ou « patron » dans ce cas là, qui renvoie à des sujétions passées, est tellement ironique qu'il revient bien à dévaloriser l'interlocuteur. À l'époque précoloniale, des alliances à plaisanteries existaient – quel que soit le sexe – aussi bien entre hommes libres qu'entre hommes libres et gens de caste ou entre maîtres et captifs. Ces deux derniers types de relations étaient donc asymétriques. Les représentations dans les mythes d'origines de ces relations sont d'ailleurs souvent analogues aux relations aînés/ cadets, ou hommes libres/gens de caste. Mais le caractère inégalitaire a pu s'estomper avec le temps, la relation de domination/sujétion devenant elle-même l'objet central de la dérision (Smith 2004) ». En effet, ce caractère inégalitaire, apparemment

prégnant dans les relations interethniques africaines précoloniales, a été observé par Meillassoux (1975, p.229) : « A cette altérité sociale de l'esclave qui dérive de son état, s'ajoute le fait qu'il est toujours à Gumbu, pour les raisons mentionnées plus haut, d'une ethnie étrangère, dont certaines de ce fait sont considérées comme inférieures, parfois « esclaves » par destination ». En exemple, durant l'Antiquité, les Grecs, ancrés des conceptions animistes du monde, avaient cette propension à mettre en esclavage les *peuples étrangers* n'appartenant pas à leur royaume : « Cette célébration de ***l'homonoia*** fondée sur l'équité entre citoyens ne doit pas nous faire oublier que l'équité s'arrêtait au citoyen. On sait que le statut de citoyen était réservé à ceux qui partageaient la propriété foncière, tout au moins aux origines. Or avec le succès, la société allait se diversifier et s'ouvrir pour les besoins de la production. L'assemblée de propriétaires n'envisagea pas de diluer sa souveraineté aux métèques, pour l'essentiel des hommes libres qui travaillaient dans le commerce et l'artisanat, et surtout la société grecque était au-delà de l'égalité citoyenne profondément inégalitaire puisqu'elle faisait de l'esclavage un principe d'organisation économique nécessaire à l'épanouissement du citoyen libre. (Maigre 2010, p.150) ». Apparemment, au sein de peuples ayant des conceptions animistes qui font du corps un objet de culte, l'étranger, celui qui appartient à une ethnie différente de la sienne, n'est pas considéré comme équivalent, il appartiendrait à une *autre humanité* potentiellement inférieure. En effet, comme on l'observe dans la Grèce Antique, il n'y a pas de principe en chaque humain réunificateur au-delà des différences corporelles, au-delà des différences ethniques, l'étranger est potentiellement un futur esclave à exploiter : « Quant aux esclaves et aux métèques, ils jouissent à Athènes d'une grande licence ; il n'y est pas permis de les frapper et l'esclave ne se range pas sur ton passage. Je vais te dire la raison de cette coutume nationale ; s'il était d'usage que l'homme libre puisse frapper l'esclave, le métèque ou l'affranchi, il prendrait très souvent l'Athénien pour un esclave et le frapperait. Car, par ses vêtements, le peuple ne se distingue pas des esclaves et des métèques et son apparence extérieure n'est pas meilleure. [...] Voilà donc, pourquoi nous avons accordé la liberté de parole (***isègoria***) aux esclaves à l'égard des hommes libres et aux métèques à l'égard des citoyens, car la cité a besoin des métèques pour une foule de métiers et pour la marine (Pseudo-Xenophon v. 430 - v. 355 av. J.-C., cité par Leduc (1976, p.16-17)) ». Il semble que ce soit avec l'instauration du monothéisme que le traitement de l'*autre*, de l'étranger, sera remis en question dans cette région du monde : « L'exemple de l'esclavage illustre aussi bien les théories comtiennes. Le savoir technique permettant le remplacement efficace et assez général du travail humain par le travail animal ou le travail des machines existait dès l'Antiquité ; simplement, l'état [...] – le polythéisme justifiait l'esclavage, alors que le monothéisme le condamne, en raison de l'égalité essentielle existant entre adorateurs du même Dieu – ne lui accordait aucun intérêt (Sartori 2012, p.78) ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Si les parents s'accrochent à ces principes là, c'est un souci de préserver les ethnies. Et je trouve ça injuste du moment où devant Dieu nous sommes tous égaux, il n'y a pas lieu d'accorder une importance à ces truc d'ethnies ou de castes. Si Dieu avait dit que nous sommes différents, là je serais d'accord. Mais puisque Dieu n'a rien dit sur ça, on ne peut pas se permettre de s'attarder sur ces choses là ».

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sérère, musulman :

« Les arabes sont venues, ils ont apporté leurs études, leur forme de culture, leurs savoirs. Il y a une petite portion qui s'en est accaparée au début. Les nouveaux marabouts, en particulier les toucouleurs, les soninkés, les peuls ainsi de suite. L'intérieur du Sénégal n'était pas encore concerné. On était encore à nos croyances traditionnelles comme l'animisme, ainsi de suite. [...] Avec maintenant l'avancée de l'Islam, la propagation de l'Islam au Sénégal... D'ailleurs ça (croyance à l'unicité de Dieu) a beaucoup facilité une compréhension de certains peuples par rapport à l'entrée des toubabs au début. Mais quand même, ça a frustré d'autres. Parce que c'était comme une confrontation de deux religions ou de deux cultures. Ça a créé des divergences parce qu'en un certain moment donné, les colons toubabs se sont révélés plus influents ».

Est-ce que l'Islam est aussi un vecteur de la modernité ?

« Oui ».

Est-ce que cela voudrait dire que la modernité, c'est le monothéisme ?

« Avec l'animisme, moi je soutiens que ce serait une divergence. Or, avec le monothéisme, tout le monde se rencontre autour d'un même point d'intersection. Tout le monde est réuni autour de Dieu, et c'est essentiel pour pouvoir prétendre à l'ouverture. Partant de ceci, on accepte autrui et on lui permet ce qu'on se permet chez soi plutôt que de rester dans des guerres intertribales stériles. Mais aussi dans cette acceptation de l'autrui, on arrive soi aussi à aligner ses ailes par rapport à celles de l'autre. S'adapter et accepter à s'adapter des autres. C'est ce qui est le but de l'universalité ».

Ainsi, un dénominateur commun à chaque humain de la planète, un principe universel, l'*esprit* de Dieu – et à travers lui l'*esprit* des hommes – au-delà des différences ethniques va s'imposer progressivement avec les monothéismes prosélytes. En effet, Bohrmann (1998) constate que « *dans l'Antiquité, la guerre était un moyen courant pour acquérir des esclaves mais les Juifs ayant connu des dominations successives, n'ont guère exploité ce genre d'acquisition. À l'époque hellénistique et romaine, les Juifs pouvaient acheter des esclaves aux marchés d'esclaves qui étaient d'ailleurs aux mains des Grecs ou des Romains* », néanmoins « *si l'on compare le sort de l'esclave à celui des autres cultures de l'Antiquité, l'esclave d'un Hébreu était probablement traité de façon plus humaine, ce qui peut se déduire du statut de l'étranger en général. "Une seule et même loi régira l'indigène et l'étranger demeurant au milieu de vous" (Ex. XII 49). L'étranger jouit du repos sabbatique au même titre que l'esclave chez son Maître. [...] Cette conception de l'Homme dans une société à la fois égalitaire et diversifiée même si elle est utopique, annonce une vision du monde qui est très actuelle* ».

Ce principe d'égalité prend sa légitimité dans la volonté de construire un culte unique pour tous les hommes, un même dieu pour une même humanité : « *Par ailleurs, pour cerner la conception juive de l'esclavage, il nous faut prendre en compte le fait que le Pentateuque développe un projet de société égalitaire, puisqu'à l'origine il concerne toute l'humanité (Gen. V i). Adam, le premier homme fut créé seul et de ce fait tout homme est considéré comme étant l'égal de son prochain. [...] La société juive est régie par la Loi - Thora -, qui, "révélée", est considérée comme étant éternelle, inviolable et à valeur universelle. Selon le Pentateuque l'homme n'est ni bon ni mauvais, il est perfectible, grâce à la Loi, qui permet de rééquilibrer le monde dans le sens d'une justice sociale. Selon cette vision du monde, l'esclave ne peut être considéré ni comme un sous-homme, ni comme une marchandise, ni comme étant le produit d'une fatalité (Bohrmann 1998)* ». Mais la volonté de construire une même religion pour une même communauté humaine n'a rien d'évident en soi ; en exemple, dans le contexte de l'Afrique précoloniale, où les populations embrassaient des conceptions animistes, le culte religieux, ses multiples expressions notamment – ses *signifiants secondaires* : noms des dieux, modalités des offrandes expiatoires et propiatoires, pluralités des types de compensations matrimoniales, formes des autels, etc... – ne dépassaient pas le cadre ethnique : « *L'une des particularités à ce niveau est que là où les groupes les plus importants et les mieux organisés ont instauré un ordre de domination politique, les différentes communautés de base ont en général conservé leurs langues, leurs cultures et leurs traditions qui de ce fait, n'ont pas été éliminées. Ces communautés ethniques regroupant des familles reposent sur une structure économique et sociale commune et sur une culture commune dont l'expression idéologique condensée (intellectuelle, affective, poétique et politique) est partout la religion ethnique (Mbargane Guissé 2000)* ». En effet, Le Guérinel (1980) entrevoit aussi cette opposition entre relativisme animiste et universalisme monothéiste du culte religieux en Afrique, pour lui, l'« *une des caractéristiques les plus importantes des religions syncrétiques est sans doute leur fonction de passage d'un culte privé et familial, celui des ancêtres, à un culte plus vaste et plus universel qui englobe plusieurs ethnies* ».

Dans les régimes animistes, on observe donc cette propension à valoriser une pluralité de *communautés humaines*, à mythifier les différences ethniques. Dans certains cas, ceci peut aller jusqu'à institutionnaliser l'esclavage *des étrangers* comme on l'a vu dans la Grèce Antique et l'Empire Romain ; et comme Meillassoux (1975, p.229) l'a également observé dans ses travaux sur l'Afrique précoloniale. Mais avec le développement du monothéisme, puisque ce qui est source de valorisation – de mythification – est cet *esprit* universel au-delà des différences ethniques corporelles, linguistiques et culturelles ; progressivement, la question d'égalité entre peuples sera soulevée. Pour preuve, si l'esclavage a été pratiqué au sein de sociétés adorant ce dieu unique – n'oublions pas la traité négrière – c'est n'est que dans cette perspective où les colons se retrouvaient devant un dilemme *très important à leurs yeux* : (i) « Faut-il maudire ces sauvages et les mettre en esclavage parce qu'ils ne méritent pas de découvrir Dieu ? » ...l'*esprit* ; ou alors, (ii) « Faut-il les convertir et en faire de nous des égaux ? ». Ce dilemme très cynique et condescendant créera peut-être l'une des formes

d'esclavage la plus extrême qui est existée dans l'histoire et que décrit Kolchin (1998), au sein des populations africaines déportées aux Amériques : « *la conversion semblait poser un obstacle à l'esclavage, et certains planteurs interdirent toute éducation chrétienne à leurs esclaves, craignant que leur conversion n'entraînât leur émancipation [...] un nègre est ce que le blanc en fait (p.21 ; 125)* ». Ce refus de convertir ces populations signifiait pour ces colons une impossible égalité *intrinsèque* avec ces dernières, les considérant trop viles, bestiales, corporelles...enfantines, pour mériter l'*élévation* par l'*esprit* de Dieu : « *leurs traits prédominants sont leur sociabilité, un goût prononcé pour la musique, la bonne humeur et un penchant pour l'exhibition ... leur acceptation complaisante de l'autorité, leur goût pour la louange... (p.144)* ». Ainsi, le monothéisme conduit intrinsèquement à une notion d'égalité par son rejet du corps et son culte de l'*esprit*..., sauf lorsque l'on pense qu'autrui ne mérite pas cet *esprit*, ce qui constitue en soi de l'anti-monothéisme puisque son fondement principal est l'universalité : « *les maîtres des esclaves sont généralement d'avis qu'un esclave devient incontrôlable une fois chrétien. Aussi, au lieu de les instruire des principes du christianisme, ce qui est pourtant leur devoir, ils s'attaquent à ceux qui tentent de le faire (p.60)* ». Lorsqu'il n'y aura plus de *dérogation* à ce devoir, cette notion d'universalité admise – et surtout imposée – reconfigurera – et reconfigure toujours – de fait les relations entre ethnies différentes. Ainsi, au sein de nombreuses populations africaines ayant – ou ayant eut – des conceptions animistes du monde, les marquages corporels – largement réprouvés dans le monothéisme – peuvent – ou pouvaient – être employés pour discriminer les différences lignagères et ethniques : « *D'après le sens que les Noirs africains prêtent aux tatouages et surtout aux scarifications, il ressort que l'on peut reconnaître quatre catégories, au moins de mutilations : — les scarifications familiales, au sens étroit du terme, — les scarifications-tribales, — les scarifications décoratives, — les scarifications rituelles, commémoratives et quelques autres encore (Pales 1946)* ». Il semble que l'identité par la morphologie, par le corps naturel lui-même, avait une importance considérable, ce que la notion d'universalisme monothéiste condamne. En exemple, les Bamiléké du Cameroun, réputés corpulents, aiment mettre en avant la spatialité corporelle et l'embonpoint, dans leur production artistique notamment (Image 4) : « *Ainsi, dans les civilisations des Grassfields, les objets qui excellent à figurer métaphoriquement la masculinité sont, paradoxalement, des récipients ; habituellement associés par l'imaginaire occidental à la féminité. [...] Les ventres, masculins et féminins, sont souvent gros et comme enceints (Warnier 1993, p.129-130)* ». Ce trait morphologique est un marqueur identitaire pour eux. Je parle ici à la première personne. Lors d'une enquête que j'ai réalisée à Yaoundé, j'ai pu constater que les Bamiléké, réputés riches, intelligents et économes, aiment être reconnus par l'embonpoint. Dans les conceptions populaires urbaines, le Bamiléké est gros et aime être gros, il aime manifester de la *force de son ethnie* par l'expression de son corps.



Image 4. La valorisation de l'embonpoint chez les Bamiléké⁴⁶²

Le corps est source de force et d'inspiration dans de nombreuses populations ayant des conceptions animistes, son pouvoir est mythifié. En exemple, sous l'Allemagne nazi, l'objectif de ses représentants principaux étant de redonner « *une origine pure à l'Occident* » en tentant « *de la faire rentrer dans le giron du paganisme (Michels 1998)* » ; ils s'adonnaient à un véritable culte du *corps ethnique*, de la force physique, du pouvoir que détient le corps naturel, dont l'aryen aurait représenté – selon ces derniers – la forme la plus aboutie : « *Le docteur Ludwig Woltmann, par exemple, décrivait les Allemands comme une espèce supérieure du fait de leur proportions physiques parfaites (Image 5) [...]. Les aryens étaient purs et bons (Arluke et Sanders 2003)* ».



Image 5. La pureté corporelle de l'aryen, *nature et nourricière* ⁴⁶³

⁴⁶² Deux statuettes Bamiléké représentant deux hommes Bamiléké corpulents. Peut-être s'agit-il de notables. D'une part, ils sont joufflus, d'autre part, ils ont leurs mains posées de chaque côté de leur ventre, en guise de contentement, de fierté. Ils représentent l'idéal de la masculinité bamiléké. Photo prise dans une boutique Bamiléké de Yaoundé en juin 2007.

⁴⁶³ Une famille aryenne idéale. Les morphotypes de chacun de ses membres sont similaires, signe patent de l'appartenance à une même ethnie. Cette volonté de pureté se retrouve aussi dans le caractère nourricier de l'épouse. Autant de signes qui convergent vers l'idée d'une famille proche de la nature. Peinture de Wolfgang Willrich (1930), *La famille Aryenne*, récupérée sur le site : <http://propagande-nazie.e-monsite.com/pages/i-a-une-image-omnipresente-du-corps-sain.html>.

Si Leservot (2007, p.53 ; 226) et Assayag (1999) observent aujourd'hui une véritable universalisation d'un unique modèle esthétique moderne axé sur le dépassement des limites de la *nature du corps* : corps mince, élancé, parfaitement proportionné, etc... D'ailleurs, en se penchant sur les clips actuels, on remarque que ce ne sont pas seulement les critères esthétiques des autres cultures qui sont délaissés, mais aussi les différences ethniques phénotypiques que l'on cherche à gommer : « *Est-il besoin de souligner que l'esthétique des femmes qui concourent pour Miss Monde ne correspond que de fort loin au canon indien ? Un mètre quatre-vingts pour quelque soixante kilos évoque moins l'imgo maternelle féconde et l'épouse dévouée qu'un élitiste modèle esthétique cosmopolite en voie de mondialisation sous la pression continue des médias. [...] Ce pour quoi elles tendent à se ressembler toutes, voire à être interchangeables en dépit de leurs origines culturelles variées (Assayag 1999) »*. Baller (2007), à travers le mouvement *bul faale* au Sénégal – qui prend toute son expression au début des années 2000 – observe aussi l'émergence d'un esthétisme imprégné des critères esthétiques modernes superficiels et exigeants : « *le sport permet la réinvention de l'image de la virilité : le héros de la nation ou de la localité, un jeune homme riche, fort, musclé, à l'allure cosmopolite »*. Par le culte moderne du corps véhiculé – entre autres – par les médias, l'auteur constate qu'en Afrique, principalement au Sénégal, « *le sport devient souvent le médiateur entre l'ancien et le nouveau, entre le local et le global »*. Progressivement, il faut tous se ressembler dans une unique *beauté universelle parfaite* – sans âge, sans ethnicité, sans défauts physiques – créer l'Humain-divin absolu – cet *Homme-dieu unique universel* qui a destitué le *dieu unique universel*... A l'opposé, chez les Bamiléké, et aussi chez les nazis, on est davantage dans un culte de la *beauté ethnique*...qui peut être tout aussi une abstraction que la *beauté universelle parfaite*, les nazis ayant eut la prétention de créer la *beauté ethnique parfaite* par excellence.

Le culte de la nature du corps

Apparemment, à l'opposé des cosmologies monothéiste et moderne, dans la cosmologie animiste, les figures du pouvoir passent nécessairement par l'essence corporelle : « *L'omniprésence du corps dans les métaphores du pouvoir en Afrique contraste avec le double souci colonial de la conversion des âmes et de la mise au travail des corps valides (De Lame 2007) »*. Propension que Thomas (1990) traduit de la façon suivante : « *Les mythes et les rites « animistes » confirment la part prépondérante du symbolisme du corps »*. En exemple, le chef Bamiléké, à l'instar des représentations du pouvoir dans de nombreux pays africains, ne peut justifier son statut que si son corps est imposant, volumineux (Warnier 2009, p.14-15), sa domination s'exprime par son expression corporelle : « *Comme nous l'explique ici Jean-Pierre Warnier, le corps du roi est le lieu du pouvoir, et Achille Mbembe, parmi d'autres, nous a montré qu'il pouvait en être de même de chefs d'États postcoloniaux. Une vision du monde s'incarne dans le corps du roi, qui fournit la grille d'interprétation des rapports politiques, économiques et symboliques unissant, dans les pratiques sociales, la corporéité du chef et celle des*

sujets. Le fonctionnement des Églises du renouveau, et en particulier celui des Églises pentecôtistes, pourrait être interprété sous le paradigme des conceptions anciennes de la royauté et des chefferies lignagères. Ces conceptions sont bien éloignées des théories politiques du Moyen-Âge relatives aux « deux corps du roi ». Tout au contraire, tous les champs d'action du souverain – religieux, politiques, économiques – sont unifiés dans le corps du roi qui assure la circulation matérielle et symbolique dans de nombreuses sociétés africaines (De Lame 2007) ». Comme l'avance Le Guérinel (1971), dans l'animisme des sociétés africaines, « les rites religieux et magiques (grossesse, naissance, sevrage, circoncision) [...] sont des mises en forme socialement reconnues et admises, qui articulent d'une certaine façon le corps ». En exemple, au Sénégal, dans la région de Kaolack, le passage de l'enfant à l'adulte chez les garçons par le rite de circoncision passe par un changement corporel, une prise de poids signe de puissance et de virilité.

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sère, musulman :

*« Avant, quand les hommes sortaient de la case des hommes, ils étaient tous *pōokal* [charpenté] ! Il fallait, quand tu sors de la case, montrer que tu es devenu un homme ».*

Un autre exemple, dans la bible, le philistin animiste, Goliath, était un grand guerrier car il avait la force du corps, le pouvoir du corps, *les dieux de la nature étaient de son côté* car il était grand et fort – en Wolof on dirait de lui qu'il est *pōokal* [charpenté] – mais le juif David est considéré comme un grand guerrier par son peuple malgré son corps jeune et chétif, car *il a l'esprit de Dieu avec lui* (Ancien Testament, Samuel 17.37), son intelligence est *esprit*. Il ne peut, pour sa condition physique chétive, être considéré comme faible, mais bien au contraire, il est valorisé pour sa volonté de transcender la *nature de son corps par son intelligence et ses capacités techniques*. Il n'est plus ravalé aux réalités de son corps.

Ibrahim, homme, 62 ans, secondaire, retraité: ex agent Sotrac, lébou, musulman :

*« L'apparence physique, si la personne a du *daraja* [une bonne apparence physique, la personnalité, qui exige respect et considération], où qu'elle puisse aller, elle sera respectée. Une bonne apparence physique, c'est Dieu qui fait ça chez l'homme comme chez la femme. Dès fois, une femme peut passer à côté de toi, tu penses qu'elle a quarante ans alors qu'elle n'en a que vingt. Les ancêtres avaient des paroles bénites qu'ils prononçaient au moment d'avoir des rapports sexuels avec leurs femmes, c'est pourquoi Dieu leur donnaient ces types d'enfants [bon enfants, bonne apparence qui suscite respect et considération rien qu'en le voyant].*

*C'est quoi le *daraja* selon vous ?*

*« Le *daraja*, c'est quelqu'un qui a une corpulence d'adulte, si tu le vois tu peux même lui donner un âge qu'il n'a pas. Il n'est pas vieux, mais même étant jeune, il a l'allure d'un adulte. Quand les gens le voient, ils la respectent sans même savoir qui elle est. C'est ce que vous appelez l'apparence. C'est quelqu'un qui, s'il dit bonjour à la mosquée, au baptême, au mariage ou aux funérailles, les gens le regardent comme une grande personnalité sans même savoir qui il est. Les gens te saluent avec deux mains ».*

Avant l'arrivée de l'islam, est ce que ce daradja existait ?

« Oui avant l'arrivée de l'islam, il y avait des familles qui avaient ce *daradja* là. Les plus respectés étaient ceux qui avaient de grande famille, beaucoup d'enfants. Il y avait aussi les familles de roi. Le chef de famille avait une armée et des serviteurs qui lui cultivaient ces terres, c'était quelqu'un de respectable. Il y avait certains villages qui, si un homme y passait la nuit, le lendemain, on faisait de lui un esclave. Maintenant, si un homme voulait y échapper, il fallait qu'il ait une grande armée pour s'y opposer. Avant l'islam, c'est ce qui existait. Il faut un entourage solide, une assise solide. Quand tu vois un homme respectable, personne ne te le dira puisque rien que son accoutrement, tu sais que c'est une autorité [*grand boubou, bonnet sur la tête, des parures en or...*]. Maintenant l'islam est venu pour dire que tout ça, c'est une aberration. Dieu a dit que tous les hommes doivent être égaux ».

Si dans l'animisme, le pouvoir réside dans la capacité de cumuler les ressources de la nature et de la *nature de son corps* : graisse, âge, femmes, enfants, esclaves, parcelles, etc... (**la maîtrise de la nature**), dans le monothéisme et dans la modernité, l'accession au pouvoir, à la maturité, se construit sur le mythe de l'*esprit* – transcendant la nature et la *nature du corps* – que l'on ritualise : (i) par la communication avec celui de Dieu à travers la communion ou la confirmation chez les chrétiens, et la *bar mitsva* chez les juifs ; (ii) par l'accession à celui de l'*Homme-dieu* à travers le diplôme scientifique ou la promotion professionnelle (**le dépassement de la nature**)⁴⁶⁴. L'intelligence est spirituelle, la force est spirituelle, « *alors que les marquages corporels, les sanctions et épreuves physiques et les techniques du corps ont longtemps été des parties essentielles de l'apprentissage social à travers toute l'Afrique, [...] l'intelligence est corps* (De Lame 2007) » (Image 6).

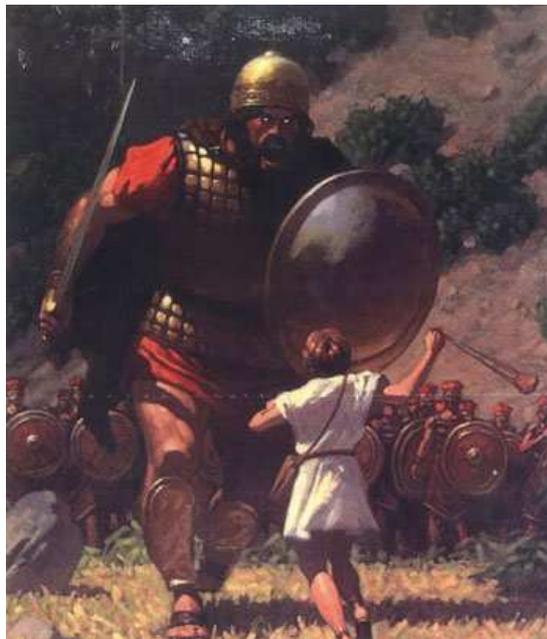


Image 6. Le corps face à l'*esprit*⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Se référer au Tableau 1 de la discussion de la deuxième partie.

⁴⁶⁵ Malgré leurs conditions naturelles inégales, David part défier Goliath avec la force de l'*esprit* de son dieu. Image récupérée sur le site : <http://moneyforjamtips.com/goal-setting/david-and-goliath-the-box-buyer-slays-a-giant/>

Puisque dans l'animisme, il y a une focalisation sur le pouvoir du corps naturel, que l'on mythifie, on le ritualise, à même la chair, comme le constate le Guérinel (1980) dans de nombreuses traditions de populations africaines : « *Dans les cultures africaines l'intégration de l'individu au groupe ne s'arrête jamais. Dans les étapes de cette intégration, le corps joue un rôle capital, non seulement parce qu'il n'est pas tenu à l'écart des rites et rituels qui jalonnent cette intégration de la naissance à la mort, mais parce qu'il en est un des termes les plus constants. Cérémonies, rites et rituels sont, comme tels soumis au temps, mais le corps de l'individu garde la trace de ces temps forts, comme si le sujet devait pouvoir reconnaître dans son corps la preuve de son appartenance au groupe. Le processus d'individuation que comporte le phénomène de croissance et de développement va de pair avec l'insertion sociale. Dans ce processus, le corps n'est pas séparateur mais médiateur entre le groupe et l'individu* ».

Ainsi, différemment de l'Homme-dieu qui agit sur son corps pour dépasser son essence naturelle (Le Breton 2005, p.230), dans l'animisme, on travaille son corps pour sanctionner davantage ses expressions naturelles comme l'âge et le sexe, dont Le Guérinel (1980) développe quelques exemples : « *Nous avons souligné cette espèce de souci constant du groupe de prendre en charge et de marquer de son sceau visible le sujet dans son corps. Cette marque, qu'elle soit tatouage, parure, excision, nous paraît assumer une double fonction : positivement elle est le signe d'une appartenance, elle précise le statut, la place dans le groupe en fonction de l'âge et de la condition sociale. Négativement, elle marque la limite de l'interdit et de la transgression, elle-même en rapport avec le statut* »⁴⁶⁶. Toujours dans cette valorisation de la *nature du corps*, nombre d'études ont montré que les structures sociales villageoises traditionnelles de multiples populations africaines se construisent sur une division sexuelle de la société et une hiérarchie des individus par le système de classes d'âges, ces critères constituant autant de marqueurs biologiques sur lesquels s'élabore le social. Pour la division sexuelle, Thomas (1990) montre qu'elle prend une expression d'abord corporelle : « *il convient d'insister sur le caractère essentiel du dualisme sexuel dans la culture africaine. [...] il pose comme nécessaires ces manipulations du corps qui se rencontrent à peu près partout en Afrique traditionnelle, je veux parler de la circoncision et de l'excision* ». Thomas et Luneau (1974, p.38) avancent, en effet, que ces pratiques « *engendrent une perte (le prépuce symbole féminin chez le garçon, le clitoris symbole masculin chez la fille), celle de l'androgynie primitive. Rendant ainsi le mariage (socialement) possible, ces opérations rituelles sont [...] créatrices de la famille* ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

Quelle est votre position par rapport à l'excision ?

« Moi mes origines lointaines sont maliennes. Nos parents pratiquaient l'excision. Toutes les jeunes filles

⁴⁶⁶ Nous insistons encore ici. S'adonner à un culte du corps naturel amène paradoxalement à le dénaturer. Le tatouage, la scarification, plus loin encore, l'excision et la circoncision, dénaturent le corps. Être dans l'animisme ne sous-entend donc en aucun cas être dans la nature, mais mythifier les expressions de la nature : reproduction, âge, genre, force physique, embonpoint, etc...

étaient excisées mais moi non parce que je n'ai pas grandi au village. Je crois qu'ils le font pour que la jeune fille puisse se retenir jusqu'au mariage. **Même si la jeune fille est mariée, il faut l'intervention d'une exciseuse pour que son mari puisse la pénétrer** ».

Ndèye Diama (rural), fille, 18 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

« L'excision n'est pas pratiquée ici. Je crois que les gens pratiquent l'excision parce qu'ils se disent que la fille en venant au monde n'est ni homme ni femme. Alors, pour que le sexe puisse prendre sa forme normale, il faut couper le petit truc qui bouche le vagin. C'est pourquoi beaucoup de gens excisent leurs filles ».

Pour le passage à la vie d'homme, par le rite de la circoncision notamment, le même auteur montre que la responsabilité qui y est associée prend aussi une expression corporelle, par l'affirmation d'un corps viril capable de supporter les exactions physiques et les meurtrissures : « *Mais circoncision et excision qui fixent l'individu dans son statut sexuel ne sont qu'un aspect du rite initiatique qui permet à l'enfant indifférencié d'accéder au statut d'adulte socialisé. Le passage doit s'accomplir par le double biais de l'épreuve physique ou morale à haute portée éducative et de l'accès à la sagesse par la parole. [...] chez les Senoufo, en Côte d'Ivoire : le jeune initié traverse un amoncellement d'épineux confectionné par les vieux ; puis il patauge dans de l'eau boueuse pendant que le prêtre masqué le roue de coups* ».

Amadou, garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, wolof, musulman :

« Moi, j'ai été circoncis à 11 ans. Lors du rituel, tous les *ndiouli* [garçons en âge d'être circoncis] partaient avec les *koumab* [hommes adultes confirmés qui conduisent le rite de passage] dans la case des hommes. On ne peut pas sortir, on mange ensemble, on dort ensemble, on fait tout ensemble. Et c'est horrible car les *ndiouli* n'ont pas le droit de se laver. On te donnait à manger une de pâte de mil sucrée [*niri buna*] exprès pour l'occasion. Il fallait manger pour grossir et montrer que tu es un homme. C'était très contraignant. Je me souviens qu'il fallait manger cinq fois la dose, on en avait marre. D'ailleurs, les *koumab* avaient des bâtons et si tu ne mangeais pas, cela voulait dire que tu n'arriveras pas à être un homme, donc ils te fouettaient bien jusqu'à ce que tu manges ».

Ah, c'était comme une épreuve, c'est ça ? Plus le rite est dur, plus ça veut dire que vous serez des hommes solides, c'est ça ?

« Exactement, en sortant, il fallait que tu aies le teint bien noir et que tu sois *pòokal* [charpenté] ».

On est donc face à des sociétés qui n'hésitent pas à employer le corps naturel comme support privilégié de ses manifestations : « *Le corps intervient donc comme le référentiel privilégié qui rend compte de l'organisation du monde (Thomas 1990)* ». Ce que l'on voit chez les Wolofs où la classe d'âge et l'appartenance sexuelle sont des fondements directeurs de l'organisation sociale : « *Dans une société fortement hiérarchisée, marquée par la distinction des ordres et des castes comme l'est celle des Wolof, le fonctionnement du groupe d'âge est toujours à l'heure actuelle valorisé par les adultes.*

[...] Le rôle des classes d'âge, comme celui des associations de femmes (**mbootaay**), est de favoriser une forme de cohésion sociale au-delà des appartenances lignagères. Dans l'apprentissage des savoir-faire, l'enfant inaugure l'expérience de la répartition des rôles masculins et féminins. Le garçon va accompagner son **père** ou ses aînés aux champs « dès qu'il est capable de courir sans tomber ». Il pourra guider le cheval tandis que le **père** pousse la charrue et, plus tard, sera appelé à conduire la charrette sur le chemin du marché. Entre 8 et 15 ans environ, le garçon, gagnant en maturité, devient **xaleelu góor**, « jeune homme ». Mais c'est avec l'initiation que l'adolescent sort véritablement de l'enfance, passe de l'état de **aat** (« qui n'est pas circoncis »), exposé aux railleries des femmes, à celui de **njulli** pendant la retraite au **mbaar** (« abri des circoncis ») (Rabain-Jamin 2003) ». Il s'agit culturellement de marquer au fer les différences biologiques pour fixer l'organisation sociale, « en Afrique, [...] le corps décoré, vêtu, scarifié, tatoué, exhibe ostensiblement son intégration à un groupe constitué (Balogou et al 2000) », notamment lorsque ces groupes induisent un ordre hiérarchique : « peut-on gager que, pour les femmes, l'intelligence du corps passe par une maîtrise et, d'abord par la reconnaissance qui les fait cesser d'être des biens meubles et héréditaires, des outils jetables pour cause de stérilité, des corps où inscrire leur soumission à l'ordre et aux mâles ? L'excision est, par excellence, le lieu d'une telle inscription (De Lame 2007) ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

L'excision, t'en penses quoi ?

« C'est une tradition chez nous. Ceux qui l'interdisent ne savent pas ce qu'ils font. Jusqu'à présent chez nous, les filles sont excisées ».

Pourquoi on excise les filles ?

« Si une fille est excisée, d'abord elle ne souffrira pas trop quand elle va accoucher. Ensuite, elle ne sera pas une femme de mœurs légères. Un homme non circoncis, ce n'est pas un homme complet. C'est la même chose qu'une femme non excisée »⁴⁶⁷.

Le tatouage aussi est un marqueur identitaire gravé sur le corps, il peut marquer l'appartenance sexuelle, « dans les sociétés dites traditionnelles, le tatouage ornemental, lorsqu'il a cours, constitue l'un des moyens de différenciation sexuelle mise en œuvre par la culture. La plupart du temps, la femme est davantage tatouée que l'homme (Renaut 2008) ». Et le tatouage comme la scarification peuvent marquer aussi l'entrée dans la vie d'adulte : « A l'instar d'une poterie sortie du four, la jeune fille qui a acquis ses formes est parachevée par un décor. Le temps du modelage (l'enfance) est achevé. La petite fille fait femme peut désormais remplir une fonction utile entre toutes : porter et donner la vie à l'instar du récipient de terre dans lequel la nourriture est conservée et préparée. Cette métaphore est très répandue. Chez les Ga'anda du nord-est du Niger, les motifs géométriques scarifiés sur les jeunes filles décorent plusieurs objets, en particulier des jarres sphériques à haut

⁴⁶⁷ Une analyse que proposent aussi Thomas (1990) car, pour lui, « la complémentarité est à ce prix : elle exige un renoncement mutuel matérialisé par une mutilation bien réelle », consistant en l'excision et la circoncision.

col (Renaut 2008) ». Pratique culturelle que relate Thomas (1990) au Togo : « Rappelons tout d'abord l'existence des scarifications (faciales ou non) comme chez les **Difosi** (initiés **adangbe** du Togo) [...] signes sociaux d'appartenance à une classe d'âge supérieure » ; plus encore, il retrouve dans de nombreuses traditions d'ethnies africaines ce genre de pratiques corporelles sur le corps féminin devenu à la fois sexué et adulte: « Une seconde comparaison peut être fort éclairante pour notre propos. Elle concerne la cérémonie de puberté qui fait passer par exemple la jeune fille à l'état de femme adulte [...] la mère de l'initiée et les vieilles femmes du lignage viennent maquiller la jeune femme ».

Le corps face à l'universalisation de l'esprit

Dans de nombreuses populations embrassant des conceptions animistes du monde, le corps naturel prédestine à la position sociale de l'individu, le jeune n'est pas un adulte, l'homme n'est pas une femme. Le pouvoir du corps naturel fait preuve de tous les égards au point que le jeune est toujours inférieur à l'aîné, la femme est toujours soumise à l'homme. La force physique est essentielle dans l'animisme, elle est une représentation de *l'énergie vitale [kàttan]*, et cette énergie est nécessaire pour accomplir les activités quotidiennes : « L'histoire ancienne de l'Afrique et l'observation actuelle, encore, témoignent de maîtrises locales de techniques faisant du corps un élément de l'outil et cette appréhension marque souvent une continuité, par ailleurs inscrite dans la répartition des tâches selon le sexe. De façon intéressante, et, à nouveau, liée à une évolution des sciences sociales qui mérite étude, ces pratiques échappent actuellement à l'attention des chercheurs que la mode académique et les confort du terrain maintiennent en ville. Un bon nombre de techniques, comme l'équilibrage des boutres, la confection des cordes ou le tissage, la pêche (que l'on pense aux pêcheurs wagenya du Congo ou à la pêche piroguière des côtes du Sénégal), les travaux successifs liés à l'agriculture et à la transformation des denrées, supposent l'usage du corps humain en parfaite synergie avec les instruments dont il est une pièce maîtresse, tout comme dans l'usage des armes. D'autres fois, le corps lui-même est l'instrument de travail, comme lors de longs déplacements à pied ou lorsque l'on quitte des domaines où se poursuivent des stratégies floues dont le corps est l'instrument ou l'enjeu (De Lame 2007) ». Mais pour l'individu qui s'enracine pleinement dans des cosmologies monothéiste ou moderne, qu'est-ce donc que ce pouvoir du corps face au pouvoir de l'esprit ? En effet, chaque embranchement du monothéisme sous-entend une possible égalité entre chaque ethnie peuplant le monde comme nous l'avons expliqué précédemment. Il n'est plus nécessaire de mythifier leurs différences morphologiques, puisque le pouvoir du corps est suppléé par le pouvoir de l'esprit équivalent dans chaque ethnie, comme le constatait Pales (1946) avec la monothéisation de l'Afrique : « S'il est vrai que les scarifications faciales permettaient aux guerriers de distinguer entre amis et adversaires au cours des combats, l'état de paix instauré par la pénétration européenne, la suppression de la traite, expliquent la nécessité moindre de ces marques ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sèrère, musulman :

Vous avez parlé d'une ouverture grâce à la colonisation ?

« Oui, une ouverture grâce à la colonisation ! ».

Qu'est-ce que ça a apporté finalement la colonisation ?

« Ça a apporté une ouverture des peuples d'Afrique et du Sénégal même entre eux. Ils ne se connaissaient pas. Une ouverture sur l'Afrique elle-même. Les Sénégalais se sont découverts les uns les autres. Ils se sont connus et se sont compris, et ont fini par s'accepter les uns les autres. Il y avait des guerres tribales ancestrales et des guerres de royaumes, de frontières déjà ».

Et aujourd'hui ça a changé ?

« Ça a complètement changé ! ».

Au Sénégal ?

« Au Sénégal, on ne parle plus de guerre tribale à ce que je sache ».

Mais au sein de chacune de ces ethnies, le monothéisme sous-entendra également une possible égalité entre hommes et femmes : « *Dieu créa l'humanité à son image, mâle et femelle, il les créa (Ancien Testament, Génèse 1.27)* », conception d'une équivalence de sexe qui perdurera jusque dans la modernité, comme *dund tuab* au Sénégal : « *La texture du mouvement et l'entraînement physique dans les nouvelles formes chorégraphiques contribuent à sculpter des corps moins différenciés entre les sexes, parfois presque androgynes pour les femmes. Le style «contemporain» brise souvent des divisions de genre encore de rigueur dans le style néotraditionnel (Neveu Kringelbach 2007)* ». Et cette notion d'égalité s'exprimera aussi entre jeunes et vieux (Rosenmayr 1994), finalement une équivalence entre chaque humain au-delà de toute marque corporelle différenciatrice qui aura pris ses sources dans le monothéisme pour atteindre son paroxysme dans la modernité : « *La diversité humaine et la différence de nature et de condition des hommes sont rebelles à l'alignement et à l'uniformisation, dont l'entreprise ne peut donc qu'être toujours totalitaire. [...] Les hommes, dans ce qu'ils sont mutuellement, ne sont pas égaux mais ils aspirent, au moins, à une égalité réciproque. [...] Le monothéisme a sans aucun doute apporté une solution à ce dilemme critique. Dès qu'ils sont regardés par un Créateur, les humains, en effet, sont tirés hors de la concurrence qui les oppose [...] il n'y a qu'un seul Créateur face à la multiplicité et à la différence des humains, donc il n'y a qu'un seul critère pour les juger (Image 7). L'unité habite en proportion égale avec chacun d'eux en particulier : c'est la définition de l'égalité dans le monothéisme (Trigano 2003, p.132-133)* ».



Image 7. *L'esprit au-delà des différences de corps*⁴⁶⁸

Puisqu'un principe s'impose au-delà des différences de corps, que ce principe est le reflet de la toute-puissance de l'homme – David a battu Goliath alors que sa condition corporelle le prédisposait à perdre – qu'est ce que la force physique d'un guerrier animiste qui détient muscle et embonpoint ? Qu'est-ce que la sagesse du vieillard africain qui cumule les années d'expérience au milieu d'une nature qui n'impressionne plus ? : « *La « sagesse » des vieux, par exemple leur pouvoir sur le verbe était le produit et non pas la source d'un prestige fondé sur le principe de séniorité. Leur statut était plutôt, si l'on veut accepter une telle juxtaposition, un statut social attribué et non un statut acquis. Les capacités et connaissances des vieux étaient beaucoup plus le résultat que la condition ou la cause de leur pouvoir. Il est difficile de spéculer sur le futur du pouvoir des vieux en Afrique. Mon opinion, en fonction de mon expérience de terrain, est que la consistance interne de la légitimation mythique du principe de séniorité est une des premières choses qui, progressivement, sont en train de disparaître. Les souvenirs mythologiques des Africains, dans les cités et les bourgs « modernisés », deviennent fragmentaires, difficiles à comprendre aux Africains eux-mêmes et tendent à se détériorer en folklore (Rosenmayr 1994, p.290) ».* En effet, dans un monde moderne qui s'élève des contraintes naturelles, le vieux perd progressivement de son statut honorifique d'homme ayant duré dans un

⁴⁶⁸ Malgré les différences morphologiques ethniques, sexuées, générationnelles et individuelles, tous les humains détiennent le même *esprit* les mettant sur un pied d'égalité. Tableau de Duncan Long. Image prise sur le site : <http://visionnaire.overblog.com/categorie-296288.html>.

monde qui n'a plus à être naturel : « Il est vrai, comme l'ont souligné plusieurs, que nos sociétés ont une vision déficitaire de la vieillesse. Les personnes âgées se situeraient à contre-courant des valeurs prédominantes axées sur le rendement, la performance, le dynamisme, la vitesse, l'instantanéité (Collin 2003) ».

Coumba, fille, 21 ans, universitaire, étudiante, wolof, musulmane :

A l'entendre parler, on pourrait penser que la culture des ancêtres était moins intelligente ?

« Oui. Aujourd'hui, les africains sont instruits par rapport à la santé et d'autres domaines aussi comme le droit ».

Il y avait le droit africain quand même ?

« Il y avait un droit mais ce n'était pas développé et efficace comme aujourd'hui ».

On revient un peu en arrière. Comment cela se passe au niveau des relations et rapports familiaux lorsque les jeunes disent que les parents étaient moins intelligents qu'eux ?

« C'est ce qu'on appelle le conflit de génération ».

C'est quoi les conséquences de ce conflit ?

« Les vieux ne seront jamais d'accord. Ils considèrent qu'ils étaient bien éduqués alors que la génération d'aujourd'hui est extravertie. Alors que nous, on pense le contraire ».

Est-ce que tu penses que cela fait qu'il y a moins de respect en vers les adultes ?

« Oui, le respect voué aux adultes tend à disparaître ».

Qu'est-ce que tu penses de cela ?

« Je pense que ce n'est pas bien ».

Et pourtant, tu disais que les ancêtres étaient moins intelligents ?

« [Rires !] Ce n'est pas parce qu'une personne est moins intelligente qu'il ne faut pas la respecter ».

Mais tu ne penses pas que si tu la trouves moins intelligente, tu vas moins l'écouter ?

« Oui c'est vrai. [...] Dans la tradition, le vieux est vu comme un sage. C'est celui qui connaît beaucoup de choses. Grace à cela les gens le respectaient ».

Et aujourd'hui ?

« Aujourd'hui, on ne voit plus le vieux comme un sage ».

On le voit comment ?

« Comme parent tout court ».

C'est la conception même de la sagesse – et finalement de l'intelligence – qui change avec les transcendances monothéiste et moderne. Dans l'animisme, où l'on place le sacré dans la matière, l'acte de vieillir ou de grossir reflètent les mêmes dispositions, celles de gagner en savoir dans le monde, d'y faire sa place, d'apprendre du monde et que celui-ci le rende en retour par une possible continuité de sa propre vie : « C'est pourquoi l'action d'avalier est vécue dans les cérémonies animistes comme un mode symbolique d'accès au savoir. D'où des comportements qui paraissent aberrants au regard de la diététique occidentale (décidément bien appauvrissante !) : géophagie,

coprophagie [...] Dans ce foisonnement d'exemples, je n'en retiendrai qu'un pour confirmer l'importance du corps dans la culture négro-africaine : celui de la glotonerie rituelle. Elle se pratique en particulier dans l'ethnie bambara (du Mali). La sagesse étant infinie et se trouvant partout et en tout, l'initié ne doit jamais être rassasié et doit manger de tout, multipliant les associations alimentaires selon la valence symbolique de chaque denrée. [...] J'ajoute qu'à la fin de l'épreuve, c'est le corps même du sujet qui est « cuisine » (le terme est traduit littéralement) pour préfigurer le stade final du sage qui, au terme de sa vie, devient nourriture de la terre (Thomas 1990) ». La connaissance est corps dans le mythe de l'accroissement naturel de la vie, dans l'immanence de l'essence naturelle, contrairement au monothéisme où l'on cherche à la transcender en la reniant (Unger 1996) et à la modernité où l'on cherche à la transcender en la transformant continuellement (Le Breton 2005). Nous sommes ici au point d'intersection de *signifiés élémentaires* limités différents qui ont permis l'émergence de *points culturels originels* différents : animisme, monothéisme et modernité. Ces *signifiés élémentaires*, sur lesquels se sont élaborés initialement ces cosmos – l'élaboration de *creusets culturels communs*, des terreaux sur lesquels ont germés des *signifiants secondaires*⁴⁶⁹ – constituent des prises de positions initiales contrastées – en variation limitée – vis-à-vis de la nature et de la *nature du corps*. Nous faisons allusion à ce schéma bi-polaire que nous avons relaté précédemment où le sacré est soit dans *tout ce qui est* (i), soit dans *tout ce qui est en dehors* (ii). Et pour ce qui concerne cette deuxième modalité du sacré, le monothéisme place d'abord le sacré au dessus de l'homme, dans ce *dieu des hommes* unique au dessus de la nature, jusqu'à ce que le premier renverse le deuxième et prenne sa place...*qu'il cherche à être lui*. Ces *signifiés élémentaires* différents, mais limités dans leur variation, ont permis l'émergence de ces terreaux – ces cosmos que sont animisme, monothéisme et modernité – également limités dans leur formulation initiale, mais sur lesquels poussent, par lesquels se brodent une multitude d'*esthétiques culturelles*. En exemple, le rapport à l'âge dans la modernité, dont un *signifié élémentaire* patent est le rejet du vieillissement corporel, s'exprime par nombres de *signifiants secondaires* : angoisse des rides, lifting, rejet de l'autorité des vieux, etc.... Autant d'expressions multiples qui prennent leur origine sur ce choix initial limité, ce *signifié élémentaire* : le sacré est *tout ce qui est en dehors* de la matière. Mais ne l'oublions pas, aux temps actuels de la mondialisation de la cosmologie moderne, les populations doivent composer avec ces *points culturels originels* différents ; en exemple, la citation précédente montre que notre population Sénégalaise articule l'ensemble de ces modalités différentes du sacré – *les signifiés élémentaires*. En effet, elle démystifie progressivement et concomitamment l'immanence de la nature et de la *nature du corps* pour la suppléer par une transcendance, une quête de dépassement de la nature et de la *nature de son corps* par l'*esprit*. Ce qui ne peut amener qu'à des bouleversements dans le fonctionnement du social puisqu'il s'agit du choc instantané de *signifiants secondaires* qui ont pris leur source dans l'histoire, il y a bien longtemps, sur des *points culturels originels* limités et différents.

⁴⁶⁹ Si l'on prend l'exemple de l'animisme : noms des dieux, modalités des offrandes expiatoires et propiatoires, pluralités des types de compensations matrimoniales, formes des autels, etc...

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

« La culture occidentale est logique chez eux, mais nous l'imitons ici de façon mécanique sans savoir de quoi il s'agit. Mais aussi la modernité a mis fin à l'usage de croyances dogmatiques ».

C'est-à-dire ?

« C'est-à-dire que de façon traditionnelle, les gens disent que les choses sont ainsi sans oser poser des questions ou remettre en cause ce qui est là. Mais actuellement, la modernité a fait que les gens ont besoin de preuve palpable pour croire. [...] Aujourd'hui, ce n'est plus un tabou de parler avec quelqu'un plus âgé que toi et lui dire « non ce n'est pas ça », même à ta ma mère. Tout ça, c'est copier le blanc, ça ne se faisait pas. Aujourd'hui quand quelqu'un voit la vérité, il le dit sans état d'âme. Aujourd'hui, on nous fait croire qu'il faut juger la personne à partir de son accoutrement, alors que dans notre éducation, il faut la juger à partir de l'intérieur de son comportement. Ça va jusqu'aux coiffures des femmes. Aujourd'hui, les gens ne veulent plus du naturel, il faut faire du typiquement blanc comme les mèches, perruques ou greffages. En gros, on a perdu notre culture. Et cela ne devrait pas être le cas, parce que, quand même, la culture c'est important pour un peuple ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« Aujourd'hui, ce sont ceux qui ont fait des études qui décident partout ».

L'ordre hiérarchique basé sur le système de classes d'âge – et donc le mythe du corps – est ainsi remis en question par le développement du système scolaire – et donc le mythe de l'esprit : « *Ces jeunes, quand ils ont du succès et acquiert des connaissances spécialisées, en apprenant un métier technique par exemple, ont un comportement de risque bien calculé et ils sont souvent amenés, d'une façon ou d'une autre, à enfreindre les règles du système dans lequel ils avaient grandi. C'est là une des contradictions socioculturelles les plus douloureuses de la société africaine contemporaine. Car rejeter le système traditionnel ou règne la priorité des vieux (selon l'ordre de séniorité), c'est aussi rejeter cette identité africaine (Rosenmayr 1994, p.289) ».*

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« Bien sûr que l'école est une bonne chose, mais je ne crois pas qu'elle donne une bonne éducation aux enfants. Parce que quand même, il faut le dire, un enfant qui ne respecte pas ses parents, qui ne prend pas ses parents comme repère, ce n'est pas un enfant éduqué. Peut être que l'école donne des connaissances aux enfants mais pas une bonne éducation. Un enfant doit respecter ses parents. Mais aujourd'hui, c'est l'école qui est tout parce que, tu en sais quelque chose, c'est la clef de la réussite. Si tu regardes bien, tous ceux qui ont négligé l'école l'ont par la suite regretté parce qu'ils ne comptent pour rien. Ceux qui gagnent de l'argent, construisent de belles villas, roulent avec de belles voitures, ce sont ceux qui avaient acceptés d'étudier hier. Celui qui veut que ses enfants réussissent dans la vie doit les faire entrer à l'école ».

Qu'est-ce que le travail du corps à côté du travail de l'esprit ? Qu'est-ce qu'un aîné agriculteur peut transmettre à un jeune, si celui-ci détient l'esprit divin de l'Homme-dieu ? « *De telles considérations aidèrent à former la critique que le IIIe Reich adressa à la pensée scientifique [...]. La civilisation occidentale avait emprunté une mauvaise direction, selon le national-socialisme. La technologie mécanique et exploiteuse attribuée aux juifs et à la « science » dissociait les humains de la nature et en définitive de leur propre esprit. Il devint important de faire le portrait des leaders allemands comme proches de la nature et défendant des valeurs compatibles avec un mode de vie agricole simple. Le sol était vu comme source de vie et d'inspiration. Les anciens Allemands, selon Himmler, étaient des adorateurs de la nature, et les nouveaux Allemands devaient l'être aussi ; il essaya de les convertir à la noblesse et aux vertus de la vie à la ferme. La compagnie des chiens, tout particulièrement, était supposée forger un lien avec le sol et l'humanité. Une photo de propagande montrait Hitler avec « deux amis » (deux chiens), une autre montrait Hitler se reposant avec un chien. Beaucoup fut écrit sur la « modestie et la simplicité » d'Hitler, valeurs fondamentales, selon Walter Langer, de la glorification de la ruralité (Arluke et Sanders 2003) ». Le nazisme constitua alors l'aboutissement idéologique d'une philosophie allemande qui avait pour but de lutter contre les fondements de la dialectique monothéiste – la croyance en l'esprit – pour retrouver vers des conceptions animistes de la nature et de la nature du corps, s'exprimant entre autres, selon Schoell-Glass (2002), par « un antisémitisme omniprésent en Allemagne depuis la fondation de l'Empire allemand en 1871 ». Un retour à des « valeurs anciennes », signe du rejet d'un modèle civilisationnel, qui se cristallisa notamment à travers l'histoire de l'art que relate l'auteur : « *L'interprétation scénique de ce matériau, l'« Orfeo » réalisé en 1471 par Politien, montrerait par contre que les artistes tout comme l'humaniste avaient parfaitement conscience qu'ici « une expérience sortie des mystères de la légende dionysienne était revécue avec passion et comprise tout à fait dans l'esprit et avec les mots de l'Antiquité païenne »*⁴⁷⁰ et avait trouvé dans le drame et plus tard dans les images sa forme contemporaine. [...] l'étude dürerienne des modèles antiques dans les interprétations italiennes évoquées précédemment est marquée, malgré toute la volonté d'apprendre de l'artiste allemand, par une « résistance instinctive de sa placidité nurembergeoise native » vis-à-vis de la « vivacité païenne*

⁴⁷⁰ Une haine viscérale animiste de l'esprit – sous couvert de christianisme – exprimée conjointement par le rejet des juifs et de la science positive, trouva son paroxysme en Russie et en Allemagne à la fin du XIX^e siècle, en réaction au véhicule des doctrines modernes universalistes communiste et capitaliste, détruisant les valeurs anciennes : « *« A Stavropol les révolutionnaires sont rares et les "intellectuels" ne sont représentés que par les enseignants et enseignantes de l'École primaire. Lorsque parut le Manifeste du tsar, le clergé se montra très irrité et le pope marcha à la tête d'une foule populaire vers l'école où il maltraita l'institutrice Praskovja Dugentzova. [...] "Oui, oui nous savons que tu vas à l'église mais tu es contre le tsar comme les juifs." "Ce n'est pas vrai, cria Mlle Dugentzova, je ne suis pas contre le tsar mais je veux la liberté pour ma patrie." [...] Il s'ensuivit alors une scène horrible. Les cosaques et les fanatiques se ruèrent sur la jeune fille, la jetèrent à terre et la piétinèrent. [...] sans s'arrêter ils continuaient leur horrible partie de ballon avec le cadavre en criant dans une frénésie bestiale : "Tuez les étudiants et les juifs !" (Schoell-Glass 2002) ». Comme l'avance l'auteur, ces actes audacieux seront compris par l'élite intellectuelle comme un retour à la « sauvagerie naturelle » de l'homme : « À côté de cette histoire de la *Frankfurter Zeitung*, ajoutée comme pour un collage au manuscrit, Warburg nota à la main : « La mort d'Orphée. Le retour de l'éternelle bestialité, toujours semblable à elle-même, nom *homo sapiens*. » [...] Le mythe d'Orphée dans lequel la violence avait trouvé une place qui faisait sens, acquiert une nouvelle réalité sous le signe de la contre-révolution à l'Est [...]. Les questions de psychologie historique que Warburg soulève en tant qu'historien de l'art, sont [...] mourir déchiqueté est un sort qui menace les juifs et les étudiants, et donc doublement le chercheur juif dans son existence ».*

méridionale ». En effet, bien à l'opposé des conceptions nazies qui mythifient la nature et la *nature du corps* ; par la transcendance corporelle, en quoi la femme jugée faible, *l'étranger*, l'enfant ou même l'handicapé peuvent-ils être un fardeau puisqu'ils détiennent l'entité *esprit* ? Je parle ici à la première personne. Lors d'une soirée d'expatriés à Dakar, j'ai discuté avec des professeurs français récemment arrivés au pays. Avant cette expérience au Sénégal, certains avaient travaillé en « zone sensible » en région parisienne ; ils étaient subjugués par le contraste, par l'obéissance de leurs élèves sénégalais. L'une des professeurs la trouvait presque excessive alors que certains parents d'élèves lui auraient affirmé : « Si vous avez un problème avec mon enfant dites-le moi, je le corrigerai comme il faut, vous savez les jeunes aujourd'hui, ce n'est plus ce que c'était ». Elle se demanda alors presque inquiète : « Mais comment c'était avant, alors ? ». Elle ne savait pas, en effet, que dans nombre de traditions villageoises africaines, tant qu'un enfant est un enfant, c'est-à-dire qu'il ne peut assumer ses responsabilités dans le groupe, il est le serviteur des adultes.

Ibrahim, homme, 62 ans, secondaire, retraité: ex agent Sotrac, lébou, musulman :

« Auparavant, tout le monde était éduqué. Aujourd'hui, seul ton fils ou ta fille t'appelle en disant « papa »⁴⁷¹. La fille ou le fils de ton frère ne dit plus papa, il ou elle dit « tonton ». Tout cela est dû à une prise d'une autre culture qui n'est pas la nôtre. Si on importe une autre culture, la culture des toubabs, c'est autre chose⁴⁷². Le toubab, quand il a 18 ans, il ne se préoccupe plus de son père et de sa mère, il est libre, il est responsable de lui. Auparavant, si un jeune fait quelque chose d'anormale, même dans la rue, n'importe quel adulte peut le corriger, peut le fouetter. Maintenant, personne ne se préoccupe plus de ça. Les jeunes ne donnent plus aucun respect aux adultes. Les parents sont les premiers à ne plus se soucier du comportement de leurs enfants. C'est une très mauvaise éducation. [...] Actuellement même si tu fais un enfant, tu as peur parce que c'est l'école qui se charge de l'instruction en fouettant bien les enfants. Aussi l'école coranique était un lieu d'éducation. De la même façon, on suivait l'enfant de très près. On l'y fouettait bien. Tous ces trois canaux se chargeaient de l'éducation de l'enfant. Nous, quand on était à l'école, nos enseignants nous fouettaient avec le bâton. Le bâton faisait que personne n'osait déconner en classe et aussi en dehors de la classe, dans la cour de récréation. La récréation n'était pas la jungle, les plus forts ne piétinaient pas les plus faibles parce que les maîtres veillaient sur nous. A chaque récréation, il y avait un maître qui se chargeait de veiller sur les élèves dans la cour de récréation. La cour soit-elle élargie, personne ne blessait son camarade. C'était une bonne éducation ».

Elle ne savait pas aussi que dans nombres de sociétés africaines traditionnelles ancrées dans l'animisme, le nourrisson n'a pas le statut d'une personne à part entière d'office. Son corps faible,

⁴⁷¹ En effet, Binet (1979) constatait dans nombre de traditions africaines : « Aussi les termes de parenté classificatoire sont-ils naturellement employés. Chacun appelle « pères » tous les hommes de la génération de son père, et « frères » tous ceux de sa propre génération ».

⁴⁷² En effet, Ghasarian (1996, p.16) avance : « Les sociétés définissent chacune à leur manière les parents proches, ceux avec lesquels les règles de comportement sont les plus fortes, les parents éloignés et ceux qui ne sont pas – ou plus – parents. Dans les sociétés occidentales, si les descendants des quatre grands-parents (les oncles, les tantes et les cousins du premier degré) sont connus, ceux des frères et sœurs des arrière-grands-parents ne le sont quasiment pas ».

chétif, sa petite taille entraînent une dévaluation de son existence, c'est seulement lorsque son corps s'impose, prend de l'espace, cumule en graisse, que les attentions à son égard augmentent : « *Ces représentations de l'enfant le présentent comme acteur de ses choix (autrement dit de sa mort). Dans le registre alimentaire, il doit, là aussi, manifester sa volonté de manger. S'il refuse, les mères ne sont guère incitatives. Une « bonne mère » ne précède pas le désir de l'enfant, elle sait simplement le repérer et y répondre alors que, pour le personnel de santé, il s'agit, au contraire, de « mauvaises mères » qui ne savent pas anticiper les besoins de l'enfant (Bonnet 1996) ».* Ainsi, le processus de ses funérailles est souvent bien différent de celui de l'adulte.

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais C.SP haute), couturière, wolof, musulmane :

« Je vois que les gens accordent moins d'importance à la mort d'un enfant. Je me souviens, il fût un moment où un enfant était décédé, mais les gens ne voyaient même pas la nécessité d'aller présenter les condoléances. Mais moi, je considère que l'âme, c'est l'âme. Il n'y a pas de différence entre celui d'un enfant et celui d'un adulte. Il n'y a vraiment pas de considération pour la mort d'un bébé. D'ailleurs, quand un enfant meurt, les gens ne font même pas la cérémonie funéraire. Ils disent qu'il (l'enfant) s'est « retourné dans l'au-delà (Islam) » et considèrent sa mort comme un non évènement. Moi, ce n'est pas vision. Même si c'est un enfant qui vient de naître qui meurt, il faut faire pour lui ce qui aurait été fait pour la mort d'un adulte ».

Il n'y a pas nécessairement toute la culpabilité que l'on peut ressentir dans les cosmologies transcendantales qui font de l'humain un humain par exclusivement son *esprit* et jamais par son corps. Mais dans les contextes africains ancrés dans des conceptions animistes où l'élaboration du social est « *fortement hiérarchisée, marquée par la distinction des ordres (Rabain-Jamin 2003) »*, comme c'est le cas chez les Wolofs, l'inégalité s'impose de fait. L'adulte n'a pas honte d'exercer l'autorité sur l'enfant, ou même le riche sur le pauvre. En exemple de ce qui peut constituer des vestiges d'un système inégalitaire au Sénégal, dans les rues de Dakar, « le fort » dans sa voiture roule à toute allure sans remord vis-à-vis des « piétons faibles » qui doivent *dégager* sur son passage. « Le faible » laisse la place « au fort », alors que dans nos sociétés modernes, l'individu, aussi *faible* qu'il soit, à la *priorité* devant le chauffeur dans sa *grande* voiture. Cette posture prendrait ses sources dans le monothéisme qui instaura, par la croyance au *Dieu des esclaves*, une volonté d'affirmation « du faible » : « *Cette attitude [...] relève du rappel constant des origines du peuple juif qui s'est structuré, non pas à partir d'un mythe des origines où les ancêtres étaient de glorieux héros surnaturels, mais à partir de la sortie de l'Egypte, c'est-à-dire de la libération d'ancêtres qui étaient des esclaves (Bohrmann 1998) »*. Ainsi, de par cette posture, « le fort » se sent coupable d'écraser « le faible », le chauffeur de ne pas avoir laissé la priorité au piéton ; ou encore, dans la modernité – où la transcendance de l'homme par son *esprit* est la plus exacerbée – l'handicapé a honte de demander de l'aide à cause de son infirmité, pensant que son corps n'a plus à être une entrave à son *élévation* :

« Préférer l'attachement au maître à la liberté était donc marqué d'un signe infamant, la liberté étant le bien le plus précieux et la condition première de la dignité de l'homme. Selon le Talmud, la dignité de l'homme se définit par le fait qu'il n'est soumis à aucun de ses semblables, mais à Dieu qui l'avait libéré de la servitude d'Égypte (Bohrmann 1998) ». Les cosmologies « du pardon » – où « le faible » est valorisé pour son envie d'être « fort » et « le fort » a honte de sa force devant « le faible » – condamnées par Nietzsche, s'opposant « précisément à ce renversement des valeurs typiquement judéo-chrétien selon lequel le riche et le puissant sont méprisés comme impies, tandis que le pauvre et le faible sont exaltés comme justes et saints (Richard 1977) », butent encore devant des vestiges de conceptions animistes au Sénégal. Même à Dakar, où l'influence du monothéisme islamique est grandissante, le mendiant : enfant, handicapé, etc..., sollicite les passants de manière mécanique : « Je suis faible, aide moi, toi le fort », il ne se sent pas nécessairement honteux de demander. En effet, à Dakar, il semblerait que la mendicité se soit institutionnalisée : « Toujours à Dakar, dans ces écoles coraniques où l'enseignement reste, dans la forme, assez traditionnel, les parents des élèves doivent déboursier de 500 à 1 000 F CFA par mois. Ni les élèves des écoles maternelles islamiques, ni ceux plus âgés mais saisonniers « des trois mois » ne mendient, contrairement à la plupart de leurs camarades réguliers. De fait, une sélection sociale s'opère entre ceux dont l'École coranique ne constitue qu'une instruction religieuse préalable ou juxtaposée à l'enseignement de l'éducation nationale et ceux pour qui elle constitue le seul accès à une forme d'instruction (Gandolfi 2003) ». Mais comme pour la pratique polygamique récurrente au Sénégal qui semble se justifier – à moitié consciemment – par la persistance de valeurs animistes au sein d'un « Islam noir » différent de « l'Islam arabe » (Antoine 2002, p.84) – concevant en effet celle-ci comme une pratique secondaire à la monogamie (Coran, sourate 4 verset 3) – il semblerait que les écoles coraniques dakaroises, à travers « leur lecture » de l'Islam, justifient la mendicité puisque étant l'un des cinq piliers de cette religion (Coran, sourate 9, verset 103). Pourtant, dans le monothéisme islamique arabe, on ne conçoit la mendicité comme un pilier de l'Islam que pour encourager celui qui peut donner, mais jamais celui qui part demander : « O Fils d'Adam, si tu fais aumône du superflu, cela vaut mieux pour toi, et si tu le gardes, il te sera nuisible. Tu ne seras pas pour autant blâmé pour avoir conservé le nécessaire vital. Lorsque tu dépenses, commence par ceux dont tu as la charge. La main qui donne est meilleure que la main qui reçoit. » (Hadith 552) ». Attendre l'aide de l'autre est profondément péché car le monothéisme pousse d'abord à la réalisation de soi avant toute forme d'entraide collective : « Lequel d'entre vous préfère les biens de ses héritiers à ses propres biens ? » ; « Craignez l'Enfer ne serait-ce qu'en faisant l'aumône de la moitié d'une datte. » ; « il n'est pas un serviteur qui a ouvert la porte de la mendicité sans que Dieu ne lui ouvre la porte de la pauvreté ». (Hadiths 545-546 ; 557) ». Mais au Sénégal, l'inégalité dans les relations sociales les plus banales prévaut, les femmes ont toujours le réflexe de demander de l'argent à leur mari, comme on peut souvent l'entendre : « C'est son rôle puisque c'est un homme », du coup, ceux-ci pensent qu'elles sont leur propriété :

Femmes âgées CSP basse urbain :

« L'homme est tout pour nous, c'est lui qui apporte à manger »⁴⁷³.

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« Elle (l'épouse) était juste là pour être la mère de famille. Avoir des enfants, les éduquer, faire tout le travail à la maison. En fait, c'était une sorte de femme de ménage ou de bonne, on peut dire ça. Elle était là pour les services, comme une esclave ».

Mais si « le fort » domine « le faible », en échange, le « fort » a le devoir de l'aider car, si « le fort » n'assume pas son statut « de fort », le grand frère d'aider le petit, le mari d'entretenir sa femme, l'homme de la caste supérieure d'apporter protection à celui de la caste inférieure – système de caste qui se désagrège aujourd'hui chez les Wolofs du Sénégal (Diop 1981, p.101) – ce sont eux qui se sentent coupables⁴⁷⁴ : « Pour comprendre ces critères de hiérarchie sociale, il convient de dissocier le statut de la condition. Le statut est hérité, il est immuable, c'est lui qui est essentiellement concerné dans le système de castes. La condition est acquise, méritée par la conduite, essentiellement la générosité chez les *gээр*, la serviabilité, la fiabilité chez les *ñeeño* (Diop 1981, p.85) ». La bonne attitude selon la caste d'appartenance « ne peut remettre en cause le statut » mais « elle définit, secondairement, des rangs à l'intérieur d'une même caste (Diop 1981, p.85) ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sère, musulman :

« [...] un homme ne doit pas commettre le péché de perdre ses avoirs ou de ne plus pouvoir faire ce qu'il faisait pour sa femme. Même les hommes ont peur de se marier quand ils n'ont pas une situation financière aisée, parce qu'ils savent qu'ils courent des risques ».

La conservation, l'occultation et la dilapidation de l'énergie vitale

Animisme et modernité : un rapport différentiel à l'énergie vitale [kàttan]

Que l'on adhère aux cosmos de l'immanence de la nature et de la *nature du corps* – vitalisme et animisme – ou aux cosmos de la transcendance de la nature et de la *nature du corps* au moyen d'un *dieu des hommes*...ou au moyen de l'*Homme-dieu* lui-même – monothéisme et modernité – il est impossible de faire fi de l'énergie vitale [kàttan], l'essence même qui permet la vie : « Chaque culture

⁴⁷³ Si vous allez au restaurant avec une fille sénégalaise, il va de soi, dans la très grande majorité des cas, que c'est à l'homme de payer.

⁴⁷⁴ Combien de fois j'ai discuté avec des amis sénégalais me racontant que le centre de leur dispute avec leur femme/copine venait du fait qu'ils n'avaient pas de quoi les entretenir. Un ami à moi, masseur, était au bord du divorce avec sa femme parce qu'il n'arrivait pas à entretenir sa famille correctement, malgré qu'elle se soit lancée dans plusieurs petits boulots pour combler ses « défaillances ». Nous pouvons parler de défaillances car l'incapacité de l'homme à amener de l'argent est vue comme un manque de virilité. En illustration, le masseur en question n'avait presque plus de rapports sexuels avec sa femme, celle-ci considérant qu'il n'était plus « un homme »..., et lui-même n'avait pas vraiment d'argument pour se défendre – ceci se traduisant en disputes – puisqu'il pensait déjà cela de lui-même...

doit son intégrité et son indépendance au fait qu'elle trouve à satisfaire tout le spectre des besoins élémentaires, dérivés et intégrants (Malinowski 1944, p.28) ». L'énergie vitale [kàttan] est une nécessité car à travers elle se manifestent les conditions intrinsèques de l'existence. Sur un plan structural, d'après Augé (1974, p.124), Lévi-Strauss a fait valoir « l'analogie très profonde que, partout dans le monde, la pensée humaine semble concevoir entre l'acte de manger et celui de copuler ». On peut les appréhender comme des manifestations premières de l'énergie vitale [kàttan] qui fonctionnent d'une certaine façon ensemble, peu importe la culture, car se sont des *objets bioculturels*. Néanmoins, même si ces dimensions intrinsèques à la vie sont reliées, chaque cosmologie se construit sur des schémas initiaux limités d'association de ces éléments – les *signifiés élémentaires*. Dans l'animisme tel que décrit dans nombre de sociétés africaines traditionnelles, il ne faut pas retenir la circulation des énergies : « le corps du roi [...] assure la circulation matérielle et symbolique dans de nombreuses sociétés africaines. Dans ces sociétés, le blocage est assimilé à la sorcellerie (De Lame 2007) ». Il ne faut pas manger seul, celui qui se nourrit seul est potentiellement un sorcier qui exploite les forces vives du groupe (Thomas 1965), pire, qui complotte contre lui. Mais cela va encore plus loin, il ne faut pas manger seul, et il ne faut pas *pratiquer la sexualité seul*. La masturbation est perçue chez la plupart de nos Sénégalais enquêtés comme une véritable maladie. Déjà que les pratiques autres que celle du missionnaire, dans le but de gagner en plaisir, sont perçues comme aberrantes, se provoquer une éjaculation *pour rien* devient alors le comble de l'absurde. Ne l'oublions pas, dans nombre de sociétés africaines ancrées dans des conceptions animistes, avant d'être personnelle, la sexualité est sociale et clanique (Erny 1987, p.242). Le corps des femmes est un capital reproductif, une richesse qui appartient au groupe : « La femme est alors considérée comme objet et non comme sujet, objet des échanges entre les hommes, objet servant à la reproduction du capital symbolique des hommes, c'est-à-dire, les femmes étant considérées comme faire valoir (Oliveros 2007, p.42-43) ». Ainsi, dans la même trajectoire, le sperme, la semence des semences, est à économiser, une conception que Warnier remarquait chez les Bamiléké (1993, p.130) et que Mary Douglas retrouva en Inde (1992, p.141) : « On considère, à juste titre, que les femelles sont littéralement des entrées par lesquelles la pureté du contenu peut être altérée. On considère les mâles comme des pores à travers lesquels la précieuse matière suinte et se perd, affaiblissant ainsi le système tout entier ». La sexualité doit servir exclusivement pour l'acte sacré reproductif, comme le constatait Echard (1985) chez les Haoussa du Niger : « les rapports sexuels conjugaux sans interdire les caresses, évitent les conversations et obligent au coït accompagné d'émission de semence. Les femmes n'ont pas l'initiative des rapports sexuels : elles doivent se soumettre au mari qui, lui, en revanche, a le devoir (quasiment social) de copuler ». L'énergie doit circuler pour permettre la pérennisation de la vie, il faut savoir la prendre pour soi dans l'unique but de la redonner pour ensuite la recevoir à nouveau (Mauss 1924, p.15). L'invité doit accepter la nourriture au même titre que la femme doit accepter la nourriture/sperme de son mari (Echard 1985), c'est un honneur – Thomas (1990) parle de « *phallus nourriciers* » – mais il ne faut pas tout manger, il faut en laisser *pour les autres*. Il faut laisser de la nourriture dans le plat,

comme le disait l'un de nos enquêtés, tout comme il faut que le mari économise ses forces, régule sa nourriture/sperme (Warnier 1993, p.131). Il ne faut pas *parler pour soi*, être égoïste, *jouir seul* : « *Bien entendu, trop de cérumen, trop d'huile du sexe, trop de salive sont gênants : on entend mal, l'homme « ne se sent plus » dans la femme, la parole est noyée, l'aliment dilué perd de sa saveur (Thomas 1990) ».*

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sévère, musulman :

« *C'est un manque de sagesse de faire l'adultère, de courir derrière les femmes. Les ancêtres savaient que la femme (le sexe) est un poison pour l'homme. Ça diminue vraiment la puissance de l'homme donc il ne faut pas en abuser. C'est pourquoi quand tu as tes femmes, il faut rester fidèle ».*

Si l'on se réfère à la littérature et à l'ensemble de nos données de terrain, l'invité qui a mangé doit inviter pour redonner la nourriture et la femme doit redonner la nourriture de son mari sous forme de manger...ou encore mieux, sous forme de chair, l'enfant : « *le meilleur sexe féminin est celui qui reçoit bien le sperme et le transforme en sang (en bébé) (vieux sage diola cité par Thomas (1990)) ».* Si l'énergie ne circule pas bien, elle ne peut être conservée, si quelqu'un la garde pour soi, fait l'envieux, le gourmand, le sorcier, l'énergie va s'enfuir et le groupe s'exposera à la souffrance : la mort-maladie. « *Cette simple opposition relie donc sexe, nourriture, maladie (Verdier 1969) ».* L'énergie circule mal lorsque son essence est négative. Si la richesse – argent/nourriture – est bonne, l'embonpoint sain arrive, mais s'il s'agit d'une richesse trafiquée, c'est un embonpoint maladif qui s'exprime⁴⁷⁵. Si la sexualité est bonne, que l'homme monte sur la femme « normalement », l'enfant sain arrive ; mais s'il s'agit d'une sexualité malsaine, c'est l'enfant malade qui arrive.

Marie-Thérèse, fille, 24 ans, universitaire, étudiante, sévère, chrétienne :

« *Au lieu de vous coucher correctement, l'un est sur l'autre, vous prenez des positions, jambes en l'air ou je ne sais quoi. Si vous faites ça dans le mariage, est-ce que vous vous souciez des conséquences que cela peut avoir sur l'enfant qui naîtra, je ne sais pas. Moi, des fois, j'imagine ça ».*

Si dans l'animisme tel que décrit dans *coosan*, on ne peut prendre du plaisir seul, car le plaisir est un capital que le groupe réalise ensemble et qu'il partage ensemble : nourriture, sexualité et bien-être ; dans la cosmologie moderne comme *dund tubab* qui s'impose au Sénégal, il semble que ce soit différent. L'*Homme-dieu* devient progressivement maître de la nature, de ce fait, il dompte l'*énergie vitale [kàttan]*. En effet, ayant soumis la nature, ne lui accordant plus de caractère sacré – ce que l'on voit de plus en plus chez certains de nos enquêtés qui désacralisent la nourriture, qui démystifient la maladie-mort, qui usent pleinement de l'énergie sexuelle – il construit un rapport la maladie-mort, nourriture et sexualité bien différent de celui qui est dans une cosmologie de l'immanence.

⁴⁷⁵ Se référer à la discussion de la première partie.

Moctar, homme, 45 ans, universitaire, technicien supérieur génie civil, wolof, musulman :

Et si les rabs exigent leur part du gâteau pourquoi ne pas les servir pour qu'ils ne soient pas fâchés contre nous. Tu n'as pas voulu que tes épouses soient fâchées contre toi, non ?

« Tu compares des humains à des esprits ! Je n'ai rien contre ces croyances *ceeddo* (animistes) mais franchement je ne dois rien à un esprit, ma nourriture je la bouffe, moi et mes enfants ».

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Le jeune qui pense au sexe, ça n'existait pas parce qu'il ne voyait pas ça dans sa vie. Auparavant un célibataire ne connaissait rien des relations sexuelles, mais aujourd'hui on met tout des relations sexuelles à la télévision. Donc il découvre tout. Il se contente juste de s'engager dans des relations adultérines. Finalement il n'a même plus envie d'épouser une femme parce qu'il n'y a plus de mystère⁴⁷⁶ ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

« Les gens n'ont plus peur de la mort. Ce n'est plus un évènement dramatique comme c'était le cas ».

Comme le montre la littérature et que l'on observe progressivement chez nos enquêtés, la vie moderne doit donner du plaisir, nourriture et sexualité sont à la disposition de l'*Homme-dieu* et faites pour cela – nourriture grasse accessible à tous moments et corps « bien foutus » que guettent les jeunes sénégalais – il ne veut pas que le plaisir s'arrête, il veut jouir à l'infini. Comme Corbeau (2002, p.115) décrit l'alimentation moderne de l'*Homme-dieu*, il mange à l'heure qu'il le désire sans contrainte : « *La folie du mangeur résulterait d'une envie de vertige pathologique, d'un **ilinx** habituel et extrême qui porterait à la boulimie ou à l'anorexie (les deux fusionnant souvent)* ». Il fait l'amour seul aussi selon son bon vouloir, comme le décrit Baudry (1997, p.37) : « *L'espace scénique des corps érotiques n'est pas qu'un « à côté » : il participe d'une centralité de sensations, de sentiments, de représentations et de pratiques. Le monde du cul (si l'on peut être trivial, mais il s'agit ici de trivialité) n'est pas qu'une attraction foraine, un vertige supplémentaire donné à une société stable (ni sa déstabilisation subversive, contestataire), mais un monde parallèle au monde, et tendanciellement le monde « vrai » qui peut se substituer à un monde dont la fausseté même ne serait plus problématique* ». Une fausse accessibilité au plaisir que les jeunes sénégalais découvrent dans les cyber-café de Dakar. Ainsi, l'*Homme-dieu* croit que les barrières n'existent pas, où plutôt, il pense que les barrières n'existent pas, que l'énergie est éternelle, car il croit pouvoir la rendre éternelle, en premier lieu sa propre énergie de vie, son corps : « *le malade n'est plus, par rapport à ce dont il souffre, qu'un fait extérieur, presque une perturbation, un accident qu'il faut abstraire pour connaître la vérité du fait pathologique (Benoist et Cathebras 1993)* »...pour ainsi dilapider pleinement les énergies du cosmos : nourriture et sexualité.

⁴⁷⁶ Marzano (2003) fait la même constatation que l'enquêté : « *Les vidéos X contemporaines exposent le sexe dans une frénésie de transparence qui nie toute opacité, tout mystère et toute intimité* ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« Au moment où les blancs étaient en train de tout faire pour s'enrichir, nous on dormait ».

Ce n'est pas pour rien que Lacan (1975) nommera l'un de ses séminaires *Encore*. Il considère en effet que le corps, particulièrement celui de la femme, est devenu objet dans une négation de son être : « Dans le développement qui suit, nous nous référons plus particulièrement au séminaire *ENCORE*. Nous abordons les discours comme critique de l'utilisation d'une femme portée jusqu'à la condition mystique par un ensemble d'appareils de pouvoir, femme que Lacan dit « barrée », qu'il écrit « *L/a femme* » plaçant la barre sur le LA pour souligner le fait que « de son essence elle n'est pas toute ». Le « la », dit-il, est un « article défini pour désigner l'universel » (Laroche-Parent 1985) ». Mais pour Lacan, la destruction de l'être en objet pour accéder à la jouissance ne fait au contraire que la détruire : « Chez Lacan, l'objet sexuel ne se réduit plus à cette chose qui manque au sujet, et que ce dernier utilise pour obtenir une satisfaction. [...] En ce sens, l'objet sexuel excite le sujet mais ne lui permet pas de franchir le seuil de la satisfaction pleine, ou de ce que Lacan appelle la jouissance sexuelle, celle qui fait qu'un corps puisse jouir (Clément 1998) ». Husserl et Nietzsche mettaient en effet en garde la propension de la métaphysique occidentale traditionnelle à objectiver la nature et la *nature du corps* ; elle se serait pour Heidegger (Van de Wiele 1968) construite dans une focalisation sur l'étant en oubliant l'être, conduisant au nihilisme moderne (Vioulac 2005), c'est-à-dire l'absence de plaisir de vivre. Et Lacan constate que tout humain et donc la femme – rendu objet – est « sensible à tout ce qui apparaît de l'être avant d'être l'objet d'un néant métaphysique puis l'objet du rien dans la traduction husserlienne des lieux métaphysiques (Laroche-Parent 1985) ». Ce corps qui n'est plus rien puisque étant la face sombre de l'esprit, est prît dans le postulat d'une métaphysique qui n'a plus d'autres choix que de le reconstruire, de le réifier, et ne fait à terme que le désobjectiver pour Brix (2008, p.133-134) : « La doctrine de l'amour libre s'est adaptée à tous les systèmes politiques : elle était de gauche dans les années 1960, elle se trouve aujourd'hui au service du capital. Le libertinage a épousé l'idéologie du mouvement et participe lui-même à la constitution de "réseaux", qui sont devenus l'objectif dominant. Dans la société moderne, tout le monde tend à devenir un objet de consommation, une marchandise, et doit s'attendre à être traité comme tel ». Ainsi, dans le milieu artistique dakarois largement sous l'influence des schémas corporels modernes, « un corps valorisé pour ce qu'il représente plutôt que par les qualités expressives qu'il déploie se prête à une objectivation qui n'est pas toujours bien vécue par les artistes. Pour beaucoup de danseurs, derrière les apparences d'une réussite sociale parfois flamboyante se dissimule l'angoisse de n'être autre chose qu'un corps paradé de théâtre en théâtre. [...] Il existe [...] une conscience grandissante du danger qu'il y a à n'être qu'un corps objet plutôt qu'un corps sujet (Neveu Kringelbach 2007) ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman :

« Une femme *tooy* [*en chair*], c'est éphémère parce que ça disparaît avec le temps. Alors s'il se trouve que tu l'aimes parce qu'elle est *tooy* [*en chair*]. Et si elle ne l'est plus ? Alors aujourd'hui on a tendance à avoir des habitudes qui, on ne sait pas jusqu'où ça va nous mener. Tout ça c'est parce qu'ils (les jeunes) ne sont pas préparés, ils ne mesurent pas les tenants et les aboutissants. On ne voit que ça, le sexe, nous on nous a appris à considérer d'abord le comportement de la personne, si elle vient d'une bonne famille et tout ça ».

Ainsi, l'*Homme-dieu* dilapide les énergies du cosmos : la longévité, la sexualité, la nourriture, car il pense que son *esprit* qui l'habite ne relève pas de celles-ci ; il *croit* que son cerveau sacré d'intelligence procède d'une nature différente de la nature elle-même lui permettant de les régénérer à l'infini, l'amenant ainsi à dépenser sans compter : « *Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un « animal économique ». Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique courante ; elle est encore caractéristique des quelques fossiles de notre noblesse. L'homo œconomicus n'est pas derrière nous, il est devant nous; comme l'homme de la morale et du devoir; comme l'homme de la science et de la raison. L'homme a été très longtemps autre chose ; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer (Mauss 1924, p.100)* ». Cette posture le distingue nettement de conceptions animistes où l'on s'inquiète toujours de la disparition de l'*énergie vitale* [*kàttan*], on l'on cherche par tous les moyens à la conserver.

El Hadj, garçon, 28 ans, universitaire, pharmacien, wolof, musulman :

« Se masturber, ce n'est pas bon du tout. Chez nous, on dit que ça rend impuissant. Si tu utilises toujours ton truc, finalement, au moment où il faut vraiment l'utiliser, ça ne marche plus ».

L'ambivalence du monothéisme

Le monothéisme, quant à lui, développe un rapport ambivalent avec l'*énergie vitale* [*kàttan*], presque à cheval entre les deux cosmos précédents. Tout d'abord, le point de départ est un Dieu qui aime les hommes. Il est une force toute puissante qui précède la nature et fait de l'homme sa créature préférée, à son image (Ancien Testament Génèse 1.27). De fait, il l'autorise à avoir toute autorité sur le monde puisque l'homme relève d'une essence similaire au divin : « *Dieu fit les animaux de la terre selon leur espèce, le bétail selon son espèce, et tous les reptiles de la terre selon leur espèce. Dieu vit que cela était bon. Puis Dieu dit: Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre (Ancien Testament Génèse 1.25-26)* ». Ainsi, dès l'enracinement dans la cosmologie monothéiste, l'homme se dote d'une certaine puissance accordée par Dieu l'autorisant à jouir pleinement de l'*énergie vitale* [*kàttan*] du monde, puisque mise à sa disposition par celui-ci : « *Dieu les bénit, et Dieu leur dit: Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez; et*

dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre (Ancien Testament Génèse 1.28) ». Pour Weber, tout comme Gauchet qui suit sa ligne intellectuelle, le monothéisme procède alors d'un désenchantement du monde qui ouvre au développement technique de très grande envergure : « Pour lui, le monothéisme déjà, en plaçant Dieu hors de ce monde, donnait à l'homme un espace d'autonomie et ouvrait le champ d'une maîtrise scientifique et technique de la nature et de la société (Masson 2009, p.35) ». Mais contrairement à l'Homme-dieu qui n'a plus de père, qui l'a abattu : « Le déclin de l'imgo paternelle est lié à la contraction de la famille occidentale dont il ne resterait plus qu'un « trognon » conjugal assure Lacan (Zafiroopoulos 2003) », dans le monothéisme, l'autorité que l'homme détient de son divin lui autorisant la jouissance ne peut dépasser le cadre de cette divinité elle-même, du moins, c'est ainsi que les choses ont été posées dans le fondement monothéiste : « L'Éternel Dieu donna cet ordre à l'homme : Tu pourras manger de tous les arbres du jardin; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Ancien Testament, Génèse 2.16-17) ». Et c'est en le goûtant, en commettant le péché, qu'il aura l'intelligence et la curiosité qui le conduiront à l'accomplissement de ses désirs.

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« En tout cas, les plus grands péchés sont commis quand l'individu est toujours assujéti à ses désirs et ne s'occupe que de plaisir. C'est le monde à l'envers quand les individus n'ont plus de morale ».

Ainsi, l'envie du plaisir est permanente dans le monothéisme, tout en étant interdite, refoulée. Elle est sous-entendue dès le Judaïsme comme nous allons le voir, mais globalement, l'homme ne pourra jamais vraiment y accéder à cause de cette barrière divine, elle restera en effet de l'ordre de Dieu et non de l'homme. Dieu fait alors miroiter à l'homme un plaisir défendu, mais celui-ci doit l'occulter par retenue et culpabilité d'oser se prendre pour son maître et goûter aux secrets qui n'appartiennent qu'à lui. Quel est donc ce plaisir ? Un plaisir que dans nombre de sociétés développant des conceptions animistes du monde, on ne peut sans doute même pas imaginer, celui de jouir pleinement des énergies vitales.

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sérère, musulman :

« Bon, on va finir par Lat Dior qui n'avait peut être pas accepté la domination coloniale ou bien la collaboration avec les colons. Avec le Cayor, il refusait l'installation du chemin de fer, soit disant qu'un étranger ne construise pas. C'était le dernier des royaumes. Lorsqu'il a été battu, c'était fini les guerres de résistances ».

Vous jugez négatives les résistances ?

« Ma foi, oui. Parce que nous, nous sommes nés à des époques différentes de ceux qui défendaient cette résistance. Donc nous avons été éveillés par le toubab ».

Qu'est-ce que cela veut dire ?

« Nous dormions ! ».

Ça veut dire que l'Afrique a toujours dormi jusqu'au moment où le toubab est arrivé ?

« Oui en quelque sorte. Mais pas un sommeil total. Si je dis que l'Afrique dormait, c'est parce que l'Afrique n'avait pas encore ouvert ses portes vers l'Europe et vers le monde pour avoir une vie de brassage et d'échanges culturels ».

Le sous-entendu du plaisir sexuel infini

Alors que nombre de sociétés africaines ancrées dans des conceptions animistes, accordaient – et accordent encore – un intérêt mythique à la reproduction par l'usage d'une polygamie illimitée pour les hommes considérés les « plus forts » (Warnier 1993, p.131-132) et une recherche d'hédonisme confinée par la pratique d'un coït rapide voire même brutal (Echard 1985) (i). Que dans ces sociétés, la maladie et la mort ne peuvent être annihilées puisque sous le joug d'instances surnaturelles (Zempleni 1982) (ii), et que la nourriture ne peut être dévaluée, ravalée à une simple source de plaisir pour l'homme puisque le siège permanent des dieux-ancêtres (De Garine 1996) (iii)⁴⁷⁷ – dans le monothéisme, le sous-entendu du plaisir est permanent par notamment la pratique de la monogamie permettant une promiscuité entre homme et femme et la valorisation de l'hédonisme sexuel dans le cadre du mariage (i). En effet, Zeitoun (2010), en s'appuyant sur les propos de Handman, explique que « dans la Genèse de l'Ancien Testament, figure la célèbre injonction « croissez et multipliez⁴⁷⁸ ». « [...] pour y répondre, faire l'amour est selon le Judaïsme un acte qui plaît à Dieu » ». Quelques versets du Cantique de l'Ancien Testament sont très révélateurs à ce sujet : « *Qu'il me baise des baisers de sa bouche! Car ton amour vaut mieux que le vin, Tes parfums ont une odeur suave; Ton nom est un parfum qui se répand; C'est pourquoi les jeunes filles t'aiment. Entraîne-moi après toi! Nous courrons! Le roi m'introduit dans ses appartements... Nous nous égaierons, nous nous réjouirons à cause de toi; Nous célébrerons ton amour plus que le vin. C'est avec raison que l'on t'aime (Ancien Testament, Cantique 1.2-4)* ». De même l'Islam, qui favorise davantage la monogamie que la polygamie (Coran, sourate 4 verset 3), valorise le plaisir sexuel dans le cadre du mariage : « *La contrainte sur le corps n'est par ailleurs pas considérée comme voie de salut ; conception qui apparaît assez éloignée d'un certain ascétisme caractéristique du Christianisme⁴⁷⁹. Les plaisirs physiques sont au contraire exaltés tant qu'ils s'exercent modérément et légalement, c'est le cas du plaisir sexuel dont la recherche est recommandée dans le cadre du mariage (Fortier 2003)* ».

⁴⁷⁷ Se référer à la section « La sexualité/esthétique », sous-section « Les pratiques sexuelles », à la section « La maladie-mort.santé », sous-section « Des étologies surnaturelles persécutives », et à la section « La nourriture/alimentation », sous-section « Le sacré dans la nourriture », dans la discussion de la deuxième partie.

⁴⁷⁸ Ancien Testament, Génèse 1.28.

⁴⁷⁹ En effet, selon Zeitoun (2010), la permissivité judaïque du plaisir sexuel dans le cadre du mariage ne se maintient pas dans son évolution vers le monothéisme universel : « *tout change avec les débuts du Christianisme* », commente Marie-Élisabeth Handman, « *car c'est alors un démon qui devient spectateur !* ». *Le plaisir est banni, il faut renoncer à la chair pour ne pas céder au péché. « Selon Saint-Paul, pour ceux qui ne peuvent rester chastes, la solution est le mariage. Mais il valait tout de même mieux éviter de faire du zèle en étant trop actif avec son conjoint... »* ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Ah oui, on est un adulte, on est dans sa chambre avec sa femme. Vous pouvez faire tout ce que vous voulez ».

Ainsi, promiscuité des partenaires par la monogamie – valorisée aussi dans l’Islam (Coran, sourate 4 verset 3) – et permissivité du plaisir sexuel pour le Judaïsme et l’Islam (Coran, sourate 2, verset 223) constituent les prémices de ce que l’on considère dans la modernité la vie de couple, *relation à deux* qui n’a pas de sens dans les conceptions animistes *coosan* sénégalaises, et africaines de manière générale (Thiriart 1999) : « *Le Talmud interdit tout type de coercition sexuelle, en vue de respecter le désir de la femme. Le mari ne doit pas imposer des relations sexuelles mais il doit obtenir le consentement de son épouse et même la courtiser. Ainsi l’homme doit honorer régulièrement sa femme (Werebe 2007, p.73)* ». Néanmoins, les trois monothéismes, et particulièrement le Christianisme, stigmatisent par la même occasion la recherche de plaisir : « *Les religions ont eut à cœur de réglementer la sexualité en la prescrivant dans le sacrement du mariage, en la contrôlant ou la limitant (refus de la contraception, de l’homosexualité, de partenaires multiples, etc.) ou en l’interdisant comme par exemple pour les ministres du culte de la tradition catholique (Vauclair 2011, p.177)* ». C’est ici toute l’ambivalence du monothéisme (Malka 2009). Il est signe de « progrès » dans le sens où il constitue une sorte « d’antichambre de la modernité » ; il est clair, en effet, que le Judaïsme instaure avec son Dieu unique l’idée d’un plaisir sexuel égal dans le couple marié qui se maintiendra jusque dans la modernité : « *Selon la tradition, on considère que c’est dans la vie sexuelle maritale que l’homme et la femme vont trouver la plénitude de l’accomplissement de leur être (Werebe 2007, p.66)* ». Ce qui semble plutôt novateur car « *les païens partent de l’idée que les besoins sexuels de l’homme et de la femme sont fondamentalement différents et n’ont pas la même signification. L’infidélité de l’un et l’infidélité de l’autre n’entraînent pas les mêmes conséquences, car elles ne partent pas des mêmes besoins (Boucher 2010)* ». Ainsi, dès le monothéisme s’exprime l’idée d’un plaisir équivalent au-delà des différences de corps – parce que chaque corps détient un principe spirituel égal – une volonté de dissocier la reproduction – la réalité du corps – du plaisir sexuel – le dépassement du corps par l’esprit – que l’on ne retrouve généralement pas dans les conceptions animistes africaines (Ombolo 1991, p.370) – spécifiquement dans les conceptions animistes *coosan* sénégalaise⁴⁸⁰ – car dans le Judaïsme « *l’homme doit tenir compte du plaisir de la femme : « mitsvat ona » (« commandement du plaisir sexuel »), différent du « mitsvat piria verivvia » (devoir de procréation) (Werebe 2007, p.73)* ». Mais le monothéisme, se faisant peur avec cette quête de jouissance – le fruit...défendu (Ancien Testament, Génèse 2.16-17) – renie, même punit, en même temps cette accession vers le plaisir dont il fait l’apologie (Unger 1996) ; son évolution vers les monothéismes prosélytes renégociera, en effet, cette volonté originelle monothéiste de valoriser le

⁴⁸⁰ Se référer à la section « Le rapport à la sexualité/esthétisme », sous-section « Une unique manière de faire », dans les résultats de la deuxième partie.

plaisir sexuel à côté de la dimension reproductive. Vauclair (2011, p.181) constate, en effet, que si le Judaïsme incite à « *la jouissance des époux* », le Christianisme semble imposer « *un idéal de chasteté* (Vauclair 2011, p.182) », tandis que l'Islam relayerait le plaisir à « *une promesse de l'au-delà* (Vauclair 2011, p.185) ». Précisément, les chrétiens auront tendance à diaboliser le plaisir sexuel dans son essence à tout moment de la vie : « *Les manuels de confession montrent que le clergé s'efforce de limiter la concupiscence, en apportant toutes sortes de restrictions aux « joies du mariage » : l'union des époux est fermement déconseillée pendant le Carême et à divers autres moments du calendrier liturgique, ainsi que pendant la grossesse, l'allaitement et après la ménopause ; elle a pour fin la procréation, non le plaisir* (Knibiehler 2002, p.69) ». La posture privilégiée est de rêver un retour vers Dieu où ils seront débarrassés à jamais de leurs désirs corporels : « *Le discours théologique a répété et commenté à longueur de siècles ces deux déclarations. Saint Augustin, dans le chapitre final de la Cité de Dieu, assure, en parlant du Tout Puissant : « Il sera lui-même la fin de nos désirs, lui, que nous contemplerons sans fin, aimerons sans satiété, louerons sans lassitude. » L'archevêque Julien de Tolède († 690), qui reprit à nouveaux frais les thèmes abordés par saint Augustin en conclusion de la Cité de Dieu, précisa : « La récompense de notre foi sera la vision dont a parlé saint Jean ("Lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables...")* (Delumeau 1998) ». Houziaux (2008) décrit le paradis chrétien comme une « *impatience d'embrasser la vie céleste et angélique, le désir de retrouver l'asexualité de l'Adam d'avant la chute, la quête d'une vie libre débarrassée des contingences de la chair, la volonté de se fermer à la souillure du monde* ». Il s'agit de la notion de salut, l'homme pécheur par nature à cause de son enveloppe charnelle profane doit se racheter en maintenant en permanence une connexion stricte avec l'esprit pour ne pas *retomber dans son corps* : « *Le christianisme introduit en Occident une idée assez particulière que je me propose ici d'analyser : la manière dont l'homme assouvit ses désirs décide de son salut. Le sort qui lui est réservé après la mort varie en fonction de ses pratiques génitales. Dès lors, la sexualité devient indissociable des problèmes liés à la rédemption* (Boucher 2010) ». A un degré moindre, les musulmans auront tendance à relayer le « vrai » plaisir sexuel au Paradis pour valoriser sur Terre la dimension reproductive de la sexualité : « *Aussi, l'Islam conçoit-il la civilisation comme la conséquence de la satisfaction de l'énergie sexuelle en tant qu'elle doit permettre la procréation (première fonction), d'atteindre le paradis (seconde fonction) en suivant les préceptes d'Allah (la volupté sexuelle est un avant-goût de celles promises dans le paradis)* (Sylla 1985) ». Il faut se retenir sur Terre pour pouvoir espérer mieux par la suite, être *esprit* sur Terre, pour mieux être *corps* par la suite (Image 8), où le plaisir sera infini (Coran, sourate 2, verset 25) : « *aucune [âme] ne portera le fardeau (le péché) d'autrui, et qu'en vérité, l'homme n'obtient que [le fruit] de ses efforts; et que son effort, en vérité, lui sera présenté (le jour du Jugement). Ensuite il en sera récompensé pleinement,* (Coran sourate 53, versets 38-41) ». C'est la notion de salut en Islam : « *Ceci ne dépend ni de vos désirs ni des gens du Livre. Quiconque fait un mal sera rétribué pour cela, et ne trouvera en sa faveur, hors de Dieu, ni allié ni secourer. Et quiconque, homme ou femme, fait de bonnes oeuvres, tout en*

étant croyant... les voilà ceux qui entreront au Paradis; et on ne leur fera aucune injustice, fût-ce d'un creux de noyau de datte. (Coran sourate 4, versets 123-124) ».



Image 8. Les 72 vierges pour le musulman qui a atteint le salut⁴⁸¹

De plus, le plaisir féminin dans l’Islam sera toujours stigmatisé : « Quoique fortement désirée, la sexualité arabe n’est pas encore suffisamment épanouissante pour les couples, la femme subissant évidemment plus que son compagnon la censure morale et psychologique (Chebel 2002) ». Même s’il est vrai que l’on pourra retrouver cette moralisation du plaisir sexuel, notamment du plaisir féminin, dans certaines formes orthodoxes de Judaïsme : « Ces peurs liées à la sexualité féminine, toujours vécue comme inquiétante, vont se résoudre en une manifestation extrême dans certains mouvements hassidiques de l’Europe de l’Est, dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Comme le montre David Biale, (« La tendance à l’ascétisme dans le hassidisme », pp. 213-224), les **hassidim** appelèrent à un ascétisme sexuel strict pour deux raisons au moins, l’une socio-psychologique, l’autre religio-théologique. Le mariage représentait un mal nécessaire pour remplir le commandement de « croître et multiplier », mais le désir sexuel pouvait conduire à un attachement trop exclusif vis-à-vis de l’épouse et déranger l’homme dans son face-à-face avec Dieu. Ce noyau radical du **hassidisme** restera toutefois toujours un phénomène très marginal dans le mouvement, même si l’on peut en trouver des occurrences jusqu’à nos jours (Heymann 1999) ». Globalement, le Judaïsme originel développera une

⁴⁸¹ L’homme au paradis qui a atteint le salut. Il est assis, à l’aise, une théière à côté de lui. Il contemple sa victoire, toutes ces femmes nues, soumises à ses moindres désirs. Image récupérée sur le site : <http://www.de-la-vie.com/6-religions/paradis-allah.htm>.

sexualité dans le couple marié où l'épanouissement pour les deux sexes, *faire l'amour*, sera béni par Dieu : « *En effet, si un couple décidait au moment du mariage de vivre une relation platonique, le mariage serait invalidé, car, au regard de la loi, le mariage doit permettre, outre d'accomplir le devoir de procréation, de vivre une relation sexuelle accomplie. Chacun des deux époux doit être sensible aux « désirs » de l'autre (Werebe 2007, p.72) ».*

Le sous-entendu de la vie éternelle

Le monothéisme sous-entendra aussi le plaisir en induisant progressivement l'idée que la mort-maladie est un phénomène injuste et inacceptable : par le fantasme d'immortalité chez les premiers humains non pécheurs, par la possibilité d'accéder à l'immortalité grâce aux fruits de l'arbre de la connaissance, par la notion d'expiation et de droiture vis à vis de Dieu devant conduire au bien-être, et par le vécu mélancolique de la maladie et de la mort (ii). De départ, Dieu aurait constitué une humanité première à son image, parfaite : « *A côté de ces éléments constitutifs de l'être humain, la Génèse évoque des comportements qui, en plaçant l'homme primitif en étroite proximité avec l'immortalité, viennent renforcer l'idée que l'on se trouve devant des traditions de théogonie (Faivre 1999 p.22) ».* Les premiers humains auraient été comme des dieux, sans maladie ni mort, dans la plénitude éternelle car emplis d'innocence. Mais « *l'Homme, être glorieux, promis à l'immortalité (Philonenko 1982) »*, commit une faute irrémédiable, il voulut plus et se laissa ainsi séduire par le mal : « *Pour tenter la femme et l'homme et les pousser à manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, le serpent use d'arguments irrésistibles : il leur propose de devenir « comme des dieux », en leur affirmant : « vous ne mourrez pas de mort ». Par cette redondance, on entend généralement cette injonction : mangez donc ce fruit, vous n'en mourrez pas. Elle s'oppose à la mise en garde proférée par YHWH, qui avait menacé ses deux premières créatures de mort subite, en cas d'ingestion de ces fruits. Mais il n'est pas certain que cette interprétation soit la bonne. Nous préférons l'entendre dans le sens suivant : si vous mangez ce fruit, vous n'aurez plus rien à craindre de la mort. Il s'agirait donc d'une promesse d'immortalité, plutôt que d'un simple encouragement (Faivre 1999 p.23) ».* C'est paradoxalement en voulant devenir immortel, en voulant devenir comme Dieu, qu'ils perdirent leur statut divin originel : « *C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu as été pris; car tu es poussière, et tu retourneras dans la poussière (Ancien Testament, Génèse 3.19) ».* Dans l'imaginaire monothéiste, ils sont devenus des hommes. Ainsi, l'humain, à cause de ses fautes d'homme, découvrit les difficultés de la vie, particulièrement la souffrance du corps et l'arrêt définitif de l'existence...à moins que sur Terre, vie de test, l'homme se rachète au point de pouvoir retrouver cette plénitude divine première à sa mort. Il s'agit d'une deuxième naissance, ou plutôt la vraie naissance telle qu'elle aurait dû être sans le côté sombre de l'homme : « *Cette perspective sur laquelle le catholicisme romain est généralement discret, est à l'anthropologie spirituelle absolument essentielle. Car, selon elle, à l'origine, « au commencement » du monde – je n'ai pas dit de « ce monde », de la création telle que nous*

l'expérimentons aujourd'hui – au commencement du monde donc, Dieu créa l'homme en état d'inachèvement, seulement « corps et âme », et comme tel mortel, mais avec la faculté de collaborer à son achèvement, avec la possibilité de devenir participant de la nature divine et, par la suite, de devenir immortel. Au pays d'Eden, les conditions paradisiaques étaient à cet achèvement si favorables, qu'Adam n'avait nullement besoin de passer par cette seconde naissance, pour nous aujourd'hui si onéreuse, puisqu'en notre actuelle condition, elle ne saurait se produire sans que nous ne mourrions à nous-mêmes. Il lui suffisait, telle la graine à la fleur, d'être docile à l'esprit qu'il portait en lui. Condition qui demandait cependant à Adam de ne pas obéir au Prince de l'abîme, à l'Antique serpent. Or c'est là ce qu'il fit. Alors le monde bascula avec lui, se dénaturant, se dégradant, jusqu'à se figer dans cet état d'altération et de désolation, de matérialité, de spatialité, de temporalité qui est le sien aujourd'hui (Fromaget 2009) ».

Si l'homme surmonte les difficultés de ce monde, ces faiblesses et ces multiples sources de tentation, qu'il attend patiemment sa mort, il pourra redevenir sain, et mériter de goûter le fruit de la connaissance pour accéder à l'immortalité : « *Que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Églises: A celui qui vaincra je donnerai à manger de l'arbre de vie, qui est dans le paradis de Dieu. (Nouveau Testament, Apocalypse 2.7)* ». L'arbre de la connaissance est posé dans le monothéisme comme l'espace de toutes les possibilités, il permet de franchir toutes les limites et d'accéder à la pleine divinité car seul Dieu peut distinguer le bien du mal. L'homme ne devait point y toucher car pas encore prêt pour goûter à cette puissance, seule sa sagesse pouvait l'amener à être en mesure de découvrir ses mystères, mais il fut impatient, passionné, et n'écoula pas son père : « *Or je demande si cet arbre miraculeux, devait rendre immortel l'homme innocent, ou l'homme coupable ? L'innocent (Gorini Corio 1761, p.192)* ». L'homme coupable, car dans le déni de son père, ne put jouir des délices de l'arbre en le goûtant, il n'eut pas suffisamment d'esprit pour profiter des connaissances qu'il procure : « *Dieu reproche à Adam sa fatale crédulité, cette fausse idée de grandeur et d'élévation qui l'avait séduit ; cette fausse idée enfin qu'il s'était formée de l'arbre de la science (Gorini Corio 1761, p.193)* ». C'est ainsi qu'il découvrit la perversion dans la sexualité puisqu'il comprit qu'il était nu, et il devint mortel. Le rachat des péchés sur Terre conduit progressivement l'homme à vouloir faire du monde profane une terre sacrée, d'abord sous l'effigie de Dieu, mais progressivement sous l'effigie de l'Homme-dieu, il n'eut plus besoin d'attendre la mort pour jouir de la vie : « *en définitive, dira Weber, le Christianisme primitif tout entier, en raison de la doctrine du salut, se pose en adversaire des formes les plus caractéristiques de l'intellectualisme. [...] L'organisation « rationnelle » de la vie dans le monde, en accord avec la volonté divine, est, aux yeux de Weber, l'héritage le plus durable légué par le calvinisme à la postérité. Le caractère rationnel de l'ascétisme est pour Weber l'élément décisif de la rencontre entre la religion ascétique et la vie moderne (Ladrière 1986)* ». Le passage au protestantisme atténua en effet la culpabilité catholique instaurant la soumission inconditionnelle à Dieu. Celui qui proteste, le protestant, retrouve en lui la volonté d'élévation humaine relative au monothéisme originel : « *C'est surtout le Livre de Job [...]*

qui prélude à l'idée puritaine de prédestination en renonçant à trouver une solution au problème en mettant en avant la soumission à la souveraineté absolue de Dieu et de ses créatures (Weber 1995, p.256) ». Cette évolution à l'intérieur du Christianisme conduisit progressivement à la volonté de connaissances, transformation de la nature et développement de la médecine moderne que nous connaissons : « L'ascèse protestante est exercée dans le monde à l'intérieur d'une profession. Le monde devient alors un « devoir moral », un donné qu'il faut obligatoirement transformer pour le mettre en accord avec les idéaux ascétiques (Ladrière 1986) ». Cette distinction Ciel/Terre s'atténue en même temps que la dialectique, corps profane/esprit sacré. Il faut construire le monde à l'image du paradis et réintégré l'esprit de Dieu dans l'homme pour qu'il fasse de son corps une entité à l'image de celui-ci : infinie.

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

Tout à l'heure, vous avez reconnu le fait que la médecine occidentale est plus développée que la médecine traditionnelle. Selon vous pourquoi ça ?

« Peut être que c'est Dieu qui l'a donné ça. D'ailleurs, ce n'est pas seulement au niveau de la médecine qu'ils ont devancé les africains, partout c'est comme ça. Moi je crois que c'est Dieu parce qu'il y a certains qui disent que le paradis des toubabs, c'est ici bas, alors que nous notre paradis, c'est dans l'au-delà. Dieu les a donné tout, sauf l'âme. C'est l'âme seulement qu'ils ne peuvent pas fabriquer ».

L'Homme-dieu, celui qui détient l'esprit de son père, ne veut pas de la maladie et de la mort : « La maladie, aujourd'hui, est devenue aussi inconvenante que la mort, et l'on fera tout pour l'occulter, s'il le faut en changeant les mots, pour passer d'un diagnostic médicalement juste à un constat socialement correct (Mattei 2001, p.57) ». Certes, Thomas (1980, p.11) montre que la mort est vécue comme inacceptable dans toutes les cultures, chacune développant des stratégies pour la dépasser symboliquement : « toutes les cultures s'évertuent à composer avec le cadavre, afin de dépasser l'horreur qu'inspire son pourrissement imminent, signe de l'anéantissement qui nous guette ». Néanmoins, nous constatons que l'Homme-dieu propose comme solution d'annihiler le phénomène de maladie-mort, de bloquer l'énergie vitale [kàttan] au sein d'un même individu. Détenant l'esprit de Dieu, il ne comprend pas pourquoi il devrait tomber malade et mourir, en effet, la ligne de conduite de l'ascète protestant ou du bon capitaliste est de travailler pour la Morale, celle du dépassement de soi. Celui qui ne faute pas, qui se comporte selon la morale de Dieu – consciencieux dans ses prières, retenu dans les plaisirs – ou encore selon la morale de l'Homme-dieu – consciencieux dans son travail, pas d'excès dans les plaisirs de la ville – ne comprend pas pourquoi il tombe malade. Il se dit : « alors que je n'ai pas péché, que j'ai fait tout ce que tu m'as dit, Dieu, pourquoi je souffre ? » ou encore « alors que je ne fumais pas de cigarettes, que je ne me droguais pas, que j'avais une vie saine et sérieuse, pourquoi je tombe malade ? ». Le fils de Dieu, comme le fils qui a pris la place du père, pense pouvoir conjurer la maladie-mort dans un comportement saint-sain : « Par l'hygiène se trouve

*résolu le paradoxe de la santé simultanément menacée et exigée par notre vie en société (Herzlich 1969, p.133) ». Ces deux mythes de la transcendance corporelle, réunis autour du culte de l'esprit, « ont le mérite de nous rappeler la proximité du sain et du saint, de la santé et du salut, termes qui ont la même étymologie san qui a donné en latin à la fois sanitas et salvatio (Laplantine 2003) ». Ainsi, si « le transcendant » souffre, il en veut à son père ou encore à l'esprit-connaissance comme si cela aurait dû, ou plutôt aurait pu, être autrement : « Un certain nombre de prières chrétiennes demandent « la santé de l'âme et du corps ». Lorsque nous parlons de **santé parfaite**, il est clair que c'est du deuxième objet de cette imploration, avec cependant le sentiment que tout ce qui appartiendrait au premier s'y trouverait réinvesti. Peut-on dès lors penser que la recherche angoissée de la santé corporelle puisse constituer comme une sorte de **chemin de la perfection** dont le terme serait un équivalent sécularisé de la sainteté ? (Dumont 2001, p.461) ». La possible vie éternelle par l'expiation de ses péchés est en effet inscrite au cœur du Christianisme : « Semé corruptible, le corps ressuscitera incorruptible (Nouveau Testament, 1 Corinthiens 15.42) ». En effet, si Adam et Eve s'étaient bien comportés au paradis, s'ils n'avaient pas péchés, ils auraient goûtés à la vie parfaite, mais l'Homme-dieu prétendant faire de la Terre son paradis – « L'au-delà, ici et maintenant (Fromaget 2005) » – son comportement sain-saint lui laisse aspirer logiquement aux mêmes fantasmes mais avant sa mort. Néanmoins, cette quête d'une existence individuelle parfaite n'existe pas dans l'animisme d'Afrique tel que décrit par Thomas (1965), on ne peut bloquer l'énergie vitale [kàttan] de cette façon..., à moins d'être un très, très grand sorcier. Si l'on résout la maladie et la mort, c'est en se sentant vivre à travers ses enfants, en mythifiant sa descendance par le fantôme que l'on survit à travers elle : « le culte des ancêtres immortels, la croyance en la réincarnation (Thomas 1965) » ; mais il n'est jamais question d'arriver à déroger le cours même de l'énergie de vie, ce que Dieu et son arbre de la science peuvent apparemment faire. C'est ainsi que dans la modernité, le système de santé fonctionne dans un rejet de la maladie-mort : « le corps seul ne « se parle pas ». Entre la maladie, produit du « mode de vie », et la conduite du malade, le corps, l'état organique lui-même, s'oublie, il disparaît (Herzlich 1969, p.174) ».*

Tout comme le vieux qui vit sa vieillesse comme une maladie à résoudre : « Ce déni ou cette hantise du vieillissement sont sans doute une particularité de l'Occident moderne. [...] Ce dont rêve aujourd'hui l'Occident, c'est d'un corps sans âge (Augé 2001, p.445) » ; le malade vit sa maladie comme une faute à expier, il en a honte, elle serait l'expression de quelque chose de mal qu'il aurait fait et qui l'aurait amené à souffrir : « un sentiment de culpabilité latent. L'individu n'affirme si fort que la maladie provient de « l'autre » que parce qu'il redoute qu'elle n'ait sa source en lui. Mais qu'elle provienne de lui-même – qu'elle soit de « sa faute » – ou qu'elle soit menace extérieure [...] en refusant d'être à l'origine de la maladie, l'individu répond à la menace et retourne en accusation son éventuelle responsabilité (Herzlich 1969, p.177-178) ». Derrière leur colère contre leur père-dieu/médecin-dieu détenteur de la connaissance qui devait/devait les rendre parfaits, au delà de leur frustration de vivre dans un monde pas assez sain-saint pour eux les rendant malades – pris dans les

deux sens – le fils de Dieu et l'*Homme-dieu* se sentent *responsables/coupables* de leur *état déviant*, apparemment produit de leur comportement *pas suffisamment sain-saint* : « *La conduite du bien-portant s'identifie à l'activité de l'individu dans la société. La conduite pour la santé s'exprime dans les pratiques d'hygiène (Herzlich 1969, p.125)* ». L'enfant de Dieu tout comme l'*Homme-dieu* croient ainsi avoir une responsabilité, un rôle à jouer dans ce qui leur arrive, autant dans le remord en se disant : « je n'aurais pas dû », que dans la toute puissance en imaginant : « et si je faisais... ». Mais dans les conceptions animistes africaines, la maladie-mort est commandée par des forces supérieures, le *malheur* n'implique pas nécessairement la *responsabilité/culpabilité* de la personne (Zempeni 1985). La mort doit arriver, et elle ne sous-entend pas nécessairement la fin, mais le recommencement de la vie, car l'immortalité ne s'exprime pas par l'existence éternelle d'un unique individu, mais par la persistance continuelle de son groupe : « *par son désir d'avoir de nombreux enfants qui perpétueront sa lignée, par son amour des fêtes collectives [...] pour le Nègre, la vie finit toujours par avoir raison (Thomas 1965)* ».

Demba (rural), garçon, 20 ans, secondaire, élève, sérieux, musulman :

« *Moi je me dis que la personne quand elle meurt aussi, revient sur terre. La preuve, quand quelqu'un meurt, automatiquement, quelqu'un naît. Moi, mon père est mort avant ma naissance. C'est pourquoi j'y pense un instant et je me dis que je suis mon père* ».

Alors que les funérailles dans nombre de sociétés aux conceptions animistes, précisément les funérailles des vieux, sont des fêtes où l'on chante la puissance du recommencement, Ndiaye (2004) parle à ce sujet « *de la victoire de la vie sur la mort* », les funérailles dans le monothéisme sont bien souvent tristes et macabres. Car même si l'on se persuade que la vie persiste dans l'au-delà, on a déjà le fantasme refoulé d'expier toutes *ses fautes* pour faire de sa propre vie sur Terre un plaisir infini : « *Le Christianisme est l'ultime religion de salut, la dernière qui sera la première, celle qui exprimera avec le plus de violence, le plus de simplicité, le plus d'universalité l'appel de l'immortalité individuelle, la haine de la mort (Morin 1951, p.199)* ». Ce fantasme de *la résolution de la vie* par la croyance en la *haute humanité, l'humanité divine*, reflet de l'aboutissement final du *salut de son esprit* et de la transcendance totale de ses limites corporelles – la dignité de goûter au fruit – est au fondement du monothéisme : « *Je suis vraiment le serviteur d'Allah. Il m'a donné le Livre et m'a désigné Prophète. Où que je sois, Il m'a rendu béni; et Il m'a recommandé, tant que je vivrai, la prière et la Zakat ; et la bonté envers ma mère. Il ne m'a fait ni violent ni malheureux. Et que la paix soit sur moi le jour où je naquis, le jour où je mourrai, et le jour où je serai ressuscité vivant (Coran, sourate 19, versets 30-33)* ».

Le sous-entendu du plaisir nutritionnel infini

Ce sous-entendu du plaisir dans le monothéisme s'inscrira aussi dans le rapport à la nourriture par le développement de nombreux interdits alimentaires atténuant son caractère nourricier pour se construire une *alimentation parfaite*, par la volonté de contrôler l'hédonisme alimentaire, et par le rabaissement de l'animal – si l'on se place dans une conception animiste – à un simple être de chair à la disposition de l'homme (iii). Tout d'abord, dans l'animisme tel que décrit en Afrique (Thomas et Luneau 1974, p.96), la nourriture est de fait une denrée hautement valorisée ; on retrouve des interdits alimentaires certes, mais majoritairement temporaires et dans l'unique but de réaffirmer la place de chaque individu dans l'organisation sociale (De Garine 1996 et Pagézy 2006). Aucun interdit ne sous-entend que la nourriture est une substance pouvant potentiellement *rabaisser l'homme*, bien au contraire, elle est l'un des biens les plus précieux (Gosselin 1963). Mais dans le monothéisme, l'acte de manger en lui-même est profane, il ramène à une sorte d'animalité que l'on veut proscrire (Unger 1996). Ainsi, la nourriture, en même temps que les animaux et végétaux subissent une importante dévaluation. En effet, à l'opposé des conceptions animistes, « les monothéistes » considèrent que les animaux et les végétaux n'ont aucune âme : « *l'un des grands apports de l'exégèse des XIXe-XXe siècles est d'avoir mis en valeur des glissements de représentations d'un livre à l'autre de la Bible. Ainsi, la notion de résurrection des hommes émerge dans les textes des VIe-Ve siècles av. J.-C. (Ps 16-10), puis elle est affirmée au IIe siècle av. J.-C. (Dan 12, 2). L'écart avec l'animal se creuse un siècle plus tard lorsque le concept de spiritualité et d'immortalité de l'âme humaine est évoqué par l'auteur du Livre de la Sagesse (Sg 9, 15), un juif hellénisé d'Alexandrie, influencé par la distinction platonicienne du corps et de l'âme (Dictionnaire I, 1022- 1025). Le même auteur (Sg 2, 24) identifie implicitement le serpent du Péché Originel au diable, ce que la Genèse ne faisait pas, rapprochant ainsi démons et bêtes (Bodson 530). (Baratay 2011) ».* Les juifs s'interdisent de manger les animaux impurs, les animaux de ceux qui les idolâtraient, empêchant ainsi l'élévation vers le divin ; quitte à réduire largement leur régime alimentaire, mais dans le but de conserver une ligne de conduite avec leur dieu : « *La prohibition de la viande de porc n'apparaît dans la Bible qu'après l'exode d'Égypte. [...] Les Hébreux, durant la captivité en Égypte, résidèrent près de Tanis [...], où existait un culte du porc, considéré comme un animal sacré ; on pourrait penser que la loi mosaïque ne fait que refléter le désir des Hébreux de se différencier de leurs maîtres égyptiens, et de resserrer leurs liens sociaux par des comportements qui leur soient propres (Farb et Armelagos 1985, p.136) ».* Cette rigidité vis-à-vis de l'alimentation pour se démarquer des autres semble étonnante, la nourriture ayant toujours bénéficié d'un statut privilégié dans nombre de sociétés animistes puisque représentant *l'énergie vitale [kàttan]* par excellence (Thomas et Luneau 1974, p.95-96). Elle n'est pas vue comme une denrée dangereuse pouvant avilir l'homme, contrairement aux Juifs et aux Musulmans qui pratiquent l'abattage rituel pour ne pas manger l'âme de la chair qu'ils jugent impure : « *Seulement, vous ne mangerez point de chair avec son âme, avec son sang (Ancien Testament, Génèse 9.4) ».*

L'ensemble de ces dispositions s'expliquent par une volonté de s'élever d'un stade animal que l'on associe aux joies de la chair, joies que « les monothéistes » prêtent aux « païens » apparemment adorateurs de nourriture, car *adorateurs* de nature-nourriture : « *Le « triomphe de la spiritualité sur la sensualité » apparaît comme lié aux enjeux de la Torah et donc au destin du monothéisme dans le monde moderne (Michels 1998)* ». En effet, contrairement aux cultes antérieurs Proche-Orientaux, le Dieu des juifs ne s'inscrit pas dans la nature, *il n'a pas de corps*, ces derniers n'adorent en rien quelconque élément de l'univers : « *Dans la quête du divin, l'activité spirituelle réclame désormais, de tout un chacun un effort d'imagination : rien ne lie plus physiquement Dieu à sa création, ni l'homme à Lui. Nul objet – veau d'or ou crucifix – ne focalise l'attention du croyant ; seul le mot lui parle. Le dialogue physique entre la nature et le fidèle ne trouve plus de concrétisation [...] la nature reste désormais silencieuse (Goldschläger et Lemaire 2007, p.17)* » ; ceci pour se démarquer des cultes animistes, comme celui de l'Égypte pharaonique qui *donne corps* à ses figures sacrées : « *La plupart de ces divinités cependant sont des dieux locaux datant de l'époque où le territoire était morcelé en districts nombreux. Elles empruntaient des formes animales, comme si elles n'avaient pas encore dépassé l'ancien stade des animaux totems (Freud 1948, p.16)* ». Culte que l'on retrouve aussi chez les Nazis : « *Retourner à la nature animale parmi les humains, communier avec la nature, et élever la vie animale au niveau d'un culte, tout ceci était vu selon Glaser comme une alternative à la modernité, à la technologie, à l'urbanisation. Accepter cette façon de voir, pensait-on, allait conduire aux changements spirituels et idéologiques nécessaires pour l'émergence d'une nouvelle identité (Arluke et Sanders 2003)* ». N'oublions pas que *rab* signifie littéralement en wolof « animal », que ces *rabs* se fixent souvent sur des *xamb*s, autels inscrits dans la nature que tout monothéiste condamne fermement : « *Vous détruirez tous les lieux où les nations que vous allez chasser servent leurs dieux, sur les hautes montagnes, sur les collines, et sous tout arbre vert. Vous renverserez leurs autels, vous briserez leurs statues, vous brûlerez au feu leurs idoles, vous abattrez les images taillées de leurs dieux, et vous ferez disparaître leurs noms de ces lieux-là (Ancien Testament, Deutéronome 12.2-3)* ». Cette tentation de *se laisser aller à son corps*, à l'*animalité de l'homme*, au *culte sauvage de la nature* – que d'ailleurs aucun *animal* ne pratique – *d'aimer basement* les plaisirs de la chair est la phobie monothéiste.

Ainsi, *l'homme à l'état animal*, donc sans Dieu selon « le monothéiste » : « *dans les premiers vers du poème, comme sur le diptyque, la métaphore des bêtes féroces apprivoisées ne symbolise pas seulement la méchanceté vaincue, elle représente aussi la conversion des barbares : c'est-à-dire à la fois des méchants et des païens, au sein de l'Empire désormais chrétien (Gosserez 2005)* », adore la nature, *il bouffe comme un porc, baise comme un porc* sans retenue, sans limite, sans distinction divine : « *La chair de cochon est interdite car il est sale et dégoûtant dans ses habitudes comme dans sa nourriture (Maïmonide 1979, p.370)* ». Certes, les chrétiens mangent le porc et ne pratiquent pas l'abattage rituel mais, « *au centre de la morale chrétienne, il y a une méfiance très forte envers les plaisirs charnels, parce qu'ils retiennent l'esprit prisonnier du corps, l'empêchant de s'élever vers*

Dieu. Il faut manger pour vivre, mais éviter de se complaire dans les plaisirs de gueule (Flandrin 1982) ». Il faut éviter de se complaire dans les plaisirs du corps et s'ouvrir à un plaisir distingué, d'esprit, à l'image de Dieu, un plaisir parfait : « Le thème central du Livre du Lévitique est que ce qui est complétude, intégralité et perfection de Dieu, doit se refléter dans le rituel d'adoration du Saint Lieu. Les animaux qui y étaient conduits pour le sacrifice ne devaient présenter aucune imperfection, et être auparavant débarrassés de toutes souillures qu'ils pouvaient avoir, par l'observation d'un rituel approprié. L'idée que les anciens Hébreux se faisaient de la perfection imprégnait toute leur vie religieuse et leur culture ; et tout ce qui possédait un caractère hybride ou prêtait à confusion était frappé d'anathème (Farb et Armelagos 1985, p.137) ». La nourriture ingurgitée devait être physiquement parfaite, sans « erreur » produite par la nature, elle devait s'élever, être au rang de la perfection divine, jusqu'à prohiber l'animal marin qui n'a pas de nageoire, l'animal terrestre qui n'a pas de sabots fendus, etc... : « On retrouve ce même genre de distinction entre perfection et confusion appliqué aux créatures de l'air, des eaux et de la terre. Chaque animal doit se conformer parfaitement à la classe à laquelle il appartient. Il est impur lorsque ce n'est pas le cas (Farb et Armelagos 1985, p.137-138) ». L'ensemble de ces interdits sous-entendait l'accession à un réel plaisir distingué dans l'alimentation, digne d'un croyant au seul et vrai Dieu qui place l'homme au rang qui doit être le sien... ; pas celui d'un « païen » qui adore sans distinction la nature-nourriture par « le privilège accordé au sang, matière première des sacrifices (Thomas et Luneau 1974, p.96) ». Ainsi, de par la dévaluation de la nature qu'instaure le monothéisme, il produit à la fois un rejet de la nourriture, mais en même temps une volonté de s'y ouvrir dans une volonté de plaisir plus exigeante et jouissive : « le respect de la mesure qui trouve son expression la plus précise dans la tempérance augustinienne et, enfin, une attitude hédoniste qui pose, pour l'homme engagé au service de la foi, la jouissance des biens terrestres comme une glorification de l'œuvre de Dieu (Poulain 2002, p.212) ».

Pourtant, même si dans la plupart des sociétés aux conceptions animistes, les interdits alimentaires ne sont pas aussi stricts – l'acte de manger est loin d'être profane – **c'est une falsification d'associer l'animisme à un laisser-aller corporel...** : « On peut retrouver une allusion à la conversion des Danois, qui sera assurée définitivement seulement dans la seconde moitié du Xe siècle, après le dépassement, par l'ordalie du feu, d'une situation ambiguë de syncrétisme, dans le commentaire sur Matthieu de Paschase Radbert, qui estime en outre que la rudesse, la bestialité (*feritas*) de quelques peuples des régions du Nord peut représenter un obstacle « culturel » pour leur conversion (Savigni 2011) ». Les européens monothéistes font la même constatation d'un « état de sauvagerie » de populations animistes asiatiques qui rend alors nécessaire, à leurs yeux, leur conversion : « La vision que Marco Polo nourrit de l'Autre est essentiellement profane ; celle d'Odoric est religieuse. L'une et l'autre s'accompagnent d'un jugement et ont pour point de référence un centre situé en Europe. Les jugements de Marco Polo procèdent moins du christianisme que d'une distorsion liée à la distance et de l'ignorance des cultures qu'il décrit. Ceux d'Odoric s'inscrivent dans la logique de la conversion, qui est la voie par laquelle le sauvage peut être civilisé et le païen devenir chrétien. [...]Voici par

exemple ce que dit Marco Polo des îles Andaman : « Leurs habitants sont des idolâtres, d'une race des plus brutales et sauvages, ayant la tête, les yeux et les dents semblables à ceux des espèces canines. Ils sont de disposition fort cruelle et quiconque, n'appartenant pas à leur nation, tombe entre leurs mains est tué et dévoré ». Odoric dépeint de même les peuples des îles voisines de Nicobar : « Hommes et femmes ont le visage comme celui d'un chien. Et ces peuples vénèrent le boeuf comme leur dieu. (...) Et s'il advient qu'ils fassent à la guerre un captif qui ne puisse payer sa rançon, ils le dévorent sur le champ » (Palencia-Roth 2006, p.42-43) ».

L'amalgame historique du monothéisme

Les préjugés du monothéisme

Les Sénégalais de *coosan*, avec leurs *rabs* et leur *xams* – qu'ils abandonnent largement d'ailleurs⁴⁸² – ne *bouffent* pas – et n'ont jamais mangé – *comme des porcs* et ne *baisent pas comme des porcs* non plus ; même si aujourd'hui la très grande majorité n'en mangent pas. A l'instar des autres sociétés aux conceptions animistes, cette interprétation de leurs comportements n'a de validité qu'à l'intérieur de l'imaginaire monothéiste : « *Les Pères de l'Église cherchent à transformer les pratiques sexuelles de leur époque. Les mœurs romaines sont ainsi condamnées et diabolisées de façon systématique. [...] L'Empire romain n'étant pourtant pas un Éden de vice et de luxure et, encore, la sexualité païenne ne se résume pas à de longues orgies éclairées au flambeau. Comme je le montre plus loin, certaines interdictions devaient être respectées dans l'Empire romain, même si elles diffèrent de celles introduites par la religion chrétienne. En matière de sexualité, le paganisme repose davantage sur une éthique de la maîtrise de soi que sur une morale du renoncement (Boucher 2010) ».* Ce que soulignera aussi Foucault (1984, p.96) chez les Grecs : « *A travers cette conception de la maîtrise comme liberté active, ce qui est affirmé, c'est le caractère « viril » de la tempérance ».*

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

*« Ecoute, au village l'homme et la femme ne restaient seuls ensemble sans qu'ils ne soient mariés. C'est parce que dès l'initiation on formait l'homme. On lui disait que voilà tu es un homme, tu dois être digne de ta masculinité. Un homme qui fréquente les femmes, qui parle avec elles ou simplement qui les taquine, était vu comme un *goor jigeen* [homosexuel], il devait rester avec ceux de son sexe jusqu'au mariage ».*

Les Africains seront ainsi victimes de ce préjugé monothéiste de construire une humanité universelle exclusive sous l'effigie du Dieu unique, et de cantonner tous les autres hommes – avec leurs autres cultes bien souvent animistes – à des sous-hommes sans culture, sans règles, soumis à leurs pulsions corporelles : « *Parallèlement, Jérôme donne lui aussi un commentaire de Matthieu, mais il distingue*

⁴⁸² Se référer à la section « La maladie-mort/santé », sous-section « Des étiologies surnaturelles persécutives », dans la discussion de la deuxième partie.

les chiens, assimilés aux idolâtres, des petits chiens métaphore s'appliquant à la Chananéenne. Cette tradition est reçue par le Moyen Âge, en particulier à travers Bède le Vénérable et Raban Maur. Cette tradition va avoir, entre autres, de curieuses conséquences, débouchant sur la considération d'un peuple fantastique, qui avait aussi intéressé Augustin : les Cynocéphales. Ce peuple, considéré comme bien réel, appartient-il à l'humanité ou à la bestialité et, en conséquence doit-il ou non recevoir la parole du Christ ? (Ribémont 2002) ». Diraneh (2005, p.183), en s'appuyant sur les travaux de Joseph Kessel rend compte de ce rapport entre colons européens et colonisés africains, inscrit sous toile de fond de préjugés monothéistes : « Voici les premiers traits de Gouré : **« Mince et souple, tout en muscles fins, durs et dangereux, cet homme avait une terrible figure d'oiseau de proie. Ses petits yeux étirés étaient d'une dureté de pierre et bizarrement striés de sang. Sa bouche, très mince, son nez en bec pointu son front étroit et son rictus montraient une fierté et une cruauté inexorables. »** Que dire de la férocité d'un tel portrait ? Il insiste sur les aspects d'un corps tout en dureté, d'animal de proie assoiffé de sang. C'est une sorte de cannibale ». L'Africain est souvent perçu comme un animal qui mange tout et n'importe quoi, jusqu'à de la chair humaine pour rassasier son appétit bestial : « Dans *Fortune Carrée* l'on retrouve les mêmes éléments : ainsi **« toutes ses dents éclatantes et voraces »**, lui donnent l'air d'un **« sauvage »**. Le portrait du guide est le même. Il est décrit comme un **« guerrier barbare »**, doté d'une **« fierté farouche »**. Sur les aspects cannibales, on peut lire dans *Fortune Carrée*. **« Yacoul, dit brutalement Gouré. »** Il demande à manger. Devant le refus de Philippe, **« sa bouche aiguë frémit, laissant apparaître les pointes de ses dents. Un sang plus sombre gonfla les stries rouges de ses paupières. »** On dirait un fauve qui ouvre sa gueule pour dévorer une proie (Diraneh 2005, p.184) ». Ces préjugés d'une alimentation sans règle se retrouve bien sûr dans la sexualité : « On comprend mieux pourquoi la femme noire était fréquemment montrée dans des situations bien plus inquiétantes ou pittoresques qu'érotiques : elle était présentée à l'occasion d'une danse rituelle autour d'un gorille tué, au travail, dénudée au bord un ruisseau (sans que sa présence ne soit mentionnée par la légende qui accompagne la photo) ou comme témoignant de la souffrance causée par des pratiques jugées barbares (nombreuses sont les photos montrant les labrets en bois dans les lèvres des Africaines qui en témoignent) : se dérober à la sexualité lui paraît même quelque chose de superflu (« Voyons maintenant comment la femme primitive dérobe aux regards son pôle sexuel quand elle en a souci » (Muraz 1932 105)). Bref, il s'agit de catégoriser l'Africaine dans un statut proche de la bestialité due à une évolution non encore achevée (Boëtsch et Savarese 1999) ».

« Les animistes » seraient donc des animaux, et les animaux sont des êtres qui se laisseraient aller aux plaisirs corporels sans limite car ils n'ont pas de culture : « Les philosophes faisaient des animaux un symbole des passions sensuelles. Par ailleurs, la figuration animale des pêcheurs et des païens en barbares, incluait probablement aussi les hérétiques, qui sont traités dans la diatribe comme des exemples traditionnels de bestialité (Gosserez 2005) ». Cette idée que « l'animiste » n'est pas humain, n'est pas civilisé, est un point de vue qu'adoptent aussi nombre de nos enquêtés, beaucoup se calant

sur la phrase de Senghor : « La colonisation est un mal nécessaire ». Il fallait évoluer et sortir du primitif.

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sèrère, musulman :

« En quelque sorte, je peux même conclure avant de répondre à la question ! Je crois que c'est tout à fait positif. Pas pour le Sénégal mais pour l'Afrique tout entière. Comme le disait Senghor, la colonisation est un mal nécessaire. Je crois que sans la modernité, si l'Afrique restait à son état primitif, que serait devenue l'Afrique au moment où on prône la modernité. Ce serait contradictoire à la situation actuelle du monde. Donc il était temps que le Sénégal et l'Afrique suivent le changement du monde tendant vers la modernité ou le modernisme ».

D'ailleurs, le terme « païen » lui-même sous-entend péjorativement pour « les monothéistes » un stade humain naturel, bestial⁴⁸³. Néanmoins, aux vues de nos données, ces associations entre animisme et animal d'une part, et entre animisme/animal et « laisser aller corporel » d'autre part, semblent injustifiées. D'une part, en quoi les animaux sont-ils des voraces et pervers qui s'adonnent sans limite à leurs instincts ? Ensuite, en quoi « les animistes », ceux qui *adorent* la nature la *dévorent-ils* sans limite ? Les Africains sont condamnés – durant l'époque coloniale surtout – à être des sauvages qui se laissent aller aux plaisirs : « *L'Africaine noire est représentée de façon très différente, sa nudité initiale étant pensée comme l'expression d'une sauvagerie persistante Les coloniaux allaient donc insister sur l'évolution de sa tenue vestimentaire. Ainsi, il convenait dès l'enfance d'inculquer à la femme noire l'hygiène et la pudeur (Boëtsch et Savarese 1999)* ». Le monothéisme stipule que la nature de l'homme est mauvaise en soi, dans sa structure, elle a pour vocation de dépasser une « certaine nudité », une « certaine innocence » : « *L'homme et sa femme étaient tous deux nus, et ils n'en avaient point honte (Ancien Testament, Génèse 2.25)* », pour aller vers le plaisir : le péché originel. Ainsi, seule la retenue en obéissant à Dieu, en laissant Dieu détenteur des mystères du plaisir, peut permettre de ne pas se laisser aller à cette curiosité, cette intelligence humaine malsaine intrinsèque à sa condition...qui l'ouvrirait à une jouissance incontrôlable. Cette volonté de jouissance malsaine est décrite comme une issue fatale dans les trois monothéismes, il s'agit de l'*Homme-dieu*, de sa quête de puissance par sa modernité : « *Nous avons péché, nous avons commis l'iniquité, nous*

⁴⁸³ Selon Wikipédia : « *Prénom formé à partir du terme latin "paganus" lequel signifie "paysan" et qui provient lui-même du mot "pagus" qui signifie "campagne"(circonscription territoriale rurale à l'époque gallo- romaine). Terme à connotation péjorative (le "pagus" étant l'antithèse de la cité, symbole de la civilisation), l'adjectif païen qualifie péjorativement ce qui relève du polythéisme, la croyance en plusieurs dieux, et en ce sens est opposé au Christianisme, à l'Islam ou au Judaïsme* ». En effet, Ribémont (2002), à ce sujet, nous dit : « *Je terminerai cette sommaire présentation par le dernier article du recueil, consacré par G. Bühner-Thierry à la dénomination de « chiens » pour les païens, en particulier dans le monde germanique et slave, durant le haut Moyen Âge. On sait que l'insulte est fréquente dans de nombreux textes médiévaux ; elle est encore largement utilisée à la fin du Moyen Âge, comme l'atteste, entre autre, son emploi par Guillaume de Machaut dans **La Prise d'Alexandrie**. La métaphore est courante chez les premiers auteurs chrétiens, comme Tertullien ou Lactance. Augustin, comme à l'accoutumé plus nuancé, voit dans l'image du chien l'homme qui renifle, en quête de nourriture : le païen est surtout celui qui est en attente de conversion. Alors que pour la plupart le chien mord et aboie, comme les païens après les chrétiens. L'origine de la métaphore est sans doute à chercher du côté de l'Ancien Testament, dans un passage du psaume 59. Mais le fondement de la tradition exégétique du chien-païen est à relever chez Augustin dans ses commentaires des psaumes 59 et 68, et surtout dans celui de Matthieu 15, 21-28* ».

*avons été méchants et rebelles, nous nous sommes détournés de tes commandements et de tes ordonnances. Nous n'avons pas écouté tes serviteurs, les prophètes, qui ont parlé en ton nom à nos rois, à nos chefs, à nos pères, et à tout le peuple du pays (Ancien Testament, Daniel 9.4-5) ». Cette volonté irrémédiable de se prendre pour Dieu conduirait l'homme à la Fin des Temps pour les Juifs : « Toi, Daniel, tiens secrètes ces paroles, et scelle le livre jusqu'au temps de la fin. Plusieurs alors le liront, et la connaissance augmentera (Ancien Testament, Daniel 12.4) », et les musulmans : « Voilà que nos concitoyens ont adopté en dehors de Lui des divinités. Que n'apportent-ils sur elles une preuve évidente? Quel pire injuste, donc que celui qui invente un mensonge contre Allah? Et quand vous vous serez séparés d'eux et de ce qu'ils adorent en dehors d'Allah, réfugiez-vous donc dans la caverne: votre Seigneur répandra de Sa miséricorde sur vous et disposera pour vous un adoucissement à votre sort (Coran, sourate 18, versets 15-16) ». Et à l'Apocalypse pour les Chrétiens : « Les nations se sont irritées; et ta colère est venue, et le temps est venu de juger les morts, de récompenser tes serviteurs les prophètes, les saints et ceux qui craignent ton nom, les petits et les grands, et de détruire ceux qui détruisent la terre (Nouveau testament, Apocalypse 11.18) ». D'ailleurs, lorsque vous discutez avec un *Homme-dieu* sur la crise écologique, il vous répond souvent prostré : « C'est dans la nature de l'homme d'en arriver là... ». Pour « le monothéiste » et l'*Homme-dieu*, la modernité serait donc une évolution naturelle diabolique de l'homme. Ainsi, malgré les injonctions de Dieu, l'homme pris par sa nature pécheresse va continuer de désobéir et s'adonner aux plaisirs, dilapider les énergies vitales : sexe, nourriture et longévité infinis, jusqu'à détruire la Terre... Dit autrement, c'est goûter au fruit qui lui était interdit, c'est-à-dire se prendre pour Dieu conduisant au mythe monothéiste de la fin du monde, et que relate Augé à travers son « double désenchantement ».*

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tôlier, wolof, musulman :

« Moi, je crois qu'on est à la fin des temps. Les hommes religieux l'ont dit. A la fin des temps, les femmes se comporteront comme des hommes et ces derniers se comporteront comme des femmes. C'est la réalité d'aujourd'hui quoi. On juge les gens sur leur apparence, ce qui n'est pas normal parce qu'avant de juger la personne il faut la connaître, et connaître la personne, ce n'est pas la voir et juger. Mais aujourd'hui les gens donnent beaucoup d'importance au plaisir mondain ».

« Nous nous trouvons ici au cœur de la problématique de la **spiritualité**, telle qu'elle a été abordée et développée par Freud, et de ses conséquences pour la filiation, qui sont immenses. Au moment où tous les remparts sont en train de céder, il se réfère, comme nous venons de le voir, à l'**interdit de la représentation**, c'est-à-dire à un des piliers du monothéisme. Il a très nettement perçu qu'une nouvelle forme d'idolâtrie était en train de se manifester et d'envahir le monde, dont nous continuons à subir les effets jusqu'à nos jours. Or si la **Torah** a une raison d'être, c'est qu'elle est engagée depuis plusieurs millénaires dans un conflit acharné, indéfectible et infatigable contre l'idolâtrie, dans toutes ses formes, qui n'ont cessé de repousser comme les multiples têtes du dragon (Michels 1998) ».

L'homme idole de l'homme, le narcissisme moderne décrit par tant d'auteurs, constitue la pire des catastrophes pour le monothéisme car – avec l'idolâtrie de la nature tant réprouvée – c'était le penchant le plus malsain de l'homme que de vouloir s'aimer lui-même – se prendre pour son *père* – signe qu'il aurait montré dès ses premiers pas à travers le péché originel. Dieu aurait donc été la solution pour conjurer ce sort, il aurait agi comme une soupape pour maintenir cet homme naturellement dangereux – en tout cas c'est ce qu'avancent les religieux – sa puissance constituant le seul rempart face à cette volonté humaine naturelle de plaisir insatiable ; quête dans laquelle était apparemment pris les Africains et qu'il fallait réveiller...

La stratégie monothéiste : le transfert sur autrui de sa quête des plaisirs

Mais est-ce que tout cela est vraiment sérieux ? De nombreux Africains étaient plutôt dénudés dans leurs traditions, pourtant ils n'imaginaient pas tout ce qu'Adam et Eve ont fantasmé en goûtant au fruit défendu. Apparemment, nombre d'Africains sont « restés nus » – ce qui n'a jamais vraiment été le cas d'ailleurs, juste plus dénudés qu'un monothéiste – bien longtemps sans succomber à ces fantasmes de quête infinie.

Madame DIOP, 54 ans, universitaire, inspectrice de l'enseignement, wolof, musulmane :

Ici il est impensable qu'une jeune fille se balade seins nus dans la rue ?

« Quoi ! C'est dangereux ici. C'est qu'ici c'est mal vu parce que ça ne fait pas partie de nos attitudes. Mais par exemple dans les gros villages à l'intérieur du pays vers Tamba si c'est accepté il n'y a pas de problème ».

Mais est-ce qu'il ne fut pas un temps où ici aussi c'était la même chose ?

« C'est sûr ! ».

Donc il y a quelque chose qui a changé ?

« Oui il y a quelque chose qui a changé. Les hommes n'ont plus de retenue ».

Et qu'est-ce qui est à l'origine de ça selon vous ?

« Ah ce sont les médias, ce qu'ils voient ».

Donc qu'est-ce qui change chez l'homme ?

« En tout cas c'est différent ».

Est-ce que l'homme regarde la femme de la même façon qu'auparavant ?

« Parce que l'homme auparavant, est-ce qu'il regardait même la femme ? C'est la modernité qui a changé les valeurs, qui a changé les comportements ».

Est-ce qu'il n'y a pas une découverte du corps ?

« Si ».

On ne connaissait pas le corps ?

« Et un beau jour on découvre tout ».

Ils ont justement été condamnés par « les monothéistes » pour ne pas être suffisamment civilisés, n'ayant pas reconnu Dieu : « A la date fétiche de 1885, où l'Europe entreprend la colonisation directe de l'Afrique noire, la religion était l'objet de polémiques acerbes, où l'on descendait à un niveau de brutalité dans l'injure qui restera longtemps inégalé. Traiter son adversaire de «*légume nauséabond*» était à peine une entrée en matière (Image 9). Or, les missionnaires - c'est bien le moins qu'on puisse supposer - étaient des gens bien convaincus de la valeur et de la nécessité de la religion. Ils vont donc brosser, sous les couleurs les plus sulfureusement chatoyantes, les horribles souffrances de l'âme éloignée de Dieu, le cortège de déchéance morale et même physique, les douleurs et les cruautés, la sensualité bestiale, l'asservissement et l'abêtissement de ceux qui ne vivent pas dans la Lumière de la Vraie Foi. En bref, il leur paraît urgent de proclamer bien haut que Christianisme et civilisation sont synonymes (De Boeck 1985, p.48) »⁴⁸⁴.

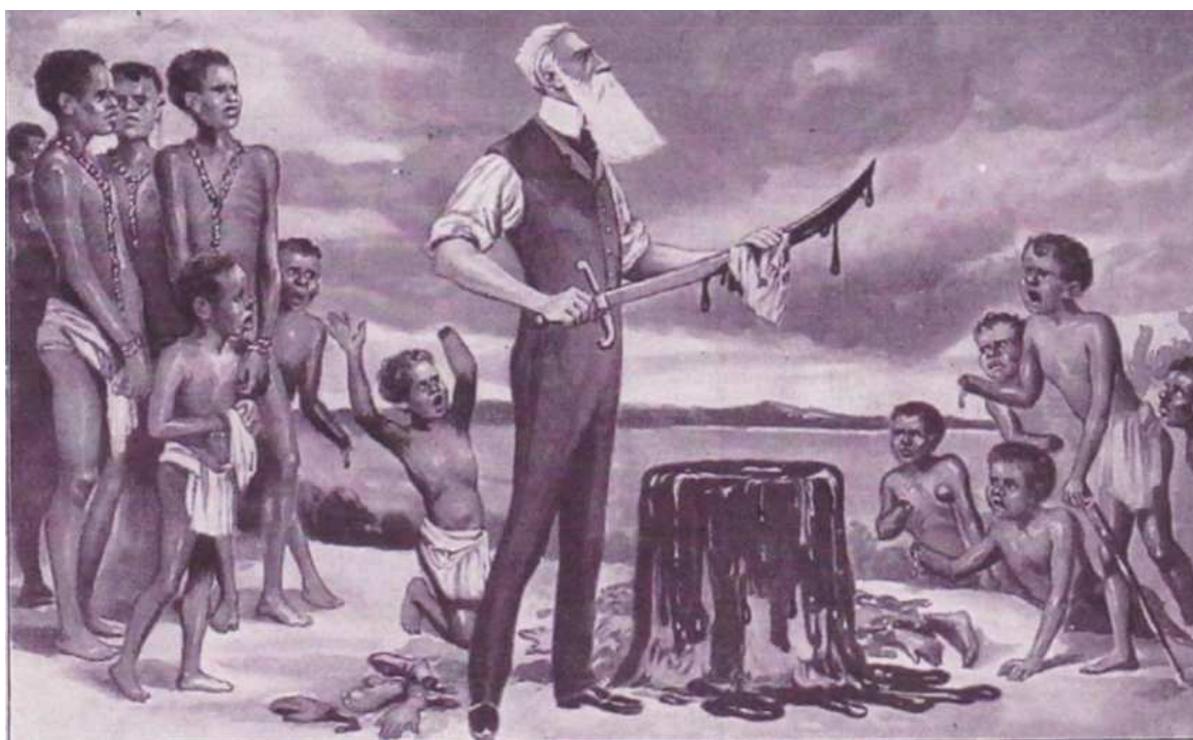


Image 9. La haine *derrière* le prosélytisme « bienveillant » du monothéisme⁴⁸⁵

Ils ont été culpabilisés parce qu'ils ne correspondaient pas à ce schéma de puissance et d'élévation humaine, stigmatisation qui s'exprime dans la modernité sous l'appellation : « pays en voie de développement ». Ils n'avaient pas besoin d'interdire le corps, d'interdire le sexe, d'interdire la

⁴⁸⁴ Durant mon séjour au Sénégal, j'ai vécu en colocation avec un marocain pendant quelques mois. J'ai pu ainsi intégrer le milieu étudiant arabe de Dakar. Nous parlions beaucoup du Sénégal, des sénégalais... Ce que j'avais observé avec des amis sénégalais sur « la distance » de la communauté arabe en générale : maghrébine et libanaise, vis-à-vis de la population locale s'est confirmée ici. J'ai pu entendre de nombreux propos racistes, peu différents de ceux relatés dans la citation de De Boeck, ce qui me donna un « arrière goût » de ce qu'a pu être l'époque coloniale.

⁴⁸⁵ Durant la période coloniale belge du Congo, un colon coupe le bras de différents enfants. Il les punit d'être, selon lui, des sauvages. Carte postale imprimée chez Manissadjian & Co., Bâle. Le timbre est oblitéré en 1909.

nourriture **aux degrés extrêmes** que l'on trouve dans les religions révélées, car ils *n'y voyaient pas dedans* ce qu'imagine un « monothéiste »⁴⁸⁶.

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

Selon vous pourquoi la religion dit ça ? Qu'est-ce qui est vu comme mauvais dans le corps de la femme ?

« La valeur d'une femme, c'est son corps. Si donc elle laisse ce corps à l'air libre, elle se dévalorise elle-même. Je crois que le corps de la femme est tout entier sexuel. Toutes les parties de son corps, excepté le visage et le bras, doivent être voilées. La femme qui se laisse nue provoque la tentation chez l'homme. Une fille qui s'habille en laissant ses parties intimes dehors ne laisse pas indifférents les hommes qu'elle va croiser sur son chemin ».

Mais est-ce que les hommes ont toujours été provoqués par les filles mal habillées ?

« Bien sûr que oui, l'homme reste l'homme, il y a quelque chose de naturel en lui ».

Mais c'est vous-même qui avez dit tout à l'heure qu'à votre jeunesse, vous vous comportiez comme des frères et sœurs. En plus avant l'arrivée de l'Islam, les femmes africaines ne se couvraient pas tout le corps. La femme traditionnelle ne mettait qu'un petit pagne et le reste du corps était nu. Les hommes regardaient, sinon avaient cette attitude envers la femme que vous collez aux hommes actuels ?

« Non, ils n'étaient pas comme ça ».

Donc dans ce cas est-ce qu'il n'y a pas quelque chose qui a changé dans le regard que l'homme porte sur la femme ?

« Je ne sais pas trop mais il semble que c'est vrai ce que vous dites ».

En fait, ils ne connaissaient pas le fruit défendu jusqu'à ce qu'ils le goûtent par la conversion... ; ils n'avaient donc pas cette focalisation sur l'interdit de la jouissance infinie, puisqu'ils ne connaissaient pas le fruit même de son essence...jusqu'à ce que « le monothéiste » le lui enseigne. En effet, dans *coosan*, et dans la littérature sur l'Afrique exempte d'influences monothéiste et moderne, la nourriture n'est pas associée au mal, elle est toujours valorisée car associée à l'accroissement de la vie. Il n'est jamais question de se gaver, de s'empiffrer seul car les règles de groupe trop rigides empêchaient cela⁴⁸⁷. S'il ne faut pas « *se complaire dans les plaisirs de gueule* » comme le dit Flandrin (1982), ce n'est pas pour s'empêcher de s'avilir dans la réalisation de fantasmes malsains, mais pour maintenir un équilibre au sein de la communauté, du cosmos. Une approche que l'on retrouvait dans l'Europe médiévale, lorsque le Christianisme était encore ballotté par des conceptions animistes du monde ; il s'agissait en effet pour Vigarello (1993, p.38-39) d' « *obéir au cosmos* », de se soumettre à « *l'ordre du monde* ». Ainsi, selon lui (1993, p.38-39), à cette époque, « *la réserve* » fonde le régime, avant même, bien sûr, la mise en concordance avec les forces du monde ». Comme nous le constatons chez nos enquêtés, mais aussi De Garine (1962) chez les Sénégalais de Khombole, dans l'Europe médiévale, les préceptes en vigueur étaient « *l'importance d'une prudence* » à l'égard de la nourriture,

⁴⁸⁶ Se référer à la section « Le rapport à la sexualité/esthétisme », sous-section « Corps découvert, couvert, redécouvert », dans les résultats de la deuxième partie.

⁴⁸⁷ Se référer à la section « Le rapport à la nourriture/alimentation », sous-sections « Le fait de ne pas dilapider » et « Le fait de manger en groupe », dans les résultats de la deuxième partie.

« la nécessité d'une tempérance », il fallait « prendre des aliments faciles à digérer ». L'Europe inscrite dans un Christianisme primitif⁴⁸⁸, c'est-à-dire sous influence animiste, valorisait ainsi l'embonpoint modéré, signe de vitalité : « L'aliment prolifique est un signe de puissance, avec ses indices physiques, ses valorisations sociales. Le « clerc écolier », dans le fabliau du XIII^e siècle, est, sans surprise, « bien gros et gras, mangeant beaucoup », jeune homme puissant, vigoureux, sûr de son ascendant, « fort prisé », en tout cas, de la « bourgeoisie d'Orléans » qu'il a su séduire. [...] L'Église médiévale elle-même ne peut toujours se dissocier de telles images. Hugues de Saint-Victor, dans son *Institution pour les novices*, au XII^e siècle, ne tance pas la goinfrerie, mais seulement la nourriture « trop précieuse et délicieuse », la délicatesse excessive. De même, au XIV^e siècle, lorsque Gerson recense les péchés, dans son *Sermon pour la conception de la Vierge*, il s'étend sur l'orgueil, la mécréance, la paresse, l'envie, il les accuse de rendre jeunesse et beauté « puantes et ridées », mais ne cite ni l'excès de nourriture ni même la gourmandise (Vigarello 1993, p.44-45) ». De même pour la sexualité, les positions multiples et l'idée de jouissance que sous-entend le monothéisme – qu'il valorise et condamne à la fois – semblent peu connues de sociétés très influencées par des conceptions animistes, comme nombre de sociétés africaines traditionnelles qui voient dans le sexe un acte rapide et efficace (Ombolo 1991, p.371) ; dans le but d'effectuer un transfert d'énergie efficient permettant sa bonne circulation⁴⁸⁹. Et encore, pour la maladie-mort, les médecines ancrées dans des conceptions animistes, très généralement, ne se construisent pas dans le fantasme de maintenir l'énergie du corps éternellement⁴⁹⁰, celle-ci doit circuler et les corps disparaître pour réapparaître – la réincarnation – la vie ne peut-être qu'un cycle. Mais si l'on se penche sur les pratiques funéraires monothéistes, on retrouve encore des prémices de modernité où l'on souhaite que l'énergie vitale [kàttan] corporelle ne disparaisse pas. En effet, pour que l'esprit survive, il faut que le corps reste intact...dans le Christianisme même, on l'habille, le maquille, pour se persuader qu'il est toujours vivant. En fait, l'esprit ne peut retourner vers Dieu et survivre que si son réceptacle est parfait, et c'est seulement lorsque l'esprit est parti que le corps ne signifie plus rien et peut pourrir : « Le corps doit être protégé de tout traitement dégradant. Il doit rester entier et intact pour sa sépulture afin que l'âme puisse s'élever (propos du rabbin Weill du consistoire de Paris)⁴⁹¹ ». Et il en est de même en Islam : « Le respect de la dépouille mortelle est d'autant plus important qu'elle est considérée comme un devoir, ceci expliquant qu'aucun musulman ne se fera incinérer (Popu 2009, p.339) ». Mais si l'esprit de Dieu se trouve dans le cerveau de l'homme, alors son corps ne doit-il pas, à l'image de l'infinité spirituelle qui l'habite, l'être aussi ? Et enfin, nous savons combien le développement technique, le contrôle aigu de la nature est relativement faible dans ce type de sociétés qui sacralisent le *tout naturel* : « on mange ce qui est disponible (De Garine 1996, p.41) », car la notion d'accumulation

⁴⁸⁸ Primitif au sens propre, c'est-à-dire premier. Il n'y a pas de notion péjorative.

⁴⁸⁹ Se référer à la section « La sexualité/esthétique », sous-section « Les pratiques sexuelles », dans la discussion de la deuxième partie.

⁴⁹⁰ Se référer à la section « Le corps/corpulence », sous-section « La construction normative et le vécu de la corpulence des Sénégalais » « Dans la modernité », de la discussion de la deuxième partie.

⁴⁹¹ Séquence récupérée sur le site : <http://www.alloleciel.fr/guide/les-differentes-ceremonies/la-ceremonie-juive>.

massive n'y a pas de sens : « Partout où des prophètes ou des réformateurs ont brisé la dépendance à l'égard des représentations purement magiques ou ritualistes, les artisans et les petits bourgeois ont été enclins à considérer la vie sous l'angle éthique et religieusement rationnel (Weber 1995, p.242) ».

De par ces constats, nous ne pouvons que nous résoudre à ceci : **avec le prosélytisme, « les monothéistes » transmettent leurs interdits pour « soi-disant » élever l'homme, mais ils ont oublié qu'ils transmettaient par la même occasion les propres fantasmes refoulés – de recherche effrénée de plaisirs et de satisfaction – à l'origine de ces interdits.**

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sère, musulmane :

Mais dans vos traditions, on voit que la femme peut laisser les seins dehors ?

« Même si cette culture du nu fut le notre, les temps ont changé. Quand Dieu a descendu le prophète Mahomet (psl) et le Coran, on a su que la femme devait voiler son corps qui est tout sexuel ».

Est-ce que « les monothéistes » n'auraient pas projetés sur « les animistes » leurs propres fantasmes de plaisirs infinis ? Est-ce qu'ils ne les auraient pas culpabilisés de leurs propres ambitions refoulées de grandeur ? Est-ce qu'ils n'ont pas vu dans ces Africains, pris dans l'immanence du monde, ce qu'ils n'étaient déjà plus, mais qu'ils refusaient d'accepter ? Est-ce que Dieu interdit les plaisirs ou d'abord est-ce qu'il ne les sous-entend pas ? Le prosélytisme constitue-t-il la libération d'une nature pécheresse avilissante ou au contraire ne promet-il pas le converti à un destin fatal retors où il découvre de nouveaux grands plaisirs tentateurs qu'il est obligé en même temps d'occulter... jusqu'à ce qu'il tue son père ? Est-ce que le monothéisme, en convertissant, ne cherche-t-il pas à soigner une « soi-disant » maladie humaine naturelle qui ne serait autre que le produit de sa pure imagination qu'il se refuse d'assumer ? **Est-ce que le monothéisme en pensant transmettre la guérison par la conversion d'une maladie naturelle des plaisirs insatiables ne transmet-il pas finalement sa maladie culturelle des plaisirs insatiables ?** L'élévation du stade « soi-disant » animal « animiste » constituerait alors dans un premier temps (i) une ouverture vers la jouissance en espérant goûter à des réjouissances meilleures que celles issues du monde ici-bas et, dans un deuxième temps, (ii) celui de la retenue en projetant dans l'au-delà, sur Dieu lui-même, la quête des plaisirs promise à tous ceux qui lui sont restés fidèles : « Au fur et à mesure que les espérances mises dans l'autre monde ont gagné en force et en extension, la vie d'ici-bas a été de plus en plus considérée [...] comme ayant été créée par Dieu [...] comme éphémère. [...] Parfois, la conception originelle qui faisait de la question de l'au-delà l'affaire des aristocrates et des riches était radicalement inversée selon la formule : « Les premiers seront les derniers » (Weber 1995, p.285) ».

L'idée du plaisir par Dieu, et l'interdiction de ce même plaisir par Dieu : c'est l'ambivalence du monothéisme : « faire et ne pas faire, dire et ne pas dire, penser et ne pas penser, agir et ne pas agir. Interdit et autorisé (Onfray 2005, p.98) » ; dit autrement, l'invention du fruit des grands plaisirs élevés, oui...mais défendu, à n'en pas douter. Associer l'animal à un morceau de chair sans âme à la

disposition de l'homme : « *Tout ce qui se meut et qui a vie vous servira de nourriture : je vous donne tout cela comme l'herbe verte (Ancien Testament, Génèse 9.3)* » ; et vouloir manger des aliments dignes de soi, de son élévation humaine : « *Vous aurez en abomination tout reptile qui rampe sur la terre : on n'en mangera point (Ancien Testament, Lévitique 11.41)* » constituent les prémices du plaisir dans l'alimentation (i). Instaurer un système monogame – aussi pour l'Islam qui le valorise (Coran, sourate 4 verset 3) – à l'intérieur duquel plusieurs positions sexuelles entre partenaires sont possibles constitue les prémices du plaisir dans la sexualité (ii), comme on l'observe dans l'Islam (Coran, sourate 2 verset 223), mais aussi dans le Judaïsme : « *Dans le cadre strict d'une relation maritale, le Judaïsme va donner à la sexualité un espace de liberté où le plaisir est permis et proclamé comme sain, utile et naturel. La Torah ne légifère pas sur les modalités des pratiques sexuelles entre les individus. Elles peuvent ainsi prendre plusieurs formes (Werebe 2007, p.73-72)* ». Mais cette ouverture doit se faire dans un cadre contrôlé : « *Dans l'Islam, la sexualité à l'état pur n'est ni bonne ni mauvaise, elle est une énergie ; c'est l'utilisation qui en est faite, à l'intérieur d'un ordre social, qui est bonne ou mauvaise. Il s'agit donc, pour l'individu, dans l'ordre musulman non pas de condamner ou de supprimer ses instincts sexuels, mais de les utiliser conformément à l'ordre social et aux exigences des lois religieuses (Sylla 1985)* ». Sous-entendre que l'excès de connaissances peut conduire à la vie éternelle induit les prémices des plaisirs infinis dans un corps sain infini (iii) : « *L'Éternel Dieu dit: Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous, pour la connaissance du bien et du mal. Empêchons-le maintenant d'avancer sa main, de prendre de l'arbre de vie, d'en manger, et de vivre éternellement (Ancien Testament, Génèse 3.22)* ». D'ailleurs, soyons francs, un moderne – un *Homme-dieu* donc – découvrant que dans les traditions sénégalaises, l'homme montant sur sa femme pour « se vider » constitue la sexualité, ne le voit-il pas comme un acte de bestialité ? « Le moderne » qui constate que dans les traditions sénégalaises, c'est très mal vu de terminer son plat de nourriture, qu'il faut se forcer de ne pas tout manger pour en laisser aux autres, ne le voit-il pas comme un manque de civilisation ? Ou autrement, « le moderne » qui découvre que dans les traditions sénégalaises, les médecins disposent de moyens techniques assez faibles, ne le voit-il pas comme un manque d'esprit ?⁴⁹² « *Il est vrai que certains esprits ont une fâcheuse tendance à réserver le privilège de l'effort, de l'intelligence et de l'imagination aux découvertes récentes, tandis que celles qui ont été accomplies par l'humanité dans sa période « barbare » seraient le fait du hasard, et qu'elle n'y aurait, somme toute, que peu de mérite (Lévi-Strauss 1987, p.56)* ».

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

« *Quelque part aussi, on peut dire que les croyances nous ont retardées. Parce que même du côté de la médecine, on voit que le volume de connaissances des blancs est plus important* ».

⁴⁹² Se référer à la section « Le rapport à la maladie-mort/santé », sous-section « Les itinéraires thérapeutiques », dans les résultats de la deuxième partie.

Ainsi, le monothéisme pousse à la quête *d'un grand plaisir élevé* tout en le condamnant, l'homme n'étant pas assez digne, assez imprégné de divinité pour mériter cette jouissance relative au seul Dieu : « *sa toute puissance absolue sur ses créatures est sans limite ; il est donc impossible d'appliquer les critères humains de la justice à sa conduite (Weber 1995, p.286)* ». Mais le monothéisme pousse son approche retorse de *l'énergie vitale [kàttan]* – entre tentation et culpabilité – encore plus loin, il juge de la même façon deux phénomènes différents. Il condamne « l'animiste » d'être un animal abandonné à ses plaisirs, de telle façon qu'il le dévalorise à l'aune de ce qu'il méprise chez *l'Homme-dieu* : être un sauvage des temps modernes refusant l'autorité de son *père*, s'appropriant ses mystères alors qu'il n'en est point digne, et s'abaissant par conséquent à *bouffer et baiser comme un porc*. C'est d'ailleurs le discours que développent nos enquêtés religieux, mais aussi de nombreux imams du Sénégal, sur la modernité : « *la détresse existentielle et le mépris de la vie suscitent également la question de la mort de Dieu dans l'Afrique actuelle (Blaser 2001, p.109)* ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman :

« Les manières de faire la sexualité ont changé et tout ça au nom du plaisir. Si tu as une relation affective avec quelqu'un, c'est ignoble de faire avec lui certaines choses, mais aujourd'hui c'est ce qui se fait. Mais quand tu fais de lui un animal, tu te permets de tout faire, c'est ignoble. Dans la vie d'un couple, l'acte sexuel est un sacerdoce. C'est une prière envers Dieu ! Faire un rapport sexuel avec sa femme, c'est une prière. C'est pourquoi on ne doit pas le faire n'importe comment. Dans l'acte sexuel, le plaisir doit être relégué au second plan et en faire d'abord un acte sacerdotal. Le recherche de plaisir ne doit venir qu'après ».

J'ai parlé avec un homme de même âge que vous qui me disait qu'il lui arrive de faire ces choses-là avec sa femme et qu'il prend du plaisir, tout comme sa femme d'ailleurs, qu'en pensez-vous ?

« C'est parce qu'il est simplement obnubilé par le plaisir. Pour moi l'acte sexuel, c'est comme la prière. Je n'en fais pas une obsession. L'humain n'est pas un âne ou un mouton. Même manger respecte des règles ». *Est-ce que ce n'est pas parce qu'il y a un plaisir inédit que les gens font ça ?*

« Je te dis que l'humain ne doit pas être obnubilé par la recherche effrénée de plaisir. Les manières de faire l'amour ont changé parce qu'on a relégué au second plan cette intimité qui doit exister dans le couple, au profit maintenant du plaisir qu'on est prêt à avoir n'importe où, chez les prostituées et n'importe où. Pour vous montrer que ça a changé. Mais un changement vers le côté négatif. Les jeunes pratiquent même maintenant la sodomie, tout ça au nom de la liberté et de la modernité ».

Amadou, garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, wolof, musulman :

« Tu sais, si tu vas à la mosquée, les imams ne font que le dire, on ne fait que des péchés, on copie la vie des toubabs qui n'est que péchés, que Dieu va se fâcher. Ils ne font que le dire ».

« L'animiste » serait alors pris dans le plaisir puisque sans Dieu, et « le moderne » aussi, puisque ayant pris la place de Dieu, tous deux sans civilisation ? Mais ceci ne peut être qu'une falsification de

la vérité, pire, une distorsion de la réalité, nos données montrent clairement que *dund tubab* et *coosan* produisent au Sénégal un rapport à l'énergie vitale [*kàttan*] très différent⁴⁹³. Comment est-il alors possible de les associer ? Certes, « *porter des traces visibles à même le corps, par exemple sous la forme du tatouage, a la même signification que l'idolâtrie (Michels 1998)* », et l'*Homme-dieu* qui jouit des plaisirs aime le faire, et souvent même dans un plaisir provocateur pour enfreindre la Morale. Mais si les marquages corporels comme la scarification, que l'on retrouve au sein de populations africaines aux conceptions animistes (Le Guérinel 1980), reflètent une propension à mythifier l'enveloppe corporelle, support sacré de l'individu, « *l'idolâtre moderne essaie plutôt de l'ériger comme voix d'un maître sadique qui s'exerce à lacérer ou à dépecer les corps (Michels 1998)* ». Il cherche, en effet, dans une insatisfaction de son corps et de lui même – puisque dans une quête refoulée de perfection divine – à le dépasser : « *Les scarifications sont fréquentes au passage de l'adolescence à l'âge adulte. Leur cadre nosographique s'est élargi, il va d'une modalité défensive face à des difficultés d'autonomisation ou de séparation à une tentative de représentation d'une angoisse massive dans les états limites ou chez certains psychotiques. Chez les filles, le passage à l'âge adulte est un moment particulièrement délicat. Dans une société qui valorise l'apparence, les transformations corporelles induites par la puberté et l'apparition des premières règles sont souvent traumatisantes venant mettre un coup d'arrêt à l'occasion d'un statut de femme. Les scarifications constituent une limite corporelle qui vient inscrire la possibilité de changement vers l'accès à la féminité (De Luca 2006)* », alors que les marquages corporels dans des contextes animistes expriment, au contraire, l'enchantement, la fascination mythique pour le corps naturel, il n'y a pas dedans une source tentatrice d'un grand plaisir malsain à conjurer – le mal. Jusque dans la modernité, on retrouve cette tentation/culpabilité du plaisir corporel/individuel infini, des expressions presque similaires pour dire à la fois le bien et le mal dans la jouissance de soi : « *baiser avec une femme/baiser une femme* », dans le premier cas c'est prendre un plaisir intense avec l'autre, dans le deuxième c'est la soumettre sexuellement ; « *être un petit cochon/être un gros porc* », dans le premier cas c'est savoir jouir des grands plaisirs, dans le deuxième c'est se soumettre basement au plaisir. Autant de conceptions ambivalentes qui reflètent une amour/haine de son corps, de soi même, dans une quête coupable d'un plaisir élevé individuel que l'on ne retrouve pas dans *coosan*.

Pourquoi ? Parce que le bien et le mal s'articulent autour de la volonté de conserver l'énergie vitale [*kàttan*] pour le groupe. Il est impossible d'imaginer de tels plaisirs personnels, au pire, concernant l'individualisme, on peut entendre des jugements comme : *Yefu mbaam yi moy lan [c'est quoi ce comportement d'âne]*. Celui qui, comme l'âne, est paresseux, nonchalant, n'aime pas travailler mais davantage se reposer... mais on est très loin de celui qui veut *baiser comme un porc*. Cela nécessite un niveau d'individuation et même d'individualisme inexistant dans *coosan*, le proverbe suivant en est très révélateur : *Donn sa bay doon fa bay moko gë [mieux vaut être son père que d'hériter de son père]*. On ne dépasse jamais ses parents – le parent vit dans l'enfant – la transcendance de soi, de son

⁴⁹³ Se référer à la figure 4 de la deuxième partie.

corps, l'envie inavouée du déstituer son père, est inimaginable... jusqu'à ce que l'on goûte à la religion du fruit défendu... Ainsi, nous ne pouvons interpréter cette posture malencontreuse que de la manière suivante : **le monothéisme fait une terrible erreur**, il commet une grande malversation en pensant que ne pas croire en Dieu, c'est-à-dire idolâtrer la nature (i) et prendre la place de Dieu, c'est-à-dire idolâtrer l'*Homme-dieu* (ii) revient aux mêmes réalités, « la sauvagerie » par une soumission aux plaisirs : « *En fin d'année 1996, le même Youssou N'Dour compose une chanson, Birima. Elle encense le retour de la culture du sassouman et dépeint la décadence de la société dakaroise devenue foncièrement jouisseuse et, aux yeux des musulmans zélés, païenne (Biaya 2001)* ». Le monothéisme pousse au « Grand Plaisir », nous l'avons vu, mais il refuse de l'assumer : que ce soit par l'idée de plaisir au paradis pour les musulmans, ou même le refus de toute forme de plaisir pour les chrétiens et aussi pour les juifs orthodoxes : « *plus on se creusait l'esprit sur le problème insoluble de l'imperfection du monde en face de la toute-puissance divine, plus ces conceptions devaient nécessairement entraîner cette conséquence logique : un abîme **ethique** incommensurable sépare le dieu de l'au-delà des humains, sans cesse empêtrés dans de nouveaux péchés. Finalement, il ne restait plus d'autres issues que cette conclusion [...] le dieu tout-puissant doit être placé par-delà toutes les exigences éthiques de ses créatures, ses décrets sont impénétrables à la compréhension humaine. [...] Dans l'Islamisme, les fidèles les plus passionnés d'Allah lui ont attribué cette omnipotence sans limite (Weber 1995, p.286)* ». Le monothéisme refuse d'assumer sa quête au point de condamner les populations aux conceptions animistes de ses propres ambitions du plaisir éternel. Il refuse de regarder *sa réalité* en face : **la croyance en Dieu n'amène pas au contrôle du plaisir...mais bien au contraire y conduit.**

La réalité du monothéisme

En effet, initialement, Dieu constitua une possibilité pour l'homme – et en fait d'abord pour les Juifs – de sortir des contraintes de la nature en s'adonnant au culte d'une entité n'ayant aucune assise naturelle, permettant de se mettre à distance d'un monde jugé profane – et pour les Juifs de dépasser *leur condition naturelle* à l'intérieur – pour enfin en jouir : « *Lacan souligne que le monothéisme, avec son Dieu hors du monde et abstrait, ce dieu que l'on vénère sans le voir, sans le représenter permet l'émergence, à vingt-quatre siècles de distance, de l'abstraction sur laquelle se construit la science galiléenne (Pellé 2011 p.135)* ». Croire en Dieu constitua déjà une première volonté de bouleverser l'ordre du monde, d'en être insatisfait et d'essayer de l'améliorer : « *L'ascète, ayant conscience que sa force d'agir provient de la possession capitale d'un salut religieux et qu'il sert Dieu par son activité, renouvelle ainsi, sans cesse, l'assurance de son état de grâce. Il se sent être un combattant de Dieu, peu lui importent l'ennemi qu'il combat et les moyens qu'il emploie dans la lutte. [...] L'ascète qui refuse le monde a au moins un rapport intérieur négatif avec lui, celui du **combat** qu'il mène sans relâche contre lui. C'est pourquoi, il est plus exact de parler à son sujet de « **refus du monde** » que de « **fuite hors du monde** » (Weber 1995, p.311)* ». Dit plus clairement, sortir des contraintes d'une

« nature limitante » pour les Juifs, c'était sortir de *la nature de leur corps*, un corps faible destiné à l'esclavage : « *Les Juifs "peuple né pour l'esclavage", comme le dit Tacite et toute l'antiquité avec lui – "peuple élu entre tous les peuples", comme ils le disent eux-mêmes et le croient – les Juifs ont accompli ce prodigieux renversement des valeurs grâce auquel la vie terrestre a connu pour quelques millénaires un nouvel et dangereux attrait. Leurs prophètes ont fondu en une seule notion le "riche", l'"impie", le "méchant", le "violent", le "sensuel" et pour la première fois ont donné un sens infamant au mot "monde" (Nietzsche 1887, § 195)* ». Un monde de péchés, de plaisirs faciles en asservissant son semblable, un « monde simple » où les hommes sont réduits à leur corps naturel simple – si l'on se place dans le préjugé monothéiste – des « dieux simples », une vie simple, il n'en était plus question, il s'agissait maintenant de jouir réellement de la vie en s'élevant. Ne plus adorer des dieux « païens », ne plus pratiquer la sexualité comme un « païen », ne plus manger comme un « païen », etc..., bref, apporter une morale au monde pour jouir réellement de la vie en la rendant parfaite...à l'image d'un dieu parfait : « *Il s'ensuivait que les occupations en ce bas monde étaient de plus en plus alignées sur le destin dans l'autre monde et, par conséquent, plus s'imposait aussi, au premier plan de la réflexion, le problème des rapports de principe entre Dieu et le monde avec les imperfections que celui-ci comporte (Weber 1995, p.285)* ».

Weber constata, en effet, que l'animisme constitue une première réaction humaine très logique vis-à-vis de la nature ; pour lui, « *le polythéisme est la configuration religieuse qui correspond le plus immédiatement à l'expérience humaine : « Si l'on se place purement sur le terrain de l'expérience, on n'accède pas à un Dieu unique et me semble-t-il moins encore à un Dieu de la bonté – mais au polythéisme » (Freund 1986)* ». Dans un contexte où la vie quotidienne est régie par les embûches inhérentes à l'expérience immédiate avec la nature, il n'y avait pas d'autres choix que de la vénérer pour mieux en supporter ses écueils : « *Tous ces dieux sont les protecteurs des intérêts particuliers de ceux qui les vénèrent (Freund 1986)* ». Contrairement au monothéisme, « *cette correspondance du polythéisme avec l'expérience humaine en fait une religion pragmatique et intramondaine, qui donne la priorité à l'ici-bas sur l'au-delà et la préférence au quotidien sur l'extraordinaire (Freund 1986)* ». C'est la vie de tous les jours qui prime, sans quête nécessaire de *grands changements* dans l'objectif d'une *plus grande satisfaction* – d'un *plus grand plaisir* – propre au monothéisme. De ce fait, « *il s'ensuit que le polythéisme ne prétend pas à l'universalité car même « l'hindouisme ne cherche pas s'étendre à l'humanité » : il est une religion de naissance, à laquelle on appartient en vertu de sa caste (Freund 1986)* ». Ce qui compte est la survie au quotidien à travers l'usage des différents dieux, il n'y a pas de quête « intellectualisante » vers une *hauteur humaine* absolue : « *La lutte est de ce fait la loi immanente au polythéisme, à la différence du monothéisme qui, tout en accordant une place aux antagonismes, s'efforce de les transcender par son universalisme (Weber cité par Freund 1986)* ». Ainsi, si l'animisme se construit sur une réaction assez intelligible de *peur de la nature*, que l'on tente de mieux *maîtriser* en en faisant le culte (i) : « *Entre le fétichisme, le culte des génies et le polythéisme il n'y a aucune différence bien tranchée. C'est toujours l'homme surpris, effrayé, quelquefois frappé*

d'admiration [...] en face des phénomènes naturels (Letourneau 1865) » ; le monothéisme se construit sur une réaction moins intuitive de rejet de la nature, que l'on tente de dépasser en s'ouvrant au culte d'une divinité antinature exclusive...parfaite (ii) : « Veillez sur vous, afin de ne point mettre en oubli l'alliance que l'Éternel, votre Dieu, a traitée avec vous, et de ne point vous faire d'image taillée, de représentation quelconque, que l'Éternel, ton Dieu, t'ait défendue. Car l'Éternel, ton Dieu, est un feu dévorant, un Dieu jaloux. (Ancien Testament, Deutéronome 4.23-24) ». Nous sommes ici dans les signifiés élémentaires de l'immanence et de la transcendance, des prises de positions initiales, limitées et inconscientes, qui auraient conduit aux cosmologies animiste et monothéiste. Et évidemment, le monothéisme prendra ses responsabilités de faire de son rejet de la nature la définition universelle de la culture – parce qu'il s'en sent fier – en méprisant les autres cultures basées sur la peur de la nature : « Des gens pervers sont sortis du milieu de toi, et ont séduit les habitants de leur ville en disant: Allons, et servons d'autres dieux! des dieux que tu ne connais point, tu feras des recherches, tu examineras, tu interrogeras avec soin. La chose est-elle vraie, le fait est-il établi, cette abomination a-t-elle été commise au milieu de toi, alors tu frapperas du tranchant de l'épée les habitants de cette ville, tu la dévoueras par interdit avec tout ce qui s'y trouvera, et tu en passeras le bétail au fil de l'épée. Tu amasseras tout le butin au milieu de la place, et tu brûleras entièrement au feu la ville avec tout son butin, devant l'Éternel, ton Dieu: elle sera pour toujours un monceau de ruines, elle ne sera jamais rebâtie (Ancien Testament, Deutéronome 13.13-16) ».

Ce dieu inédit, hors des réalités de la vie, transcendant et désenchanté puisque sans corps, finalement différent des autres dieux, semblait bien étrange pour les populations animistes alentours : « Résumons très brièvement les attaques dont le culte juif est l'objet : c'est un culte triste et froid, qui s'adresse à une divinité mystérieuse, qu'on ne peut représenter : est-ce le ciel ou les astres, est-ce même un âne ? Cette religion exige de ses membres un genre de vie opposé à celui des autres hommes, avec ces pratiques absurdes, obligatoires en toutes circonstances que sont la circoncision, le respect de l'oisiveté sabbatique, les observances alimentaires (Poinssotte 1979, p.137) ». Ils voyaient dans cette nouvelle religion, à juste titre d'ailleurs, une forme d'athéisme ; celui que l'on retrouve dans la modernité, dans le sens où l'homme croyant en cette entité sacrée n'allant pas de soi – puisque hors des réalités naturelles – ne croirait finalement en rien, ou plus exactement commencerait à croire en lui – l'Homme-dieu – en rejetant les méfaits d'un monde qu'il veut révolutionner à travers l'adoption de cette croyance en une divinité vide : « La mise au point de J. N. Sevenster met l'accent, comme la plupart des études concernant les rapports entre Païens et Juifs, sur les causes de l'antiJudaïsme antique. J. Juster a relevé les nombreux reproches faits aux Juifs par les Anciens [...] : Mépris des images [...] Athées [...] Misanthropes [...] Abandonnés des Dieux, par Dieu (parce qu'athées). Peuple inutile. Nation faite pour l'esclavage. Peuple séditieux [...] Hiérosylie. [...] Obstinés. Têtus. (Bohrmann 1994) »⁴⁹⁴. Ainsi, avec le monothéisme, il s'agissait de moraliser le plaisir du quotidien

⁴⁹⁴ Se référer au Tableau 1 de la deuxième partie à la fin de la discussion. Il oppose vitalisme/maitrise de la nature et modernité/dépassement de la nature.

pour exprimer ce mécontentement vis-à-vis de l'ordre naturel mythifié : « *Dans aucune autre religion au monde on ne trouve un dieu universel de la soif inouïe de vengeance de Yahvé. [...] Pour le juif pieux, l'espérance de vengeance est inévitablement liée au moralisme de la Loi (Weber 1995, p.256)* ». Non pas nécessairement de renier le plaisir naturel comme dans le Christianisme, mais de surtout le voir avec une certaine *hauteur distinctive* : « *le peuple entier doit vivre cette élévation, c'est le seul moyen pour que l'individu, lui aussi, puisse reconquérir son honneur (Weber 1995, p.256)* ». C'est pour cela que les musulmans le fantasment au paradis. Le monothéisme sous-entend, en effet, que l'homme a le droit de penser à sa vie : « *Le monothéisme biblique a instauré un personnalisme bien différent de celui des autres religions (ici est analysé le cas du paganisme antique et celui d'Afrique) (Meslin 1985). Le personnalisme chrétien est fortement marqué par l'enseignement biblique sur la création et l'Incarnation. La notion même d'Incarnation inscrit dans l'histoire des hommes, un Dieu qui est rencontré, celle d'une Personne, qui agit dans le monde par le moyen d'autres personnes et qui noue avec elles des relations particulières. En renforçant la notion de personne, le monothéisme chrétien a été un facteur de changement et d'évolution* ».

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sérère, musulman :

Alors pourquoi l'Afrique traditionnelle était fermée et pourtant l'Europe ne l'était pas ?

« Peut être qu'elle n'a pas le sens de la curiosité et du sens critique. L'africain traditionnel n'était pas curieux parce qu'en un certain moment, l'enfant n'avait pas le droit de regard ni de riposte ou d'assister à des réunions d'adultes. Je dirais même des réunions intimes. La femme n'avait pas la parole. Ce qui vous fait employer le concept de condition féminine. C'était l'inégalité, le dogme total. Quand il y a dogme, c'est la dictature, nul autre n'a droit à autres informations ou à avoir à informer ».

Et selon vous avec la croyance au Dieu unique, on s'ouvre ?

« Oui. Avec le monothéisme, on se modernise, on se rend compte qu'on est tous les mêmes, c'est l'universalité, on prend conscience de qui on est. Nous, on était enfermé dans des croyances aberrantes, mais grâce à l'Occident, on a pu s'ouvrir ».

Le monothéisme fait comprendre à l'humain qu'il n'est pas le simple rouage d'un « tout naturel » immanent qui l'écrase. Il montre que des ordres sociaux « totalisant » et totalitaires fondés sur la mythification de la nature et de *la nature du corps* : esclavage, classes d'âge, division sexuelle, etc..., constituent un leurre. Le croyant se retrouve face à un *dieu des hommes*, transcendant la nature, qu'il prend comme modèle, auquel il veut ressembler, induisant une volonté d'accession à une haute forme distinguée du plaisir au quotidien, une *quête élevatrice de sa propre existence* : appréhender sa vie pour soi et non comme un simple dispositif d'une « continuité naturelle englobante », découvrir une haute forme de jouissance à deux, adopter une alimentation digne. C'est finalement croire en un *dieu*

*humain du côté des hommes, qui permet de jouir ; et plus en un dieu nature*⁴⁹⁵ *en face des hommes, qui impose de s'asservir. Une religion du plaisir, mais pas du plaisir facile, le plaisir avec la hauteur, la classe, manger des aliments classes, pas des animaux qui rampent sur le sol ; goûter à une sexualité classe, pas un simple missionnaire : le « Grand Plaisir » ; vivre une vie individuelle classe qui se prolonge dans le temps et ne pas imaginer sa survie qu'à travers son groupe et sa descendance. C'est-à-dire pour « le monothéiste », c'est vivre le quotidien toujours la tête levée vers le ciel, vers Dieu, en narguant les carcans naturels, tout autant que ceux qui les adorent : « Sa critique religieuse des païens impies, à laquelle ces derniers répondaient par une moquerie impitoyable, se renversa en un souci de sa fidélité à la Loi (Weber 1995, p.258) ». Cette volonté de fuir la vie en s'adonnant au culte d'une entité sacrée illusoire permettant une meilleure jouissance, Nietzsche l'a retrouvée dans la Grèce Hellenistique : « De cet idéal mortifère, Socrate est « l'archétype et l'ancêtre » : il incarne – si l'on peut dire – ce refus de la vie, il est celui qui, affecté d'une « hypertrophie de la faculté logique », a « fait de la raison un tyran » dressé contre les instincts, qui a « instauré une lumière perpétuelle » dirigée contre l'abîme de la nuit dionysiaque, et qui a fait de la dialectique une « forme de vengeance » contre l'innocente jouissance de la vie*⁴⁹⁶. *Bref, Socrate est responsable d'une monstrueuse inversion des valeurs, qui a fait de la froide raison une valeur supérieure à la vie, et il a « empêtré » toute l'histoire européenne dans le « préjugé rationaliste » [...] ». Une foi sans condition en la raison qui, pour Nietzsche, cache – comme dans le monothéisme et son rejeton, la modernité – un mécontentement du monde, une envie pathologique de l'améliorer : « la « foi en une “rationalité à tout prix” » est la tentative désespérée d'une vie déclinante pour échapper à son déclin. La métaphysique est l'ultime recours d'un peuple grec vieillissant, fatigué, déclinant, pour contrecarrer le mouvement de dégénérescence vitale corrélatif à la débâcle de l'hellénisme. Mais le déclin et la déchéance sont consubstantiels à la vie, et c'est donc contre la vie que se constitue la métaphysique (Vioulac 2005) ».*

⁴⁹⁵ Comme le montre la littérature et aussi nos enquêtes, l'animisme ne sous entend pas nécessairement une pluralité de divinité. Bien souvent, derrière la multitude d'esprits, réside une puissance unique organisatrice de l'univers. Elle n'équivaut pas au dieu transcendant du monothéisme mais il s'agit d'une divinité originelle qui permet la pérennité, le caractère immanent de toute chose. Dans la Grèce Antique, il s'agirait de Zeus au dessus des autres divinités, schéma que l'on retrouve chez les Romains : « Cette structure des ensembles polythéistes trouve son exemple le plus brillant avec le panthéon indo-européen : dans le triangle des fonctions de Jupiter (le Roi Juge), Mars (le Guerrier), Quirinus (le Producteur) (Abel 2001, p.68) ». Chez les Sérères, il s'agirait de Rog, comme nous l'explique Mamadou, notre enquêté professeur des écoles à Gandiaye : « [...] il y avait des ethnies qui n'étaient pas animiste au vrai sens du mot ou païens au vrai sens du mot, parce qu'ils avaient une croyance, peut être certes mystique, mais qui faisait état de l'unicité de Dieu. Par exemple, le Sérère parle de « roog seen », Dieu seul et partout ! Avec maintenant l'avancée de l'islam, la propagation de l'islam au Sénégal, les populations n'ont reconnu que le seul et vrai Dieu ». A l'inverse, dans le monothéisme, comme le christianisme, la croyance aux Saints peut-être vue comme un retour à l'idolâtrie « païenne » et au mysticisme ritualiste : « La magie et la croyance aux démons se trouvent encore au berceau du christianisme primitif, la seconde grande religion de « refus du monde » au sens spécifique. Son Sauveur est avant tout un mage, et son charisme magique, le soutien inéluctable de sa conscience spécifique de soi (Weber 1995, p.405) ». Abel (2001, p.68) parle alors d'une « indissociabilité structurelle » entre ces deux modalités du sacré. Ce qui les différencie n'est donc pas le nombre de divinité mais les expressions de ces modalités du sacré : dans la nature ou dans l'homme. C'est pour cette raison principale que nous préférons le terme animisme – placer le sacré dans la matière – au terme polythéisme – croire en plusieurs dieux – pour relater des religions de l'immanence.

⁴⁹⁶ Mais l'auteur a cette fâcheuse tendance à idéaliser les sociétés animistes. Si l'on considère les conceptions de *coosan*, la vie est loin d'être un enchantement extraordinaire comme il l'imagine : sexualité sans plaisir, angoisse de la nourriture, etc...

Cependant, concernant le monothéisme, plutôt que de retourner vers des *plaisirs essentiels en accord avec la vie*...en croyant par exemple à nouveau au veau d'or⁴⁹⁷ ; sur sa posture initiale de tentation/cupabilité du *plaisir élevé en opposition avec la vie* s'imposera le sentiment de culpabilité, spécifique aux trois monothéistes, et pour plusieurs siècles – jusqu'à la destitution du *père* en Occident – par la peur de *trop jouir* et de se prendre soi même pour Dieu. Ainsi, le monothéisme développera, dès son instauration, *une névrose à deux couches* qui lui est propre : la quête du plaisir infini d'abord par la croyance en ce *dieu vide* (i) – *problématique hédoniste initiale* du monothéisme qui a refait son apparition après la Seconde guerre mondiale. Sur laquelle s'est superposée ensuite une auto-flagellation constante de vouloir le prendre par le mythe du péché originel (ii) – *problématique moralisatrice secondaire* du monothéisme qui s'est maintenue jusque dans les années 60 en Occident – au point de *se faire oublier* hypocritement la première couche tellement tentatrice... De ce fait, dans le monothéisme, la figure divine prendra une double fonction, elle induira une certaine forme élevée et distinguée du plaisir mais punira en même temps ses excès. En fait, Dieu figurera dans les trois monothéismes comme cet être au dessus de tous les hommes détenant les mystères du « vrai plaisir » : « *le Créateur lui-même était conçu comme relevant des fins et des valeurs de l'au-delà* (Weber 1995, p.285) ». Le plaisir ici-bas ne peut donc suivre qu'une réglementation divine légitimée de fait.

Mariama (rural), fille, 18 ans, primaire, couturière, peul, musulmane :

La sexualité comment ça doit se passer ?

« *La sexualité, c'est le secret. C'est pourquoi Dieu a créé la nuit. Tout ce que tu peux dire ou faire avec ton mari doit rester dans la chambre* ».

Mystère pour le fils jusqu'à ce que celui-ci prenne la place de son *père* : pornographie, sexualité pré-nuptiale, positions multiples, etc...⁴⁹⁸ Les prémices de cette destitution est le péché originel, et malgré les punitions divines, les restrictions intenses des trois monothéismes suite à cette faute : « *Il dit à la femme: J'augmenterai la souffrance de tes grossesses, tu enfanteras avec douleur, et tes désirs se porteront vers ton mari, mais il dominera sur toi ; Il dit à l'homme: Puisque tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé de l'arbre au sujet duquel je t'avais donné cet ordre: Tu n'en mangeras point! le sol sera maudit à cause de toi. C'est à force de peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie* (Ancien Testament, Génèse 3.16-17) ». L'homme retombera dans ses travers de se prendre pour Dieu : les plaisirs de la chair, vouloir vivre éternellement, etc..., le conduisant à sa perte (Fin des Temps, Apocalypse).

⁴⁹⁷ Encore que si l'on se réfère à nos enquêtes : l'excision, les mariages endogames, la polygamie même..., pratiques résultant de croyances animistes, n'induisent, loin de là, *des plaisirs simples* dans la vie, mais de nombreuses complications : maladies, conflits sociaux, etc... Néanmoins, force est de constater que dans cette cosmologie, au vu de la bibliographie recensée sur cette question, notamment les observations de Weber (1995, p.405), il n'y a pas cette quête continue du **dépassement inconditionnel** de la nature et de *la nature de son corps* relative au monothéisme pour accéder au salut.

⁴⁹⁸ Se référer à la section « Le rapport à la sexualité/esthétisme », sous-sections « Une vie sexuelle pré-nuptiale pour le plaisir condamnée par certains » et « Une nouvelle sexualité hédoniste axée sur la recherche de plaisir », dans les résultats de la deuxième partie.

La torture mentale monothéiste

Le monothéisme fonctionne ainsi comme une véritable torture mentale, il essaie de conjurer un « sort inéluctable » dont il est lui-même le précurseur. Il l'anticipe alors anxieux – car il sait inconsciemment qu'il veut devenir modernité – sans arriver pour autant à l'éviter puisqu'il refuse de l'assumer. Il n'arrive donc pas à trouver les clés de sa guérison, étant donné son refoulement de ses véritables fantasmes sur le principe dépressif que l'homme est mauvais de nature, et de l'a priori hypocrite que « les animistes », et donc – par exemple – les Africains de l'époque précoloniale, en *adorant* la nature voulaient de façon malsaine la *dévor*er. **Mais cela est faux, il s'agit d'un leurre car c'est le propre du monothéisme.** Il occulte ses fantasmes de quête énergétique infinie en les transférant sur les populations aux conceptions animistes – fantasmes qu'il essaie après coup de conjurer en les convertissant, ce qui est ridicule puisque c'est justement de cette façon qu'il universalise *sa maladie*, faisant de *sa modernité* un destin retors inéluctable. Il renverse la cause du problème en la transférant chez l'autre plutôt que de la voir chez lui. **Il projette sur « l'animiste » sa modernité refoulée en le rendant bouc émissaire de ses fantasmes inavoués :** « *La notion de paganisme partage avec celle de sectarisme le sort de l'indétermination : chacun est le sectaire ou le païen de l'autre (Blaser 2001, p.94)* ». **Du coup, en voulant guérir sa maladie chez l'autre, il ne fait que l'amplifier.** Il a rendu malade – et encore aujourd'hui – de *sa quête de puissance illimitée* celui qui n'a pas ses conceptions, car en universalisant le leurre de son prétendu vaccin – la conversion – il universalise inconsciemment ses fantasmes névrotiques refoulés : l'aspiration aux plaisirs infinis et le meurtre du *père*.

Ndèye Diayt (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« On ne fait plus de sexualité pour faire des enfants mais uniquement pour le plaisir, c'est horrible. C'est le monde qui va droit vers l'anéantissement. Le prophète Mohamed, « psl »⁴⁹⁹, l'avait bien prévu ; la fin de la vie sur Terre sera signalée par le fait que les individus se comporteront comme des animaux, une perte extrême des valeurs. Je ne sais pas au juste si les jeunes pratiquent ou pas cette sexualité mais je sais qu'ils sont exposés dans la mesure où ils suivent ces films ».

Puisque n'assumant sa nature réelle de vouloir la modernité, les actions qu'il produit pour la conjurer produisent les effets contraires aux effets escomptés. Finalement, en donnant une définition universelle de ce que doit être l'homme, croire en ce dieu moralisateur hors de la vie, le monothéisme associe la civilisation au rejet inconditionnel de la nature, pour ne cantonner les autres cultures humaines d'adoration de la nature qu'à des comportements sous évolués, sauvages, malades, qu'il est nécessaire de soigner : « *La conception de la civilisation comme d'une mince couche qui ne fait qu'écartier le regard de ce qui se cache en dessous de sauvage, d'animal, un « continent obscur » toujours présent, toujours prêt à bondir, cet imaginaire de la bête dans l'homme moderne, Warburg*

⁴⁹⁹ Parfois, lorsque les enquêtés citent le prophète, ils disent « le prophète Mohamed, Paix et Salut sur Lui » que nous abrégions en « psl ».

*les partage avec Nietzsche, avec Freud, avec les anthropologues et les ethnologues de son époque et avec un grand courant de la pensée au XIXe siècle. La dichotomie « sauvage/civilisé » est ancrée si profondément dans la pensée de la culture et des cultures (les contemporaines et les historiques) qu'elle n'est pas pensée seulement comme une polarité mais comme une tendance nécessaire de l'évolution, qui échouerait pourtant sans cesse en raison de la persistance du « sauvage ». Elle apparaît presque comme une forme sécularisée de l'histoire du salut dont la validité, universelle d'un point de vue temporel et spatial, ne pourrait être remise en question (Schoell-Glass 2002) ». Ainsi, il associe l'animisme à une perversité bestiale à résoudre, qui n'a jamais été le fait des populations aux conceptions animistes – ni des animaux non plus d'ailleurs – pour fuir ce qu'il redoute le plus : **le sous-entendu de vouloir être Dieu dès que l'on se met à croire en lui**. Mais « les animistes » justement ne croyaient pas en Dieu – et ne pouvaient donc pas imaginer la quête des plaisirs infinis – et ils ont malgré tout été punis pour cela.*

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

Pourquoi la médecine moderne est plus développée que la médecine traditionnelle ?

« Ça, c'est compliqué, ça me dépasse. Peut être que c'est parce que dès fois, on dit que nos ancêtres étaient bêtes, qu'ils n'étaient pas éveillés, qu'ils adoraient des pierres et des bois ».

Et actuellement cette « bêtise » a disparu ?

« Je crois que oui parce que les gens ont arrêté de croire à des statuts, en croyant au Dieu unique. En plus, avec l'éducation à travers l'école occidentale les gens sont devenus civilisés ».

Ils ont été condamnés hypocritement pour une chose et son contraire : sauvages parce qu'en adorant la nature, apparemment, ils la dévoraient sans distinction (i), et sauvages parce que leurs croyances les auraient empêchés de s'ouvrir au **réel plaisir divin** (ii). Ce qui constitue un contre-sens grotesque puisque c'est justement à travers la tentation de ce **grand plaisir divin**, que l'on se met à dévorer la nature sans limite, sans distinction, ni retenue. L'élévation monothéiste est structurellement ambivalente, elle incite au « haut plaisir » pour s'élever des entraves de la nature et de la *nature de son corps*, mais sous le regard attentif, et surtout culpabilisateur, de Dieu pour ne jamais en abuser.

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sérère, musulman :

*« Tu te rends compte qu'aujourd'hui, je peux discuter avec un ami à Dakar, ou même avec Obama. L'africain n'aurait jamais pensé à une chose pareille. Comme nous sommes des croyants, nous savons qu'il y a un *esprit* au-dessus de nous, Dieu nous protège ».*

En effet, Dieu est une sorte de point de fixation dans l'imaginaire du monothéiste, une porte, une *ouverture* qui donne accès à tous les plaisirs, mais cette porte reste entrebâillée, elle laisse percevoir, distinguer, sous-entendre, imaginer...mais il ne faut pas l'ouvrir. Celui qui ouvre pour *voir clairement*

est l'*Homme-dieu*, mais celui qui n'a pas conscience de l'existence de la porte, qui est-il ? « L'animiste », car dans l'animisme, il n'y a pas de *porte, d'échappatoire supérieur*, il n'y a pas *cette ouverture* là vers des cieux réjouissants que l'*Homme-dieu* tente de transposer sur Terre pour *améliorer tout ce qui est*. Bien au contraire, dans l'animisme, l'idée de jouissance infinie *ne peut être* car la nature et *la nature du corps* ont trop d'importance, il s'agit justement de *vénérer tout ce qui est*.

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

C'était un respect ou plutôt une peur de la nature ?

« C'était le respect je crois, parce qu'ils considéraient que la nature devraient vivre comme eux ils vivent. Je sais que les ancêtres avaient du respect pour la nature. Moi, ma grand-mère me disait qu'il fut des temps où les alentours de notre village étaient faits de gigantesques arbres et de buissons, et qu'il y avait aussi des animaux sauvages, ça parce que les gens respectaient la nature ».

Celui qui *n'a pas vu Dieu*, qui n'a pas compris cette ouverture est un animal, il n'a *pu s'élever vers le divin* ; mais celui qui a *voulu trop voir*, qui a franchi la porte, retombe aussi dans l'animalité. On est au cœur de la torture mentale monothéiste : *il faut y penser, mais il ne faut pas y aller*. Pour « le monothéiste », celui qui n'y pense pas est coupable d'animalité – animalité au sens monothéiste du terme – car il n'a pas conscience des **vrais plaisirs divins** ; il s'adonne basement aux plaisirs naturels – ce qui est faux – pour son *manque d'esprit* dans sa recherche de plaisir : « *L'opposition entre les goûts de nature et les goûts de liberté introduit une relation qui est celle du corps et de l'âme, entre ceux qui ne sont que nature et ceux qui affirment dans leur capacité de dominer leur propre nature biologique leur prétention légitime à dominer la nature sociale (Bourdieu 1979, p.573)* ». Mais celui qui y pense et y va est aussi coupable d'animalité car il a trop conscience des vrais plaisirs divins et s'adonne basement aux plaisirs naturels – ce qui, nous allons voir, devient de plus en plus vrai...

Ainsi, sur cette base, cette démythification de la nature par la croyance en Dieu, l'inquiétude de la marge de liberté excessive que génère la croyance en *cette ouverture* – *cette divinité vide* – naîtra et se fixera ; cette *porte supérieure* servira alors paradoxalement de rempart à cette volonté pour l'homme de se construire une vie trop parfaite, en restant entrebâillée, presque fermée... Mais puisque le fantasme originel – refoulé – de celui qui s'adonne à la croyance en *ce dieu vide de corps*, est justement de lui donner un corps – d'ouvrir la porte – le corps de l'homme, cette *divinité vide* ne le sera plus lorsqu'elle acceptera son réceptacle préférentiel depuis *sa gènesè*, l'humain, bien différent des réceptacles préférentiels des dieux des populations animistes, la nature : « *D'où, parallèlement à la tendance à considérer Dieu comme le souverain qui dispose d'un pouvoir illimité sur ses créatures, cette autre tendance à voir partout la divine « Providence », à tout interpréter comme dû à celle-ci et à déceler son intervention personnelle dans le cours du monde (Weber 1995, p.287)* ». Ce culte triste et froid inhérent à la croyance au *dieu vide*, expression d'une insatisfaction du monde, d'une volonté de le changer, trouvera son paroxysme dans la société de l'*Homme-dieu*, triste et froide, cherchant par

tous les moyens à améliorer la nature pour y trouver un **plaisir divin** imaginaire à sa hauteur : « *Plaisir ascétique, plaisir vain qui enferme en lui-même le renoncement au plaisir, plaisir épuré du plaisir, le plaisir pur est prédisposé à devenir un symbole d'excellence morale et l'œuvre d'art d'un test de supériorité éthique, une mesure indiscutable de la capacité de sublimation qui définit l'homme vraiment humain* (Bourdieu 1979, p.573) ». Il est donc clair que le monothéisme a toujours été la religion du plaisir, **du très grand plaisir même puisque divin**, mais que l'on cherche à contrôler par tous les moyens pour ne pas en arriver à une *modernité sauvage* – la face cachée du monothéisme. Côté obscur qu'il a réussi à projeter hypocritement sur les autres populations aux conceptions animistes durant des siècles en les taxant de « bestiales » parce que ne punissant pas le corps d'une volonté de plaisir divin inassumée qu'elles ne voyaient pas – par les restrictions sexuelles et alimentaires intenses, la négation du contact corporel, etc... – l'enveloppe charnelle ayant pour fonction principale *la production de vie* pour le groupe au détriment de ses aspirations personnelles : « *Les premières relations interindividuelles empruntent nécessairement la voie des corps. [...] celle-ci restera toujours le mode privilégié d'approche de l'autre dans une civilisation axée avant tout sur l'accumulation des hommes [...] l'enfant reste « la nourriture » privilégiée qui assure au groupe (du lignage au clan ou au village) sa pérennité* (Thomas 1990) ». Ainsi, l'animisme – comme celui qui a été étudié en Afrique – contrairement à ce que l'on pourrait croire, constitue la « vraie religion du déplaisir », puisqu'il génère une absence d'individuation, ou au moins d'individualisme, au sein de sociétés qui confèrent à la nature les pleins pouvoirs, que « l'animiste » ne négocie que par la force du groupe, qu'« *il vit intensément et à l'unisson* (Thomas 1965) ». En effet, bien différemment du monothéisme qui constitue l'arrière base de la *jouissance divine de soi*, l'animisme, de par sa conception grandiose de la nature, impose de fait le sacrifice permanent de soi pour le groupe, pour le cosmos, pour sa continuité : « *Comme l'explique Peter Brown, la sexualité se limite, pour eux (Les Grecs et aussi les Romains), à la procréation. Le mariage reste cependant l'un des principaux devoirs qui incombe à l'homme libre. On doit être un bon citoyen, se marier, avoir des enfants, vénérer les dieux et prendre soin de sa famille* (Boucher 2010) ».

La « bestialité humaine », une œuvre du monothéisme

Cette quête du *grand plaisir élevé* prendra toute son expression au sein de la modernité de l'*Homme-dieu*, celui qui a réussi fièrement à prendre la place de son *père* culpabilisateur. Ce *père* qui n'a interdit que pour mieux laisser son fils transgresser ses interdits, qui n'habille que pour mieux lui laisser le plaisir divin de *déshabiller et de jouir*...

Ibrahima, homme, 62 ans, secondaire, retraité: ex agent Sotrac, lébou, musulman :

« C'est Dieu qui a dit aux hommes de s'habiller décentement. La femme doit voiler tout son corps sauf le visage et les mains. Maintenant, les gens enlèvent la parole de Dieu pour appliquer la parole du toubab ».

C'est ainsi que l'*Homme-dieu* parle du plaisir divin d'avoir une santé parfaite dans le rejet de la maladie-mort, une alimentation parfaite dans la soumission de la nourriture, une beauté parfaite dans la quête de plénitude sexuelle. L'*Homme-dieu*, c'est ce bourgeois de la ville qui, dans son alimentation, goûte aux mets élevés, une nourriture *classe* : « *La gastronomie apparaît comme un dispositif central de la dynamique sociale française [...] C'est ainsi qu'après la Révolution, alors qu'une partie de l'aristocratie a été chassée de France, que le roi vient d'être guillotiné, la bourgeoisie qui commandite la cuisine se régale de « Bouchée à la Reine », de « Poularde Royale », de « Fruits Condé » [...]... Ce faisant, elle cannibalise métaphoriquement l'aristocratie pour s'incorporer cette qualité « La classe », qui doit lui conférer la légitimité qui depuis des siècles lui faisait défaut (Poulain 2002, p.217) ».*

Une alimentation distinguée autant que distinctive pour Bourdieu (1979, p.70), car prise comme l'un « *des marqueurs privilégiés de la « classe » en même temps que l'instrument par excellence des stratégies de distinction* », semble bien différente de celle du prolétaire cantonné à se nourrir d'une alimentation digne de son rang d'animal : « *le goût des professions libérales ou des cadres supérieurs constitue négativement le goût populaire comme goût du lourd, du gras, du grossier, en s'orientant vers le léger, le fin, le raffiné (Bourdieu 1979, p.207) ».*

Une alimentation composée d'une nourriture basique, primaire...« primitive », à *raz de terre* – à l'image de ces animaux qui rampent sur le sol et que le monothéisme condamne (*Ancien Testament, Lévitique 11.41*) – « *pot-au-feu, fait de viande à bon marché et bouillie – par opposition à grillée ou rôtie – mode de cuisson inférieur (Bourdieu 1979, p.208) »* ; autant de marqueurs directeurs de la persistance d'une bestialité à évacuer du paysage divin de la société de l'*Homme-dieu* : « *renforcement des censures sociales qui interdisent la grossièreté et la grosseur au profit de la distinction et de la minceur (Bourdieu 1979, p.207) ».*

En effet, dans la société urbaine, l'ouvrier est ravalé à un statut d'homme bestial pour son *manque d'esprit*, il constitue un véritable *animal des temps modernes* – le « païen » par excellence – puisque ce n'est que par son seul corps limité qu'il fait sa place dans une société élitiste, productiviste : « *Ce qui sur le marché fait directement vis-à-vis au capitaliste, ce n'est pas le travail, mais le travailleur. Ce que celui-ci vend, c'est lui-même, sa force de travail (Marx 1985, p.26) ».*

Société moderne qui morcelle les forces vives de l'homme, son corps et donc le travail qu'il produit, en s'adonnant au culte du cerveau humain sacré d'intelligence capable de mettre la nature et la nature du corps en coupe réglée : « *le capitaliste, propriétaire des moyens de production, occupe pour un salaire des ouvriers, gens privés de tout moyen de production à l'exception de leur propre force de travail (Engels 1968, p.269) ».*

L'*Homme-dieu*, c'est ce riche qui mobilise tous les canevas de la médecine moderne pour permettre à son corps de lutter contre son pourrissement qu'il ne croit plus inéluctable : cosmétiques en tout genre, chirurgie esthétique, implants capillaires, lifting, liposuccion, etc... « *La raison moderne vit en effet sous le seul régime de la santé et cherche à évacuer toutes les scories d'une réalité toujours suspecte d'impureté (Mattei 2001, p.57) ».*

Vigarelo (1993, p.308) parle des « *exigences du « mieux-être ».* [...] *C'est le thème du plaisir qui manie la rhétorique sanitaire : « choisissez de vous faire du bien », « cet été, réveillez vos sens », « mariez plaisir et bien-être ».* Il y a

un versant hédoniste, bien-sûr, dans cette insistance à « jouer sur la carte du bien être ». [...] Les corps lisses, légers, bronzés des magazines de santé, échappent aux ordres rigides des vieilles gymnastiques et aux prescriptions tatillonnes des vieux régimes professoraux. Triomphe d'un individu plus indépendant, plus narcissique sans doute ». Un narcissisme que l'auteur (2004, p.177) observera d'abord dans la société bourgeoise avant de se démocratiser : « Un objet, en particulier, en importance dans la culture bourgeoise des toutes dernières décennies du siècle, aidant insensiblement à renouveler les gestes d'observation et de correction de soi : l'armoire à glace ». L'Homme-dieu, c'est enfin celui qui avec son corps extraordinaire s'adonne à une sexualité extraordinaire, qui atteint les sommets. Il n'est plus question d'effectuer une *sexualité simple* avec un *corps simple*, gros, etc... Il s'agit d'être parfait, et de toutes les manières possibles : prothèses mammaires ou péniens, implants buccaux, etc..., pour s'adonner à une sexualité du plaisir élevé. Il faut être performant et assurer, donner du plaisir coûte que coûte (Marzano 2003). L'Homme-dieu, pour légitimer son rang de dieu doit se pousser au maximum, il se soucie quotidiennement de sa nature corporelle limitée : « L'inquiétude porte surtout sur le point de passage des agitations et des troubles, en tenant compte du fait qu'il convient de corriger l'âme si on ne veut pas que le corps ne l'emporte sur elle, et rectifier le corps si on veut qu'elle garde l'entière maîtrise sur elle-même (Foucault 1984, p.73) ». Il ne faut pas perdre ses cheveux pour avoir du plaisir sexuel (Image 10).

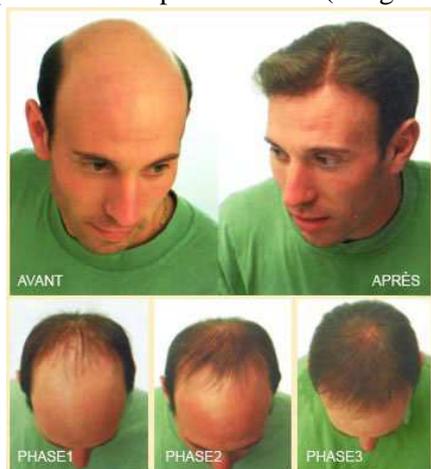


Image 10. La lutte contre la nature⁵⁰⁰

Il ne faut pas être gros pour avoir du plaisir sexuel, il faut être digne de cette sexualité divine, celle que l'Homme-dieu affiche quotidiennement dans ses médias : « Du côté de la Diététique et de la problématisation de la santé, le changement s'est marqué par une inquiétude plus intense, une définition plus étendue et plus détaillée des corrélations entre l'acte sexuel et le corps (Foucault 1984, p.272) ». L'Homme-dieu a une vie de dieu, il couche et mange comme un dieu, en tout cas, c'est ce à quoi il aspire. Celui qui ne peut être un dieu croit qu'il n'a pas le droit au plaisir dans la vie, il se sent coupable parce qu'il voit que *son corps ne suit pas*. L'autoflagellation monothéiste – produit de l'insatisfaction constante – où le croyant pense *qu'il n'est pas suffisamment bien* – parce qu'il est corps

⁵⁰⁰ Photo récupérée sur le site : <http://www.demory-coiffure.com/correction-calvitie.php>

– pour s'élever à la jouissance divine, voilà qu'elle se retrouve dans la société de l'*Homme-dieu*, finalement sous une forme similaire, où le croyant se dit *qu'il n'est pas suffisamment bien* – parce qu'il ne peut parfaire son corps – pour accéder à la jouissance de l'humain divin : « *L'individu le plus insignifiant peut et doit contribuer au perfectionnement du Grand-Etre, cette Humanité divinisée (Chabert 2004, p.265)* ». Ainsi, même dans la religion positive, l'homme ne fait que courir derrière *un plaisir impossible* censé lui donner **le vrai plaisir**, parce que toujours insatisfait de lui. Ceci atteste que ne plus se sentir coupable de prendre la place de Dieu n'enlève aucunement le sentiment de culpabilité d'être *un homme*...parce qu'il n'est justement pas possible pour lui *d'être un dieu*. De ce fait, dans sa course sans fin pour atteindre cette perfection divine, l'*Homme-dieu* finit par se dire qu'il n'a pas cette dignité, cette distinction élévatrice pour mériter cette jouissance divine, le corps constituant encore et toujours l'entrave majeur à son accessibilité : « *La pratique de soi implique qu'on se constitue à ses propres yeux non pas simplement comme individu imparfait, ignorant et qui a besoin d'être corrigé, formé et construit, mais comme individu qui souffre de certains maux et qui doit les faire soigner, soit par lui-même, soit par quelqu'un qui en a la compétence. Chacun doit découvrir qu'il est en état de besoin (Foucault 1984, p.73)* ».

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

Dans ta vie, as-tu essayé de changer de poids ?

« Oui ».

En faisant quoi ?

« De la musculation ».

Tu voulais prendre du muscle ?

« Oui ».

Il y a un aspect esthétique quand même ?

« Ben oui ».

Pour plaire ?

« Bon la plupart des filles préfèrent aujourd'hui les gens élancés et musclés, alors que moi je ne suis ni élancé ni musclé. Je crois que ça peut diminuer mes chances ».

Est-ce que ces critères esthétiques vont entrer dans ton choix ?

« Oui ».

Quels critères ?

« Ben fine, poitrine bombée et belle aussi ».

Ce genre de posture, ce sont des postures modernes ?

« Oui c'est moderne j'espère ».

Les *plaisirs de la ville* sont hautement tentateurs, l'*Homme-dieu*, maître d'un monde devenu parfait, exhibe à tout va dans ses rues la dilapidation de l'*énergie vitale [kàttan]* : nourriture à profusion disponible à tout moment par « *l'abondance alimentaire qui caractérise le monde développé (Fischler*

1994, p18) » ; affiches de femmes et aussi d'hommes sexys à consommer immédiatement : « sont accusées les illusions qu'entretient cette culture relativement à la libération du corps, de la sexualité (Le Pogam 1995) » ; publicités du dernier produit pharmaceutique pour conserver la « jeunesse » et la « forme » à souhait : « *L'image scientifique contribue toujours davantage à « faire » la science, et à renforcer les techniques qui en « appliquent » les résultats. Sa fascination est telle qu'elle déborde le cadre scientifique. Par l'effet de la vulgarisation, l'image scientifique nourrit notre imaginaire (Balandier 1996) »...l'idée d'accession à la toute puissance :*

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

Ça les pervertit comment ?

« Si ce sont les garçons, ils essaient de mettre en pratique les films d'action et de guerre. Tout ce que les jeunes hommes font, ils voient ça à partir de la télévision ; les meurtres, les agressions, et tout. Mon petit-fils là, très souvent, il vient orienter un pistolet de jeu vers en moi en disant : « pan, pan, pan grand-mère est mort ». Les jeunes filles, elles essaient d'imiter les films malsains qu'elles suivent à la télé. C'est quoi la conséquence : chaque fille soit-elle jeune a déjà accouché ou porté un enfant. Tu sais que ça, ça ne plaît pas aux parents. Il y a trop de changements. Non seulement la vie, la nourriture est difficile mais aussi la progéniture, la jeunesse nous fatigue parce que nous parvenons plus à les maîtriser ».

Mais en arrière fond, une culpabilité persiste, à croire que *l'œil de Dieu* reste toujours là, à enregistrer tout ce qu'il se passe ; qu'il n'est finalement pas tout à fait mort. Dieu impose les plaisirs avec hauteur et distinction, et *l'Homme-dieu*, sur les vestiges de l'assassinat de son père, en fait de même. Il veut des plaisirs, mais par souci *d'élévation et de distinction divine*, cherche à s'y ouvrir à travers une approche morale qui le rassure : « *Rejeter « l'humain », c'est évidemment rejeter ce qui est générique, c'est-à-dire commun, « facile » et immédiatement accessible, et d'abord tout ce qui réduit l'animal esthétique à la pure et simple animalité, au plaisir sensible ou au désir sensuel (Bourdieu 1979, p.33) »*. N'oublions pas que l'ambivalence monothéiste consiste à s'ouvrir au « Grand Plaisir » pour se rapprocher de Dieu, pas pour tomber dans une sorte de bestialité – prétendue « animiste » – ...mais la frontière entre les deux est mince... S'ouvrir à toutes les positions sexuelles en dehors du cadre du mariage est un tabou terrible dans le monothéisme, mais dans la modernité, celui-ci persiste sous une autre forme : « on le fait parce qu'on s'aime ». En effet, s'il y a de l'amour entre les deux partenaires, de *l'esprit*, et pas seulement des corps qui cherchent le plaisir charnel maximum, on ne se sent pas coupable, d'une certaine façon, on se sent proche de Dieu : parler de « son plan cul » ne se dit pas partout, c'est bestial, mais vivre le « vrai amour » avec son petit ami est perçu d'un bon œil. Si l'on cherche à améliorer sa santé, lutter contre la maladie-mort en utilisant *l'esprit* sacré d'intelligence de *l'Homme-dieu*, c'est-à-dire la découverte scientifique, c'est bien vu, mais si l'on cherche à améliorer sa santé en utilisant des procédés pseudo-scientifiques faciles, de bas étage, c'est dévalorisé : user du vaccin pour guérir, ce n'est pas tabou, mais user du lifting pour ne pas paraître vieux, ça ne s'affiche

pas fièrement. Si l'on est un gourmet, que l'on cherche à manger de la haute cuisine, luxueuse, c'est bien vu, mais si l'on aime remplir son réfrigérateur de nourriture bon marché pour se remplir le ventre, c'est dévalorisé : celui qui est gastronome peut en parler à ses amis, mais celui qui aime se goinfrer le cache à son entourage. L'*Homme-dieu* est narcissique (Lipovetsky 1986), il aime contrôler la nature, il la soumet à quantité, mais il refuse de s'y adonner basement pour autant, par respect pour *sa qualité divine* – quitte à la gaspiller comme c'est le cas de la nourriture – parce qu'il recherche originellement le qualitatif dans tout ce qu'il étudie et exploite quantitativement : sexualité, nourriture, maladie-mort. Son cerveau divin doit l'amener à une qualité de vie suprême ; ou plutôt devrions-nous dire « devait l'amener à une qualité de vie suprême » car ses limites font leurs apparitions ; en effet, « *la modernité s'est fourvoyée* (Seguy 1986) ». Ce qui devait être plaisir haut et divin, finit par devenir pulsionnel, et dans l'imaginaire de l'*Homme-dieu*, bestial, « païen » – ce qui n'a jamais été le fait de l'animisme, mais bien du monothéisme qu'il a lui-même occulté en projetant son fantasme sur autrui : « *il ne lui a sans doute jamais autant été donné en retour : l'exhibitionnisme naïf de la « consommation ostentatoire » qui recherche la distinction dans l'étalage primaire d'un luxe mal dominé* (Bourdieu 1979, p.31) ». La modernité n'amènerait alors pas au stade abouti de la divinité mais au stade suprême de la « bestialité » – comme le monothéisme l'avait logiquement anticipé puisqu'elle est son œuvre – pour les dignitaires religieux, mais aussi de plus en plus pour la société civile.

Ainsi, « le moderne » dakarois dans sa découverte des plaisirs de la ville est alors associé à un « *lion lubrique qui délaisse les affaires publiques et religieuses et dépense ostentatoirement* (Biaya 2001) ». Il représente le « *symbole de la bourgeoisie politique et de sa politique du plaisir. Ce pouvoir païen, lubrique et kléptocratique est l'antithèse du pouvoir islamique africain* (Biaya 2001) ». Je parle ici à la première personne. Lorsque je vivais à Fass, un quartier populaire de Dakar, j'étais en colocation avec une famille dont le père était un *ibaadou*, un musulman très religieux. Nos toilettes étaient à l'extérieur de nos chambres. La porte de son appartement était tout le temps ouverte à cause de la chaleur, sa tenue islamique complète, qu'il portait du matin au soir, nécessitait en effet un courant d'air pour la rendre plus supportable. Moi, j'étais en short et torse nu. Lorsque je suis sorti pour aller aux toilettes, il est venu me voir pour me dire qu'il fallait que je m'habille « de manière plus décente » pour ne pas le choquer lui, ainsi que sa femme vêtue également d'un habit islamique de la tête au pied. Je lui ai dit ne pas comprendre, que beaucoup de Sénégalais ne se sentaient pas indisposés à cause de cela. Il a froncé les sourcils en m'affirmant que le Sénégal était un pays musulman et que ceux qui ne savaient pas s'habiller décemment étaient des incivilisés qui avaient perdu leurs traditions (islamiques).

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« On ne peut pas faire de bons enfants à travers ces actes sexuels qui ne respectent pas la sacralité du sexe. Je vois que c'est l'animalité totale quoi. Il faut qu'on revienne à la raison et qu'on reprenne ce qui nous appartient, nos valeurs. Certes, on est tous embarqués dans un bateau mais je vois que chacun devra faire son propre débriefing et méditer sur ses objectifs et sur l'objet de sa vie ici-bas ».

Ce cercle vicieux où l'on quitte une maladie – l'animisme – grâce à la conversion, pour retourner dans cette même maladie qui faisait si peur au monothéisme – la modernité – qu'il ose réunir sous le même terme « païen », est la preuve de toute l'hypocrisie d'un système. **Ceci montre que chaque monothéiste dans l'histoire qui a fustigé le « paganisme » n'a fait que parler de ses ambitions modernes refoulées qu'il transférait sur les autres...pire, qu'il transmettait aux autres en voulant illusoirement les guérir...de ce qui est son oeuvre.** Ainsi, puisque le débouché final de cet *amalgame de l'histoire* est une modernité universalisante, la facilité aurait pris le pas dans de nombreux secteurs de la vie, l'*Homme-dieu* utilisant son *esprit* pour répondre rapidement à ses pulsions, la quantité ayant pris le pas sur la qualité : (i) pornographie dans la sexualité par ce que Marzano (2003) nomme « *l'escalade des pratiques* » : « *ce qui compte le plus est l'actualisation crue du plaisir* » ;

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« C'est du n'importe quoi, il y a toutes sortes de positions. Et Je trouve que c'est vraiment horrible parce que la sexualité est sacrée mais avec ces films, elle est devenue banale et malsaine ».

(ii) Goinfrerie et obésité avec la nourriture pléthorique pour Fischler (2001, p.11), par la sollicitation constante à la tentation : « *sollicitations multiples, agressives, alléchantes, contradictoires* » ; (iii) usage à outrance de la médication avec la médicalisation du social pour Zappalà (1997), par la marchandisation des prestations de santé : « *Prenons l'exemple d'un article de presse sur l'utilisation du placebo. Son utilité thérapeutique sera justifiée par les explications d'un médecin interviewé. À noter que dans ce cas précis, le médecin assimile médicament à drogue : « La finalité d'une drogue, c'est d'améliorer l'état du malade, de lui plaire » (Impartial, 14.08.96)* »⁵⁰¹. Ainsi, dans « *le monde surmoderne* », nommé de la sorte par Balandier (2004), où la quête des plaisirs devient suicidaire, le corps constitue au quotidien le siège des désillusions des mythes modernes, que la société cherche à occulter en amplifiant son éloge de normes corporelles et de canons de beauté toujours plus inaccessibles sur un plan biologique : « *En suivant ses manifestations sociales, ses apparences, ses transformations et ses transfigurations cliniques, quel destin laisse entrevoir le jeu en forme de corps-fiction d'une pensée radicale poussant jusqu'au bout ses lignes de fuite ? (Pénochet 2005)* ». Dans ce cercle vicieux aliénant, l'*Homme-dieu* tire sur la corde de son soi-disant *esprit* divin élevé pour retomber finalement dans sa plus grande phobie, être un « païen ». Ainsi, celui qui *bouffe comme un porc* n'est pas « l'animiste », comme « le monothéiste » a voulu le faire croire, qui n'avait nullement besoin de son Dieu Unique pour s'empêcher *d'être un porc* ; mais lui-même, qui tombe à terme dans une quête de satisfaction irraisonnée des plaisirs en croyant justement à ce dieu : « *Après avoir vu un*

⁵⁰¹ Se référer à la section « Le rapport à la sexualité/esthétisme », sous-section « Une nouvelle sexualité hédoniste axée sur la recherche de plaisir », dans les résultats de la deuxième partie, montrant que les jeunes s'ouvrent à la pornographie. Se référer au Tableau 12 de la troisième partie montrant que la population développe avec l'urbanisation de l'obésité. Se référer à la section « Les stratégies de changements », sous section « Les méthodes pour grossir », dans les résultats de la première partie, montrant que certains jeunes sportifs se dopent pour répondre à leur quête de performance corporelle.

homme corpulent, l'Envoyé de Dieu (B.s.l) dit en montrant son ventre du doigt » : « Si tu avais mis cela ailleurs, cela aurait été plus bénéfique pour toi (Hadith de Mahomet rapporté par Tabarani) ». Il faut en effet consacré toute cette énergie vitale [kàttan] à l'esprit, la mettre au service de l'esprit, et penser à toujours s'élever, plutôt que de rester dans son corps...comme un « animal », un « païen ». Autant de valeurs transposables du dieu des hommes à l'Homme-dieu. Mais si le deuxième a détrôné le premier, qu'il a pris sa place, quel besoin de se retenir de prendre le Grand Plaisir ?? Il n'y a plus de barrière à sa quête, ni la nature divinisée qui ne l'impressionne plus, ni ce dieu des hommes qui n'arrive plus à le culpabiliser. La hantise monothéiste du « paganisme » n'est donc rien d'autre que sa modernité refoulée – le meurtre du père – qu'il a projeté hypocritement pendant plusieurs siècles sur les sociétés aux conceptions animistes. Il s'agit du plaisir facile corporel, qui n'a toujours été que sa propre invention – mais occultée par la pression de son père – devenue aujourd'hui manifeste : « Cette modernité conduit au vide social fondé sur la négation du passé (ou à son retour mais idéologisé), et valorise le rôle du présent, de l'éphémère, de l'instantané, du plaisir. Vide social provenant de l'absence de vie sociale et de la perte de croyance et d'espoir dans la technologie ou dans le progrès (Le Pogam 1995) ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

Est-ce que vous ne pensez pas que si les Blancs ont pris le devant de ce qu'ils ont créé, c'est parce que l'Africain avait peur de la nature ?

« Mais la superstition, ça existe jusqu'à maintenant hein. Aussi, il faut se dire qu'avec le développement dont on parle, l'industrialisation et tout, notre planète en souffre beaucoup aujourd'hui. Il y a la pollution, le réchauffement climatique. La nature aussi a ses droits, et il ne faut pas faire n'importe quoi. S'il y a un déséquilibre, ça cause beaucoup de problèmes ».

Un peu d'ethnopsychiatrie

Une souffrance mentale « type » de l'Homme-dieu

Sur ce constat, toutes les angoisses sont permises, l'enfant paniqué a peur *du retour de son père* : « C'est la fin du monde » ou encore : « Je te l'avais dit, c'est Dieu qui nous punit », etc... C'est ainsi que l'on observe le retour du religieux, de Dieu, dans la société de l'Homme-dieu⁵⁰², parce qu'il a peur de sa colère, ayant trop mangé du fruit qu'il lui avait défendu : « *De plus en plus l'exploitation des richesses naturelles aux fins de la production débouche sur autant de catastrophes que d'avantages. Progrès et développement ont perdu leur évidence. [...] Ainsi, en se livrant « au calcul rationnel et à la science comme critère de leur orientation en même temps que comme source premières de leurs valeurs, les sociétés modernes se sont montrées naïves et imprudentes ».* Dès lors, que faire ? Le « retour au sacré » (Séguy 1986) ». De ce fait, plus que jamais dans la société de l'Homme-dieu en

⁵⁰² Pas le Sénégal qui au contraire, s'étant ouvert au monothéisme assez tardivement sur le plan populaire par rapport aux Européens, ne démythifie pas Dieu.

décrépitude, son pouvoir divin n'apportant pas les résultats escomptés aux Lumières, cette question se pose : « Dieu est-il mort ou au contraire de retour ? (Séguy 1986) ». Ce vide créé par la vie de l'Homme-dieu en voie de désillusion de sa toute puissance – Lipovetsky (1983) parle à ce sujet de l'ère du vide – conduirait à des affections mentales de type anxio-dépressive : « Dans la symptomatologie contemporaine en France, on trouverait une combinaison particulière de l'anxiété et de la dépression dans laquelle le sujet en état-limite est paralysé (Ehrenberg 2010, p.230) ». Certains auteurs associent la névrose d'anxiété et surtout dépressive à la vie de l'homme contemporain : « En 1988, le psychologue Martin Seligman (l'inventeur de la fameuse formule de « la résignation apprise ») affirme que le taux de dépression a augmenté de dix fois en deux générations (Ehrenberg 2010, p.123-124) ». Cet « individu souverain », comme le qualifie Ehrenberg (2008, p.236), « à la fois déprimé et dépendant (2008, p.236) », est fatigué de devoir contrôler, dilapider l'énergie vitale [kàttan] du monde pour être – et le rendre – parfait. Il ne trouve finalement aucune satisfaction dans cette quête infinie irraisonnée des plaisirs : « L'idée avait été émise par G. Dévereux [...] qu'il y a des névroses sociales ; il est évident que dans ce cas, l'homme qui introjecte en lui les normes et valeurs de la société sera aussi un névrosé, et que ce ne sont pas les individus qu'il faut soigner dans ce cas, mais la société (Bastide 1965, p.101) ».

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« A chaque fois que je m'assieds avec mes fils, c'est ce que je l'ai dit ; la vie soit-elle dure, que jamais ils essayent de se suicider ou de prendre les pirogues pour aller en Europe. Je ne leur conseille pas ça. Qu'ils restent là, nous vivons, si Dieu vient, tant mieux. Les choses ne se réalisent pas d'un seul jour mais les jeunes sont pressés ».

Est-ce qu'à votre jeunesse, les cas de suicide étaient nombreux ?

« Jamais. Ça n'existait même pas ».

Pour Thomas (1965), le réinvestissement permanent des liens du groupe pour lutter contre les défaillances individuelles, l'enchantement du monde intense dans l'animisme, « est pour beaucoup dans cette jeunesse de l'âme, dans « cette joie de vivre » de l'homme africain, qui est non point « défiguration de l'homme imposée et subie par hygiène morale, mais harmonie naturelle avec la majesté heureuse de la vie » (A.Diop). En faut-il plus pour expliquer le petit nombre des suicides africains et surtout des suicides pathologiques⁵⁰³ ». Néanmoins, « l'homme civilisé, écrit Weber (1919, 79-80), au contraire, placé dans le mouvement d'une civilisation qui s'enrichit continuellement de pensées, de savoirs et de problèmes, peut se sentir « las » de la vie et non pas « comblé » par elle. En effet il ne peut jamais saisir qu'une infime partie de tout ce que la vie de l'esprit produit sans cesse de nouveau, il ne peut saisir que du provisoire et jamais du définitif. C'est pourquoi la mort est à ses yeux un événement qui n'a pas de sens. Et parce que la mort n'a pas de sens, la vie du civilisé comme

⁵⁰³ L'auteur s'appuie sur différentes études de psychiatries transculturelles pour justifier ses propos.

telle n'en a pas non plus, puisque du fait de sa « progressivité » dénuée de signification elle fait également de la vie un événement sans signification (Cherkaoui 2004) ».

Une souffrance mentale « type » dans le monothéisme

Quand la quête des plaisirs était encore inavouée, cantonnée à l'espace divin où l'homme n'avait pas sa place, la tentation-culpabilité du plaisir conduisait largement à l'hystérie pour Freud, grande pathologie du monothéisme, notamment du Christianisme très moralisateur : *« Afin de situer succinctement la dynamique hystérique, rappelons quelques remarques de Lacan qui retracent le point de départ de Freud : « Elle [l'hystérique] veut que l'autre soit un maître, qu'il sache beaucoup de choses, mais tout de même pas qu'il en sache assez pour ne pas croire que c'est elle qui est le prix suprême de tout son savoir. Autrement dit, elle veut un maître sur lequel elle règne. Elle règne, et il ne gouverne pas. C'est de là que Freud est parti. Elle, c'est l'hystérique, mais ce n'est pas forcément spécifié à un sexe (Lacan 1969-70, p. 150) » (St-Arnaud 1996) ».* On croirait la description précise de la relation ambivalente entre l'homme et le Dieu unique, le fils et son père, que l'on intronise parce que lui-même l'intronise, ce qui conduit évidemment au sous-entendu de sa destitution imminente : *« Il importe en effet de trouver les raisons qui poussent Adam et Eve à dévorer le fruit tentant de l'éternité. Les érudits théologiens s'accordent à penser que l'intérêt de cette parabole est d'ouvrir à l'homme, dès son origine, un espace de liberté : obéir à Dieu ou choisir de l'affronter (Faivre 1999, p.23-24) ».* L'envie inavouée de l'abattre, le fantasme refoulé, occulté, oublié de prendre sa place est le trait caractéristique de l'hystérique, la recherche effrénée d'amour et de désir conduisant finalement au narcissisme : *« Cette croyance en un amour égal marque bien la primauté du désir qui caractérise l'illusion. Freud considère même ce point comme spécifique au Christianisme en tant qu'il vise à une morale plus élevée : « Il [le chrétien] doit, d'une part, s'identifier avec le Christ et, d'autre part, aimer les autres chrétiens comme le Christ les a aimés. [...] On peut être bon chrétien sans jamais avoir l'idée de se mettre à la place du Christ et d'étendre, comme il l'a fait, son amour sur tous les hommes. L'homme faible ne peut pas avoir la prétention de s'élever à la grandeur d'âme et à la force du Christ. Mais c'est en entretenant et en favorisant cette prétention que le Christianisme cherchait à obtenir une morale plus élevée (Freud 1976, p. 165) ».* Bien que cette prétention n'ait pas été atteinte, elle n'en continue pas moins à faire fonctionner le Christianisme comme cohésion d'un corps. En ce sens, elle marque une problématique du désir orienté vers la question amoureuse, telle que la présente la névrose hystérique (St-Arnaud 1996) ». L'hystérique oscille alors entre culpabilité et auto-flagellation d'un côté (i) et narcissisme et quête de puissance de l'autre (ii) – mais les deux routes conduisent à l'insatisfaction – il s'agit d'une *« soif de se soumettre à une forme de martyre. Tout ceci a bien sûr des résonances dans le champ de la psychanalyse. Aujourd'hui, au XXI^e siècle, cette soif de consumer en soi la chair reste sans doute très présente. Et paradoxalement, elle peut aussi s'exprimer par la frénésie sexuelle (Houziaux 2008) ».* Mais nous savons tous que cette culpabilité, ce refoulement du plaisir infini en détrônant Dieu s'est cristallisée dans le monothéisme autour de la femme, le bouc

émissaire – un peu comme « l’animiste » d’ailleurs – servant d’exutoire au meurtre du père : « *Ce n'est pas l'Homme, être glorieux, promis à l'immortalité, qui a péché, c'est la femme, créature mauvaise, qui l'a séduit. La Vie d'Adam et Eve illustre bien cette façon de voir. Adam, ayant mangé du fruit de l'arbre de la connaissance, ouvre les yeux et voit sa nudité. Il s'écrit alors : « O, Femme mauvaise, qu'as-tu ourdi contre moi ? Tu m'as aliéné la gloire de Dieu ». Eve confesse la faute dont elle est coupable : « J'ai péché, ô Dieu, j'ai péché, ô Père de toutes choses, j'ai péché contre toi, j'ai péché contre les anges élus, j'ai péché contre les Chérubins, j'ai péché contre ton trône inébranlable, j'ai péché contre toi et je suis à l'origine de tout péché dans la création » (Philonenko 1982) ». Ainsi, l’hystérie aura une forme féminine répandue, la femme exprimant sur son corps, dans une construction conventionnelle et artificielle d’elle-même pour bien paraître dans une société patriarcale moralisatrice monothéiste, par le refoulement, l’occultation, l’auto-flagellation et la somatisation, l’envie d’abattre son Dieu, son père, mais aussi son mari, culpabilisateurs : « *La satisfaction liée à la gouverne du maître, l'hystérique y tend au détriment de son désir : « En quête sans répit de ce que c'est qu'être une femme, elle ne peut que tromper son désir, puisque ce désir est le désir de l'autre, faute d'avoir satisfait à l'identification narcissique qui l'eût préparée à satisfaire l'un et l'autre en position d'objet (Lacan 1966, p. 452) » (St-Arnaud 1996) ».**

Une souffrance mentale « type » dans l’animisme

Mais dans l’animisme, c’est très différent, il n’y a pas cette quête angoissante des plaisirs infinis, et par conséquent ni son refoulement, ni son occultation ; car, à travers la divinisation de la nature, il y a prise de conscience des écueils naturels, caractère bloquant la quête de satisfaction continue : « *Le premier obstacle auquel se heurte le principe du plaisir nous est connu depuis longtemps comme un obstacle pour ainsi dire normal et régulier. Nous savons notamment que notre appareil psychique cherche tout naturellement, et en vertu de sa constitution même, à se conformer au principe du plaisir, mais qu'en présence des difficultés ayant leur source dans le monde extérieur, son affirmation pure et simple, et en toutes circonstances, se révèle comme impossible, comme dangereuse même pour la conservation de l'organisme (Freud 1920, p.9) ». Ainsi, l’énergie vitale [kàttan] doit être répartie dans le cosmos, il n’y a pas ce Dieu anthropomorphe détenant la puissance de vie – car *au dessus de la vie* – mais des dieux étrangers aux humains qui habitent la nature – qui *sont la nature*. Une nature divinisée exigeante car les forces qui l’habitent veulent que l’énergie circule pour maintenir l’équilibre du cosmos : « *Toute rupture d’interdit devient rupture d’harmonie (Thomas 1965) ». Il ne suffit pas de s’empêcher de s’empiffrer ou de se masturber, bref dilapider l’énergie vitale [kàttan] ; il faut aussi faire des cadeaux aux dieux, des offrandes : « Chez les Fulani (Peuls), après la circoncision, les garçons demeurent à l’extérieur du village sous un arbre appelé «grand-mère». Chaque jour, une partie de la nourriture des nouveaux circoncis est répandue sur le tronc, et à la fin de la période de réclusion, les pagnes des initiés sont suspendus à ses branches. Il semble que les offrandes de nourriture ne soient pas faites à l’arbre lui-même, mais à un esprit appelé mbulu, dans le but de**

l'apaiser. A la fin de l'initiation, le père de chaque initié tue un taureau de son troupeau (Heymann et De Selva 1980) ». C'est dire combien l'énergie vitale [kàttan] n'appartient pas aux humains – contrairement à l'Homme-dieu qui pense pouvoir la dilapider à l'infini – celui qui la bloque, qui la garde pour lui est vu comme un sorcier dangereux pour l'avenir de la communauté (De Lame 2007). Ainsi, les populations ancrées dans des conceptions animistes étant dans l'angoisse permanente de perdre l'énergie vitale [kàttan], elles sont dans l'obsession permanente de la conserver en la faisant circuler dans le cosmos. L'homme de valeur, le sage, le chef, est celui qui permet de maintenir l'équilibre entre les différentes énergies du cosmos : nourriture, semences, humains, végétaux, etc... Contrairement à l'esprit de l'Homme-dieu, son intelligence, son « esprit pointu », comme l'exprime l'enquête ci-dessous, ne cherche pas à transcender la nature mais au contraire à la réguler.

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sévère, musulman :

C'est quoi une bonne personne ?

*« Avant même l'arrivée de l'Islam, les gens aimaient le prestige. La bonne personne est reconnue pour être quelqu'une qui a des relations de fraternité avec tout le monde. Celle qui assiste les gens, que ce soit sur le plan de ses biens symboliques ou matériels que lui a donné Dieu, quand ils sont dans des situations difficiles. **Quelqu'un qui ne dilapide pas.** Auparavant, quand on parlait d'autorité, on faisait référence à l'homme qui a bien réussi sa vie et de cette réussite, assiste les gens qui sont dans le besoin. C'est le vieux qui est dans le village et qui a une notoriété incontestable parce que devant de l'injustice, il vient trancher. C'est celui qui a la sagesse. Il y avait des gens qui n'avaient pas appris le Coran mais qui avaient des esprits pointus. S'ils prenaient la parole dans une assemblée sous l'arbre à palabre, tout le monde saura que c'est un responsable, une personne sage qui parle ».*

De ce fait, le moindre aléa du quotidien sous-entendant une perte de l'équilibre, une rupture du cycle, peut « provoquer » une panique soudaine généralisée : « *Dans les cultures africaines, du fait du déplacement de la structure dans l'ordre diachronique (expériences frustrantes, donc structurantes, plus tardives) et dans l'ordre synchronique (déplacement du champ individuel vers le champ familial et social), l'observation doit se déplacer de l'individu vers le groupe. Elle permet par ailleurs de saisir plus facilement la genèse des troubles qui est périphérique à l'individu et plus actuelle (Collomb 1966) ».* La société doit être organisée : femme/homme, jeune/vieux, etc..., à l'image des énergies vitales du monde équilibrées : plante/animal/rocher, etc... Il s'agit d'un ordonnancement du monde impératif, une organisation du cosmos nécessaire dans l'imaginaire des sociétés aux conceptions animistes pour permettre la continuité de la vie : « *les propos malheureux qui écorchent le tympan, ceux de la querelle, rendent impossible la gestation : « Le sperme est alors formé uniquement de mauvais sang sans huile et n'a pas de pouvoir fécondant »⁵⁰⁴ (Thomas 1990) ».* Si l'équilibre du cosmos est rompu – son dérèglement – on s'expose à ce que les premiers ethnopsychiatres africains

⁵⁰⁴ L'auteur s'appuie sur des travaux de Calame-Griaule réalisés chez les Dogons.

ont appelé « la bouffée délirante » : « *La bouffée délirante est facilitée par l'organisation de la personnalité selon les modes culturels : dépendance et soumission au groupe ; adhésion au champ temporo-spatial immédiat qui lorsqu'elle est rompue (environnement inhabituel ou perçu comme menaçant, mauvais) entraîne facilement des modifications de la vigilance ; absence d'organisations défensives, ce qui favorise les régressions massives ; facilité des hallucinations qui rappelle l'ordre du mythe ; étonnant pouvoir d'identification aux êtres, aux esprits, aux animaux, aux choses ; relation étroite avec les autres, vécue préférentiellement sur le mode oral (importance de la relation dévoré-dévorant, manger-être mangé) (Collomb 1966) »⁵⁰⁵. La nature dévore « l'animiste » si celle-ci – et son groupe à l'intérieur de celle-ci – n'est pas suffisamment adorée. Celui qui stocke sainement les énergies du monde, c'est-à-dire en pensant *aux autres* – humains et non humains – en n'empêchant pas le fonctionnement du groupe...du cosmos, est béni des dieux. Ainsi, ce gain d'embonpoint individuel octroyé par les dieux est un gain d'énergie positif, un *gain de vie*, qui pourra faire profiter le groupe : fonctionnalité, dynamisme [*am kàttan*], confiance [*xel mu dal*], etc... : « *Le fidèle – tout comme le magicien – s'efforce de participer à la vie universelle par une dialectique de renforcement, de revitalisation (celui qui refuse de sacrifier dépérit et meurt par inanité) ; et si le sorcier est à la fois redoutable et dangereux, c'est qu'il circonscrit son action en dehors des normes puisqu'il se nourrit de la vie des hommes (en mangeant leurs âmes, c'est-à-dire en les désubstantialisant) (Thomas 1965) »*. Nous parlons ici de la distinction entre *am yaram* [avoir du poids] et *mbuxuri* [obèse], le premier sous-entendant la bonne santé, le deuxième la « fausse bonne santé »⁵⁰⁶... acquise en contournant *les règles de la vie*. Le gain positif d'énergie vitale [*kàttan*], sans trafic, sans *magouille sorcellaire*, est le curseur par lequel on mesure le bien-être. Il faut imaginer une *balance énergétique invisible* que l'on doit concéder d'office comme négative, c'est-à-dire toujours du côté – en faveur – des forces occultes – celles qui détiennent et reçoivent la nourriture (De Garine 1996), celles qui décident de la maladie-mort (Zempleni 1969), celles qui ont la vraie beauté (Faye 2002). Ainsi, dès que le rapport se renverse, que l'on attire *l'énergie vitale* [*kàttan*] à soi *sainement*, on acquiert une vitalité digne de ce nom car reconnue par ces forces – puisqu'il s'agit d'un *gain de vie qui permet la vie* – et donc reconnue comme telle par les autres membres de la communauté : « *La pensée africaine procède donc d'un authentique panvitalisme. Tout est vie, et la hiérarchie des êtres reproduit la hiérarchie des principes vitaux. Le bien se confond avec ce qui favorise la vie ; et le mal, au contraire, se définit par ce qui la diminue ou y met un terme (Thomas 1965) »*. En exemple, au Sénégal, certains hommes se percevant en baisse de*

⁵⁰⁵ Attention, malgré le signifiant nosographique, il ne s'agit pas nécessairement de psychose, comme ont pu le croire certains psychiatres. L'animisme ne prédispose pas à la pathologie mentale sévère, comme l'explique Zempleni (1982) : « *Revenons au mécanisme projectif-persécutif. Freud dit à propos du Président Schreber que son délire de persécution est le moment où « son monde englouti sort du néant » [...]. le moins que on puisse dire est que son délire ne permet pas au Président Schreber de renouer avec son milieu social habituel. Bien au contraire ce délire l'isole des autres. Qu'est-ce qui distingue l'interprétation magico-religieuse du malade africain, du délire de persécution du paranoïaque ? [...] Si le Président Schreber prêche son délire dans un désert d'incompréhension est que nul partenaire social ne peut assurer de recevoir de la bouche de ses persécuteurs son propre message inversé. Il en est autrement sous le régime de l'interprétation magico-religieuse de la maladie. L'esprit ancestral qui pénètre dans le corps du malade, la magie qui le « travaille » le witch qui le dévore... cela concerne le groupe et cela dit quelque chose chacun »*.

⁵⁰⁶ Se référer à la discussion de la première partie.

forme sur le plan sexuel consultent des guérisseurs pour gagner en *énergie vitale* [kàttan] (Image 11). Ils tentent de redonner un solde positif au stock d'*énergie vitale* [kàttan] que constitue leur personne – leur corps, leur être – de *manière licite*, en mobilisant *les spécialistes de l'énergie vitale* [kàttan] – les guérisseurs – *sous le regard attentif* du reste de la communauté (sans « magouille » sorcellaire).



Image 11. La plaque d'un guérisseur de Pikine Ouest

Certains pourraient apparemment « grossir le sexe » du patient⁵⁰⁷. Mais ce sont à des fins bien différentes de celles de l'*Homme-dieu* qui convoite un gros pénis pour *baiser comme un dieu* sa ou ses partenaires, leur faire atteindre l'orgasme, dilapider les *énergies vitales*. Ici, il s'agit d'avoir un gros pénis, un *gros corps plein de vie* pour *mieux semer, nourrir* sa ou ses femmes : « *L'huile du sang* (ilí: nì:). *On appelle ainsi la partie lipide du sang qui, disent les Dogon, forme une couche invisible à sa surface. L'huile est une substance à la fois nutritive et lubrifiante. La graisse du corps prouve l'abondance et la qualité de la nourriture consommée. L'huile du sang [...] sorte de quintessence de cette nourriture [...] joue un grand rôle dans la conception dogon de la fécondation. Elle est en quelque sorte la "matière première" qui sert à la fabrication du sperme, que l'on appelle le "bon sang blanc de l'homme" (Calame-Griaule 1996) ».* Si dans la modernité, quand le fils a levé les interdits de son père et se prend pour lui, la pression n'est plus de *devoir de ne pas le faire* mais bien au contraire *de devoir le faire*, être « un... le bon coup », etc... : « *l'insuffisance est à la personne contemporaine ce que le conflit était à celle de la première moitié du XX^e siècle (Ehrenberg 2008, p.235) ».*

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sœur, musulmane:

« Les jeunes hommes d'aujourd'hui n'ont aucune pudeur à faire ça. C'est même devenu signe de virilité pour les garçons. Avant c'était inadmissible. Quand un homme était avec une femme, c'est pour le mariage dans un avenir proche. Et même quand ils étaient ensemble, ils n'osaient pas entrer dans une chambre ».

⁵⁰⁷ Se référer à la section « Le corps/corpuence », sous-section « La maladie-mort/santé », dans la discussion de la deuxième partie.

Dans l'animisme, l'enjeu est de *bien nourrir sa femme* comme celle-ci doit *bien nourrir son mari*, à travers des corpulences généreuses, sous la bénédiction des forces supérieures garantes du maintien du cosmos par la circulation des *énergies vitales* : « *la bonne parole, tout comme la bonne nourriture, favorise le sang blanc (le bon sang, le sperme, le lait, donc l'enfant) (Thomas 1990)* ». D'ailleurs en langue Fang, chez les Bétis, le même terme est employé pour parler de l'acte de nourrir l'homme et celui de « nourri la femme ». Il s'agit du verbe *euyam* qui veut dire « féconder une femelle ». On utilise le même terme pour dire « faire la cuisine, cuire les aliments ». Je parle ici à la première personne. Une de mes connaissances françaises résidant à Dakar depuis plusieurs années m'a relaté ses expériences sexuelles avec les Sénégalais. Elle a alors confirmé mes résultats en disant : « C'est vraiment des bourrins, leur trip, c'est de te taper le fond du vagin quoi (Rires). Pour eux, la performance ce n'est pas que ça dure, de te caresser, c'est qu'il te pilonne sans cesse jusqu'à que ça se termine. Comme ça, ils sont fiers d'eux ». En effet, nous le répétons, *l'énergie doit circuler*, et la semence aller au fond des entrailles de la *mère-terre*, ce qui implique pour *l'homme d'être très homme*, et *la femme d'être très femme*, chacun assigné à son *corps naturel*, pour faire fonctionner le *tout naturel*. La citation d'entretien avec le jeune de Gorée montre que dans l'animisme, le monde de la nature doit suivre une organisation précise : l'humain sur la terre, le poisson dans l'eau, etc... ; à l'image, nous l'avons dit et redit, du monde des humains devant maintenir son organisation sociale selon des critères bioculturels comme l'âge, le sexe, le lignage, etc... : « *le corps n'est pas ce qui sépare, isole et se clôt sur lui-même ; il est ce qui unit, permet la relation au monde visible et invisible, relation qui ne doit point déranger l'harmonie des forces vitales (Thomas 1990)* ».

Des souffrances plurielles par les syncrétismes religieux

Néanmoins, ce jeune a aussi insisté sur le fait que les jeunes de sa génération n'ont plus peur de cet ordonnancement, ils se baignent dans la mer, *franchissent les barrières naturelles pour prendre du plaisir*. On peut observer d'ailleurs, en se baladant sur la plage principale de Gorée l'été, que ces jeunes se réfèrent largement aux critères corporels modernes exigeants : les garçons sont musclés, les filles longilignes, etc...

Jeunes filles scolarisées urbain :

« *La majorité des séries, téléromans, se passent sur la plage avec des femmes qui ont de beaux corps, maintenant avec l'été qui s'annonce, elles aussi veulent avoir de beaux corps. Chacune fait son régime pour que sur la plage, son maillot deux pièces, que ça lui aille comme un gant (de la frime selon elle...)* ».

En effet, avec le changement des modes de vie, les syncrétismes obligent. La nature n'a plus le même intérêt religieux... parce qu'il est remplacé par d'autres modalités du religieux. S'il s'avère que « *les différents processus de la maladie mentale et de la guérison s'inscrivent toujours à l'intérieur de systèmes de représentations collectives qui relèvent de ce qu'il faut bien appelé le sacré (Laplantine*

1976, p.27) », les modalités du sacré – les *signifiés élémentaires* – se mélangent, et donc les « affections mentales types » que nous avons présentées précédemment aussi. Le vécu de l'embonpoint par exemple, symbole de l'*énergie vitale [kàttan]* cumulée sur le corps, devient difficile car il n'est plus connoté positivement pour nombre d'enquêtés. Néanmoins, nous constatons que les « bouffées délirantes » : états de possession, maraboutage et même pouvoirs d'humains-sorciers à contrôler les énergies du monde, persistent toujours, comme on le voit chez les Bamiléké du Cameroun : « *Quand ils sont atteints de maux venant de l'extérieur, envoyés par les sorciers ou les ancêtres, ils disent : **Ndip wuba ou ndu wuba**, « le sort » ou « la malédiction m'a pris ». Quand le mal est en eux, ils disent : **Me ké juâ cepuong**, « Je porte la mauvaise chose », ou « Je suis condamné par une souillure ». Les **nggangkang** (guérisseurs) sont supposés, grâce à leur jìè, lutter contre les forces occultes (Pradelles de Latour 1997, p.114) ».*

Ce qui place les Sénégalais dans un processus de démythification *progressif* de l'immanence de la nature et de la *nature du corps*. Nous observons aussi le développement de l'approche anxigène et narcissique de ces jeunes guettant une perfection corporelle – transcendante – digne d'un *Homme-dieu*⁵⁰⁸ que les parents réprouvent largement ; c'est-à-dire une quête des *plaisirs de soi* par un dépassement de son corps naturel concomitant au dépassement de l'*ordre social naturalisé* de l'animisme : plus de séparation mer/terre, aînés/cadets, etc... : « *Tous ces renversements et reformulations constituent un retour de sens considérable sur les relations entre aînés et cadets sociaux, tant au sein de la famille que dans le rapport au politique, les matrices morales du pouvoir légitime reproduisant en partie les rapports d'autorité en vigueur dans l'espace domestique. Les logiques d'individuation au sein de l'espace familial ont ainsi trouvé un écho dans l'espace politique. En 1988, au cours de la campagne présidentielle, Abdou Diouf fustigeait lors d'un meeting cette « pseudo jeunesse malsaine » qui osait le défier, et rappelait autoritairement qu'il était « le père de tous les Sénégalais » (Havard 2001) ».*

Mais puisque les Sénégalais sont aussi très rattachés au monothéisme islamique, ces comportements sous-entendent aussi l'insertion progressive des jeunes dans un processus d'*auto-consécration* en opposition avec les conceptions monothéistes dominantes⁵⁰⁹, c'est-à-dire, les prémices du meurtre du *père* pour une accession libre à la jouissance divine : « *Les transformations des structures familiales traditionnelles sous l'effet de la mondialisation ou de la migration ont créé de nouveaux rapports intrafamiliaux. Très souvent, nos patients semblent engagés dans un processus d'élaboration d'une personnalité syncrétique composée de deux structures psychiques parallèles, construite l'une avec les matériaux culturels du terroir et l'autre utilisant des éléments culturels étrangers. Le changement et même l'inversion voire la perversion des rôles parentaux face aux enfants qui avancent plus vite sont très problématiques. La coupure avec les racines et la tradition entraîne perte d'identité et crise d'identité, l'effritement des balises culturelles contenant dénuent. La nouveauté, c'est le conflit ouvert, l'affrontement entre un **père** et sa fille ou entre une mère et son fils. Duel que remporte souvent l'enfant, mais à quel prix ?*

⁵⁰⁸ Se référer aux Tableaux 13 et 14 de la troisième partie.

⁵⁰⁹ Se référer à la section « Le rapport à la nourriture/alimentation », sous-section « Le sacré dans la nourriture par Dieu uniquement », dans les résultats de la deuxième partie.

Cette victoire inassumable de l'adolescent la fait fuir dans cette pathologie dans laquelle il est souvent difficile de mettre le parallèle entre beauté, maladie et tradition. La culpabilité de la transgression fait le lit de l'angoisse de mort qui précipite le sujet dans un trouble conversif parfois délirant. La prise en charge thérapeutique devient dès lors délicate (Dassa et al 2010) ». Ces oppositions entre jeunes et parents, les premiers voulant accéder à une quête moderne de jouissance individuelle qu'ils imposent aux deuxièmes, a largement été relaté par nos enquêtés⁵¹⁰. On passe alors de pathologies du nous à des pathologies du moi, un processus exacerbé d'individuation patent chez les jeunes dans cette volonté de parfaire son corps, de se parfaire soi-même⁵¹¹...une volonté d'autoperfection autodestructrice.

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« Aussi, les jeunes n'ont plus de repère parce qu'ils n'obéissent plus à leurs parents. Tu vois que le mode d'habillement des jeunes filles ne plaît à aucun parents mais ces derniers n'y peuvent rien. D'ailleurs, nous les parents, nous ne savons pas ce que vivent nos enfants. Nos filles parlent tout le temps au téléphone sans qu'on sache avec qui elles parlent. D'ailleurs, quand on les appelle au téléphone, elles ne répondent jamais devant nous. En tout cas, nous quand nous étions jeunes, on n'osait pas et on ne pouvait pas faire quelque chose sans que les parents soient au courant. Ce qui montre que les enfants non plus de repères, c'est l'habillement surtout chez les jeunes filles. Mon fils, notre société s'est gâtée. Pourquoi les jeunes se ruent vers l'émigration clandestine, pourquoi les jeunes se suicident tant aujourd'hui ? ».

Quelque part les enfants ne considèrent-ils pas les parents comme des figures obsolètes, ainsi, ils cherchent des repères ailleurs ?

« Est-ce que toi, tu considères tes parents comme ça ?! En tout cas, si c'est le cas, les jeunes d'aujourd'hui seront tous brûlés en enfer parce que le premier principe religieux, c'est de respecter et d'obéir à ces parents. Si c'est ce qu'ils apprennent à l'école, ils se trompent parce que les conséquences sont là, comme le suicide dont je vous parlais tout à l'heure ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« Ces problèmes nous viennent du fait que les gens ne veulent plus vivre comme vivaient les ancêtres. Eux cultivaient presque tout ce qu'ils consommaient, ils n'avaient pas besoins d'aller au marché sauf pour acheter quelques ingrédients. Ils cueillaient des légumes comme le manioc, des feuilles d'oseilles tout près de la maison pour faire à manger, avec du couscous sans sauce, mais les enfants d'aujourd'hui ne veulent pas de ça, même s'ils peuvent te frapper, ils le feront. Ce qui nous nous fatigue, c'est que nous voulons acheter tout ce que nous mangeons. Mais ce que mangeaient les parents, les enfants d'aujourd'hui n'acceptent plus de manger ça ».

Les Sénégalais s'inscrivent au cœur de la torture mentale monothéiste. Ils cumulent toutes les culpabilités, celle d'avoir été des « animaux » adorant la nature : *coosan* ; celle d'avoir envie de

⁵¹⁰ Une amie sénégalaise de 29 ans m'a expliqué en effet combien elle-même avait souffert dans son adolescence, qu'elle avait vécue la « crise d'adolescence ». Phénomène disait-elle qui n'existait pas « au village » car les jeunes avaient moins de responsabilités, ils étaient inconditionnellement sous l'autorité des adultes.

⁵¹¹ Se référer aux Figures 7 et 8 de la troisième partie.

prendre la place de Dieu : les jeunes qui désobéissent à leurs parents ; celle de ne pas arriver à être un *Homme-dieu* : les jeunes qui se sentent coupables de leur moindre imperfection physique. Le monothéisme pousse tristement à toutes les culpabilités contradictoires – il y en a trois – qui s’inscrivent au cœur de la vie sénégalaise : « le monothéiste » ne doit pas retourner à l’idolâtrie « païenne » – mais il ne doit pas trop s’approcher de Dieu non plus – « le monothéiste » ne doit pas prendre la place de Dieu – mais il doit s’approcher du divin malgré tout – « le monothéiste » doit mériter son statut d’*Homme-dieu, l’ élu* – mais il doit en même temps l’occulter.

Le rapport à la nature du corps, clé de l’anthropologie holistique

L’impact de la croyance

L’ensemble de ce travail de thèse, qui consistait à rendre compte du changement des modes de vie au Sénégal et de ses conséquences sur le rapport au corps et à sa corpulence, a été appréhendé de bout en bout à travers ces trois cosmologies que sont l’animisme, le monothéisme et la modernité. Elles construisent un rapport à la nature, à ses énergies vitales, de manière très différente, entre un animisme angoissé qui cherche à les conserver coûte que coûte de peur qu’elles lui échappent ; un monothéisme ambivalent, entre tentation et culpabilité du désir de dilapidation des énergies, qui occulte ses fantasmes ; et une modernité qui dilapide franchement les énergies du monde, s’appuyant sur une croyance en des capacités humaines supérieures...progressivement en déroute. Nous pensons que c’est le passage d’une cosmologie à l’autre : animisme d’abord, monothéisme ensuite, puis modernité enfin, qui constitue le moteur de ce changement, tant environnemental que symbolique. Les Sénégalais suivent progressivement le continuum de ce passage cosmologique, ils abandonnent en douceur l’animisme pour se retrouvent dans une opposition entre monothéisme et modernité (Biaya 2001). Il suffit de voir comment l’appareil moderne de l’Etat est largement ballotté par les confréries religieuses islamiques, qui ont une influence sur les masses populaires considérable. Magassouba (1985) montre « comment, en dépit d’une longue tradition de sécularisation héritée de l’Etat colonial, l’Islamisme militant peut, à terme, remettre en cause les institutions de la République sénégalaise, « laïque, démocratique et sociale » selon les termes de la constitution de 1963 (Triaud 1987) ». Mais à la prise de photo instantanée que constitue notre travail de thèse, les Sénégalais interpénètrent ces trois univers. Le monothéisme – cosmos quelque peu transitoire entre animisme et modernité – persiste largement dans la vie moderne urbaine et l’animisme s’y ajuste, par le développement notamment des registres persécutifs sorcellaire et magique⁵¹². Ceci est une spécificité de nombreux pays africains, qui les rend si complexes à étudier. Nous savons que l’animisme produit un rapport au sacré très ancien, antérieur au monothéisme. Nous savons que le Judaïsme, il y a un peu moins de 3500 ans (Volokhine 2001), a été une réaction, une tentative de dépassement de l’animisme. Enfin, nous constatons que la

⁵¹² Se référer à la section « La maladie-mort/santé », sous-section « Des étiologies surnaturelles persécutives », dans la discussion de la deuxième partie.

modernité, réaction au monothéisme exprimée par les Lumières et Mai 68, est le stade final abouti, et paradoxalement occulté, refoulé de ce dernier – car le monothéisme est *l’antichambre de la modernité*, et celle-ci *son côté obscur* qu’elle renie : « *Voici le résultat de son histoire complexe : Paganus (de pagus, remplaçant et télescopant gentilis) a une connotation plus sociologique que religieuse ; il désigne d’abord le paysan ou la population d’un territoire (telle la lande), le non-cultivé, puis le laïc et finalement le non-baptisé. Les chrétiens seraient-ils alors plutôt des citadins, des cosmopolites, des experts ? (Blaser 2001, p.94) »*. L’histoire de l’Occident, même si les syncrétismes existent entre ces trois cosmos, montre une évolution progressive – qui ne veut pas dire progression positive – d’un cosmos à l’autre, où le cosmos suivant remplace **plus ou moins** le cosmos précédent. Mais en Afrique, et donc au Sénégal, c’est différent, l’animisme est toujours présent car le monothéisme islamique populaire n’a même pas deux cents ans : « *La défaite des monarchies wolof, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle (1855-1890), par l’impérialisme français, favorisa l’expansion rapide de l’Islam. [...] Si le Baol est resté davantage païen, à cause surtout de la présence de nombreux Sereer dont la résistance à l’Islam a été plus durable, dans les régions wolof l’Islamisation était presque comparable à ce qu’elle était dans le Kajoor à la même époque (Diop 1981, p.247) »*. Et la modernité toute récente ne fait pas l’unanimité : « *Cette relative autonomie, au sens propre, de l’espace confrérique est une constante depuis l’époque coloniale où la résistance à la domination se traduisait, pour cet espace, dans une fonction de “contresociété” et donc de contre-pouvoir. Il y a donc une permanence des difficultés pour les pouvoirs publics, coloniaux ou post-coloniaux à homogénéiser l’espace d’une société politique nouvelle (Diagne 1992, p.288) »*. Il n’y a pas une progression nette d’un cosmos à l’autre, car en une échelle de temps très réduite, par la colonisation et la mondialisation, les Sénégalais se sont trouvés rapidement – et même brutalement – dans cette tri-cosmologie. Ainsi, pour comprendre leur rapport *au corps et à sa corpulence*, il est nécessaire de maîtriser les trois cosmos.

En effet, c’est à travers ces trois cosmologies imbriquées que les Sénégalais entrevoient la réalité, et donc la nature. Mais finalement, aux vues des rapports si contrastés entre le corps *réserve* d’énergie de l’animisme (i), le corps *excroissance* de l’*esprit* du monothéisme (ii) et le corps *antinature* de la modernité (iii)⁵¹³ – les *signifiés élémentaires* – on peut affirmer que le premier rapport que les Sénégalais entretiennent avec la réalité de la nature, se construit d’abord sur la réalité de la *nature de leur propre corps*. Nous avons mis en italique tout au long du texte : *la nature du corps* ou *la nature de son corps*. Pourquoi ? Parce qu’elle est la clé par laquelle il est possible de comprendre le fondement de l’ensemble de ces cosmologies. Comprendre ces cosmos, c’est en premier lieu comprendre ce que les hommes décident de faire de la *nature de leur propre corps*, et donc de leur existence dans la nature... ; et par jeu de miroir, de la nature elle-même. **C’est à travers le rapport à la nature du corps que l’on peut rendre compte du rapport initial que l’humain entretient avec la nature.** En effet, à travers l’ensemble de ce travail réalisé, nous pouvons distinguer des contrastes

⁵¹³ Se référer à la section « Le corps/corpulence », sous-section « Trois cosmos au sein d’un seul peuple », dans la discussion de la deuxième partie.

initiaux essentiels se profiler entre ces trois cosmos vis-à-vis de la nature..., qui sont concomitants au rapport à *la nature du corps*. Dans l'animisme, on *mystifie* le corps en même temps que la nature elle-même ; dans le monothéisme, on *renie* le corps en même temps que la nature elle-même ; dans la modernité, on *transforme* le corps en même temps que la nature elle-même. Ces conceptions différentielles vis-à-vis de la réalité – ces cosmos – découlent de prises de positions initiales – limitées et inconscientes – de *signifiés élémentaires* de la nature et de la *nature du corps* qui ont émergés à un moment donné dans l'histoire humaine. Trois mythes fondateurs, *les dieux de la nature, le dieu des hommes et l'Homme-dieu*, qui se traduisent par trois positions initiales vis-à-vis du réel : une mystification de la matière – de *l'énergie vitale [kàttan]* – un reniement de la matière, une transformation de la matière, qui engendrent des actions dans le réel – des rites – différents. Ces *signifiés élémentaires* sur la nature et la *nature du corps* ont permis l'élaboration de ces cosmos, enchevêtrés dans l'imaginaire actuel des Sénégalais par ce changement intense des modes de vie qu'ils traversent. Ces *premiers sens au monde* peuvent paraître évidents, pourtant, ce n'est qu'en comprenant leur origine – en exhumant leurs fondements – qu'il est possible d'évaluer leurs capacités et modalités d'interaction dans l'imaginaire actuel hautement syncrétique des Sénégalais. Si l'ethnologie a tendance à observer la vie sociale à *plat*, en n'appréhendant ses interactions complexes majoritairement que dans sa synchronicité ; considérant bien souvent l'étude de l'émergence dans l'histoire de ces prises de positions initiales vis-à-vis de la nature et de la *nature du corps* – ces *signifiés élémentaires* – comme « généraliste ». Nous pensons que les caractéristiques du mélange de ces différents éléments – que constitue l'imaginaire syncrétique des Sénégalais d'aujourd'hui – ne peuvent s'appréhender sans l'identification préalable de la nature de ces éléments eux-mêmes. Le mélange – l'imaginaire syncrétique des Sénégalais d'aujourd'hui – ne peut être concevable sans la caractérisation des composants qui ont permis sa création. Cette constatation rend alors nécessaire cette démarche de remonter le fil de l'histoire – une mise en perspective de la réalité sociale des Sénégalais d'aujourd'hui – pour mieux rendre compte des enjeux actuels que ces derniers se posent vis à vis de la *nature de leur corps*, et par jeu de miroir, de la nature elle-même.

L'ensemble de ce travail a donc montré qu'en même temps que les Sénégalais se construisent un rapport au corps, sous un modèle moderne, dans le dépassement de son essence⁵¹⁴ (Le Breton 2005), ils goutent à une vie urbaine qui tente de se soustraire aux contraintes naturelles⁵¹⁵. **Ainsi, le premier rapport que l'homme entretient avec l'environnement, se construit d'abord avec l'environnement de son propre corps.** Rapport au corps – rapport à la corpulence par la même occasion – et rapport à la nature fonctionnent donc concomitamment. Le changement des modes de vie est bioculturel, il s'inscrit dans un système de représentations modernes où l'homme a pris la place de ce Dieu, il est devenu – sans surprise – son réceptacle préférentiel. De ce fait, il mobilise des pratiques dans le but de changer l'essence naturelle pour la parfaire, l'améliorer, la rendre à son image

⁵¹⁴ Se référer aux Graphiques 7 et 9 de la troisième partie.

⁵¹⁵ Se référer au Tableau 12 de la troisième partie présentant une augmentation significative de la masse pondérale avec l'urbanisation.

parfaitement divine. Ce qu'il change alors en premier, c'est **la nature de son propre corps – premier support naturel avec lequel il est en contact** – celui-ci vit moyennement plus longtemps, mange davantage, contrecarre certaines pathologies comme les maladies infectieuses, etc... L'*Homme-dieu* développe un savoir, un regard sur son corps et l'univers dans un abandon de l'immanence. L'humain ne se trouvant désormais réduit qu'à un *esprit* qui transforme continuellement la matière, son mythe prend alors forme sur des rites de dépassement de l'essence naturelle corporelle : « *les obsessions modernes du corps qu'elles soient scientifiques (études sur l'intelligence et la chair artificielle, sur le clonage, etc...) ou populaire (le culte de la minceur, de la jeunesse, de la beauté, de la sexualité et de la santé) ne sont qu'une quête ultime du sacré, lorsque s'effritent les rites sociaux (Martin-Juchat 2002, p.57)* ». Ce caractère religieux de la modernité que l'on ne peut donc nier, le rituel du mythe – ici celui de l'*Homme-dieu* – Freud le considère comme intrinsèque à toutes les religions, développant des attitudes répétées pour conserver leurs mythes fondateurs, ces croyances qui rassurent : « *Les rites semblent voués à un infléchissement névrotique. En tant que religieux, ils tombent sous le couperet de l'Avenir d'une illusion. [...] Par conséquent, « la religion serait la névrose obsessionnelle universelle de l'humanité (Freud 1989, p. 61) » (St-Arnaud 1996)* ». Placer le sacré dans la nature, dans un *dieu des hommes* mystérieux, où dans l'homme lui-même, reviendrait aux mêmes dispositions : plaquer sur la réalité un substrat culturel, une illusion rassurante pour mieux la supporter. C'est ainsi que le fait humain consiste en une véritable machine de *bioculturel* – parce que produisant initialement des *signifiés élémentaires* sur l'essence naturelle elle-même – la réalité, il la transforme, l'illusionne au gré de son imaginaire – au gré des sens premiers qu'il donne au monde.

Ainsi, la *nature du corps* – à l'instar de la nature – n'est jamais vraiment que nature, elle est à l'interface de la nature et de cette illusion, la religion : « *Certes, en ne considérant que les grands systèmes religieux, on a le droit de les regarder comme l'apanage de l'humanité ; jamais les chiens, les singes et les éléphants n'ont créé des systèmes religieux comme le panthéisme brahmanique, le monothéisme sémitique, le polythéisme, quel qu'il soit, pas plus qu'il n'ont peint des madones comme Raphaël, bâti des Parthénons, créé des langues articulées ou écrit un traité d'algèbre (Letourneau 1865)* ». C'est la capacité de croyance chez l'homme, c'est-à-dire la production de cette illusion que constitue la religion – construite sur un ensemble limité et inconscient de *signifiés élémentaires* du monde – qui fonde l'essence même de la culture : « *La part peut-être la plus significative de l'inventaire psychique d'une culture ne s'est pas encore trouvée mentionnée. Ce sont, au sens le plus large, ses représentations religieuses [...] ses illusions (Freud 2008, p.14)* ». A travers le constat de cette propension intrinsèque à l'existence humaine de développer de la culture, c'est-à-dire des mythes fondateurs – représentations sacrées du monde – et de leur donner forme par des rites – pratiques sur le monde – prend toute la pertinence de ne pas séparer l'anthropologie culturelle et l'anthropologie biologique : « *La distinction entre nature et culture s'est estompée de façon dramatique : si l'on avait des doutes sur le fait qu'elles sont totalement imbriquées, on n'en a plus. On voit maintenant que la culture est une force naturelle, et que la nature est tellement prise dans des réseaux culturels, la*

*perception naturelle tellement enveloppée dans des contraintes culturelles, qu'il devient absurde d'essayer de les distinguer (Viveiros de Castro 2008, p.37) ». Les humains exercent des actions sur le monde, à travers leurs imaginaires religieux, qui en retour ont des conséquences immédiates sur leur environnement, leur biologie, leur mode de vie, leur manière de faire monde : « **l'homme**, ce n'est pas un être abstrait blotti quelque part hors du monde. [...] La religion est la théorie générale de ce monde [...]. Elle est la **réalisation fantastique** de l'être humain, parce que **l'être humain** ne possède pas de vraie réalité. Lutter contre la religion c'est donc indirectement lutter contre ce **monde-là** (Marx 1968, p.36-37) ». Si l'homme sur le plan génotypique, phénotypique et comportemental doit s'adapter à des contraintes géo-climatiques ou organiques en tout genre : vie en altitude, coévolution avec une biocénose infectieuse, etc... : « En matière de climat, résister au froid, à la chaleur ou à l'humidité pourrait ne requérir que des innovations culturelles (seule la haute altitude exige des réponses purement biologiques pour tolérer le manque d'oxygène), et pourtant on peut montrer, dans le domaine de l'environnement, comme dans celui de la nutrition et des maladies, des exemples d'un potentiel adaptatif génétiquement sélectionné, contredisant l'opinion de certains géographes qui nient tout déterminisme du milieu (Froment 1996) ». L'homme s'adapte aussi à ses propres croyances, sur lesquelles se construisent des modes de vie – des manières d'être dans le monde – exerçant une pression sur l'humain, au même titre que les composantes physiques d'un écosystème. La culture ne sépare donc pas l'homme du reste du monde, de la nature, car son illusion, en effet boomerang, revient sur lui à travers des expressions naturelles ; que ce soit, par exemple, à l'échelle individuelle par la somatisation de l'hystérique, ou à l'échelle collective par les dégradations de l'environnement issues du développement technique moderne massif : « pour une grande majorité des anthropologues dans le monde, la culture est un phénomène **sui generis**. Pourtant, on ne peut pas soutenir que l'humanité est une sphère complètement autonome et séparée du reste des non humains (Descola 2008, p.31) ».*

La croyance et le développement technique

En effet, le constat est clair dans la littérature, les croyances animistes ne peuvent pas générer une transformation massive de l'environnement, telle que nous l'observons aujourd'hui ; mais le monothéisme au contraire, en aboutissant à la croyance en l'Homme-dieu – dès lors que celui-ci s'octroie le droit de s'approprier les mystères réservés à son père – y conduit: « Comme religion correspondant à l'immanence de l'expérience, [...] le polythéisme a tendance à mésestimer en général (car il y a des exceptions) la dimension de la transcendance. L'exemple typique est le pragmatisme confucianiste. Le pluralisme des valeurs a lui aussi tendance à se réfugier dans l'immanence de l'empirie sous les vocables les plus divers du libéralisme utilitariste ou de l'eudémonisme socialiste. Weber ne se contente pas de faire cette constatation : il va davantage au fond des choses. Pour le monothéisme, il existe une rationalité des choses en elles-mêmes, mais cachée, dont le Dieu unique est le garant sous les formes de la providence ou de l'élection des justes ou des guerriers, ce qui veut dire que la vie et le monde auraient un sens par eux-mêmes en tant que manifestations de Dieu. Au

contraire à cause de son immanentisme, le polythéisme des valeurs refuse toute signification intrinsèque à la réalité : elle n'acquiert de sens qu'en fonction de nos évaluations subjectives (Freund 1986) ». Et cette quête de sens rationnel et objectif du monde, propre au monothéisme, prendra sa forme maximale dans le puritanisme anglo-saxon qui conduira droit à la volonté de transformation massive de la nature par l'affirmation du capitalisme⁵¹⁶ : « Grammer a été la source de la conception puritaine de calling au sens de **Beruf** (profession). Pour le puritain comme pour le calviniste, Dieu n'exige pas le travail en lui-même mais le travail rationnel à l'intérieur d'un métier. Dans la conception puritaine de la besogne, l'accent est mis sur le caractère méthodique de l'ascèse séculière. [...] Pour qualifier la relation qu'il est possible entre l'ascétisme protestant et l'économie moderne, Weber parle prudemment d'« affinité élective ». La rationalisation comme habitus, comme principe d'action totalement incorporé, est le fondement de cette affinité. La jonction se fait entre religiosité en tant qu'éthique rationalisatrice et « capitalisme moderne » en tant que rationalisme économique (Ladrière 1986) ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

Les blancs ont affronté la nature quoi ?

« Il faut aussi dire que le blanc est capitaliste. Il ne se préoccupe pas des conséquences de ses actes, l'essentiel, c'est d'avoir du profit. Quand il coupe un arbre, les conséquences lui laissent indifférent. Mais en Afrique, on se dit que dans chaque arbre, il y a un être qui y vit ».

Vous y croyez ?

« J'y crois vraiment ».

Mais attention, si le monothéisme conduit à terme à une volonté de transformation massive du milieu qui s'est universalisée, cela ne sous entend aucunement que les autres populations ne construisaient pas – et ne construisent encore aujourd'hui – leur propre rapport au développement technique. Si l'on s'appuie sur les préceptes fondamentaux des trois monothéismes vis-à-vis de la nature et les constats

⁵¹⁶ Le constat est clair dans la bibliographie **en sciences humaines** sur les implications du religieux dans le développement technique humain. Mais **en sciences de la nature**, les modèles explicatifs sont davantage environnementaux : « Les différences frappantes concernant l'histoire à long terme des populations des divers continents n'est pas le fait de différences innées, mais de différences liées à l'environnement. J'imagine que si les aborigènes d'Australie et les Eurasiens avaient pu échanger leurs places respectives à la fin du pléistocène, ce sont les aborigènes d'Australie qui occuperaient aujourd'hui la majeure partie des Amériques et de l'Australie ainsi que l'Eurasie, tandis que les aborigènes eurasiens des origines survivraient en Australie en une population fragmentée et opprimée (Diamond 1997, p.419) ». Pourtant l'auteur concède bien que les facteurs culturels sont d'une grande importance, il en énumère d'ailleurs quelques-uns, mais dans l'intégralité de son travail, il semble quelque peu écarter la question : « Ces exemples illustrent le large éventail de questions concernant les idiosyncrasies culturelles, sans lien avec l'environnement et au départ sans grande portée, qui ont pu se transformer en traits culturels influents et durables. Leur signification est une question importante qui demeure sans solution (Diamond 1997, p.434) ». Mais tous les chercheurs en sciences de la nature n'ont pas, d'emblée, minimisé le modèle explicatif culturel : « According to Alexander's [Alexander, R. D. (1987). *The biology of moral systems*] theory of morality, human social groups became large as a result of between-group competition over preferred habitats and resources, but although larger social groups are more successful in competition, they also experience more pressures to fission. Morality unites a society by limiting infringements upon the rights of other society members, so if larger societies are indeed more likely to split, then those that remain intact may be expected to have more effective inviolable moral rules, such as those imposed by moralizing gods. Cross-cultural analyses support this line of thought: more competition between societies is found in environments rich in resources and larger societies tend to occupy these environments; large societies engage in external conflicts at higher rates and are more often characterized by beliefs in moralizing gods (Roes et Raymond 2003) ».

de Weber – mais aussi sur le discours de nos enquêtés sur les causes du développement technique massif en Occident – on peut dire que le monothéisme judéo-chrétien abouti, le protestantisme, développe les *signifiés élémentaires* suivants : la nature n'a rien de sacré (i) – car le *dieu des hommes* préexiste à la nature – la nature avilise l'homme (ii) – car les plaisirs de corps sont condamnés – la nature doit être améliorée sous le regard de Dieu (iii) – car il faut donner au plaisir naturel un caractère divin. De ces *signifiés élémentaires* qui instaurent initialement une approche dépréciative de la nature – et de *la nature du corps* – des *signifiants secondaires* multiples ont émergé : le développement industriel massif, l'activité professionnelle individuelle, la production et consommation massive de produits en tous genre ; autant de « *figures individualisées de la réussite [...]. On trouve notamment plusieurs expressions très populaires qui rendent compte de cette place centrale du travail : « Liggey, liggey, rekk ! », que l'on peut traduire par « travaille, travaille, il n'y a que ça de vrai (pour réussir) », « Jéf Jël », à savoir « Si tu travailles, tu gagnes », ou encore « ñakh jareñu », soit « seule la sueur paie » (Havard 2001) ». Et ces figures de la jouissance de soi constituent autant de formes multiples et variées allant dans ce même sens – qui prennent racines sur ce même terreau – de volonté de transformation continue de l'essence naturelle – la nature tout autant que la *nature de son corps*. Mais si l'on se réfère à nos données sur les conceptions animistes *coosan* de la nature et à la littérature, en *signifiés élémentaires*, nous voyons que : la nature détient un principe mystérieux inquiétant (i) – car les arbres, la nourriture, etc... représentent des personnalités puissantes – l'équilibre avec les forces de la nature permet la pérennisation du groupe (ii) – car les sacrifices permettent leur apaisement – la maîtrise de la nature est signe de bien-être (iii) – car l'embonpoint signe de puissance/vitalité [*am kàttan*] est un prestige. Ces propositions ne permettent pas un développement technique massif comme c'est le cas dans le protestantisme, mais elles ne sous-entendent pas non plus une absence totale de développement technique, comme nous le fait savoir Mbargane Guissé (2000) en Afrique : « *Au cours de l'histoire passée sur le continent, les divers groupes, les diverses entités ethniques ne sont pas restés comme des agrégats inertes et figés dans leur particularité permanente. Bien au contraire, aux environs de 3000 ans avant J.C., surgit et rayonna la première civilisation africaine, celle de l'Égypte pharaonique, elle se propagea par la suite à l'intérieur du continent vers l'Ouest et le Sud à travers la civilisation de Méroé et celle de Kouch. [...] Dans l'antiquité, de grands foyers culturels essaimèrent. Des documents provenant des sites archéologiques d'intérêt protohistorique et même historique montrent qu'à travers le continent de grandes civilisations se sont édifiées : la civilisation mégalithique sénégalienne (1500 et 1800 avant notre ère), la civilisation du Niger sahélien, la civilisation d'Ile Ife et la civilisation du Zimbabwe dont témoignent les murailles et ruines des villes fortifiées et les constructions cyclopéennes du sud du Zambèze ».**

Le monothéisme a une origine claire, mais de par son évolution vers l'universalité, il prend des formes multiples et variées au grè des syncrétismes qu'il est obligé de subir en tentant de rendre les autres cultures à son image : « *si l'Animisme a considérablement perdu son aura traditionnelle au profit des religions révélées, ces dernières, dans leur syncrétisme, ont tout simplement tendance à*

*s'homogénéiser, violentant inévitablement leurs propres dogmes (Diallo 2009) ». Néanmoins, des textes fondateurs créditent d'une certaine manière son identité, une référence objective que les croyants ne peuvent négliger complètement. Pour l'animisme, c'est bien plus compliqué. Si Weber y voit une tendance générale à l'immanence, les degrés d'immanentisme sont très variables, selon ses propres constatations d'ailleurs (1995, p.404), et il n'y a pas d'institution posée clairement d'animisme comme c'est le cas des religions révélées. L'animisme est une construction élaborée en miroir du monothéisme. Ce sont les « monothéistes » – et aussi les « modernes » – qui, en se construisant dans un rejet de tous les autres cultes, on crée une catégorie en négation de leur démarcation : « *A la différence du monothéisme qui est à chaque fois son propre modèle, il n'y a pas de modèle du polythéisme, tant ses formes sont variées. On ne peut en construire, épistémologiquement pour les besoins de la recherche, qu'un idéaltype (Weber cité par Freund 1986) ». Mais comme le constate Weber, tous ces autres cultes avaient pour point commun un degré d'immanentisme variable avec le monde, même pour les religions asiatiques qui ne mesestiment pas le caractère magique de la nature malgré leur propre notion transcendantale du salut : « la piété bouddhiste, non plus que celle du taoïsme ou de l'hindouïsme, ne renferme pas de motivations pour une méthode de vie rationnelle. [...] Pour les religiosités populaires asiatiques, quel qu'en soit le type, le monde demeurait un grand jardin enchanté, la vénération ou la conjuration des esprits, ou la quête rituelle, idolâtre ou sacramentale du salut, la voie pour s'orienter pratiquement en lui et trouver la sécurité pour l'ici-bas et l'au-delà (Weber 1995, p.403-404-405) ». Un dénominateur commun de l'immanence du sacré que le judaïsme abouti, le protestantisme – la religion qui proteste – remettra structurellement en question par l'instauration d'un dieu universel exclusivement transcendant : « le protestantisme ascétique est seul au monde à avoir associé, dans une unité systématique irréductible, l'éthique de la profession dans le monde et la certitude du salut. C'est seulement dans l'éthique de la profession que, malgré son infamie de chose créée, le monde possède une signification exclusivement religieuse en tant qu'objet à l'aide duquel l'homme accomplit son devoir moral par le moyen d'une activité rationnelle, selon la volonté d'un dieu purement transcendant (Weber 1995, p.324) ». Ainsi, dans l'animisme, les formes de développement technique restent plurielles, disparaît en fonction du degré d'immanentisme de la population, comme le constatait Weber (1995, p.404) dans les religions asiatiques, même si le développement technique massif est difficilement envisageable de par le caractère immanent accordé au monde : « Toutes ces religiosités populaires asiatiques ont laissé le champ libre à l' « impulsion d'acquisition » du petit commerçant comme aux intérêts de « subsistance » de l'artisan et au traditionalisme paysan. [...] Aucune d'entre elles ne pouvait renfermer quelque motif que ce fût, ni de prescriptions, en vue d'un façonnement éthique **rationnel** du « monde » de la créature, en accord avec un commandement divin. Car, pour toutes ces religions, le monde était quelque chose de solidement donné, le meilleur des mondes possibles ». De ce fait, l'élaboration du savoir et de la technique ne s'opposent pas intrinsèquement à un caractère immanent accordé à la nature, comme nous le fait savoir Mbargane Guissé (2010) en Afrique : « Nous pensons à partir de là que la culture sereer, à**

l'instar des cultures africaines, à toujours utilisé cette « barrière de potentiel » pour protéger les savoirs endogènes. L'oralité a été et reste la forme protectrice impénétrable ou indissoluble de la culture, imprégnée qu'elle est des valeurs du groupe qu'elle souffle. [...] Dans ce sens les savoirs endogènes se conservent et se transmettent lors des rites de passage, dans les lieux de cultes, les écoles initiatiques, les temples, les lieux de production et d'échanges, les ateliers de création et l'esthétique ». Disons que si le sens initial que le protestantisme donne au développement technique est l'amélioration constante du monde conduisant au développement technique massif que nous connaissons aujourd'hui ; dans l'animisme, si l'on s'appuie sur la littérature – précisément les remarques de Weber – et le discours de nos enquêtés, le sens initial du développement technique semble s'enraciner dans une recherche d'un équilibre constant avec le monde.

Ainsi, chaque société, en fonction de ses choix initiaux, ses *signifiés élémentaires*, développe de multiples formes d'action dans le monde – des *signifiants secondaires* – où des modalités très variables de développement technique peuvent s'exprimer. Mais comme le souligne Mbargane Guissé (2010), les sociétés africaines ont cette tendance à construire leur savoir sur l'unique référence occidentale, en partant de l'a priori erroné qu'elle est indiscutable : « *L'emprise de l'universalisme occidental s'est traduite dans le champ des sciences sociales en Afrique par l'adoption, dans les universités et les académies, des méthodes et approches inspirées de l'eurocentrisme* ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« *C'est normal que les choses évoluent. D'ailleurs, ce n'est pas seulement au niveau de la médecine que les toubabs ont devancé les Africains, partout c'est comme ça* ».

Certes, construire son développement technique sur des *signifiés élémentaires* comme : la nature détient un principe mystérieux inquiétant (i), l'équilibre avec les forces de la nature permet la pérennisation du groupe (ii), la maîtrise de la nature est signe de bien-être (iii), peut avoir *ses inconvénients* comme, en *signifiant secondaire*, un développement technique limité, puisque potentiellement sous le contrôle de forces supérieures qui dépassent le pouvoir des humains : « *Il apparaît clairement que la structure socio-politique du village Madare repose sur le chef de terre. Dans la mentalité, c'est son ancêtre, de qui il détient sa fonction, qui a créé le village. C'est lui qui est entré en rapport avec les puissances qui régissent les lieux choisis pour l'installation du village et qui a noué, avec elle, le pacte indispensable au développement du village (Sanou 2003, p.29)* ». Malgré tout, c'est une grave méprise – monothéiste et moderne – que de penser que des *signifiés élémentaires* de ce type ne conduisent qu'exclusivement à une faiblesse technique nuisible. En effet, les *signifiés élémentaires* que nous avons présenté stipulent clairement que la maîtrise de la nature – la quête d'embonpoint par exemple – sont largement valorisés. Ainsi, sur ces *signifiés élémentaires*, il y a aussi *des avantages* comme produire un développement technique tout à fait honorable capable de répondre de manière efficiente aux besoins corporels, ce que Sahlins (1976) exprime en associant l'âge de fer à

un âge d'abondance : « *La communauté domestique agraire en Afrique a développé de multiples stratégies pour assurer sa propre reproduction durant l'histoire plurimillénaire des sociétés. Elle reste aujourd'hui pérenne. Claude Meillassoux (1975 : 14) en dit ainsi : « La communauté domestique agricole, par ses capacités ordonnées de production et de reproduction, présente une forme d'organisation sociale intégrale qui persiste depuis le néolithique » (Mbargane Guissé 2010) ».* De la même manière, des *signifiés élémentaires* comme : la nature n'a rien de sacré (i), la nature avilisse l'homme (ii), la nature doit être améliorée sous le regard de Dieu (iii), peuvent avoir **leurs incovenients** comme, en *signifiant secondaire*, un développement technique irraisonnée dans le but d'améliorer indéfiniment la nature – l'insatisfaction judéo-chrétienne du monde qui a conduit au capitalisme universel, pièce maîtresse de l'anthropologie des religions de Weber : « *En réalité la mondialisation est aussi une profonde crise du modèle culturel occidental et de la modernité qu'elle cherche à imposer. [...] Les autres cultures du monde ne sont dans cette idéologie qu'une préfiguration de la ligne du développement occidental (Mbargane Guissé 2010) ».* Faiblesse que constata aussi Lévi-Strauss (1987, p.55) : « *la civilisation occidentale s'est, en effet, adonnée à ces tâches avec un exclusivisme où réside peut-être sa faiblesse ».* Mais encore une fois, sur ces *signifiés élémentaires* émergent aussi **des avantages** comme les moyens de communications modernes, de transports à grande échelle, de consommations considérables, etc... : « *il reste que l'économie de marché est un progrès, qu'elle relie suffisamment de bourgs et de villes pour commencer déjà à organiser la production, à orienter et commander la consommation (Braudel 1985, p.22) ».*

Le coût-bénéfice de la croyance

Ainsi, adopter un mode de vie agropastoral, chasseur cueilleur, urbain – avec toutes les formes intermédiaires qui peuvent exister – dénote d'une **adaptation bioculturelle** initiale – un ensemble de *signifiés élémentaires* – qui a *ses avantages et ses inconvénients*. Cette prise de position initiale engendrera ses **contraintes bioculturelles** qui lui sont propres, et qui nécessiteront, à leur tour, de nouvelles adaptations, et ainsi de suite. Contrairement à ce que pense l'*Homme-dieu* de l'animisme, la mortalité infantile élevée, le cumul réduit des ressources alimentaires, l'idée que la maladie-mort est un phénomène magique, dispositions que l'on associe aux populations ancrées dans des conceptions animistes du monde – nous ne citons ici que les aspects pouvant être négatifs – ne relèvent pas d'une bestialité, mais d'un choix – *signifié élémentaire* – d'une adaptation. Prenons un exemple. Je suis un homme, je pars à la chasse aux lions (Rouch, 1965). J'ai peur, je sais qu'il y a plus de chance que le lion me *bouffe* que ce soit l'inverse. Là, je suis dans une contrainte à n'en pas douter biologique... enfin pas tout à fait. Apparemment, l'homme, dans cette situation de faiblesse, d'impuissance face à la réalité, préfère croire qu'il y a un principe spirituel qui commande tout – et que c'est la négociation de ce principe spirituel *derrière tout ce qui est visible* qui déterminera l'issue de la chasse : « *ce destinataire omniprésent, diffus et invisible qu'est le génie de la brousse auquel Tahirou, le chef des chasseurs gow de La chasse au lion à l'arc (Jean Rouch, 1965) adresse ses incantations impératives,*

après avoir fabriqué le poison dont seront enduites les flèches des chasseurs (De France 1989, p.77)

». Ainsi se produit un décalage de la réalité proprement humaine, au lieu de rester dans le biologique, dans la contrainte biologique pure, l'humain la sublime en culturel : « *Face à une nature hostile, le Négro-africain doit, avec des techniques d'efficacités réduites, affronter des lendemains tissés d'insécurité. Aura-t-il de quoi manger et boire ? Restera-t-il en bonne santé ? Ses enfants échapperont-ils à la mort ? Les siens connaîtront-ils la paix ? La religion animiste est une réponse à cette angoisse (Thomas 1990)* ». On est face à une adaptation bioculturelle car par cette projection inconsciente du sacré dans la nature, l'humain – « animiste » donc – procède inconsciemment à des choix. Il prête à la nature tous les pouvoirs pour *qu'elle lui donne l'impression* d'être de son côté. Intéressant non ? Il décide de perdre de sa liberté pour s'auto-persuader qu'il en gagne par ce processus psychologique..., qu'il aura plus de chance de battre le lion : « *les représentations religieuses procèdent du même besoin [...] la nécessité de se défendre contre l'écrasante superpuissance de la nature (Freud 2008, p.21)* ». Ce choix de prêter à la nature les pleins pouvoirs pour mieux la supporter est **une adaptation bioculturelle** : (i) elle empêche le développement technique massif pour laisser les *esprits* en paix, (ii) elle impose des attitudes rituelles permanentes pour garder une connexion positive avec ces derniers. Mais en faisant ce choix terrible, voilà que « l'animiste » se retrouve bloqué. **Il s'est mis dans la tête que la nature-nourriture ne lui appartient pas** : « *Lorsque, dans une maison (chez les Bamiléké), quelqu'un fait par inadvertance tomber des aliments par terre, personne n'y touche parce qu'ils reviennent de droit aux ancêtres paternels de la famille (Pradelles de Latour 1997, p.42)* ». **Il pense qu'elle est le cadeau de forces supérieures – fruit de son imaginaire – qu'il doit amadouer** : « *Des sacrifices (initialement, destinés à les nourrir, dans l'acceptation la plus grossière), des fêtes, des chœurs, des marques de respect, et surtout de l'obéissance – car tous les usages, en tant qu'œuvres des ancêtres sont également leurs règlements et leurs ordres – : leur donne-t-on jamais assez ? (Nietzsche 1887 § 19 (II))* ». Ainsi, dans son imaginaire, de par *ce pacte inviolable* qu'il a signé, « *la peur de l'ancêtre et de sa puissance, la conscience d'avoir une dette (Nietzsche 1887 § 19 (II))* », l'« animiste » est persuadé que « *s'opèrent les échanges de force vitale entre humains et animaux (Vidal 2009)* » où vivrait ses ancêtres ; il croit, par erreur, que c'est « *sur la base du « donnant-donnant » (Vidal 2009)* » qu'il arrive à résoudre concrètement ses actions quotidiennes : « *Le sacrifice d'un animal de grand prix à l'occasion d'un mariage, par exemple, oblige les esprits à approuver ce mariage, ainsi que le nouveau système de liens et d'obligations entre les parents des jeunes mariés qui en découle (Farb et Armelagos 1985, p.151)* ».

Kbady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

« Par exemple, dans le cadre du mariage, comme on le fait nous sœur. Tu sais que les cultes que nous faisons le jour du mariage (le jour où la femme rejoint le domicile conjugal) ne se font pas chez les blancs. Tu sais que les blancs ne seront pas là à verser du mil, à voiler intégralement la nouvelle mariée, à faire des

choses avec les *tuurs* [esprits d'ancêtres rattachés à des lignages spécifiques], etc... Il y a un tas de trucs qui doivent se faire le jour du mariage pour que le mariage se passe bien dans le futur⁵¹⁷. Ce sont des choses que les blancs ne font pas. Chez eux, l'union se fait et c'est fini, les deux vont vivre ensemble. Aujourd'hui, si je me marie, si je dois rejoindre le domicile de mon mari, on doit faire tout ça pour moi. Sinon, tous les enfants que j'aurais, ils seront soit fous soit morts. Actuellement, je vois des cas de ce genre au village. Beaucoup d'enfants au village ont des dépressions à cause de ça. Même si ce n'est pas à cause de ça, en tous cas, c'est l'explication qui en est donné ».

Son adaptation bioculturelle a un coût, peut-être plus élevé que le bénéfice qu'elle lui rapporte : « *Cette illusion laisse croire à une protection contre les menaces des dieux, ces puissances souveraines et inconnues (Freud 1989, p. 61) » (St-Arnaud 1996) », parce qu'elle entraîne des contraintes bioculturelles. En effet, de par ce choix, il s'expose à la dénutrition et à l'exposition aux maladies infectieuses puisqu'il décide de ne pas toucher à la nature (i), et il se fait peur lorsqu'il pense que ces dieux, qu'il a lui-même placés à l'intérieur de celle-ci pour s'en protéger, peuvent se retourner contre lui : possessions, etc... (ii). On peut alors parler du coût-bénéfice de la croyance, celle-ci prise comme n'importe quelle stratégie adaptative : « *On peut entendre par adaptation une accoutumance culturelle ou comportementale à un environnement nouveau. [...] Ce peut être encore un acclimatement qui met en jeu les ressources plastiques de l'organisme. [...] Il peut s'agir enfin d'un mécanisme d'évolution génétique (Crognier 1994, p.23) ».* Dans le cas de la chasse aux lions, l'adaptation par la croyance consiste, avant le départ, à effectuer un ensemble de rites : chants, mouvements contrôlés, etc..., finalement, un ensemble de pratiques rituelles pour combler l'anxiété de la réalité biologique que l'homme va devoir affronter : « *La chasse au lion à l'arc (Rouch 1965) nous offre un exemple lorsque Tahirou, le chasseur, pare son cou d'un collier d'invisibilité avant son premier départ pour la chasse. Ce « charme de courage » forme avec lui une chaîne purement rituelle (De France 1989, p.174) ».* Ces attitudes rituelles – voire obsessionnelles – sont tellement essentielles dans le protocole de chasse qu'elles passent presque devant la chasse réelle : « *ce qui nous fait face est notre œuvre, qui réagit à présent sur nous (Nietzsche 1884 § 44) ».* Elles deviennent alors addictives car elles ont un caractère obligatoire, jugé indispensable à la bonne réussite de l'entreprise : « *Si je ne les fais pas, je n'y arriverai pas ».* Ainsi, en mobilisant l'adaptation bioculturelle pour supporter la contrainte première : la réalité ; l'homme doit faire face maintenant à une double réalité imbriquée, les contraintes bioculturelles : de répondre à ses besoins naturels lorsque l'on considère la nature toute puissante (i), de répondre aux besoins des dieux pour qu'ils nous laissent en paix (ii). Et oui, placer le sacré dans la nature pour mieux la supporter a des conséquences psychoculturelles mais aussi biologiques, c'est tout un mode de vie qui se cristallise autour de cette croyance – *signifié élémentaire* du monde. Imaginez par exemple que durant le rituel précédant le lancement de la chasse,*

⁵¹⁷ Chez les Bamiléké par exemple : « *Ce jour-là, le fiancé tuait une chèvre et préparait un repas qu'il apportait, accompagné par ses frères et sœurs, à sa future belle-famille (Pradelles-De latour 1997, p.25) ».*

un indice montre à l'officiant que le dieu de la brousse n'est pas content aujourd'hui. Pourtant, ce jour-là, il faut chasser car il y a des enfants qui n'ont pas mangé de viande depuis 7 jours... Alors, la croyance au dieu de la brousse est rassurante ou angoissante ? Génère-t-elle un réel potentiel adaptatif ou au contraire une contrainte adaptative ? Pour avoir fait le choix de l'irrationalité dans le but de mieux supporter le réel, le chasseur pourrait, paniqué, peut-être priver sa famille de nourriture, parce qu'une branche d'un arbre « sacré » a cassé pendant qu'il récitait telle incantation essentielle : signe de mauvais présage.

On comprend alors que Nietzsche s'est résolu à penser que les hommes ont inventé les dieux pour *se faire peur d'une réalité qui leur fait peur*. Le centre de ses interrogations était : « Qu'est-ce qui motive cette volonté, qu'est-ce qui est voulu en amont de la croyance ? ». Selon lui, la croyance naît de la peur et du besoin qui cherche : « *n'importe quel sens plutôt que pas de sens du tout (Nietzsche 1887 § 28 (III))* ». Contrairement à ce que croient l'*Homme-dieu* et « le monothéiste », « l'animiste » n'est pas un individu qui n'a pas compris « le progrès », il refuse « ce progrès » pour avoir la paix. Le fait de ne pas transformer massivement son environnement ne vient pas d'une quelconque incapacité, mais d'une obligation de ne pas le toucher – c'est le : « touche pas au sacré !! » qui est la nature – pour exister : « *Dans la mentalité Madare, il ressort que la brousse précède le village, la nature précède la culture. Nous sommes ici au cœur d'une réalité : la culture naît des rapports que l'homme entretient avec son environnement. En effet, c'est de là qu'il tire soit ce qui lui permet de vivre (nourriture, médicaments, etc.), soit son savoir (savoir-faire et savoir être). Nous comprenons donc pourquoi, durant des siècles, l'environnement fut considéré par cette ethnie africaine comme sacré et géré avec respect. L'essentiel des coutumes prend source dans les questions d'environnement et c'est dans le domaine de l'environnement que les communautés africaines semblent avoir le plus légiféré (Sanou 2003, p.16)* ». On retrouve donc la dimension obsessionnelle propre à toute religion. Les Sénégalais nous ont parlé de l'échange rituel de nourriture avec les *esprits* pour que ceux-ci laissent les humains s'alimenter correctement⁵¹⁸. Il faut leur donner à manger car ils ont une place bien à eux qu'il ne faut pas oublier, le monde doit être organisé tout comme la société. Prenons l'exemple des salutations sénégalaises prolongées, codifiées, variables dans leur processus s'il s'agit de personnes du même sexe ou du sexe opposé, d'une même tranche d'âge ou pas, etc... : « *Le contact entre individus ne semble ni aisé ni rapide. Comme dans beaucoup de population toute communication porteuse d'information précise, est précédée d'un rituel de salutations interminables aux yeux occidentaux. Tout se passe comme si le contact avec autrui comportait un certain risque de contagion réciproque, et devait toujours être médiatisé et neutralisé en quelque sorte, par les précautions du formalisme. La plupart du temps le rapport est indirect et s'établit à travers des intermédiaires ou en présence de témoins. La distance, les précautions, la réserve, s'accroissent d'autant plus qu'il s'agit de personnes d'âge différent, de sexe différent, ou vivant dans des villages différents (Gomila et Ferry 1966)* ». Ces

⁵¹⁸ Se référer à la section « le rapport à la nourriture/alimentation », sous-section « Les interdits dans *coosan* », dans les résultats de la deuxième partie.

salutations ont un caractère obligatoire, elles maintiennent la cohésion du groupe autant que *l'ordre social naturalisé* à l'intérieur de celle-ci ; et comme n'importe quel rituel obsessionnel, si elles ne sont pas faites de la bonne manière, l'angoisse gagne car l'on se sent vulnérable : « *C'est ce qui explique la présence de l'idée de bien-être social et psychosomatique dans la terminologie des formes de salutation à l'œuvre dans la plupart des sociétés d'Afrique au Sud du Sahara (Ndiaye 2008)* ».

Nous constatons alors combien il est nécessaire, tout autant que contraignant, de devoir se soumettre à l'autorité du groupe et de la nature pour pouvoir survivre. La croyance en l'*Homme-dieu*, la modernité, est une possibilité pour les Sénégalais de découvrir une nouvelle manière de vivre où l'individuation affirmée est possible.

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Mais rester femme au foyer entièrement, c'est impossible ».

Tu penses qu'elles le voudraient ou elles en sont désolées de travailler professionnellement ?

« Bon, c'est la modernité et la prise de conscience, le changement des mentalités aussi. Si on fait des études et qu'on a une qualification professionnelle, on serait heureux de se lever chaque matin, aller au boulot et revenir. A la fin de chaque mois, pouvoir faire quelque chose pour ses parents, ses proches. C'est comme les étudiants qui ont leur bourse à la fin du mois, ils sont fiers de pouvoir faire quelque chose pour eux-mêmes. Par exemple dans ma famille, si mes sœurs se marieront, il ne restera que moi, ma mère et mon grand frère. Alors si moi j'ai une femme qui travaille, la femme de mon grand frère, femme au foyer sans qualification professionnelle, acceptera mal que ma femme parte au travail et revienne au moment où elle cuisine tout le temps. Ça posera des problèmes entre les deux. Il y aura la jalousie. Celle qui n'a pas de qualification professionnelle sera jalouse de l'autre femme. Elle verra que ce qui est normal, c'est qu'elles se partagent le travail ménager, à tour de rôle, chacune cuisine deux jours ».

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sérère, musulman :

Vous, vous avez vécu ce dogmatisme traditionnel ?

« Nous, nous avons vécu un peu de cela. Parce que nos papas sont nés vers les années 1915. Ils ont eu à vivre l'influence du toubab. Légère bien sûr mais avec le temps, ils ont fini par comprendre et accepter. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les premiers et grands intellectuels d'auparavant ont été envoyés à l'école. A partir de leur scolarisation, il y a eu une influence notoire de leur situation, de leur comportement qui était fiable et enviable. Alors, c'est ce qui a poussé les autres à envoyer les enfants à l'école ».

Avec l'égalité, l'universalité, il n'y a plus ce dogmatisme traditionnel dont vous parliez, il n'y a plus cette hiérarchie rigide, les gens aspirent à plus de liberté et de responsabilité, selon vous ?

« Mademoiselle Faye (enquêteuse assise à côté) n'avait pas le droit de choisir un mari. On lui imposait son cousin maternel ou paternel ou bien quelqu'un qui lui soit trop proche d'ailleurs. C'est pourquoi on faisait des concessions, des tribus, des clans, des gens de la même famille qui se reproduisent. Et c'était encore plus grave. Actuellement, mon parent a le choléra, j'ai le courage de dire que je ne vais pas m'approcher de

lui ; c'est un facteur de la modernité. Dans le temps, je n'avais pas le droit de dire que je vais m'écarter de lui. Mon parent, je ne vais pas m'écarter de lui quelque soit la situation dans laquelle il se trouve. Je vais mourir au même moment que mon père ou mon frère meurt. Vous voyez ! Et ça c'était grave ! ».

De nombreux enquêtés n'ont pas hésité à affirmer combien il est libérateur de sortir un tant soit peu des contraintes de la vie en groupe : refus de la polygamie, de la famille élargie, du conjoint imposé, du nombre illimité de grossesses, etc...⁵¹⁹. Les Sénégalais quittent un mode de vie pour en découvrir un autre, différent autant sur le plan environnemental que culturel. C'est une nouvelle **adaptation bioculturelle** pour sortir des contraintes bioculturelles inhérentes au mode de vie précédent. En s'ouvrant à la vie de l'*Homme-dieu*, les Sénégalais, par la même occasion, *découvrent comment leurs parents ont découvert le monde*, comment leurs aînés sont entrés dans la réalité à travers ce substrat culturel qu'est l'animisme – *point culturel originel* – qu'ils distinguent de mieux en mieux en l'abandonnant progressivement.

Mamadou, garçon, 28 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Il y a des choses positives dans la modernité. Il y a des choses pas bien que les ancêtres faisaient par manque d'instruction ou par manque d'éveil. Mais aujourd'hui ceux qui ont étudié ont des guides qui peuvent les empêcher de *faire certaines choses*. Aujourd'hui les gens sont éveillés sur plusieurs choses. C'est comme avoir les yeux fermés durant toute sa vie, et un bon jour ils s'ouvrent d'un coup, et tout devient clair. Je dirais que les ancêtres étaient un peu dans la pénombre ».

Le mode de vie *coosan* génère une insuffisance pondérale significative⁵²⁰, et des croyances qui empêchaient de comprendre le mécanisme de certaines maladies⁵²¹. Les Sénégalais, en adoptant *dund tubab*, reconfigurent ces réalités : ils prennent du poids, comprennent le fonctionnement de certaines maladies et arrivent à les soigner. Mais malgré les premiers bénéfices de « ce progrès », ils découvrent déjà leurs coûts. Ils commencent, en effet, à constater que les ennuis ne vont pas s'arrêter avec l'urbanisation... Ils prennent conscience qu'ils ont remplacé un substrat culturel par un autre, un mythe par un autre, une illusion par une autre – un autre *signifié élémentaire*.

⁵¹⁹ Quand j'étais à Gandiaye, sur mon terrain rural, la maman qui s'occupait de nous travaillait toute la journée sans relâche, elle avait beaucoup d'enfants. Son mari résidait seul à Dakar depuis des années. Il envoyait régulièrement de l'argent à sa famille restée au village. Au moment du départ, la maman a explosé en sanglots. L'enquêteur avec qui j'étais est parti lui parlé. A son retour, je lui ai demandé ce qu'elle avait. Je ne comprenais pas pourquoi elle avait eut cette réaction, je n'arrivais pas à me dire que cela était du à notre départ car nous n'avions pas été si proches que ça durant le séjour...elle très prise par son travail tout autant que nous. Il m'a expliqué que c'était un raz le bol général de sa situation, notre présence lui avait fait du bien, elle s'était *sentie moins seule*, elle qui est toujours entourée d'enfants... En effet, elle est tout le temps là à travailler pour le ménage, son mari n'est jamais là, *il vit sa vie* à Dakar, comme elle l'a sous entendu. Elle se plaignait finalement des dures tâches qui sont imposées aux femmes mariées, particulièrement celle de ne pas pouvoir revendiquer une vie de couple à part entière répondant à *ses besoins à elle*.

⁵²⁰ Se référer aux Tableaux 10 et 11 de la troisième partie présentant des moyennes d'IMC relativement faibles chez les ruraux. En effet, 14,5% (n=27) des urbains sont en insuffisance pondérale, contre 16,2% (n=33) chez les périurbains et 26,4% (n=53) chez les ruraux (p<0,001). Soit, plus d'un quart de la population rurale échantillonnée est en insuffisance pondérale.

⁵²¹ Se référer à la section « Le rapport à la maladie-mort/santé », sous-section « Une *rationalisation/démystification* du phénomène de maladie-mort », dans les résultats la deuxième partie.

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sérieux, musulman :

« Auparavant c'était une croyance, aujourd'hui aussi c'est une autre croyance ».

« La pensée économique dominante présume que tous les individus sont dotés de créativité et d'une rationalité parfaite. Confrontés aux choix sous contraintes imposés par l'environnement, ils sont censés prendre la bonne décision ; ils poursuivent des objectifs cohérents et emploient les moyens adéquats pour y parvenir. Le progrès leur permet d'être maîtres de leur destin et de façonner l'environnement à leur convenance (Ouharon 1997) ». Ils échangent donc inconsciemment une névrose obsessionnelle pour une autre qui produit ses **contraintes bioculturelles**. En effet, le mode de vie urbain individualiste, et surtout *élitiste*, pousse à la quête des plaisirs infinis de soi, ainsi, de nouvelles maladies se développent en même temps que le gain de masse pondéral devient progressivement excessif (i)⁵²² : « les maladies cardiaques, les cancers, les affections cérébrovasculaires, pour ne citer que les principales, sont favorisées par le complexe de facteurs que représentent l'environnement et le mode de vie moderne. Elles sont particulièrement présentes en ville, comme y dominent deux syndromes du malaise urbain : l'obésité et le stress (Crognier 1994, p.113) ». De plus, la famille se disloque et le système d'entraide collectif s'amenuise (ii)⁵²³ :

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« De plus, les gens sont devenus individualistes. Aujourd'hui, on ne pense plus qu'à soi-même et à ses enfants. Si on a un petit salaire, on le partage avec sa femme et ses enfants. Tu peux voir quelqu'un qui paye pour l'éducation de ses enfants alors qu'il y a des membres de sa famille qui crèvent dans des difficultés d'ordre primaire. Aujourd'hui, la famille ne sert plus à rien. Nous, quand on était enfant, même si quelqu'un n'a rien, personne ne saura parce qu'il y a la famille qui lui vient en aide. Si aujourd'hui, les individus ne s'aident plus comme je l'ai dit au début, l'individualisme,... c'était quelque chose propre aux toubabs. Moi j'ai fait l'Europe mais là bas, chacun fait sa vie, et aujourd'hui ici, les gens commencent à être comme ça. Peut être que là bas, ça ne fait rien, mais nous, ceci n'est pas notre culture. Les jeunes devraient conserver les bonnes valeurs de la tradition même s'ils ont fréquenté l'école occidentale. Avoir des moyens, construire une belle maison, avoir une voiture, prendre en charge ses parents, tout ça c'est bien. Mais aujourd'hui les jeunes même s'ils réussissent, ils font leur vie avec leur femme et leur enfants ».

Nous parlons bien d'obsession car ce mode de vie *pousse* à la quête des plaisirs, *il faut* consommer, *il faut* produire, *il faut* s'individualiser, *il faut* devenir parfait, etc... : « Il s'agit d'atteindre l'usage de soi le plus entier, d'intégrer les différents niveaux de son existence. [...]. La mise en jeu physique de soi aboutit à une jubilation, elle entraîne le sentiment fort d'exister. La recherche d'un mieux-être à travers le meilleur usage physique de soi [...] est traversée par un faisceau de signes (la santé, la

⁵²² Se référer au Tableau 12 de la troisième partie.

⁵²³ Se référer à la section « Le rapport à la nourriture/alimentation », sous-section « Le fait de manger en groupe », dans les résultats de la deuxième partie.

forme, la jeunesse, etc.) (Le Breton 2005, p.129) ». Autant de modalités de la dimension obsessionnelle de la vie moderne, où l'« on peut reconnaître le développement d'un art de l'existence dominé par le souci de soi (Foucault 1984, p.272) ». Nous avons alors constaté dans notre étude quantitative combien la fourchette de normalité de corpulence réduit significativement avec *dund tubab* ; et aussi combien ce mode de vie pousse la population à vouloir accéder à des formes corporelles exigeantes : **la taille de la norme**⁵²⁴. Nous avons vu aussi que ceux qui se conforment à ces normes corporelles modernes exigeantes ont une mauvaise estime de leur apparence : **l'exercice de la norme**⁵²⁵. Autant de reflets d'une modernité qui pousse à l'insatisfaction continue.

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Les vieux ne croyaient pas à l'argent comme c'est le cas des jeunes aujourd'hui. Les vieux ne maîtrisaient même pas trop l'argent. Eux, ils n'étaient pas trop fatigués parce que l'argent ne les intéressait pas trop comme les jeunes d'aujourd'hui qui courent tout le temps derrière l'argent. Nos besoins sont très nombreux aujourd'hui. Chacun veut avoir une belle maison, avoir de belles femmes, de belles voitures, avoir le prestige et des trucs de ce genre. C'est ce qui nous fatigue le plus alors que les vieux n'y croyaient pas. Eux, s'ils avaient juste une case, ça leur suffisait, mais aujourd'hui on veut des maisons à étages, des voitures, des millions. Les gens veulent emmagasiner des biens alors qu'en ce même moment, il y a des gens qui crèvent de faim juste à côté d'eux ».

Pour les Sénégalais, l'une des premières formes de cette obsession de la *perfection humaine*, inhérente à la vie moderne, est la quête d'embonpoint. En effet, pour un Sénégalais qui abandonne *coosan*, goûter au « Grand Plaisir » de la vie de l'*Homme-dieu*, c'est d'abord accéder massivement à ce qui lui était interdit par ses dieux qu'il a destitués : la nourriture. Ainsi, l'engouement prononcé pour l'embonpoint au Sénégal constitue l'une des premières formes d'obsession moderne de perfection divine⁵²⁶. N'oublions pas que l'*Homme-dieu* est narcissique, il veut que son image soit divine, et surtout, il veut manifester aux yeux de ses conquérants à la divinité humaine – *la compétition à l'élection* – combien son image est plus divine que la leur, combien elle transcende de la meilleure manière les contraintes naturelles. Et donc au Sénégal, combien telle personne cumule plus d'embonpoint qu'une autre. Mais plus on progresse dans l'avancement de l'urbanisation, et plus l'*Homme-dieu* pense que la nature est à sa disposition. Ainsi, la nourriture, première richesse de « l'animiste », devient une denrée presque superflue pour l'*Homme-dieu*. Quel besoin de la cumuler sur son corps, puisque selon lui, *elle lui appartient d'office* ? Il s'agirait alors d'un manque de distinction que de garder *sur soi* une denrée que l'*Homme-dieu* croit – grâce à son *esprit* qui transcende l'ordre naturel – être devenue superflue *en soi* : « une référence sociale où le bas populaire

⁵²⁴ Se référer aux Graphiques 3 à 6 de la phase 2 de la deuxième partie et aux Graphiques 7 et 9.

⁵²⁵ Se référer au Tableau 14 de la troisième partie.

⁵²⁶ Se référer à la section « Les représentations de la corpulence entre *coosan* et *dund tubab* », sous-section « Une extrême valorisation de l'embonpoint féminin », dans les résultats de la première partie.

serait associé au gros et la hauteur distinguée au léger (Vigarello 2010, p.51) ». Les grandes surfaces, les boulangeries, les petites boutiques pullulent en zone urbaine sénégalaise, pourtant les jeunes évoluent dans ce mythe de l'Homme-dieu en voulant gagner en transcendance : minceur, forme corporelle parfaite, etc...⁵²⁷ C'est dans ce contexte ambivalent d'urbanisation sénégalaise – et africaine de manière générale – rapide où des influences contradictoires s'expriment conjointement, que certaines populations – les primo-migrants d'âge mûr – construisent des mythes en relation avec les progrès de l'Homme-dieu différents de ceux d'autres populations, les jeunes urbanisés. Ainsi, les femmes d'âge mûr, découvrant la ville, veulent gagner en embonpoint dans un souci d'adaptation bioculturelle, sans prendre conscience que celle-ci est déjà devenue mal-adaptation, c'est-à-dire une contrainte bioculturelle dans un contexte d'urbanisation excessive qui pousse à la sédentarité, au développement d'une alimentation malsaine⁵²⁸, et à une transcendance divine totale de son corps.

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Le problème du poids résulte dans le fait que les gens veulent rajeunir. Tu peux voir deux personnes de même âge, de tailles différentes (corpulence), celle qui a la taille *driyanké* [*enrobée*], elle ne peut pas porter les habits de la *taille-fine* (Elle va paraître plus vieille avec des habits de « vieux »). Les hommes disent qu'ils veulent avoir des femmes *taille-fine* pour pouvoir la présenter là où ils vont (sans être gêné). Dès fois, tu as une coépouse qui porte des pantalons, et là toi aussi tu veux en porter. Les gens suivent des régimes pour être plus jeune fille et pouvoir porter des pantalons ».

« Dès fois, dans ton entourage, quand tu t'habilles d'une certaine manière, on te dit que tu fais vieille. On se dit que celle là ne fait rien pour être jeune (dans le coup, dans sa génération). On te dit que tu dois t'habiller comme ci, comme ça (à la mode) ; mais ça ne va pas avec ta physionomie, ça te donne un accoutrement bizarre ».

Et les jeunes quant à eux, inscrits dans cette quête urbaine des plaisirs, développent une véritable obsession du détail de leur apparence physique par le véhicule des valeurs modernes faisant l'apologie d'un corps *objet de décoration* à retravailler perpétuellement : « *L'un des pôles, le premier, semble-t-il à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces. [...] Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation sur la vie. [...] cette grande technologie à double face [...] dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part (Foucault 1976, p.183) ». Une quête de perfection de son corps – et de sa vie donc – exposant, en outre, aux dysmorphies corporelles⁵²⁹ (Image 12).*

⁵²⁷ Se référer à la section « Stratégies de changements », sous-section « Les méthodes pour maigrir », dans les résultats de la première partie, et à la section « Le rapport à la sexualité/esthétisme », sous-section « L'influence de la modernité », dans les résultats la deuxième partie, et encore aux Graphiques 7 et 9 de la troisième partie.

⁵²⁸ Se référer au Tableau 18 de la troisième partie.

⁵²⁹ Se référer à la section « Le rapport à la sexualité/esthétisme », sous-section « Sur la forme corporelle », dans les résultats de la deuxième partie, et au Tableau 14 de la troisième partie.



Image 12. La dysmorphie corporelle⁵³⁰

La modernité produit alors un phénomène fort intéressant, celui de toujours *devoir paraître parfait* devant l'autre, cet étranger, cet *individu* que l'on croise dans la rue et que l'on veut impressionner : être plus beau, plus classe que lui. Dans cette quête individualisante à l'élection où chacun devient un étranger pour l'autre, même dans les familles, il faut paraître tout le temps « au top », ce qui semble aberrant dans *coosan*, car comme l'avance Lassana, l'un de nos enquêtés : « *Au village, tout le monde se connaît, il n'y a pas à faire semblant avec tes frères ou tes cousins, c'est ridicule ; on vit ensemble, si tu fais cela, les gens vont dire que tu veux faire genre, que tu fais le toubab* ». En « *exemple, parlant de cadres sociaux tels qu'une rue de faubourg résidentiel ou un magasin chic à New York, on peut dire de quelqu'un qu'il est bien ou mal habillé pour le moment et pour l'endroit . On comprendra à demi que, étant un aspect du décorum, le vêtement appartient à la scène dans son ensemble, comme signe du cas que l'on fait (ou non) d'elle (Goffman 1973, p.19)* ». De la même manière au Sénégal, le jugement sur le paraître pourra se faire sur la femme d'âge mûr ayant moins d'embonpoint qu'une autre, autant de mythes qui n'ont de sens que dans un milieu élitiste et individualiste urbain où les rapports familiaux structurés – issus du village – se désagrègent, où les relations deviennent superficielles, où les individus ne sont que des individus : « *Et bien que toutes ces sociétés n'aient été et ne soient de toute évidence constituée de rien d'autre que d'individus isolés, ce passage d'une forme de vie collective à une autre n'a manifestement été programmé par aucun de ces individus (Elias 1991, p.37)* »... livrés aujourd'hui à leur propre – et impérative – quête personnelle de toute puissance, inhérente *au progrès que doit générer* la société moderne, pour laquelle d'ailleurs « *aucun homme du XIII^e ni du XVI^e siècle n'ait consciemment et délibérément œuvré (Elias 1991, p.37)* ».

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

« *Tu vois que nous sommes deux jeunes, nous sommes nés et avons grandi dans le même quartier. Dans l'enfance, nous étions camarades. Un instant, tu pars en Europe, tu reviens, tu épouse une femme, tu*

⁵³⁰ Un homme obsédé par les traits de son visage. Photo récupérée sur le site : <http://www.hlhl.qc.ca/centre-detude-sur-les-troubles-obsessionnels/centre-d'etude-sur-les-troubles-obsessionnels-comp/dysmorphie-corporelle.html>

prends en charge ta famille, tu fais des aller et retour entre ici et l'Europe. Il peut se trouver que dans notre tendre jeunesse, lorsque les choses étaient difficiles, c'est moi qui t'aidais. Alors vient un instant où la situation se renverse complètement. Ainsi, moi si je n'ai pas foi en Dieu, je n'accepterai pas cette situation, je vais la nier. Je vais me dire que celui là, nous étions ici ensemble, actuellement lui, il a réussi, il prend en charge ses parents, alors que moi, je suis là et je ne peux rien faire eux. Donc, j'ai une folle envie de trouver quelque chose pour sortir de cette situation là. Ce sont des choses qui peuvent amener les agressions et la délinquance⁵³¹ ».

A nouveau, puisque les pratiques rituelles – production et consommation de masse – censées rendre réel le mythe de l'*Homme-dieu* n'ont pas eu les effets escomptés – et oui, l'homme ne devient pas un dieu – signalant « *les limites d'une conception de l'être humain réduit à la dimension de producteur et de consommateur de biens matériels (Laplantine 2003)* », l'angoisse commence à gagner : « *Ayant réussi à lever les obstacles que l'environnement imposait à sa reproduction, l'espèce humaine met en péril la survie des autres espèces vivantes et finalement, peut être, la sienne (Ouharon 1997)* ».

Le rapport à la corpulence du corps, un enjeu bioculturel

En attendant de trouver une nouvelle adaptation bioculturelle à cette modernité défailante, en effet, « *une multitude de pratiques ou de politiques s'organisent autour de cette notion des projets qui visent à répondre à la crise urbaine. Cela montre bien que les problèmes d'environnement prennent une importance accrue dans la recherche d'une solution à la crise urbaine et obligent les scientifiques à prendre en compte cette question sociale (Blanc 1998)* ». On voit déjà les prémices de cette adaptation un peu partout dans le monde : régimes alimentaires, activité physique, retour vers un mode de vie rural... la néo-ruralité (Attané *et al* 2004), etc... L'*Homme-dieu* se rend de plus en plus compte qu'il a rêvé son statut de dieu : « *l'individu qui, affranchi de la morale, se fabrique par lui-même et tend vers le surhumain (agir sur sa propre nature, se dépasser, être plus que soi) est notre réalité, mais, au lieu de posséder la force des maîtres, il est fragile, il manque d'être, il est fatigué par sa souveraineté et s'en plaint. Il n'est pas dans le gai savoir et le rire nietzschéens (Ehrenberg 2008, p.236)* » et il veut des responsables de cette désillusion collective. Au même titre que lorsque « l'animiste » ne voit pas son enfant en bonne santé, il peut accuser sa voisine stérile, de sorcière (Desjeux *et al* 1983, n.p⁵³²), l'*Homme-dieu* observant que sa quête des plaisirs divins ne vient pas, peut accuser le gros de responsable. Cette stigmatisation de l'embonpoint devient alors une réalité chez les jeunes sénégalais modernisés, alors que les vieux guettent encore un pannicule adipeux ; un tel paradoxe qui montre combien les Sénégalais – et les Africains de manière générale – sont obligés, au gré des influences

⁵³¹ Les actes de délinquance sont devenus monnaie courante à Dakar. A plusieurs reprises, le soir, moi et d'autres amis occidentaux avons rencontré ce genre de problèmes : tentative de vol d'ordinateur portable, de mobile, etc... Des amis de Thiaroye m'expliquaient qu'il s'agissait bien souvent de jeunes venant de quartiers comme le leur, partant la nuit en ville pour arrondir les fins de mois. J'ai aussi discuté avec d'anciens expatriés m'expliquant que la situation s'était profondément dégradée en une vingtaine d'années, il n'était plus pensable de se balader le soir dans certains quartiers comme la Corniche.

⁵³² Non paginé.

multiples extérieures et intérieures, de se construire une culture complètement hybride ne relevant plus d'aucun cosmos en particulier. Mais dans l'ensemble, les désillusions postmodernes font leur apparition même au Sénégal, attestant que la population, d'une certaine façon, arrive déjà au bout d'une urbanisation moderne en laquelle elle ne croit plus : « nous percevons une crise de crédibilité des promesses de la « science », de la « raison » et du « progrès », c'est-à-dire une crise même de l'idée de futur, de plus en plus perçue comme une menace (Laplantine 2003) ».

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« La modernité est dure, tout le monde est fatigué. La nourriture, tout est devenu difficile. Ce que tu gagnes le mois, tu ne peux pas vivre avec ça un mois. Avant la fin du mois, tu te fais énormément de crédits. Ce que les gens te donnent, tu en payes uniquement tes crédits et c'est fini, tu recommences encore. Tout ce qui valait 50 francs vaut aujourd'hui 200 francs, tu vois qu'il n'y a pas plus dur que ça ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« La modernité, ce sont des difficultés, des problèmes. Tout le monde est fatigué aujourd'hui parce que la vie est chère, rien n'est gratuit aujourd'hui. Ce qui me fait le plus mal dans la modernité, c'est le fait que les parents ne peuvent plus éduquer leurs enfants, et d'après ce que je vois, ça va de l'avant parce que les jeunes n'ont plus de repères. Franchement, aujourd'hui tout est confus, je ne comprends rien de ce qui se passe. Les jeunes sont maîtres d'eux-mêmes et n'ont plus besoin des parents pour se faire un savoir être ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« C'est vrai qu'avec la médecine occidentale, il y a eu des progrès. Mais aussi il faut se dire qu'il y a beaucoup de nouvelles maladies. Parce qu'aussi plus la médecine avance, plus on découvre des maladies difficiles à guérir ».

Ne l'oublions pas, l'*Homme-dieu* pensait, muni de son *esprit* sacré d'intelligence, atteindre les sommets des plaisirs divins : l'alimentation parfaite sans grossir, la beauté parfaite sans artifices, la santé parfaite sans souffrance ; trois fois saintes. Il ne savait pas que son mode de vie allait produire des effets pervers : de nouvelles maladies dégénératives, une alimentation calorique et une beauté artificielle. Il imaginait accéder à des plaisirs hauts et distingués dignes d'un dieu en changeant l'essence naturelle – tel un ange toujours sain et jeune (i), ne goûtant qu'à une alimentation gracieuse n'ayant pas d'effet sur son corps (ii), n'ayant pas la moindre imperfection physique (iii) : « *D'autres folies, mêlant l'ilinx, l'agôn, la païda caractérisent les différents acteurs de la filière du manger. Lucien Sfez les dénonce en montrant comment le mythe de la santé parfaite, de l'aliment sain au point de nous conférer la jeunesse, repose sur une véritable utopie (Corbeau 2002, p.115) »* – et certainement pas en arriver à ce qu'il redoutait le plus dans son imaginaire, le plaisir bestial de la chair – tel un dégénéré développant des cancers à tout va à force de tirer sur sa santé (i), fabriquant un embonpoint morbide à force de manger n'importe comment (ii), s'enlaidissant à force de transformer

son corps pour le rendre parfait (iii). Ainsi, tous les paradoxes s'imposent. La modernité faisant de la nourriture une denrée purement hédoniste, « *la transformation des modes de vie s'est accompagnée d'une individualisation des rapports à l'alimentation. A la maison même [...] il n'est pas rare de trouver à la même table un type de dessert pour les enfants, un autre pour le mari et encore un autre pour la mère. Nous mangeons plus souvent en dehors du foyer dans des contextes où nous avons le choix de nos aliments (Corbeau 2002, p.12)* ». Mais cette même modernité pousse en même temps à l'exigence corporelle, car « *la minceur s'impose à tous non seulement comme une règle esthétique mais plus encore comme une qualité morale. [...] Comment être mince ? En contrôlant son alimentation. Le régime, la restriction se posent en termes de promesses de beauté. [...] La santé, valeur en hausse, prend le relais au panthéon des mythes modernes d'immortalité (Corbeau 2002, p.12)* ». Et cette quête de l'infini amène finalement aux problèmes que la modernité avait imaginé pouvoir résoudre, car même si « *les maladies de carences et les épidémies classiques sont maîtrisées [...] l'actualité est aux maladies dégénératives, aux maladies dites « de civilisation » dans l'étiologie desquelles l'alimentation est toujours plus ou moins impliquée (Corbeau 2002, p.13)* ». Il est alors plus facile de faire porter le chapeau de cet échec sociétal au gros ⁵³³, « *elles (les sociétés modernes) les stigmatisent et les regardent comme des êtres moralement incorrects (Corbeau 2002, p.12)* » – apparemment de « vrais animaux » des temps modernes soumis à leurs pulsions corporelles (Fischler 2001, p.344) – que de condamner la croyance au fondement d'un système retors qui pousse à la quête continuelle de tous les plaisirs : « *La société crée des obèses et ne les tolère pas (Trémolières cité par Fischler 2001, p.337)* ». Tout comme dans l'animisme, il est plus facile d'accuser la voisine stérile de sorcière – détenant apparemment *des pouvoirs* empêchant le bien-être de son voisin – plutôt que de condamner la croyance au fondement d'un système retors poussant à la mystification de la nature.

Parfois, l'*Homme-dieu* se demande pourquoi il rejette l'embonpoint – sous toutes ses formes. Des fois, vous pouvez l'entendre dire : « C'est drôle, on déteste être gros, et on devient de plus en plus gros, c'est bizarre non ? ». Dans le sens où – en se mettant dans sa logique – si l'on n'aime pas être gros, on ne devrait pas l'être... « L'animiste » aussi a dû se poser ce même genre de questions naïves, du style : « C'est drôle, on déteste être maigre, et on est très maigre, c'est bizarre non ? ». En effet, ce n'est que par le changement récent des modes de vie que l'on observe, dans nombre de pays *en développement*, une « *substitution des problèmes de surcharge pondérale et d'obésité aux problèmes de carences liées à l'alimentation (Maire et al 2002)* ». Dans les deux cas de figures, la réponse qui saute aux yeux est : « On n'aime pas être gros/maigre parce qu'on est gros/maigre ». Pourtant ce n'est pas ça. La réponse est trop superficielle, elle n'explique pas le fondement réel de cette maigreur/grosseur récurrente. Après tout, l'*Homme-dieu* fait tout pour ne pas être gros et il ne le devient que davantage ; et « l'animiste » fait tout pour ne pas être maigre et il ne l'est que davantage lui aussi. Pourquoi ? L'explication est peut-être justement là. « Les animistes » développent une hantise généralisée de la maigreur, dès que quelqu'un maigrit, on imagine les scénarios les plus catastrophiques, teintés de

⁵³³ Se référer à la discussion de la première partie.

magico-spirituel⁵³⁴ ; la personne en question n'a même pas atteint un stade élevé de maigreur sur le plan clinique que tout le monde peut s'inquiéter de son sort. Dans l'autre cas, les *Hommes-dieu* rejettent l'embonpoint depuis déjà le début du siècle dernier, ils n'ont pas attendu qu'il devienne un problème de santé publique durant les années 70 pour le déprécier : « *Le premier de ces changements tient à la perception quotidienne : la réorientation de l'image des efficacités, celle des vivacités. Les certitudes du Manifeste futuriste en 1909 : « Une automobile rugissante qui à l'air de courir sur la mitraille est plus belle que la victoire de Samothrace ». C'est bien l'univers des techniques, très paradoxalement, et non celui de la « nature », qui transforme ici l'image du corps en l'avivant, l'univers des « performances puissantes et souples » (Vigarello 2010, p.254) ».* La personne moderne peut développer un véritable désordre alimentaire à la moindre trace de graisse (Image 13).



Image 13. Un cas extrême d'anorexie mentale⁵³⁵

On pourrait alors parler *d'ironie du sort*, et ce n'est pas faute de le dire de cette façon lorsque l'on comprend combien les modes de vie qu'élabore l'humain – sur ses croyances néfastes pour sa santé – conduisent à des situations parfois bien inextricables. Nous ne pouvons que nous résoudre à cette conclusion : « l'animiste » rejette la maigreur parce qu'il est dans un refus névrotique de la maigreur, ce qui lui crée après coup de la maigreur (i) ; et l'*Homme-dieu* rejette l'embonpoint parce qu'il est dans un refus névrotique de l'embonpoint, ce qui lui crée après coup de l'embonpoint (ii). De par son incapacité à vivre vraiment dans la réalité, l'homme fabrique ses propres démons contre lesquels il se bat, « à cet égard, l'opinion du philosophe Ernst Cassirer est significative. [...] « L'homme, dit-il, vit dans un univers symbolique. Le langage, le mythe, l'art et la religion sont des parties de cet univers. Ce sont les divers fils qui tissent le filet symbolique, la toile enchevêtrée de l'expérience humaine. L'homme ne Peut plus affronter immédiatement la réalité. La réalité physique semble reculer à mesure qu'avance l'activité symbolique de l'homme. Au lieu de traiter avec les choses mêmes, l'homme en un

⁵³⁴ Se référer à la section « Sémiologie vernaculaire de la maigreur », sous-section « Les forces musiques comme causes » dans les résultats de la première partie.

⁵³⁵ Une fille en insuffisance pondérale extrême qui se croit obèse, symptôme directeur de l'anorexie mentale. Photo récupérée sur le site : <http://www.paperblog.fr/774541/qu-est-ce-que-l-anorexie/>

sens ne cesse de converser avec lui-même. Il s'est à un tel point enveloppé de formes linguistiques, d'images artistiques, de symboles mythiques et de rites religieux qu'il ne peut rien voir ou connaître sans l'intervention de cet intermédiaire artificiel. Sa situation est la même dans la sphère théorique et dans la sphère pratique. Même dans ce cas l'homme ne vit pas dans le monde des faits, ou selon ses besoins et désirs immédiats. Il vit plutôt au milieu d'émotions imaginaires, dans des espoirs et des craintes, dans des illusions et des désillusions, dans ses fantaisies et ses rêves. « Ce ne sont pas les choses, disait Épicète, qui troublent et inquiètent l'homme, mais ses opinions et ses fantaisies au sujet des choses » (Herskovits 1950) ». Ainsi, les démons que fabrique l'humain ne sont pas que symboliques, ils prennent formes puisqu'ils entrent dans le domaine pratique. Pourquoi ? Parce que, de ces croyances et représentations du monde qu'il produit découlent des pratiques et modes de vie qui ont des conséquences concrètes sur le réel : « Ne peut être considérée comme anthropologique qu'une démarche intégrative, visant à prendre en considération les multiples dimensions de l'être humain en société (Laplantine 2001, p.12) ». La nature, en rétroaction, répond, malheureusement et logiquement, physiquement aux fantasmes que l'humain élabore symboliquement : « c'est l'une des vocations majeures de notre approche que de ne pas procéder au morcellement de l'homme, mais au contraire, de tenter de relier des champs d'investigation qui se donnent habituellement séparés (Laplantine 2001, p.13) ». Comment gagner en embonpoint lorsque l'on se persuade que la nourriture est habitée par des esprits qui la commandent – à l'instar de chaque élément de la vie – et avec lesquels il faut négocier ? « Les Bantous disent très clairement qu'un sacrifice n'est pas pour eux l'expression de leur « dévotion religieuse », pas plus qu'il ne serait une « émotion de groupe ». [...] Pour les Bantous, un sacrifice serait plutôt semblable à ces négociations qui se conduisent régulièrement sur les marchés ; on fait aux esprits des demandes très concrètes ; la valeur du sacrifice est calculée avec précision, de manière à ne pas excéder celle de la faveur que l'on escompte (Farb et Armelagos 1985, p.151) ». Vous imaginez la contrainte ? L'Homme-dieu ne se pose pas toutes ces questions.

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

« Les toubabs ne croient pas en ces choses là mais les ancêtres eux croyaient en ça. Mais moi je me dis que ce n'est pas négatif parce que chacun avec sa vision du monde. Je me dis que même s'il y avait des choses négatives aussi, ce n'est pas à cent pour cent ».

Qu'est-ce qu'il y a de positifs dans ces croyances animistes ?

« D'abord, je donne exemple sur moi. Moi je suis villageoise, je connais les réalités du village. Jusqu'à présent ces trucs d'animistes existent. Dès fois, on vous dit qu'il ne faut pas s'approcher du tronc de cet arbre là parce qu'il y a ceci ou cela. Et effectivement, si vous y allez, si tu vois un jeune têtue qui y va, il voit les conséquences tout de suite ».

Tu as été témoin de ça ?

« Oui. Je vous ai donné l'exemple de l'arbre mais je pourrais multiplier les exemples de ce genre ».

Ainsi, admettons qu'une société aux conceptions animistes vive dans un milieu aux potentialités vivrières riches, comme c'est le cas des Bamiléké de l'Ouest Cameroun, ils ne vont pas souffrir d'insuffisance pondérale (Etoundi *et al* 2001), mais cela ne les empêchera pas en tant « qu'animistes » d'avoir un profond rejet pour la moindre trace de maigre ou même juste d'amaigrissement, car ils s'adonnent à un véritable culte de l'embonpoint (Warnier 1993, p.128-129) : « *Les Dogon attachent beaucoup d'importance au fait de maigrir ou de grossir et s'inquiètent lorsqu'ils voient maigrir quelqu'un. Pour eux, [...] on n'est jamais trop gros; l'embonpoint est une sorte d'idéal rarement atteint (Calame-Griaule 1996)* ». De par cette approche psycho-culturelle du monde, s'ils avaient vécu dans un milieu aux potentialités faibles, à n'en pas douter cette croyance les aurait exposés à l'insuffisance pondérale. Il suffit de constater combien les moyennes d'IMC sont faibles chez nos enquêtés qui vivent en brousse sahélo-soudannienne⁵³⁶ ; maigre qu'ils n'assument pas d'ailleurs puisqu'ils ont cette tendance quasi systématique, sur les planches de photos, à surestimer leur poids⁵³⁷. Ils refusent de voir la réalité de leur corps, refus qui se retranscrit dans leur discours par une aversion profonde – presque irrationnelle – pour la moindre morphologie qui sous entend un manque de graisse potentiellement morbide : *raàg [décharné], wow [maigre], sew [mince]* dans les conceptions *coosan*⁵³⁸. « Les animistes » ont placé les dieux dans la nature-nourriture en espérant que cela leur permettrait de mieux manger, de vivre mieux, de faire leur place au sein de cette nature angoissante : « *l'ancêtre finira nécessairement par se voir transfiguré sous la forme d'un dieu. Peut-être même est-ce là l'origine des dieux, une origine inspirée par la peur, donc (Nietzsche 1887 § 19 (II))* ». Mais cette solution est une méprise, un leurre, cela produit bien souvent l'effet contraire aux effets escomptés. Donc, comme nous le disions, **c'est parce que « l'animiste » refuse de vivre dans la réalité, et donc d'accepter la maigreur inhérente à la vie dans la nature, qu'à terme, il la fabrique physiquement en s'imposant de ne jouir de rien – c'est-à-dire, la philosophie du : refuser de cumuler pour mieux cumuler et faire sa place dans la nature. Ainsi, la croyance prend forme, elle devient physique, et « l'animiste » interprétera sa maigreur, non pas comme une conséquence malencontreuse de ses croyances, mais comme la volonté des esprits de la nature... Et ainsi de suite. Fort malheureusement et logiquement, à force de vouloir s'adonner au culte obsessionnel de l'énergie vitale [kàttan] – car il pense mieux y accéder de la sorte – elle devient à terme inaccessible aux yeux de « l'animiste ». Il scelle son malheur en tentant de conjurer la maigreur naturelle, reflet de son obsession de la maîtrise de la nature, car en l'anticipant, il l'a déjà fait vivre (Il valorise l'embonpoint car il pense inconsciemment être incapable de cumuler l'énergie vitale).** Mais qu'il n'en déplaise à l'Homme-dieu, il ne fonctionne guère différemment. Il est mécontent du monde – « *l'idée monothéiste de dieu et l'imperfection du monde [...] le problème de la théodicée (Weber 1995, p.281 ; 283)* » – son mécontentement s'exprime dans ce *dieu vide* antinature –

⁵³⁶ Se référer aux Tableaux 10 et 11 de la troisième partie.

⁵³⁷ Se référer aux Graphiques 3 et 5 de la phase 2 de la troisième partie.

⁵³⁸ Se référer à la section « Sémiologie vernaculaire de l'embonpoint », sous-section « Embonpoint et conditions de vie » et à la section « Approche psychosociale des morphologies déprisées », sous-section « Un extrême plus associé à la maladie que l'autre » dans les résultats de la première partie.

cet échappatoire transcendant – auquel il a cru et qu’il a maintenant détrôné – il entreprend d’y accéder. Il veut changer la nature des choses pour les rendre à son image puisqu’il se prend pour Dieu. Il est persuadé, en effet, d’être habité par une entité spéciale surnature, ainsi il pense que son essence ne relève pas de l’essence naturelle, qu’une barrière invisible se hisse entre lui et le reste du monde : « Psychologiquement, la fuite hors du monde n’est pas une fuite mais une victoire toujours nouvelle sur de toujours nouvelles tentations contre lesquelles il doit combattre avec une activité toujours renouvelée (Weber 1995, p.311) ». Il veut que la nature de son corps – à l’instar du reste de la nature – réponde à ses fantasmes de quête transcendantale infinie. Le plaisir divin est son but, il doit être de la même nature – donc antinature – que la nature divine qu’il s’est imposée et qu’il a imposé au reste du monde. Ce plaisir doit être à la hauteur de son approche transcendantale de la vie, « il fait valoir également l’importance qu’il y a à développer toutes les pratiques et tous les exercices par lesquels on peut garder le contrôle sur soi et parvenir en fin de compte à une pure jouissance de soi (Foucault 1984, p.272-273) ». Etre parfait pour jouir de plaisirs parfaits, dans un monde que l’Homme-dieu aurait rendu parfait, en regardant de haut les plaisirs que lui propose la nature imparfaite : bêcher, cultiver, grossir, vieillir, etc... ; c’est-à-dire « la négation de la jouissance inférieure, grossière, vulgaire, mercenaire, vénale, servile, en un mot naturelle » qui « enferme l’affirmation de la sublimité de ceux qui savent se satisfaire des plaisirs sublimés, raffinés, distingués (Bourdieu 1979, p.573) ». L’Homme-dieu croit qu’en s’imposant d’être différent et au-dessus du reste du monde, en nourrissant une insatisfaction pathologique qu’il sublime par une quête pathologique d’élévation trouvant son paroxysme aux Lumières – avec Comte notamment – il trouvera un vrai sens à sa vie : « L’individu participera au perfectionnement constant du Grand-Etre auquel il appartient ou plutôt auquel il doit désirer appartenir après une vie méritoire (Chabert 2004, p.265) ». Il quitte alors volontairement et fièrement – et pour lui définitivement – le travail agricole – et aussi artisanal – manuel et vivrier pour répondre à des besoins toujours plus complexes et importants en produisant en abondance : « La civilisation occidentale s’est entièrement tournée, depuis deux ou trois siècles, vers la mise à la disposition de l’homme de moyens mécaniques de plus en plus puissants. Si l’on adopte ce critère, on fera de la quantité d’énergie disponible par tête d’habitant l’expression du plus ou moins haut degré de développement des sociétés humaines (Lévi-Strauss 1987, p.46) ».

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

« En tout cas traditionnellement, je pense que les gens avaient juste des besoins naturels et nécessaires. Manger, boire, etc... Mais aujourd’hui, on a besoin de la télévision, de la radio, du téléphone, de bien se vêtir. Aujourd’hui, ma mère est à des kilomètres d’ici alors que je peux parler avec elle si je veux. Là, je peux suivre la télé et voir des choses qui se passent aux Etats Unis alors que je n’y ai jamais mis les pieds. [...] En tout cas, je sais que les gens n’avaient pas besoins d’aller faire l’exode dans la tradition parce qu’ils avaient ce dont ils avaient besoins sur place. Mais aujourd’hui, il y a d’autres croyances, d’autres visions.

Les gens ont une autre vision du monde. Pour eux, la personne pour réussir doit sortir de chez lui et aller dans une autre localité, même dans un autre pays ».

Il s'entoure d'un milieu urbain technique et industriel – produit de ses croyances transcendantes antinatures – pour s'éloigner des carcans de cette nature qu'il refuse tant, et par lequel il pense pouvoir annihiler toutes les limites corporelles qui l'astreignent à un plaisir naturel de la vie. Il cumule sans cesse les ressources de la nature pour mieux transformer – quitter – la *nature de son propre corps*. Tout comme « l'animiste » qui pense qu'en s'agenouillant devant la nature, il va mieux la maîtriser ; l'*Homme-dieu* pense qu'en dépassant la nature, il va mieux en profiter... Ainsi, à l'instar de « l'animiste » qui fabrique sa *faim de nourriture* en voulant la vénérer, l'*Homme-dieu* fabrique sa *fin du monde* en voulant l'améliorer : « *L'ampleur de la crise impose alors que soit formulée l'hypothèse que « tout le mode de pensée [occidental] repose sur de funestes préjugés, et qu'en développant ses effets il ait lui-même sa part de responsabilité dans la maladie de l'Europe* ». *L'histoire de l'Europe est la téléologie de la raison : mais la catastrophe nihiliste révèle que ces « idées de la raison » ne sont que de « funestes préjugés » (Husserl commenté par Vioulac 2005)* ». D'ailleurs, dans le monde postmoderne qui est maintenant le nôtre, depuis *l'autoconsécration* du premier humain divin, l'*Homme-dieu* compte le temps, un temps devenu universel puisqu'il l'a imposé comme universel, en faisant de son histoire *l'Histoire Universelle* : 2012, 2013... ; pour finalement s'inquiéter toujours un peu plus des conséquences catastrophiques de ses ambitions divines : « *l'Homme est mauvais* », « *C'est le retour de Dieu* », « *C'est la fin du monde...l'Apocalypse* ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

« *Parce que l'humain est une créature de Dieu, alors, si on ne voit plus à travers son corps que du plaisir, c'est l'apocalypse* ».

Ainsi, malgré que l'*Homme-dieu* ait dépassé de manière obsessionnelle toutes les contraintes de cette *nature dégradante et décadente* pour accéder à son bonheur illusoire *Divin Eternel*, voilà qu'elles réapparaissent sous une forme plus sévère sur la *nature de son propre corps*, comme pour lui rappeler qu'il ne peut faire fi des réalités de la vie : « *De la part de philosophes et de moralistes, c'est s'abuser que de croire échapper à la **décadence** du seul fait que l'on prend parti contre elle. Il n'est pas en leur pouvoir d'y échapper : ce qu'ils choisissent comme moyen, comme salut, n'est en fin de compte également qu'une manifestation de décadence – ils en altèrent l'expression, ils ne la suppriment pas (Nietzsche 1888, § 11 ; KSA 6)* ». Il se crée une pathologie insensée que peu de populations humaines adoptant des croyances différentes et antécédentes aux siennes auraient pu imaginer, *la maladie d'être trop gros*. Voilà que cette nature qui le dégoûtait tant « pousse » maintenant sur lui de manière inévitable sans qu'il ne sache quoi faire. Il persiste dans son fantasme, sa névrose obsessionnelle, encore plus loin en se persuadant *qu'il ne peut, plus encore, qu'il ne doit pas être gros*

dans un monde édifié urbain – fruit de son imaginaire « élévateur » – où la *seule route naturelle* possible est pourtant de grossir : dysmorphies corporelles, désordres alimentaires. En effet, pris dans ses fantasmes contradictoires de vouloir soumettre la nature-nourriture – cumuler *toutes* les richesses pour s'élever – en même temps que la *nature de son propre corps* – ne plus avoir de graisse sur lui – attestant d'ailleurs que son développement technique effréné n'a des fins que purement narcissiques : **il est capable de soumettre l'énergie vitale [kàttan] parce qu'il détient la perfection de Dieu...mais il n'y touche pas pour conserver sa distinction de Dieu** ; voilà qu'il atteint malgré lui des stades de grosseurs – qu'il redoutait pourtant tellement – qu'il n'aurait pas même pu fabriquer...ni même imaginer sans cette quête suicidaire d'élévation. Il se piège dans sa course narcissique : son envie *de se tenter* de tous les plaisirs qu'il met à sa disposition – sexe et nourriture – parce qu'il est un dieu...et son obligation de *se culpabiliser* d'y accéder par souci d'être un dieu : « *Un cercle vicieux* » *s'objective, où le sujet tend « à manger d'autant plus qu'il avait cherché à manger moins ».* *Les obstacles deviennent autres* (Vigarello 2010, p.288) ». Ainsi, il se sent coupable d'être encore et encore dans un corps nature, qu'il voulait tant conjurer en quittant la nature, mais qui le rattrape inéluctablement jusque dans son monde urbain antinature. Il n'arrive pas lui à échapper, pire encore, l'embonpoint qu'il se fabrique est maintenant excessif, inadapté à sa morphologie et bien plus morbide – pris dans ses deux sens – que l'embonpoint naturel, léger et sain qu'il voulait prétentieusement dépasser au début du siècle dernier. Donc, dans la même logique que pour « l'animiste » vis-à-vis de la maigreur, **c'est parce que l'Homme-dieu refuse de vivre dans la réalité, et donc d'accepter l'embonpoint inhérent à la vie dans la nature, qu'à terme, il le fabrique physiquement en s'imposant de jouir de tout – c'est-à-dire, la philosophie du : s'imposer de cumuler pour ne plus avoir à cumuler et résoudre ce problème qu'est la nature.** Ainsi, la croyance prend forme, elle devient physique, et l'Homme-dieu interprétera sa grosseur excessive, non pas comme une conséquence malencontreuse de ses croyances, mais comme un manque de *volonté de l'esprit de l'Homme...* Et ainsi de suite. Fort malheureusement et logiquement, à force de vouloir s'adonner au culte obsessionnel de la jouissance infinie de soi – car il pense mieux y accéder de la sorte – elle devient à terme inaccessible aux yeux de l'Homme-dieu. Il scelle son malheur en tentant de conjurer la grosseur naturelle, reflet de son obsession du dépassement de la nature, car en l'anticipant, il l'a déjà fait vivre (Il valorise la minceur car il pense inconsciemment être incapable de conjurer son envie de cumuler l'énergie vitale). Ainsi, l'homme étant dans une interface bioculturelle inévitable, la science qui se propose de rendre compte de sa condition d'existence...*holistique par essence* – l'anthropologie – ne peut en aucun cas être une science de la nature ou une science humaine, mais une science de la nature humaine.

BIBLIOGRAPHIE

A

ADJAMAGBO (A.), ANTOINE (P.) 2002, Le Sénégal face au défi démographique, in C. Diop (éd.), *La société sénégalaise entre le local et le global*, Karthala, Paris, p.511-547.

ABDMOULEH (R.) 2010, Mythe d'une santé parfaite et attitudes face au miracle médical Analyse des représentations de la santé, de la maladie et de la médecine dans un pays arabo-islamique. (Le cas tunisien), *Cahiers Psychologie politique* 16. (Article publié sur <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1456>).

ABEL (F.) 2001, Eloge du polythéisme, in P. Gisel, G. Emery (éd.), *Le christianisme est-il un monothéisme ?* Labor et Fides, Genève, p. 60-71.

AG/GRN GTZ-Programme Bassin Arachidier 2004, *Convention locale de la gestion des ressources naturelles du terroir communautaire de Taïba Niassène*, République du Sénégal.

AKOUHABA ANANI (I.) 2008, *La dot dans le code des personnes et de la famille des pays d'Afrique Occidentale francophone. Cas du Bénin, du Burkina-Faso, de la Côte d'Ivoire et du Togo*, The Danish Institute for Human Rights, Copenhague.

AKTOUF (O.) 1987, *Méthodologie des sciences sociales et approche qualitative des organisations. Une introduction à la démarche classique et une critique*. Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi. (Ouvrage publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).

ALBERT (J.P.) 2006, Incarnations, désincarnations ce que les religions disent et font du corps, *Corps* 1(1) : 31-38.

AMOUZOU (E.) 2009, *L'impact de la culture occidentale sur les cultures africaines*, l'Harmattan, Paris.

ANDRIEU (B.) 1994, *Les cultes du corps: éthique et sciences*, l'Harmattan, Paris.

ANDRIEU (B.) 2004, La santé biotechnologique du corps-sujet, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 3(129) : 339-344.

ANDRIEU (B.) 2006, La représentation du corps, inventrice de norme biosubjectives, in N. Chapuis, G. Boëtsch, D. Chevé (éd.), *Représentations du corps. Le biologique et le vécu. Normes et normalité*. Presses universitaires de Nancy, Nancy, p.75-81.

ANDRIEU (B.) 2006, Le soin de toucher, *Le Portique* 3. (Article publié sur <http://leportique.revues.org/index867.html>).

- ANDRIEU (B.) 2008, *Encyclopédia Universalis*. (Article sur www.extpdf.com/biotechnologies-encyclopedie-universalis-pdf-pdf.ht...).
- ANDRIEU (B.) 2009, Notre corps si chrétien in A. Jugnon (éd.) *Pourquoi nous ne sommes pas chrétiens*, Max Milo, Paris, p. 30-40.
- ANTOINE (P.) 2002, Les complexités de la nuptialité: de la précocité des unions féminines à la polygamie masculine en Afrique", in G.CASELLI, J.VALLIN, G.WUNSCH (éd.), *Démographie et synthèse. II. Les déterminants de la fécondité*, Ined-Puf, Paris, p.75-102.
- ANTOINE (P.), NANITELAMIO (J.) 1990, *Nouveaux statuts féminins et urbanisation en Afrique*, *Genus* 46(3-4) : 17-30.
- ARLUKE (A.), SANDERS (C.R.) 2003, Le travail sur la frontière entre les humains et les animaux dans l'Allemagne nazie, *Politix* 16(64) : 17-49.
- ARNAL-SOUMARE (C.S.) 1996, *Culture traditionnelle africaine et marquage du corps féminin : l'excision chez les Bamanans du Bélé Dougou (Mali)*, Université Le Mirail, Toulouse II (Thèse de doctorat).
- ARNFRED (S.) 2004, *Rethinking sexualities in Africa*, The Nordic Africa Institute, Uppsala.
- ASSAYAG (J.) 1998, La culture comme fait social global ? Anthropologie et (post)modernité, *L'Homme* 38(148) : 201-223.
- ASSAYAG (J.) 1999, La glocalisation du beau, *Terrain* 32. (Sur <http://terrain.revues.org/2743>).
- ATTANÉ (A.), LANGEWIESCHE (K.), POURCEL (F.) 2004, *Néoruraux. Vivre autrement. Expériences néo-rurales en pays de Forcalquier. Enquête ethnologique et photographique*, Manosque, Le Bec en l'Air éditions.
- AUGE (M.), 1974, Les croyances à la sorcellerie, in M. Augé (éd.), *La Construction du monde : religion, représentations, idéologie*, Maspero, Paris.
- AUGE (M.), 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris.
- AUGE (M.) 1982, *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris.
- AUGE (M.) 1982, Football : de l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse, *Le débat* 19 : 59-67.
- AUGE (M.) 1986, L'Anthropologie de la maladie, *L'Homme* 26(97-98) : 81-90.
- AUGE (M.) 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Éditions Aubier, Paris.
- AUGE (M.) 2001, Le corps glorieux, in L. Sfez (éd.), *L'utopie de la santé parfaite*, PUF, Paris, p. 441-448.
- AUGE (M.), HERZLICH (C.) 1984, *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Archives Contemporaine.

B

BABOULENE (N.) 2005, Georges VIGARELLO, Histoire de la beauté. Le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours, Paris, Seuil, 2004, *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* 22. (Article publié sur <http://clio.revues.org/index1825.html>).

BALANDIER (D.) 1971, Réflexions sur une anthropologie de la modernité, *Les classiques des sciences sociales*. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).

BALANDIER (G.) 1977, *Histoires d'Autres*, Éditions Stock, Paris.

BALANDIER (G.) 1977, *Afrique ambiguë*, Union générale, Paris.

BALANDIER (G.) 1984, Le sexuel et le social. Lecture anthropologique, *Les classiques des sciences sociales*. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).

BALANDIER (G.) 1996, Le sacré par le détour des sociétés de tradition, in G. Balandier, M. Wieviorka (éd.), *Cahiers internationaux de Sociologie, Langages, symboliques, représentations* 100 : 5-12.

BALANDIER (G.) 1996, Communication et image: une lecture de la surmodernité, *Les classiques des sciences sociales*. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).

BALANDIER (G.) 2001, *Le Grand Système*, Fayard, Paris.

BALANDIER (G.) 2004, Ce que « disent » le corps et le sport, *Métissages* 6-7. (Article publié sur <http://corpsetculture.revues.org/document885.html>).

BALANDIER (G.), ALDER (A.) 1986, *Afrique plurielle, Afrique actuelle*, Karthala, Paris.

BALLER (S.) 2007, Être jeune, masculin et sportif : Représentations urbaines de la masculinité au Sénégal, in O. Goerg (éd.), *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, l'Harmattan, Paris, *Groupe « Afrique »* 23 : 167-190.

BALOGOU (A.A.K.), DODZRO (C.K.), GRUNITZKY (K.E.) 2000, Les scarifications traditionnelles chez les malades neurologiques au Togo, *Bull Soc Pathol Exot* 93(5) : 361-364.

BARATAY (E.) 2011, Le Christianisme et l'Animal : une histoire difficile, *Ecozon* 2(2) : 120-138.

BARGES (A.) 1996, Entre conformisme et changements : le monde de la lèpre au Mali, in J.Benoist (éd.), *Soigner au pluriel*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, p.270-300. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).

BARTHES (R.) 1961, Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine, *Annales Economies, Sociétés, Civilisations* 16(5) : 977-986.

BARZIC le (M.) 2006, Le point de vue de la psychanalyse : le plaisir oral est-il nutritionnellement correct ? in J.P. Laplace (éd.), *Le plaisir : ami ou ennemi de notre alimentation* (Actes de colloque) ? IFN, Paris, p. 53-65.

BASTIDE (R.) 1965, *Sociologie des maladies mentales*, Flammarion, Paris.

- BASTIDE (R.) 1993, Le principe d'individuation. Contribution à une philosophie africaine, in G.Dieterlen (éd.) *La notion de personne en Afrique noire*, l'Harmattan, Paris, p. 33-43.
- BAUDRILLARD (J.) 1970, *La société de consommation*, Denoël, Paris.
- BAUDRILLARD (J.) 1979, *De la séduction*, Galilée, Paris.
- BAUDRY (P.) 1995, Devant le cadavre, *Religiologiques* 12 : 19-29.
- BAUDRY (P.) 1997, *La Pornographie et ses images*, A. Colin, Paris.
- BAUDRY (P.) 2006, *La place des morts: enjeux et rites*, l'Harmattan, Paris.
- BEAGLEHOLE (R.) 2007, L'obésité est un problème de pays riches, in J.M. Borys (éd.), *L'Obésité*, Le Cavalier Bleu, Paris, p. 23-28.
- BEAUCHAMP (P.) 2010, *Interdits et aversions alimentaires chez les familles originaires du Bassin du fleuve Sénégal en France*, Colloque sur l'alimentation des migrants (référence devenue indisponible).
- BEAULIEU (A.) 2005, L'enchantement du corps chez Nietzsche et Husserl, *Analecta Husserliana* 84 : 339-355.
- BECK (U.) 1992, *Risk Society: Towards a New Modernity*, London, Sage.
- BECKER (D.M.), YANEK (L.R.), KOFFMAN (D.M.), BRONNER (Y.C.) 1999, Body image preferences among urban African Americans and whites from low income communities, *Ethn Dis* 9 : 377-386.
- BELK (R.W.) WALLENDORF (M.), SHERRY (J.F.) 1989, Me Sacred and the Profane in Consumer Behavior: Theodicy on the Odyssey, *Journal of Consumer Research* 16 : 1-38.
- BELTAIFA (L.), BEN ALAYA (N.), GAIGI (S.), DELPEUCH (F.) 2002, *Le modèle causal Obésité en Tunisie*, in Options Méditerranéennes B41 (éd.), *L'approche causale appliquée à la surveillance alimentaire et nutritionnelle en Tunisie*, CIHEAM-SAHAR, Montpellier, p. 71-94.
- BERTRAND (B.) 2005, *Urgences médicales en Afrique*, De Boeck Secundair, Anvers.
- BENOIST (J.) 2002, Gerrie TER HAAR, L'Afrique et le monde des esprits. Le ministère de guérison de Mgr Milingo, archevêque de Zambie, traduit de l'anglais, Paris, Karthala, 1996, in J. Benoist (éd.), *Petite bibliothèque d'anthropologie médicale. Une anthologie (TOME I)*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, p.552-553. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- BENOIST (J.), CATHEBRAS (P.) 1993, Conceptions et représentations du corps, *Les classiques des sciences sociales*. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- BENOIST (J.) 1996, Introduction : Singularités du pluriel ? in J.Benoist (éd.), *Soigner au pluriel*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, p. 17-27. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).

- BIAYA (T.K.) 2000, Jeunes et culture de la rue en Afrique urbaine (Addis-Abeba, Dakar et Kinshasa), *Politique africaine*, 80 : 12-31.
- BIAYA (T.K.) 2001, Les plaisirs de la ville : Masculinité, sexualité et féminité à Dakar (1997-2000), *African studies review* 44 (2) : 71-85.
- BIAYA (T.K.) 2002, *Culture du loisir et culture politique*, in M.C. Diop (éd.), *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris, p. 341-352.
- BIAYA (T.K.) 2004, The Arts of Being Beautiful in Addis Ababa and Dakar, *West Africa Review* 5. (Article publié sur www.westafricareview.com).
- BINET (J.) 1979, Nature et limites de la famille en Afrique Noire, *Etudes Scientifiques (IRD)* : 5-10.
- BING (G.) 2010, Quelle est la place du sacré dans notre société de consommation ? *Millénaire 3*, le Centre Ressources Prospectives du Grand Lyon. (Article publié sur <http://www.millenaire3.com>).
- BLANC (N.) 1998, 1925-1990 : l'écologie urbaine et le rapport ville-nature, *Espace géographique* 27(4) : 289-299.
- BLANKSON IKPE (E.) 2009, Food In Sexuality In the Nigerian Society, *Sexuality in Africa* 5(4):7-8.
- BLASER (K.) 2001, Le salut par le monothéisme ? in P. Gisel, G. Emery (éd.), *Le christianisme est-il un monothéisme ?* Labor et Fides, Genève, p. 40-59.
- BLOCH (M.) 2008, Réflexions sur la réception de deux ouvrages de Claude Lévi-Strauss, in M. Kirsch, P. Llegou (éd.), *Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire, La Lettre du Collège de France* hors série 2, Collège de France, Paris, p. 16-20.
- BLUM (V.) 2008, *Lectures* (Article publié sur <http://lectures.revues.org/666>).
- BOETSCH (G.), SAVARESE (E.) 1999, Le corps de l'Africaine. Erotisation et inversions, *Cahiers d'études africaines* 39(153) : 123-144.
- BOETSCH (G.) 2006, Les variations historiques et culturelles de la morphologie corporelle, *Méd. Nut* 42(1) : 29-35.
- BOETSCH (G.) 2007, *Avant propos*, in G. Boetsch, C. Hervé, J.J. Rozenberg (éd.), *Corps normalisé, corps stigmatisé, corps racialisé*, De Boeck, Bruxelles, p. 12-18.
- BOHRMANN (M.) 1998, L'esclave dans la religion juive, *Dialogues d'histoire ancienne* 24 : 25-39.
- BOHRMANN (M.) 1994, Amixia, atheia. Une approche du monothéisme juif, *Dialogues d'histoire ancienne* 20(1) : 171-196.
- BOLTANSKI (L.) 1971, Les usages sociaux du corps, *Annales Economies, Sociétés, Civilisations* 26(1) : 205-233.
- BONHOMME (J.) 2009, Alerte aux voleurs de sexe ! Anthropologie pragmatique d'une rumeur africaine, in C. Severi, J. Bonhomme (éd.), *Paroles en actes*, Cahiers d'anthropologie sociale 5, L'Herne, Paris, p. 115-138.

- BONNET (D.) 1988, *Corps biologique, corps social: Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso*, IRD Editions, Montpellier.
- BONNET (D.) 1989, *Désordres psychiques, étiologies moose et changement social, Psychopathologie africaine* 22(3) : 293-325.
- BONNET (D.) 1995, Identité et appartenance : interrogations et réponses moose à propos du cas singulier de l'épileptique, *Cah. Sci. Hum.* 31(2) : 501-522.
- BONNET (D.) 1996, La notion de négligence sociale à propos de la malnutrition de l'enfant, *Sciences sociales et santé* 14(1) : 5-16.
- BONNET (D.) 2003, Conclusion, in D. Bonnet, Y. Jaffré (éd.), *Les maladies de passage: Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris, p. 5-26.
- BOONS-GRAFE (M.C.) 1987, Les NTR, une double approche, *Les Cahiers du GRIF* 36 : 87-95.
- BOURGEOIS (H.) 2007, *Je Crois à la Résurrection du Corps*, Fides, Anjou (Québec).
- BOUGEROL (C.) 1999, La sorcellerie aux Antilles : Interactions et malheurs, *Médecine et Santé : Symboliques des corps* 5. (Article publié sur <http://socioanthropologie.revues.org/index52.html>).
- BOUCHER (F.-E.) 2010, Sexualité païenne et sexualité chrétienne pendant l'Antiquité tardive : du maintien de la hiérarchie à la conjuration du mal, *Dogma*. (Article publié sur <http://www.dogma.lu/sociologie.php>).
- BOURDIEU (P.) 1977, Remarques provisoires sur la perception sociale du corps, *Actes de la recherche en sciences sociales* 14: 51-54.
- BOURDIEU (P.) 1979, *La distinction: critique sociale du jugement*, Edition de Minuit, Paris.
- BOURDIEU (P.) 1998, Le corset invisible : Entretien avec Catherine Portevin, *Télérama* 3(2534). (Entretien publié sur www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/Btele983.html).
- BOURDIEU (P.) 1996, *Sur la télévision ; suivi de L'emprise du journalisme*, Liber, Montréal.
- BOURGEOIS (B.) 2001, *Hegel, Les Actes De L'esprit*, Vrin, Paris.
- BOZON (M.) 2009, *Sociologie de la sexualité*, Armand Colin, Paris.
- BRACONNIER (A.) 2000, *Le sexe des émotions*, Odile Jacob, Paris.
- BRAUDEL (F.) 1985, *La dynamique du capitalisme*, Flammarion, Paris.
- BRICAS (N.), 1992, *L'évolution des styles alimentaires*, in P.M. Bosc, V. Dolle, P. Garin, J.M. Yung, *Le développement agricole au Sahel*, Cirad éditions, Montpellier, p. 181-209.
- BRICAS (N.), SECK (P.A.) 2004, L'alimentation des villes du Sud : les raisons de craindre et d'espérer, *Cahiers Agricultures* 13: 10-40.
- BRICAS (N.) 2006, *La pluralité des références identitaires des styles alimentaires urbains en Afrique*, GDR Economie & Sociologie « les Marchés Agroalimentaires », Montpellier, France.
- BRISART (R.) 1979, Thomas A.Fay, Heidegger : The Critique of Logic, *Revue philosophique de*

Louvain 77(36) : 594-598.

BRIX (M.) 2008, *L'amour libre: Brève histoire d'une utopie*, l'Harmattan, Paris.

BROHM (J.M) 2008, *Figures de la mort: Perspectives critiques*, Editions Beauchesne, Paris.

BROMBERGER (C.), DURET (P.), KAUFMANN (J.C), de SINGLY (F.) 2005, *Un corps pour soi*. Presses universitaires de France, Paris.

BROWN (P.J.), KONNER (M.) 1987, An anthropological perspective on obesity, *Ann N Y Acad Sci* 499: 29-46.

BROWN (T.A.), CASH (T.F.) 1990, Attitudinal body-image assessment : Factor analysis of the Body-self Relations Questionnaire, *Journal of Personality Assessment* 55: 135-144.

BUSCH-BRAFIN (M.S.), PINGET (M.) 2001, Le diabète de type 2, *Médecine Nucléaire-Imagerie fonctionnelle et métabolique* 25(2) : 103-114.

BUSH (H.M.), WILLIAMS (R.G.A.), LEAN (M.E.J.), ANDERSON (A.S.) 2001, Body image and weight consciousness among South Asian, Italian and general population women in Britain, *Appetite* 37: 207-215.

C

CACHELIN (F.M.), REBECK (R.M.), CHUNG (G.H.), PELAYO (E.) 2002, Does Ethnicity Influence Body-Size Preference? A Comparison of Body Image and Body Size, *Obesity Research* 10: 158-166.

CADOT (E.), LAPOSTOLLE (A.), SPIRA (A.) 2008, *Déterminants socio-économiques et contextuels de l'obésité. Résultats d'une étude pilote à Paris (France)*, Congrès national des Observatoires régionaux de la santé - Les inégalités de santé, Marseille, France.

CALAME-GRIAULE (G.) 1996, Valeurs symboliques de l'alimentation chez les Dogon, *Journal des africanistes* 66(1-2) : 81-104.

CALVO (E.) 1997, Toujours Africains et déjà Français : la socialisation des migrants vue à travers leur alimentation, *Politique africaine* 67: 48-55.

CAMPERGUE (C.) 2011, Gilles Boëtsch, David Le Breton, Nadine Pomarède, Georges Vigarello, Bernard Andrieu, *La belle apparence, Lectures*. (Article publié sur <http://lectures.revues.org/1250>).

CANTRELLE (P.) 1960, L'endogamie des populations du Fouta Sénégalais, *Population* 15: 665-676.

CALVES (A.E.), MARCOUX (R.) 2007, Présentation : les processus d'individualisation "à l'africaine", *Sociologie et sociétés* 39(2) : 5-18.

CARADAS (A.A.), LAMBERT (E.V.), CHARLTON (K.E.) 2001, An ethnic comparison of eating attitudes and associated body image concerns in adolescent South African Schoolgirls, *Blackwell Science Ltd J Hum Nutr Dietet* 14: 111-120.

- CARTER (J.E.L.), HEATH (B.H.) 1990, *Somatotyping: Development and Applications*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CASH (T.F.) 1996, The treatment of body image disturbances, in J.K. Thompson (éd.), *Body Image, Eating Disorders, and Obesity: An Integrative Guide for Assessment and Treatment*, American Psychological Association, Washington D.C, p.83-107.
- CASH (T.F.), MORROW (J.A.), HRABOSKY (J.I.), PERRY (A.A.) 2004, How has body image changed? A cross-sectional investigation of college women and men from 1983 to 2001, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 72 (6): 1081-1089.
- CARU (A.), COVA (B.) 2006, Expériences de consommation et marketing expérientiel, *Revue française de gestion* 3(162) : 99-113.
- CASH (T.F.), COUNTS (B.), HANGEN (J.), HUFFINE (C.) 1989, How much do you weigh? Determinants of validity of self-reported body weight, *Perceptual and Motor Skills* 69: 248-250.
- CASH (T.F.), LABARGE (A.S.) 1996, *Development of the Appearance. Schemas Inventory*, *Cognitive Therapy and Research* 20: 37-50.
- CEPEDE (M.) 1967, Freins et blocages alimentaires au développement, *Tiers-Monde* 8(29) : 15-27.
- CHABERT (G.) 2004, *Un nouveau pouvoir spirituel: Auguste Comte et la religion scientifique au XIXe siècle*, Presses universitaires de Caen, Caen.
- CHEBEL (M.) 2002, Sexualité, pouvoir et problématique du sujet en islam, *Confluences Méditerranée* 41 : 47-63.
- CHERKAOUI (M.) 2004, Le Réel et le Rationnel. Rationalité et conséquences inattendues chez Max Weber, *Revue européenne des sciences sociales* 42(129): 73-86.
- CHERRADI (L.) 2001, *Origines et causes du mal dans des sociétés non-occidentales*, *Les Cahiers de Prospective Jeunesse* 6(2) : 2-11.
- CHIVA (M.) 1994, La pensée en construction, in C. Fischler (éd.), *Manger magique. Aliments sorciers, croyances comestibles* 149, Autrement, Paris, p. 51-61.
- CHRETIEN (J.P.) 1993, *L'invention religieuse en Afrique*, Karthala, Paris.
- CHRETIEN (J.P.) 2003, Introduction : Ethnies, ethnisme, ethnicité, in J.P Chrétien, G. Prunier (éd), *Les ethnies ont une histoire*, Karthala, Paris, p.5-14.
- CLEMENT (P.) 1998, Le regard et la jouissance, *Filigrane* 7(1) : 48-55.
- CLOQUET (H.) 1819, *Encyclopédie méthodique ou par ordre de matières: système anatomique, Volume 3*, Agasse, Paris.
- COHEN (E.), PASQUET (P.) 2011, Development of a new body image assessment scale in urban Cameroon: an anthropological approach, *Ethnicity and Disease* 21: 288-93.

- COLLIN (J.) 2003, Médicament et vieillesse : trois cas de figure, *Anthropologie et Sociétés* 27(2) : 119-138.
- COLLOMB (H.) 1966, Psychiatrie et cultures (Considérations générales), *Psychopathologie africaine* 2(2) : 259-273.
- COLLOMB (H.), ZEMPLENI (A.), SOW (D.) 1964, *Aspects socio-thérapeutiques du "ndoep", cérémonie d'initiation à la société des possédés chez les Lébou et les Wolof*, Archives Nationales du Sénégal, Dakar.
- COMEAU (G.) 2001, *Le Corps*, Editions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine.
- COMTE (A.) 1844, *Discours sur l'esprit positif*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi. (Ouvrage publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- COOPER (R.), ROTIMI (C.) 1997, Hypertension in blacks, *Am. J Hypertens* 10: 804-812.
- COOPER (R.), ROTIMI (C.), ATAMAN (S.), MCGEE (D.), OSOTIMEHIN (B.), KADIRI (S.) *et al* 1997, The Prevalence of Hypertension in Seven Populations of West African Origin, *American Journal of Public Health* 87 (2) : 160-168.
- COOPER (P.J.), TAYLOR (M.J.), COOPER (Z.), FAIRBURN (C.G.) 1987, The development and validation of the Body Shape Questionnaire, *Int J Eat Disord* 6: 485-494.
- COQUERY (V.) 1988, Les populations africaines du passé, in D.Tabutin (éd.), *Population et sociétés en Afrique au Sud du Sahara*, l'Harmattan, Paris, p.51-72.
- CORBEAU (J.P.) 1995, L'imaginaire du gras associé à divers types de consommation de gras et les perceptions de leurs qualités, in F. Nicolaïs, E. Valceschini (éd.), *Agro-alimentaire : une économie de la qualité*, INRA-Economica, Paris, p. 93-104.
- CORBEAU (J.P.), POULAIN (J.P.) 2002, *Penser l'alimentation: entre imaginaire et rationalité*, Privat, Toulouse.
- COTTIN (F.), MEBARKI (F.) 2006, Le corps mort dans les religions monothéistes, *Revue Passage* 5. (Article publié sur www.pfg.fr).
- CRAIG (P.), HALAVATAU (V.), COMINO (E.), CATERSON (I.) 1999, Perception of body size in the Tongan community: differences from and similarities to an Australian sample, *International Journal of Obesity* 23: 1288-1294.
- CRAIG (C.L.), MARSHALL (A.L.), SJOSTRÖM (M.), BAUMAN (A.E.), BOOTH (M.L.), AINSWORTH (B.E.) *et al* 2003, International physical activity questionnaire: 12-country reliability and validity, *Med Sci Sports Exerc* 35: 1381-1385.
- CREPON (M.) 1998, L'histoire et la géographie des corps. Nietzsche et la question des races, *Revue germanique internationale* 10. (Article publié sur <http://rgi.revues.org/692>).
- CROGNIER (E.) 1994, *L'écologie humaine*, PUF, Paris.

CSERGO (J.) 2009, Introduction, in J.Csergo (éd.), *Trop gros ? : L'obésité et ses représentations*, Autrement, Paris, p.7-11.

D

DAPI (L.N), OMOLOKO (C.), JANLERT (U.), DAHLGREN (L.), HAGLIN (L.) 2007, "I eat to be happy, to be strong and to live", Perceptions of rural and urban adolescents in Cameroon, Africa, *Journal of Nutrition Education and Behaviour* 39(6): 320-326.

DASSA (K.S.), KPANAKE (L.), TORDJMAN (S.), FERRARI (P.) 2010, Hystérisation de l'adolescence chez l'Africaine subsaharienne : au nom de la mère, contre le père et son vice ? *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence* 58 : 495-499.

DE BOECK (G.) 1985, Les couleurs de Dieu ou le prisme missionnaire, in CEC (éd.), *Zaire, 1885-1985, cent ans de regards belges*, CEC, Bruxelles, p. 47-64.

DEBORD (G.) 1992, *La Société du Spectacle*, Gallimard, Paris.

DE GARINE (I.) 1962, Usages alimentaires dans la région de Khombole (Sénégal), *Cahiers d'études africaines* 3(10) : 218-265.

DE GARINE (I.) 1996, Aspects psychoculturels de l'alimentation : Motivations des choix, interdits et préférences, in A. Froment, I. De Garine, C.H. Binam Bikoi, J.F. Loung (éd.), *Bien manger et bien vivre. Anthropologie alimentaire et développement en Afrique intertropicale : du biologique au social.*, l'Harmattan, Paris, p. 345-364.

DE GARINE (I.) 1979, Culture et nutrition, *Communications* 31(1) : 70-92.

DE GARINE (I.) 1990, Adaptation biologique et bien-être psycho-culturel, *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 2(2) : 151-173.

DE GARINE (I.) 1996, Magie et alimentation au Cameroun, in C. Fischler (éd.), *Pensée magique et alimentation aujourd'hui*, Les Cahiers de l'Ocha (5), Paris, p. 36-44. (Article publié sur <http://www.lemangeur-ocha.com>).

DE GARINE (I.), POLLOCK (N.J.) 1995, *Social aspects of obesity*, Gordon and Breach Publisher, Amsterdam.

DE FRANCE (C.) 1989, *Cinéma et anthropologie*, Editions MSH, Paris.

DE HEUSCH (L.) 1972, *Le roi ivre; ou L'origine de l'État: mythes et rites bantous*, Gallimard, Paris.

DELAUNAY (K.) 1997, Représentations sociales et culturelles du sida : introduction, in K. Delaunay, J.P. Dozon, S. Fainzang, M.E. Gruénais, H. Pollard, Y. Souteyrand (éd.), *Le sida en Afrique : recherches en sciences de l'homme et de la société*, ANRS-ORSTOM, Paris, p. 69-75.

- DELAUNAY (V.) 2009, *Abandon et prise en charge des enfants en Afrique : un cadre explicatif pour la protection de l'enfance*, Population-Santé 15, Laboratoire Population-Environnement-Développement, Marseille.
- DELPEUCH (F.), MAIRE (B.) 1997, Obésité et développement des pays du Sud, *Médecine tropicale* 57: 380-388.
- DE LUCA (M.) 2006, Les scarifications: le regard de la métamorphose, *L'Évolution Psychiatrique* 71(2) : 285-297.
- DELUMEAU (J.) 1998, Les bonheurs du Paradis, *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 142(2) : 379-387.
- DE SARDAN (J.P.O) 1999, Les représentations des maladies : des modules ? in Y. Jaffré, J.P. Olivier de Sardan (éd.), *La construction sociale des maladies : les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest*, Presses Universitaires de France, Paris, p. 15-40.
- DE SARDAN (J.P.O.) 2003, Les représentations fluides et prosaïques de *weyno* et *yeyni*, in Y. Jaffré, J.P. Olivier de Sardan (éd.), *Représentations populaires hausa et songhay-zarma de quelques maladies (entités nosologiques populaires)*, Lasdel, Niamey, p.18-35.
- DESCOLA (P.) 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- DESCOLA (P.) 2008, Claude Lévi-Strauss, une présentation, in M. Kirsch, P. Llegou (éd.), *Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire, La Lettre du Collège de France* hors série 2, Collège de France, Paris, p. 4-8.
- DESCOLA (P.) 2008, Claude Lévi-Strauss vu par Philippe Descola, in M. Kirsch, P. Llegou (éd.), *Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire, La Lettre du Collège de France* hors série 2, Collège de France, Paris, p. 29-33.
- DESJARDINS (G.) 1995, *L'amour en patience: la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, PUQ, Québec.
- DESJEUX (C.), BONNET (D.), DESJEUX (B.) 1983, *Africaines*, l'Harmattan, Paris.
- DESJEUX (D.) 2002, Préface, in I. Garabuaou-Moussaoui, É. Palomares, D. Desjeux (éd.), *Alimentations Contemporaines*, l'Harmattan, Paris, p. 13-54.
- DESPOIS (J.) 1969, Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam, de X. de Planhol, *Annales de Géographie* 78(427) : 362-364.
- DESCLAUX (A.) 1996, De la mère responsable et coupable de la maladie de son enfant, in J.Benoist (éd.), *Soigner au pluriel*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, p. 242-269. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- DEPREZ (S.) 1999, *Mircea Eliade : la philosophie du sacré*, l'Harmattan, Paris.
- DETREZ (C.) 2002, *La construction sociale du corps*, Éditions du Seuil, Paris.

- DE SAINT-POL (T.) 2009, Surpoids, normes et jugements en matière de poids : comparaisons européennes, *Populations et Sociétés* 455.
- DIAGNE (S.B.) 1992, L'avenir de la tradition, in M.C. Diop (éd.), *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Codesria, Dakar, p. 279-298.
- DIAL (F.B.) 2008, *Mariage et divorce à Dakar : itinéraires féminins*, Karthala, Paris.
- DIALLO (B.A.) 1994, Itinéraires thérapeutiques et coût de l'HTA en milieu urbain malien, *Médecine d'Afrique Noire* 41(2) : 106-107.
- DIALLO (A.) 2009, Synchrétisme et subversion religieuse dans le Guelwaar de Sembène Ousmane, *Ethiopiennes* 82. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).
- DIAMOND (J.) 1997, *De l'inégalité parmi les sociétés*, Nouveaux Horizons, Paris.
- DIBAKANA MOUANDA (J.A.) 2008, Adler, Alfred. – *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, sorcellerie et pouvoir en Afrique noire*, *Cahiers d'études africaines* 189-190. (Article publié sur <http://etudesafricaines.revues.org/9522>).
- DIETERLEN (G.) 1959, Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale, *Journal de la Société des Africanistes* 29(1) : 119-138.
- DIETERLEN (G.), CALAME-GRIAULE (G.) 1960, L'alimentation dogon *Cahiers d'études africaines* 1(3) : 46-89.
- DIONGOTO DOMAYA (E.) 2005, *Connaissance des perceptions, attitudes et pratiques alimentaires dans le département du Guera*, CNNTA, N'djamena.
- DIOP (A.D.) 1981, *La société wolof : tradition et changement*, Karthala, Paris.
- DIOP (A.D.) 1985, *La Famille Wolof: Tradition et changement*, Karthala, Paris.
- DIOUF (M.) 1994, *Sénégal, les ethnies et la nation*, l'Harmattan, Paris.
- DIOUF (M.) 2002, *Des cultures urbaines entre traditions et mondialisation*, in M.C. Diop (éd.), *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris, p. 261-288.
- DIOUF (M.) 2004, *Représentations populaires de la maladie et options thérapeutiques chez les femmes enceintes et les enfants de moins de dix ans : le cas des fièvres et/ou de l'accès palustre en milieu rural, Niakhar, Sénégal. Etude qualitative*, Université Cheikh Anta Diop, Dakar (Mémoire de maîtrise).
- DIOUF (J.L.) 2003, *Dictionnaire wolof-français et français-wolof*, Karthala, Paris.
- DIXSON (B.J.), DIXSON (A.F.), MORGAN (B.), ANDERSON (M.J.) 2007, Human physique and sexual attractiveness : Sexual preferences of men and women in Bakossiland, *Arch Sex Behav* 36: 369-375.
- DIRANEH (K.A.) 2005, *Regards croisés entre Français et Djiboutiens dans la littérature, de 1836 à nos jours*, Université de Limoge (Thèse de doctorat).

- DOP (M.C.), GOMIS (M.C.), GOURDON (M.), LESAUVAGE (S.) 2003, *Outils d'enquête alimentaire par entretien, Elaboration au Sénégal*, IRD, Paris.
- DORTIER (J.F.) 2008, La tyrannie de la beauté. *Sciences Humaines* 195. (Article publié sur <http://www.scienceshumaines.com>).
- DOUGLAS (M.) 1992, *De la souillure : études sur la notion de pollution et de tabou*, La Découverte, Paris.
- DROUARD (A.) 2006, Le point de vue historique : pour une histoire des plaisirs de la table, in J.P. Laplace (éd.), *Le plaisir : ami ou ennemi de notre alimentation* (Actes de colloque) ? IFN, Paris, p. 17-31.
- DUDA (R.B.), JUMAH (N.A.), HILL (A.G.), SEFFAH (J.), BIRITWUM (R.) 2007, Assessment of the ideal body image of women in Accra, Ghana, *Tropical Doctor* 37: 241-244.
- DUTHE (G.) 2008, Recrudescence du paludisme au Sénégal : la mesure de la mortalité palustre à Mlomp, *Population* 3(63) : 505-530.
- DUHART (F.) 2005, Des perspectives originales pour l'anthropologie de l'alimentation, *Ethnologie française* 1(35) : 161-163.
- DOZON (J.P.), 1987, Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire, *Politique africaine* 28: 9-20.
- DOZON (J.P.) 2008, *Une anthropologie en mouvement: L'Afrique miroir du contemporain*, Editions Quae, Versailles.
- DOZON (J.P.), SINDZINGRE (N.) 1986, Pluralisme thérapeutique et médecine traditionnelle en Afrique contemporaine, in Coopérative d'édition de la vie mutualiste (éd.), *La santé dans le Tiers Monde, Prévenir* 12 : 43-52.
- DUBUISSON (D.) 1998, *L'occident Et la Religion: Mythes, Science Et Idéologie*, Editions Complexe, Bruxelles.
- DUDA (R.B.), JUMAH (N.A.), HILL (A.G.), SEFFAH (J.), BIRITWUM (R.) 2006, Interest in healthy living outweighs presumed cultural norms for obesity for Ghanaian women, *H Q Lif Out* 4: 1-7.
- DUMOND (B.) 2001, La santé parfaite, une voie nouvelle pour la sainteté séculière ? in L. Sfez (éd.), *L'utopie de la santé parfaite*, PUF, Paris, p. 461- .
- DURIF (C.) 1990, Perceptions et représentations du poids et des formes corporelles : une approche psychoethnologique, *Social science information* 29(2) : 297-326.
- DURKHEIM (E.) 1893, *De la division du travail social : livre 1*, Les classiques des sciences sociales. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- DURKHEIM (E.) 1897, *Le suicide: étude de sociologie*, F. Alcan, Paris.
- DURKHEIM (E.) 1960, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris.

DURNIN (J.V.G.A.), WOMERSLEY (J.) 1974, Body fat assessed from total body density and its estimation from skinfold thickness: measurements on 481 men and women aged from 16 to 72 years, *Br J Nutrition* 32: 77-97.

E

EATON (S.B.) 2000, Paleolithic vs. Modern diets-selected pathophysiological implications, *European journal of nutrition* 39(2) : 67-70.

ECHARD (N.) 1985, « Même la viande est vendu avec le sang, de la sexualité des femmes, un exemple », in N.C. Mathieu (éd.), *L'Arraînement des femmes*, EHESS, Paris, *Cahiers de l'Homme* 24 : 37-60.

EDONGO NTEDE (P.F.) 2010, *Ethno-anthropologie des punitions en Afrique*, Editions L'Harmattan, Paris.

ELHALOUGI (M.) 2002, L'islam autorise-t-il la polygamie ? (Article publié sur <http://oumma.com/L-islam-autorise-t-il-la-polygamie>).

EHRENBERG (A.) 2008, *La fatigue d'être soi : Dépression et société*, Odile Jacob, Paris.

EHRENBERG (A.) 2010, *La Société du malaise*, Odile Jacob, Paris.

EID (G.) 2008, La famille postmoderne : intimité et parentalité, *La revue du REDIF* 1: 41-47.

ELIADE (M.) 1973, *Fragments d'un journal*, Gallimard, Paris.

ELIAS (N.) 1991, *La société des individus*, Paris, Fayard.

EPELBOIN (A.) 1996, Possession par des *djinn*s en région parisienne, in J.Benoist (éd.), *Soigner au pluriel*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, p. 347-376. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).

ERNY (P.) 1972, *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire: naissance et première enfance*, l'Harmattan, Paris.

ERNY (P.) 1987, *L'enfant et son milieu en Afrique noire: essais sur l'éducation traditionnelle*, l'Harmattan, Paris.

ERNY (P.) 2007, *L'idée de "réincarnation" en Afrique Noire*, l'Harmattan, Paris.

ESSANE (S.) 1998, La médecine au pluriel en Afrique, *Pharm. Méd. Trad. Afr* 10 : 80-86.

ESSOMBA (A.) 2006, Civilité publique et identités sexuelles dans les rues de Yaoundé, *Polis/R.C.S.P./C.P.S.R.* 13(1-2) : 103-117.

ETIENNE (P.), ETIENNE (M.) 1971, « A qui mieux mieux » ou le mariage chez les baoulé, *Cah. O.R.S.T.O.M. (Sci. Hum.)* 8(2) : 165-186.

ETOUNDI-NGOA (L.S.), LONGO (F.), SEGO (F.M.), TAKAM (S.T.), BOPELET (M.) 2001, Obésité, hypertension artérielle et diabète dans une population de femmes rurales de l'ouest du Cameroun, *Médecine d'Afrique noire* 48(10) : 291-293.

EVANS-PRITCHARD (E.E.) 1963, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford.

EYER (J.), FAVRE (R.), ZWICK (M.) 2004, *Les perceptions sociales de l'alimentation et du corps chez les jeunes*, Université de Fribourg : Recherche-intervention (Synthèse de thèses de doctorat).

F

FABER (M.), KRUGER (H.S.) 2005, Dietary intake, perceptions regarding body weight, and attitudes toward weight control of normal weight, overweight, and obese black females in a rural village in South Africa, *Ethnicity & Disease* 15: 238-245.

FAIVRE (D.) 1999, *Vivre et mourir dans l'ancien Israël: Anthropologie biblique de la Vie et de la Mort*, l'Harmattan, Paris.

FARB (P.), ARMELAGOS (G.) 1985, *Anthropologie des coutumes alimentaires*, Denoël, Paris.

FAINZANG (S.) 1984, Le Regard du serpent. Réflexions sur la théorie de la contamination chez les Bisa de Haute-Volta, *L'Homme* 24(3-4) : 83-89.

FAINZANG (S.) 1986, *L'intérieur des choses: maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*, L'Harmattan, Paris.

FAINZANG (S.), JOURNET (O.) 1988, *La femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*, l'Harmattan, Paris.

FASSIN (D.) 1986, La vente illicite des médicaments au Sénégal. Conséquences pour la santé des populations, *Bulletin de la Société de pathologie exotique* 79(4) : 557-570.

FASSIN (D.) 1990, Maladie et médecine, *Les classiques des sciences sociales*. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).

FASSIN (D.) 1992, *Pouvoir et maladie en Afrique. Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, Paris, Presses universitaires de France.

FASSIN (D.) 2000, Entre politiques de la vie et politiques du vivant, *Anthropologie et sociétés* 24(1) : 95-116.

FAVRET-SAADA (J.) 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris.

FAYE (A.) 2002, La beauté Seereer : du modèle mythique au motif poétique, *Ethiopiennes* 68. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).

- FAYE (S.L.), LALOU (R.), ADJAMAGBO (A.) 2004, Soigner les enfants exclusivement à domicile en cas de paludisme en milieu rural sénégalais : un effet de la pauvreté ? *Etude de la population africaine* 19 (Supplément A): 221-240.
- FERRY (M.P.), GOMILA (J.) 1966, Notes sur l'ethnographie des Bedik (Sénégal oriental), *Journal de la Société des Africanistes* 36(2) : 209-250.
- FEZEU (L.K.), ASSAH (F.K.), BALKAU (B.), MBANYA (D.S.), KENGNE (A.P.), AWAH (P.K.), MBANYA (J.C.) 2008, Ten-year Changes in Central Obesity and BMI in Rural and Urban Cameroon, *Obesity* 16: 1144–1147.
- FISCHLER (C.) 1994, Éditorial : Magie, charmes et aliments, in C. Fischler (éd.), *Manger magique. Aliments sorcières, croyances comestibles* 149, Autrement, Paris, p. 10-19.
- FISCHLER (C.) 2001 *L'Homnivore*, Odile Jacob, Paris.
- FLANDRIN (J.L.) 1982, La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société, *Communications* 35 : 102-115.
- FLANDRIN (J.L.) 1986, *Le Sexe et l'Occident: évolution des attitudes et des comportements*, Editions du Seuil, Paris.
- FLYNN (K.), FITZGIBBON (B.M.) 1998, Body images and obesity risk among black females: a review of literature, *Ann Behav Med* 20: 13-24.
- FLYNN (K.J.), FITZGIBBON (M.) 1996, Body image ideals of Low-income African American Mother and their preadolescent daughters, *Journal of Youth and Adolescence*, 25(5): 615-630.
- FOLIKPO (K.K.) 2006, Thérapies naturelles, Interdits alimentaires, Spiritualité ancestrale africaine et Développement holiste de la personnalité humaine : les cas des Communautés mystiques (Hüba) sur le Golfe de Bénin. (Article publié sur <http://www.togocity.com/>).
- FOLIKPO (K.K.) 2009, Sorcellerie et Franc-maçonnerie dans les Relations euroafricaines: Un Regard Critique, Impartial et Constructif. (Article publié sur <http://www.togocity.com/>).
- FONTAINE-DE VISSCHER (L.), 1990, Mythe et raison. Propos contemporains, *Revue philosophique de Louvain* 88(80) : 553-580.
- FORTIER (C.) 2003, Soumission, pragmatisme et légalisme en islam, *L'Esprit du Temps* 4: 149-169.
- FOUCAULT (M.) 1976, *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.
- FOUCAULT (M.) 1984, *Histoire de la sexualité : Le souci de soi*, Gallimard, Paris.
- FOUCAULT (M.) 1984, *Histoire de la sexualité : L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris.
- FOUCAULT (M.) 2009, *Le corps utopique suivi de Les hétérotopies*, Lignes, Fécamp.
- FOUCART (J.) 2003, La vieillesse: une construction sociale, *Pensée plurielle* 2(6): 7-18.
- FOUGEYROLLAS, P. (1967), *Modernisation des hommes. L'exemple du Sénégal*, Flammarion, Paris.

- FOUQUET (T.) 2011, Aventurières noctambules, *Genre, sexualité & société* 5. (Article publié sur <http://gss.revues.org/index1922.html>).
- FOURNIER (L.S.), RAVENEAU (G.) 2008, Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps, *Journal des anthropologues* 112-113. (Article publié sur <http://jda.revues.org/661>).
- FRANCKEL (A.) 2004, *Les comportements de recours aux soins en milieu rural au Sénégal : le cas des enfants fébriles à Niakhar*, Université Paris X, Nanterre, (Thèse de doctorat).
- FRANÇOIS (B.) 1990, Bayart (Jean-François), L'Etat en Afrique. La politique du ventre, Paris, Fayard, ("L'espace du politique"), 1989, *Politix* 3(9) : 94-96.
- FRANZOI (S), SHIELDS (S.) 1984, The body self-esteem scale: Multidimensional structure and sex differences in a college population, *Journal of Personality Assessment* 48: 173-178.
- FREUD (S.) 1920, *Au-delà du principe de plaisir*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi. (Ouvrage publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- FREUD (S.) 1929, *Malaise dans la civilisation*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi. (Ouvrage publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- FREUD (S.) 1948, *Moïse et le monothéisme*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi. (Ouvrage publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- FREUD (S.) 2008, *L'avenir d'une illusion*, PUF, Paris.
- FREUND (J.) 1986, Le Polythéisme chez Max Weber, *Archives des sciences sociales des religions* 61(1) : 51-61.
- FROCHAUX (C.) 1996, *L'Homme seul: essai*, L'Age d'Homme, Paris.
- FROMAGET (M.) 2005, L'au-delà, ici et maintenant. Essai sur la mort dans la pensée de Maurice Zédel, *L'Esprit du temps* 2(128) : 43-81.
- FROMAGET (M.) 2009, *L'anthropologie ternaire, ou conception spirituelle de l'homme, chez les Pères de l'Eglise des deux premiers siècles*, Conférence GNLFF, Strasbourg, France.
- FROMENT (A.) 1995, Diversification culturelle et différenciation physique dans l'espèce humaine : une contribution de la biologie à la linguistique, *Cah. Sci. hum.* 31(1) : 239-251.
- FROMENT (A.) 1996, L'adaptabilité biologique de l'homme, in F. Gendreau, P. Gubry, J. Véron, *Populations et environnement dans les pays du Sud*, Karthala, Paris, p. 201-216.
- FROMENT (A.), HIERNAUX (J.) 1984, Climate associated variation between populations of the Niger, *Bend. Ann. Hum. Biol.* 11: 189-200.

G

- GANDOLFI (S.) 2003, L'enseignement islamique en Afrique Noire, *Cahiers d'études africaines* 169-170. (Article publié sur <http://etudesafricaines.revues.org/199>).

- GARABUAU-MOUSSAOUI (I.) 2001, La cuisine des jeunes : désordre alimentaire, identité générationnelle et ordre social, *Anthropology of food* 00. (Article publié sur <http://aof.revues.org/index975.html>).
- GARDNER (R.M.), STARK (K.), JACKSON (N.A.), FRIEDMAN (B.N.) 1999, Development and validation of two new scales for assessment of body-image, *Perceptual and Motor Skills*, 89, 981–993.
- GARDNER (R.M.), BROWN (D.L.) 2010, Body image assessment: a review of the literature, *Pers. Individ. Differ.* 48: 107–111.
- GAUTHIER (A.) 2006, La jouissance contemporaine, *LOGOS* 25: 44-56.
- GESCHIERE (P.) 2000, Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité, *Politique africaine* 79: 17-32.
- GHASARIAN (C.) 1996, *Introduction à l'étude de la parenté*, Editions du Seuil, Paris.
- GISEL (P.) 2001, Qu'en est-il de Dieu ? in P. Gisel, G. Emery (éd.), *Le christianisme est-il un monothéisme ?* Labor et Fides, Genève, p. 11-24.
- GITTELSON (J.), HARRIS (S.B.), THORNE-LYMAN (A.L.), HANLEY (A. J. G.), BARNIE (A.), ZINMAN (B.) 1996, Ojibway-Cree Community in Canada, *The Journal of Nutrition* 126 : 2990-3000.
- GNING (S.B.), THIAM (M.), FALL (F.), BA-FALL (K.), MBAYE (P.S.), FOURCADE (L.) 2007, Le diabète sucré en Afrique Subsaharienne : Aspects épidémiologiques, difficultés de prise en charge, *Médecine Tropicale* 67(6): 607-611.
- GODELIER (M.) 1998, Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle Guinée, in M. Godelier, M. Panoff (éd.), *La production du corps*, Editions des Archives Contemporaines, Amsterdam, p. 1-38.
- GOEDECKE (J.H.), JENNINGS (C.L.), LAMBERT ESTELLE (V.) 2006, Obesity in South Africa, in J. Fourié, K. Steyn, N.J. Temple (éd.), *Chronic Diseases of Lifestyle in South Africa: 1995-2005*, Medical Research Council, London.
- GOFFMAN (E.) 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Minuit, Paris.
- GOLDSCHLÄGER (A.), LEMAIRE (J.) 2007, *L'imaginaire juif*, Editions de l'ULG, Liège.
- GONZALES (G.) 1994, Migrations, nuptialité et famille dans la Vallée du fleuve Sénégal, *Revue européenne de migrations internationales* 10(10-3) : 83-109.
- GOODY (J.) 2006, *Alimentation et religion*, Colloque AFSR « À croire et à manger », Paris, France.
- GORINI CORIO (G.) 1761, *L'Antropologie: Traité Métaphysique*, Bousquet, Genève.
- GOSSELIN (G.) 1963, Pour une anthropologie du travail rural en Afrique noire, *Cahiers d'études africaines* 3(12) : 511-550.
- GOSSEREZ (L.) 2005, Le diptyque Carrand : La conversion des païens et l'idéologie impériale du Ve siècle, *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 51: 109-126.

- GREENHALGH (T.), CHOWDHURY (M.), WOOD (G.W.) 2005, Big is beautiful ? A survey of body image perception and its relation to health in British Bangladeshis with diabetes, *Psychology, Health & Medicine* 10(2): 126 – 138.
- GREMILLON (H.) 2005, The cultural Politics of Body Size, *Annu. Rev. Anthropol* 34: 13-32.
- GRUENAI (M.E.), VIDAL (L.) 1994, Introduction, in R. Collignon, M.E. Gruénais, L. Vidal (éd), *L'annonce de la séropositivité au VIH en Afrique, Psychopathologie africaine* 26(2), p. 149-153.
- GUIELLA (G.) 2004, *Santé Sexuelle et de la Reproduction des Jeunes au Burkina Faso : Un Etat des Lieux*, Occasional Report No. 12, The Alan Guttmacher Institute, New York.
- GUILHEM (D.) 2008, Le charme féminin chez les Peuls Djeneri du Mali : un "objet" de la nature ou de la culture? *Anthropologie et Sociétés* 32: 11-17.
- GUILHEM (D.), SELLAMI (M.) 2006, L'adolescent et son corps, *L'Ecole des Parents* 566. (Article publié sur <http://www.lemangeur-ocha.com>).
- GUILLEMIN (F.), BOMBARDIER (C.), BEATON (D.) 1993, Cross-cultural adaptation of health-related quality of life measures: literature review and proposed guidelines, *Journal of Clinical Epidemiology* 46 (120): 1417-1432.

H

- HAMIDOU TALIBI (M.) 2006, Le corps de la femme : du « masculinisme » à la recherche d'une féminité authentique, *Ethiopiennes* 77. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).
- HANRY (P.) 1970, *Erotisme africain*, Payot, Paris.
- HARRIS (C.V.), BRADLYN (A.S.), COFFMAN (J.), GUNEL (E.), COTTRELL (L.) 2008, MI-based body size guides for women and men: development and validation of a novel pictorial method to assess weight-related concepts, *Int J Obes* 32: 336-342.
- HARRUS-REVIDI (G.) 1994, *Psychanalyse de la gourmandise*, Payot, Paris.
- HARRUS-REVIDI (G.) 2003, Mangeurs de mots, *ères* 2(52) : 57-62.
- HAVARD (J.F.) 2001, Ethos «bul faale» et nouvelles figures de la réussite au Sénégal, *Politique africaine* 82: 63-77.
- HEIDEGGER (M.) 1971, *Nietzsche I*, Gallimard, Paris.
- HEINZ (M.) 2004, La beauté comme condition de l'humanité. Esthétique et anthropologie dans les "Lettres sur l'éducation esthétique", *Revue germanique internationale* 22 : 133-144.
- HERAN (F.) 1986, Le rite et la croyance, *Revue française de sociologie* 27(2) : 231-263.
- HERAN (F.) 1996, Kaufmann Jean-Claude, Corps de femmes, regards d'hommes : sociologie des seins nus, *Revue française de sociologie* 37(1): 158 – 161.

- HERAUD (M.) 2003, *Une approche anthropologique du diabète à Bamako, Mali : Suivi du régime alimentaire, itinéraires thérapeutiques et relations soignant-soigné*, Université Libre, Bruxelles (Mémoire de master).
- HERITIER (F.) 2008, Claude Lévi-Strauss vu par Françoise Héritier, in M. Kirsch, P. Llegou (éd.), *Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire, La Lettre du Collège de France* hors série 2, Collège de France, Paris, p. 9-15.
- HERSKOVITS (M.J.) 1950, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi. (Ouvrage publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- HERTRICH (V.) 1996, *Permanences et changements de l'Afrique rurale: dynamiques familiales chez les Bwa du Mali*, CEPED, Paris.
- HERTRICH (V.) 2006, La polygamie : persistance ou recomposition ? Le cas d'une population rurale du Mali, *Cahiers québécois de démographie* 35(2) : 39-69.
- HERTRICH (V.) 2007, Nuptialité et rapports de genre en Afrique. Tendances de l'entrée en union, 1950-99, in T. Locoh (éd.), *Genre et société en Afrique*, Ined, Paris, *Cahiers de l'Ined* 160 : 281-307.
- HERZLICH (C.) 1969, *Santé et maladie, Analyse d'une représentation sociale*, Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton, Paris.
- HEYMANN (F.) 1999, *Eros, eroussin ve-issourim* (Eros, mariage et interdits, la sexualité et la famille dans l'histoire), *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 5: 55-59.
- HEYMANN (F.), DE SELVA (R.) 1980, Le sacrifice en Afrique noire: Première Partie, *Journal des africanistes* 50(2) : 145-248.
- HITZEROTH (V.), WESSELS (C.), ZUNGU-DIRWAYI (N.), OOSTHUIZEN (P.), STEIN (D.J.) 2001, *Muscle dysmorphia: a South African sample. Psychiatry and Clinical Neurosciences* 55: 521-523.
- HOFFMAN (A.) 2006, La construction de l'obésité, *Santé conjugée* 36: 69-72.
- HOLDSWORTH (M.), GARTNER (A.), LANDAIS (E.), MAIRE (B.), DELPEUCH (F.) 2004, Perceptions of healthy and desirable body size in urban Senegalese Women, *International journal of obesity* 28: 1561-68.
- HOLDSWORTH (M.), DELPEUCH (F.), LANDAIS (E.), GARTNER (A.), EYMARD-DUVERNAY (S.), MAIRE (B.) 2006, Knowledge of dietary and behaviour-related determinants of non-communicable disease in urban Senegalese women, *Public Health Nutrition* 9: 975-981.
- HOLMQVIST (K.), FRISEN (A.) 2009, Body dissatisfaction Across Cultures: Findings and Research Problems, *European Eating disorders Review*, 18(2): 133-46.
- HÖSLE (V.) 2007, Les fondements culturels et historiques de la crise écologique, *Laval théologique et philosophique* 63(2) : 385-406.

HOUZIAUX (A.) 2008, L'idéal de chasteté dans les débuts du christianisme, pourquoi ? *Topique* 4 (105) : 17-45.

HUBERT (A.) 1991, L'anthropologie nutritionnelle: aspects socio-culturels de l'alimentation, *Cahiers d'études et de recherche francophones, SANTE* 1(2) : 165-168.

HUBERT (A.), POULAIN (J.P.) 2008, Le corps mangeant, *Corps* 1(4) : 13-16.

I

IJERE (M.) 1988, Sembène Ousmane et l'institution polygamique 48-49. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiques>).

ISAYA (M.M.N.) 1991, Les canons de l'esthétique lega, *Cahiers des religions africaines* 24 : 123-144.

J

JAEGER (B.), RUGGIERO (G.M.), EDLUND (B.), GOMEZ-PERRETTA (C.), LANG (F.), MOHAMMADKHANI (P.), *et al* 2002, Body Dissatisfaction and Its Interrelations with Other Risk Factors for Bulimia nervosa in 12 Countries, *Psychotherapy and Psychosomatics* 71: 54-61.

JAFFRE (Y.) 2003, Transmissions, prudences et préventions en pays mandé, in D. Bonnet, Y. Jaffré (éd.), *Les maladies de passage: Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris, p.29-60.

JAFFRE (Y.) 2003, Conclusion, in D. Bonnet, Y. Jaffré (éd.), *Les maladies de passage: Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris, p.484-506.

JAFFRE (Y.) 2003, Les représentations populaires de quelques affections cardio-vasculaires en milieu zarma, in Y. Jaffré, J.P. Olivier de Sardan (éd.), *Représentations populaires hausa et songhay-zarma de quelques maladies (entités nosologiques populaires)*, Lasdel, Niamey, p.66-79.

JAFFRE (Y.), DE SARDAN (J.P.O.) 2003, "Tijiri", la naissance sociale d'une maladie, in Y. Jaffré, J.P. Olivier de Sardan (éd.), *Représentations populaires hausa et songhay-zarma de quelques maladies (entités nosologiques populaires)*, Lasdel, Niamey, p.6-17.

JAFFRE (Y.), DE SARDAN (J.P.O.) 2003, Réformer une éthique sous contraintes ? in Y. Jaffré, J.P. Olivier de Sardan (éd.), *Une médecine inhospitalière : les difficiles relations entre soignants et soignés dans cinq capitales d'Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris, p. 339-358.

JAVEAU (C.) 2007, Le corps du mort, in J. Noret, P. Petit, P. Jaspers (éd.), *Corps, performance, religion: études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Editions Publibook, Paris, p.29-35.

JEURISSEN (L.) 2003, *Colonisation au masculin et mise en corps de la féminité noire : le cas de l'ancien Congo Belge*, Séminaires FER-ULg Cycle Femme et corps, Liège, Belgique.

JUHE-BEAULATON (D.) 2002, Alimentation des hommes, des *vodoun* et des ancêtres, Une histoire de céréales dans le golfe de Guinée, in M. Chastanet (M.), F.X. Fauvelle-Aymar, D. Juhe Beaulaton 2002, *Cuisine et société en Afrique, histoire, saveurs, savoir-faire*, Karthala, Paris, p.53-66.

JOURNET (O.) 1985, Les hyper-mères n'ont plus d'enfants, maternité et ordre social chez les Joola de Basse-Casamance », in N.C. Mathieu (éd.), *L'Arraïsonnement des femmes*, EHESS, Paris, *Cahiers de l'Homme* 24 : 17-36.

JUMAH (N.A.), DUDA (R.B.) 2007, Comparison of the perception of ideal body images of Ghananian men and women, *African Journal of Health Sciences*, 14: 54-60.

K

KALAMBAYI BANZA (B.) 2004, *Enquête sur la sexualité et les comportements sexuels à risque auprès des jeunes de Kinshasa (R.D. Congo): Méthodologie de collecte et limites de l'enquête*, Communication à la Chaire Quételet : Santé de la reproduction au Nord et au Sud. De la connaissance à l'action, Louvain-la-Neuve, Belgique.

KANT (E.) 1990, *Opuscules sur l'histoire*, Flammarion, Paris.

KAMADJEU (R.M.), EDWARDS (R.), ATANGA (J.S.), KIAWI (E.C.), UNWIN (N.), MBANYA (J.C.) 2006, Anthropometry measures and prevalence of obesity in the urban adult population of Cameroon: an update from the Cameroon Burden on Diabetes Baselines Survey, *BMC Public Health* 6: 228-235.

KANE (S.) 2004, Le petit pagne à travers les âges, *le Quotidien* (Journal sénégalais).

KANE (B.) 2004, Au nom du plaisir, *le Quotidien* (Journal sénégalais).

KATZMARZYK (P.T.), MALINA (R.M.), SONG (T.M.K.), BOUCHARD (C.) 1999, Physique, subcutaneous fat, adipose tissue distribution, and risk factors in the Québec Family Study, *International Journal of Obesity* 23: 476-484.

KAUFMANN (J.C.) 2005, L'invention de Soi, une théorie de l'identité, in J. Aïn (éd.), *Dépendances: Paradoxes de notre Société ?* ERES, Toulouse, p. 43-52.

KHALLAD (S.) 2004, Le sacré comme nouvelle approche du consommateur postmoderne, *Revue management et avenir* 2(2) : 65-81.

KIAWI (E.), EDWARDS (R.), SHU (J.), UNWIN (N.), KEMADJEU (R.), MBANYA (J.C.) 2006, Knowledge, attitudes, and behaviour relating to diabetes and its main risk factors among urban residents in Cameroon: a qualitative survey, *Ethnicity and Disease* 16: 503-509.

KIM (O.), KIM (K.) 2001, Body weight, self-esteem, and depression in Korean female, *Adolescence* 36(142): 315-322.

- KIRK (S.F.L.), COCKBAIN (A.J.), BEAZLEY (J.) 2008, Obesity in Tonga: A cross-sectional comparative study of perceptions of body size and beliefs about obesity in lay people and nurses, *Obesity Research & Clinical Practice* 2: 35-41.
- KISHWAR (M.) 1995, When India “missed” the universe, *Manushi* 88: 9-19.
- KIYINDOU (A.) 2010, *Cultures, Technologies et Mondialisation*, l'Harmattan, Paris.
- KNAPP (V.J.) 2000, Diet and disease during Europe’s agricultural and industrial revolutions, *Nutr Health* 13: 185-198.
- KNIBIEHLER (Y.) 2002, *La Sexualité et l'histoire*, Odile Jacob, Paris.
- KOBELEMBI (F.) 2005, Le comportement sexuel des adolescents à Bangui (RCA), *African Population Studies* 20(2) : 65-99.
- KOLCHIN (P.) 1998, *Une Institution très particulière : l’esclavage aux Etats-Unis 1619-1877*, Ed. Belin, Paris.
- KONKOBO (B.C), KARIMOU (A.R), KABORE (S.), DIASSO (K.) 2002, *Les pratiques alimentaires à Ouagadougou, Burkina Faso. Céréales, légumineuses, tubercules et légumes*, CNRST/CIRAD, Ouagadougou.

L

- LABURTHE-TOLRA (P.) 1985, *Initiation et sociétés secrètes au Cameroun, Volume 1*, Karthala, Paris.
- LACAN (J.) 1975, *Le Séminaire, livre XX*, Seuil, Paris.
- LACAN (J.) 1994, *Le Séminaire, livre IV*, Seuil, Paris.
- LADRIERE (P.) 1986, La Fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité, *Archives des sciences sociales des religions* 61(1) : 105-125.
- LAHLOU (S.) 1995, *Penser Manger, Les représentations sociales de l'alimentation*, EHESS, Paris (Thèse de doctorat).
- LAHMAM (A.), BAALI (A.), HILALI (M.K.), CHERKAOUI (M.), CHAPUIS-LUCCIANI (N.), BOËTSCH (G.) 2008, Obesity, overweight and body perception in a High Atlas Moroccan population, *Obesity Reviews* 9(2): 93-99.
- LAINE (A.) 1990, Mythes et réalités : Les enfants nés pour mourir en Afrique de l’Ouest, *EPISTEME. Revue sénégalaise d’histoire, sociologie, philosophie des sciences et des techniques* 1 : 87-95.
- LALLEMAND (S.) 1985, *Apprentissage de la sexualité dans les contes*, l'Harmattan, Paris.
- LAMBERT (P.) 2001, Mathieu Kessler, Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique, Paris, PUF (coll. « Thémis »), 1999, 312 p., *Philosophiques* 28(1) : 228-232.

- LAME de (D.) 2007, Entre le dualisme et son double, les écueils de la construction de soi, *Politiques africaines* 107: 9-22.
- LAPLANTINE (F.) 1976, *Maladies mentales et thérapies traditionnelles en Afrique noire*, J-P Delarge, Paris.
- LAPLANTINE (F.) 1988, *L'ethnopsychiatrie*, PUF, Paris.
- LAPLANTINE (F.), RABEYRON (P.L.) 1989, *Les médecines parallèles*, PUF, Paris.
- LAPLANTINE (F.) 2001, *L'anthropologie*, Petite Bibliothèque Payot, Paris.
- LAPLANTINE (F.) 2003, Penser anthropologiquement la religion, *Anthropologie et Sociétés* 27(1) : 11-33.
- LARDELLIER (P.) 1999, *Du lieu mythique à l' "utopie médiatique"* Une lecture anthropologique du Festival de Cannes, *Recherches en communication* 12: 1-20.
- LAROCHE-PARENT (M.) 1985, La femme (dite barrée) selon l'approche lacanienne, *Philosophiques* 12(1) : 165-176.
- LASSIBILLE (M.) 2004, « La danse africaine », une catégorie à déconstruire, *Varia* 175 : 681-690.
- LATOKI (P.E.) 2010, La religion comme quête de l'ordre dans la société africaine traditionnelle, *Cahiers Psychologie politique* 16. (Article publié sur <http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1415>).
- LATOUCHE (S.) 1992, *L'occidentalisation du monde : essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, Paris.
- LE BRETON (D.) 2005, *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris.
- LE BRETON (D.) 2006, *Anthropologie de la douleur*, Métailié, Paris.
- LEDIT (I.) 2001, La rumeur des rétrécisseurs de sexe : entre communication traditionnelle et communication moderne dans l'Afrique contemporaine, *Les Cahiers du journalisme* 9 : 218-234.
- LE PALEC (A.) 1994, BAMA KO, Taire le sida, in R. Collignon, M.E. Gruénais, L. Vidal (éd), *L'annonce de la séropositivité au VIH en Afrique*, *Psychopathologie africaine* 26 (2), p. 211-234.
- LIARTE (A.) 2007, Le corps, territoire politique du sacré, *Noesis* 12 (Article publié sur <http://noesis.revues.org/index1343.html>).
- LOCOH (T.) 2001, *Nuptiality, Fertility and Family structures in Sub-Saharan Africa : a framework for teaching*, IUSSP Seminar on Demographic in the Rhird Millenium, Rabat, Morrocco.
- LOCOH (T.) 2003, Fertility Decline and Family Changes in Sub-Saharan Africa, *Journal of African Population Studies* 8(2-3) : 17-48.
- LEDUC (C.) 1976, *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon.

- LE GRANGE (D.), CHRISTY (F.), TELCH TIBBS (J.M.A.) 1998, Eating Attitudes and Behaviors in 1,435 South African Caucasian and Non-Caucasian College Students, *Am J Psychiatry*, 155: 250-254.
- LE GUERINEL (N.) 1980, Note sur la place du corps dans les cultures africaines, *Journal des africanistes* 50(1) : 113-119.
- LE GUERINEL (N.) 1971, Le langage du corps chez l'Africain, *Psychopathologie africaine* 7: 13-56.
- LE POGAM (Y.) 1995, La massification des pratiques sociales : enjeux sur la culture, *Corps et culture* 1. (Article publié sur <http://corpsetculture.revues.org/249>).
- LE POGAM (Y.) 1997, Corporéisme et individualisme hédoniste, *Corps et culture* 2. (Article publié sur <http://corpsetculture.revues.org/388>).
- LE POGAM (Y.) 1999, Rites du sport et générativité du social, *Corps et culture* 4. (Article publié sur <http://corpsetculture.revues.org/618>).
- LE POGAM (Y.) 2004, Corps et métissages dans l'anthropo-sociologie générative critique de Georges Balandier, *Corps et culture* (6-7). (Article publié sur <http://corpsetculture.revues.org/887>).
- LESERVOT (T.) 2007, *Le corps mondialisé : Marie Redonnet, Maryse Condé, Assia Djebar*, l'Harmattan, Paris.
- LESTHAEGHE (R.), KAUFMANN (G.), MEEKERS (D.) 1989, The Nuptiality regimes in sub-Saharan Africa, in R. Lesthaeghe, (éd.), *Reproduction and Social Organization in Sub-Saharan Africa*, University Of California Press, Berkeley, p.238-337.
- LETOURNEAU (M.) 1865, De la religiosité et des religions au point de vue anthropologique, *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 6(1) : 581-605.
- LE VIGAN (P.) 2007, *Inventaire de la modernité, avant liquidation*, Avatar Editions, Etampes.
- LEVI-STRAUSS (C.) 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses universitaires de France, Paris.
- LEVI-STRAUSS (C.) 1965, Le triangle culinaire, *Le nouvel observateur* : 24-26.
- LEVI-STRAUSS (C.) 1983, Histoire et ethnologie, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 38(6) : 1217-1231.
- LEVI-STRAUSS (C.) 1987, *Race et histoire*, Folio essais, Paris.
- LEVI-STRAUSS (C.) 1990, *Anthropologie structurale*, Presses Pocket, Paris.
- LIPOVETSKY (G.) 1983, *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris.
- LIPOVETSKY (G.) 1986, Narcisse ou la stratégie du vide, *Réseaux* 4(16) : 7-41.
- LIEGEOIS (J.) 1999, Marc Augé. Pour une anthropologie des mondes contemporains, *Revue philosophique de Louvain* 97(3) : 709-715.

LOMBARD (J.) 1983, Thomas Louis-Vincent, La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique Noire, *Revue française de sociologie* 24(4) : 746-748.

LY (A.) 1999, notes brèves sur l'érotisme chez les lawbé du Sénégal, *Bulletin du Codesria* 3-4: 54-56.

LYOTARD (J.F.) 1979, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Minuit, Paris.

M

MACIA (E.), DUBOZ (P.), GUEYE (L.) 2010, *Prevalence of obesity in Dakar*, *Obes Rev.* 11(10) : 691-694.

MADOWITZ (J.) 2006, « *Il faut manger* » : *Eating disorders in Cameroonian women*. Brattleboro : ISP Collection. (Article publié sur http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/266).

MAFFESOLI (M.) 1990, *Au creux des apparences : pour une éthique de l'esthétique*, Plon, Paris.

MAIGRE (A.) 2010, *De l'éthique en économie*, l'Harmattan, Paris.

MAÏMONIDE (M.) 1979, *Guide des Égarés*, Verdier, Lagrasse.

MAIRE (B.), DELPEUCH (F.) 2004, La transition nutritionnelle, l'alimentation et les villes dans les pays en développement, *Cahiers d'études et de recherches francophones/ Agricultures* 13: 23-30.

MAIRE (B.), DELPEUCH (F.), CORNU (A.), TCHIBINDAT (F.), SIMONDON (F.), MASSAMBA (J.P.) 1992, Urbanisation et Transition Nutritionnelle en Afrique Sub-Saharienne: les exemples du Congo et du Sénégal, *Rev. Epidém et Santé Publ.* 40: 252-258.

MAIRE (B.), LIORET (S.), GARTNER (A.), DELPEUCH (F.) 2002, Transition nutritionnelle et maladies chroniques liées à l'alimentation dans les pays en développement, *Cahiers d'études et de recherches francophones/ Santé* 12: 45-55.

MALINA (R.M.), KATZMARZYK (P.T.), SONG (T.M.K.), THERIAULT (G.), BOUCHARD (C.) 1997, Somatotype and Cardiovascular Risk Factors in Healthy Adults, *Am. J. Hum. Biol.* 9: 11-19.

MALINOWSKI (B.) 1944, *Une théorie Scientifique de la culture, et autres essais*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi. (Ouvrage publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).

MALKA (S.) 2009, Le sexe et les religions : L'ambivalence du judaïsme, *Le monde des religions*. (article publié sur <http://www.lemondedesreligions.fr/dossiers/sexe-religion/>).

MAMAN (M.) 2005, Le lait maternel, nourriture sacrée, pouvoir de vie, pouvoir de mort, *Soins-Pediatrie-Puericulture* 222 : 35-37.

MARIE (A.) 1997, Les structures familiales à l'épreuve de l'individualisation citadine, in M. Pilon, T. Locoh, E. Vignikin, P. Vimard (éd.), *Ménage et famille en Afrique : Approche des dynamiques contemporaines*, Ceped Paris, p.279-299.

MARIE (A.) 2007, Communauté, individualisme, communautarisme : hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains, *Sociologie et sociétés* 39(2) : 173-198.

- MARTIN-JUCHAT (F.) 2001, Anthropologie du corps communicant. Etat de l'art des recherches sur la communication corporelle, in P. Lardellier (éd.), *Anthropologie Et Communication*, l'Harmattan, Paris, p. 55-66.
- MARX (K.), ENGELS (F.) 1968, *Sur la religion*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi. (Ouvrage publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- MARX (K.) 1985, *Le capital*, Flammarion, Paris.
- MARZANO (M.) 2003, La nouvelle pornographie et l'escalade des pratiques : corps, violence et réalité, *Cités* 3 (15). (Article publié sur http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CITE&ID).
- MASSON (G.) 2009, *L'ébranlement de l'universalisme occidental: Relectures et transmissions de l'héritage chrétien dans une culture "relativiste"*, l'Harmattan, Paris.
- MATHÉ (T.) TAVOULARIS (G.), PILORIN (T.) 2009, La gastronomie s'inscrit dans la continuité du modèle alimentaire français, *Cahier de recherche du Crédoc* 267. (Article publié sur <http://www.credoc.fr>).
- MATOS (M.I.R.), ARANHA (L.S.), FARIA (A.N.), FERREIRA (S.R.G.), BACALTCHUCK (J.), ZANELLA (M.T.) 2002, Binge eating disorder, anxiety, depression and body image in grade III obesity patients, *Rev Bras Psiquiatr* 24(4): 165-169.
- MATTEI (J.F.) 2001, Platon et le modèle rationnel de la santé, in L. Sfez (éd.), *L'utopie de la santé parfaite*, PUF, Paris, p. 70. 91.
- MAUSS (M.) 1924, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives, *Les classiques des sciences sociales*. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- MAUSS (M.) 1934, Les techniques du corps, *Les classiques des sciences sociales*. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- MAUSS (M.) 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- MAUSS (M.), HUBERT (H.) 1899, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, *Les classiques des sciences sociales*. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- MAYVILLE (S.), KATZ (R.C), GIPSON (M.T), CABRAL (K.) 1999, Assessing the prevalence of Body Dismorphic Disorder in an Ethnically Diverse Group of Adolescents, *Journal of child and family studies* 8(3) : 357-362.
- MBARGANE GUISSÉ (Y.) 2000, *Identité culturelle, communautés ethniques et nation en Afrique, Ethiopiques* 64-65. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).
- MBARGANE GUISSÉ (Y.) 2010, Savoirs endogènes, continuité culturelle et reproduction communautaire: l'exemple des Sereer Siin-Siin du Sénégal, *Ethiopiennes* 84. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).
- MBOW (P.) 2001, L'islam et la femme sénégalaise, *Ethiopiennes* 66-67. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).

- MCIZA (Z.), GOEDECKE (J.H.), STEYN (N.P.), CHARLTON (K.), PUOANE (T.), MELTZER (S.), *et al* 2005, Development and validation of instruments measuring body image and body weight assessment: comparison of figure rating scales among urban Black women, *Ethn Dis* 12: 54–62.
- McMICHAEL (A.J.) 2000, La santé en milieu urbain: conséquences de la mondialisation pour les pays en développement, *Bulletin of the World Health Organization* 78(9): 1117-1126.
- MEIDANI (A.) 2007, *Les Fabriques Du Corps*, Presses Univ. du Mirail, Villeneuve d'Ascq.
- MEILLASSOUX (C.) 1975, *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Maspero, Paris.
- MEILLASSOUX (C.) 1994, *La conquête de l'ânesse*, in C. Attias-Donfut, L. Rosenmayr (éd.), *Vieillir en Afrique*, Presses universitaires de France, Paris, p. 49-67.
- MESLIN (M.) 1985, La fonction anthropologique du monothéisme, *Concilium Paris* 197: 41-52.
- METCALF (P.A.), SCRAGG (R.K.), WILLOUGHBY (P.), FINAU (S.), TIPENE-LEACH (D.) 2000, Ethnic differences in perceptions of body size in middle-aged European, Maori and Pacific people living in New Zealand, *Int J Obes Relat Metab Disord* 24: 593-599.
- MICHELS (A.) 1998, Freud, la tradition métaphysique et la modernité, *Le Portique* 2. (Article publié sur <http://leportique.revues.org/index329.html>).
- MICHON (H.) 2007, François de Sales : de l'anthropologie à la mystique, *Dix-septième siècle* 2(235) : 341-357.
- MILLER (M.), PUMARIEGA (A.) 2001, Culture and eating disorders: a historical and cross-cultural review, *Psychiatry* 64(2): 93-110.
- MOLLOY (B.L.), HERZBERGER (S.D.) 1998, Body image and self-esteem: a comparison of African-American and Caucasian Women, *Sex Roles* 38: 631-643.
- MONIOT (H.) 1985, Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (dir.), Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 40(6) : 1407-1408.
- MORALES-LIBOVE (J.) Space and Place, Dress and Dance: Openly Erotic Dancing at Women's Tours in Dakar, Senegal, in D. Sue Cobble, B. Hutchison, A.B. Chaloupka (éd.), *Femininities, Masculinities, and the Politics of Sexual Difference(s)*, Rutgers, New Brunswick (USA), p. 71-76.
- MOREAU (A.), DEDIANNE (M.C.), LETRILLIART (L.), LE GOAZIOU (M.F.) LABARERE (J.), TERRA (J.L.) 2004, S'appropriier la méthode du focus group, *La Revue du praticien. Médecine générale* 645: 382-384.
- MOREUX (C) 1981, La famille occidentale est-elle en crise ? *Les classiques des sciences sociales*. (Article publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).
- MORIN (E.) 1951, *L'Homme et la mort*, Le Seuil, Paris.
- MORRIS (W.M.), LEUNG (K.), AMES (D.), LICKEL (B.) 1999, Views from inside and outside: integrating emic and etic insights about culture and justice judgment, *Academy of Management Review* 24(4) : 781-796.

MOTALA (A.) RAMAIYA (K.) 2010, *diabète: la pandémie silencieuse et son impact en Afrique subsaharienne*, African Changing Diabetes Leadership, Johannesburg.

MPALA MBABULA Louis 2010, *La réincarnation existe-t-elle ? Arguments pour et contre*, Editions Mpala, Lubumbashi.

MUELLER (W.H.), JOOS (S.K.) 1985, Android (centralized) obesity and somatotypes in men: association with mesomorphy, *Annals of Human Biology* 12(4): 377-381.

MUFUNDA (J.), CHATORA (R.), NDAMBAKUWA (Y.), NYRANGO (P.), KOSIA (A.), CHIFAMBA (J.) *et al* 2006, Emerging Non-communicable Disease in Africa: Preventive measures from the WHO Regional Office for Africa, *Ethnicity & Disease* 16(2) : 521-526.

MUNA (W.F.T.), FACC (P.H.D.) 1999, L'hypertension : un fléau pour le 21 ème siècle en Afrique Sub-Saharienne : Quelles sont les actions nécessaires ? *Médecine d'Afrique Noire* 46 (12) : 593-597.

MVO (Z.), DICK (J.), STEYN (K.) 1999, Perceptions of overweight African women about acceptable body size of women and children, *Curationis* 22(2): 27-31.

N

NAHOUM (V.) 1979, La Belle Femme, *Communications* 31(1) : 22-32.

NAHOUM-GRAPPE (V.) 1988, Beauté et laideur. Histoire et anthropologie de la forme humaine, *Chimères* 5/6. (Article publié sur <http://www.revue-chimeres.fr>).

NANITELAMIO (J.) 1990, *Fécondité des adolescentes : point de vue psychosociologique. Cas du Sénégal*, Séminaire sur les interactions de la condition de la femme et les phénomènes démographiques en Afrique francophone au sud du Sahara : Office des Nations Unies, Lomé, Togo.

NAUDIN (O.) 1995, Psychanalyse de la gourmandise, *L'Ecole des Parents* 5 (Article publié sur <http://www.lemangeur-ocha.com/>).

NDIAYE (L.) 2004, L'initiation : une pratique rituelle au service de la victoire de la vie sur la mort, *Ethiopiennes* 72. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).

NDIAYE (L.) 2005, Mort et altérité : Approche socio-anthropologique d'un phénomène indicible, *Ethiopiennes* 74. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).

NDIAYE (L.) 2006, « Les représentations sociales du corps de la femme en pays wolof sénégalais : « tradition et modernité », in B.Ly (éd.), *Annales de la Faculté des Lettres des Lettres et Sciences Humaines, Sociétés en devenir*, Presses Universitaire de Dakar, Dakar, p. 213-234.

NDIAYE (L.) 2007, Imaginaire et Societe Wolof, Tradition et Modernite, *Ethiopiennes* 79. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).

NDIAYE (L.) 2008, La place du sacré dans le rituel thérapeutique négro-africain, *Ethiopiennes* 81. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).

- NDIAYE (L.) 2009, Mondialisation et cultures, *Ethiopiennes* 82. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).
- NDIAYE (L.) 2009, *Parenté et mort chez les Wolof : traditions et modernité au Sénégal*, l'Harmattan, Paris.
- NDIAYE (L.) 2010, Maladies et mort dans la société sénégalaise : les enjeux des représentations, *Ethiopiennes* 84. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).
- NDIAYE (S.), AYAD (M.) 2005, *Enquête démographique et de santé*, ORC Macro, Calverton.
- NDIOUGA (A.B.) 2002, Dakar et ses tempos : significations et enjeux de la musique urbaine moderne (c.1960-années 1990), in M.C. Diop (éd.), *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris, p. 289-308.
- NDONGO A PITSHANDENGE (I.S.) 1994, Les mutations culturelles en matière de mariage et de sexualité en Afrique subsaharienne: est-ce le début d'une transition démographique ? in AIDELF (éd.), *Les modes de régulation de la reproduction humaine: incidence sur la fécondité et la santé*, PUF, Paris, p. 55-64.
- NDOYE (F.) 2001, *Evolution des styles alimentaires à Dakar*, Enda-Graf/Cirad, Dakar.
- NDOYE (O.) 2010, *Le N'Döep: transe thérapeutique chez les Lébous du Sénégal*, l'Harmattan, Paris.
- NIETZSCHE (F.) 1878, *Humain, trop humain* (Ouvrage en libre accès sur Wikisource).
- NIETZSCHE (F.) 1884, *Fragments Posthumes* (Ouvrage en libre accès sur Wikisource).
- NIETZSCHE (F.) 1886, *Par-delà le bien et le mal* (Ouvrage en libre accès sur Wikisource).
- NIETZSCHE (F.) 1887, *La généalogie de la morale* (Ouvrage en libre accès sur Wikisource).
- NIETZSCHE (F.) 1888, *Le crépuscule des idoles* (Ouvrage en libre accès sur Wikisource).
- NEVEU KRINGELBACH (H.) 2007, « Le poids du succès » : construction du corps, danse et carrière à Dakar, *Politique africaine* 107: 81-101.
- NORET (J.) 2006, Arnfred, S. (ed.). — Re-thinking Sexualities in Africa, *Cahiers d'études africaines* 183. (Article publié sur <http://etudesafricaines.revues.org/index6068.html>).
- NYAMNJOH (F.B.) 2005, Fishing in troubled waters: disquettes and thiefs in Dakar, *Africa* 75(3): 295-324.

O

- OGANDAGA Gwenaëlle 2007, *Le respect de l'âge comme caractéristique du management des hommes : existe-t-il un modèle africain de GRH ? Document de travail du LEM 22.* (Article publié sur http://lem.cnrs.fr/Portals/2/actus/DP_200722.pdf).
- OKORO EO, OYEJOLA BA 2008, Body image preference among Nigerians with type 2 diabetes, *Pract Diab Int* 25(6) : 228-231.
- OLAZABAL (I.) 1995, Marc Augé : Pour une anthropologie des mondes contemporains,

Anthropologie et Sociétés 19(1-2) : 286-288.

OLIVEROS (F.) 2007, *Lutte contre l'excision et rapports sociaux de sexe en Afrique de l'Ouest*, Université de Provence, Aix-Marseille (Mémoire de master).

OLORUNTOBA-OJU (T.) 2009, Body image, Beauty, Culture and Language In The Nigerian African Context, *Sexuality in Africa* 5(4) : 4-6.

OLVERA (N.), SUMINSKI (R.), POWER (T.G.) 2005, Intergenerational perceptions of body image in Hispanics: role of BMI, gender, and acculturation, *Obes Res* 13: 1970 –1979.

OMBOLO (J.P.) 1991, *Sexe et société en Afrique noire: l'anthropologie sexuelle beti*, l'Harmattan, Paris.

OMRAN (A.R.) 1971, The epidemiologic transition: A theory of the epidemiology of population change, *Milbank Mem Fund Q*, 49: 509-538.

ONFRAY (M.) 2005, *Traité d'athéologie*, Grasset et Fasquelle, Paris.

OUHARON (A.) 1997, *Population et environnement : une controverse toujours d'actualité*, *La Chronique du CEPED* 24 : 1-4.

OUATTARA (F.) 1999, *Kaliya*, une entité nosologique du changement social chez les paysans senufo du Burkina Faso, in Y. Jaffré, J.P. Olivier de Sardan (éd.), *La construction sociale des maladies : les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest*, Presses Universitaires de France, Paris, p. 187-205.

OUATTARA (F.), STORENG (K.) 2008, L'enchaînement de la violence familiale et conjugale. Les grossesses hors mariage et ruptures du lien social au Burkina Faso, *Bulletin de l'APAD* 27-28. (Article publié sur <http://apad.revues.org/3003>).

OUEDRAOGO (D.) 2010, Approche philosophique de la maladie en Afrique noire, in E. Hirsch (éd.), *Traité de bioéthique*, ERES, Toulouse, p. 135-157.

P

PAGEZY (H.) 2006, Alimentation et croissance : Faut-il condamner les interdits alimentaires ? *Antropo* (11) : 119-127.

PALENCIA-ROTH (M.) 2006, Universalisme et transversalisme : dialogue et principe dialogique dans une perspective mondiale, in UNESCO (éd.), *Diversité culturelle et valeurs transversales : Un dialogue Est-Ouest sur la dynamique entre le spirituel et le temporel*, Unesco, Paris, p.39-51.

PALES (L.) 1946, Les mutilations tégumentaires en Afrique noire, *Journal de la Société des Africanistes* 16(16) : 1-8.

- PALLANCA (M.) 2002, La consommation de produits biologiques : Regards sur les itinéraires et les pratiques des consommateurs, in I. Garabua-Moussaoui, É. Palomares, D. Desjeux (éd.), *Alimentations Contemporaines*, l'Harmattan, Paris, p.365-386.
- PARESYS (I.) 2012, Corps, apparences vestimentaires et identités en France à la Renaissance, *Apparence(s)* 4. (Article publié sur <http://apparences.revues.org/1229>).
- PASQUET (P.), TEMGOUA (L.S.), MELAMAN-SEGO (F.), FROMENT (A.), RIKONG-ADIE (H.) 2003, Prevalence of overweight and obesity for urban adults in Cameroon. *Annals of human biology* 30: 551-562.
- PATOCKA (J.), ABRAMS (E.) 1995, *Papiers phénoménologiques*, Editions Jérôme Million, Bernin.
- PATT (M.R.), LANE (A.E.), FINNEY (C.P.), YANEK (LR.), BECKER (D.M.) 2002, Body image assessment: comparison of figure rating scales among urban Black women, *Ethn Dis* 12: 54–62.
- PATY (M.) 1996, Mathesis universalis et intelligibilité chez Descartes, in S. Probst, K.C.C. Chemla, A. Erdélyi, A. Moretto (éd.), *Liberté et négation. Ceci n'est pas un festschrift pour Imre Toth*. (Ouvrage publié sur <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00004274>).
- PELLE (A.) 2011, *Ce que nous enseignent les ruptures majeures*, l'Harmattan, Paris.
- PENOCHET (J.C) 2005, Un corps sous haute pression : consommation et transfiguration du corps, *L'Information psychiatrique* 81(6) : 507-512.
- PERRIN (E.) 1991, Sport et médecine ou les mille définitions de la santé, in N. Midol (éd.), *Performance & Santé*, AFRAPS-LANTAPS, Nice, p. 25-28.
- PESQUEUX (Y.) 1997, La globalisation, un concept vide de sens, in Collectif (éd.), *Rapport moral sur l'argent dans le monde*, Association d'Economie Financière, Arcueil, p.73-75.
- PHILLIPS (K.A.) 2004, Body dysmorphic disorder: recognizing and treating imagined ugliness, *World Psychiatry* 3(1): 12–17.
- PHILLIPS (K.A.), HOLLANDER (E.), RASMUSSEN (S.A.), ARONOWITZ (B.R.), DECARIA (C.), GOODMAN (W.K.) 1997, A severity rating scale for body dysmorphic disorder: development, reliability, and validity of a modified version of the Yale-Brown Obsessive Compulsive Scale. *Psychopharmacol Bull* 33 : 17–22.
- PHILONENKO (M.) 1982, Essénisme et misogynie, *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 126(2) : 339-353.
- PILLARELLA (S.), RENAUD (L.), LAGACE (M.C.) 2007, Acculturation alimentaire des immigrants récents de l'Afrique de l'Ouest francophone établis à Montréal : une analyse écologique, in S. Pillarella, L. Renaud, M.C. Lagacé (éd.), *Les médias et le façonnement des normes en matière de santé*, Presses de l'Université du Québec, Québec, p.235-254.
- PIMENTA (A.M.), SANCHEZ-VILLEGAS (A.), BES-RASTROLLO (M.), LOPEZ (C.N.), MARTINEZ-GONZALEZ (M.A.) 2009, Relationship between body image disturbance and incidence

- of depression: the SUN prospective cohort, *BMC Public Health* 9(1). (Article publié sur <http://www.biomedcentral.com/1471-2458/9/1>).
- PIRAUX (J.) 2000, Groupements de femmes rurales au Sénégal. Espaces de liberté ou plates-formes pour le changement ? *Bulletin de l'APAD* 20. (Article publié sur <http://apad.revues.org/230>).
- PISON (G.) 2008, L'avenir démographique des pays du Sud. *Revue économique* 59(5) : 869-891.
- POINSOTTE (J.M.) 1979, *Juvenus et Israël: La représentation des Juifs dans le premier poème latin chrétien*, Publication Univ Rouen Havre, Mont-Saint-Aignan.
- POPU (H.) 2009, *La dépouille mortelle, chose sacrée: A la redécouverte d'une catégorie juridique oubliée*, l'Harmattan, Paris.
- POPKIN (B.M.) 1999, Urbanization, lifestyle changes and the nutrition transition, *World Dev* 27: 1905-1916.
- POPKIN (B.M.) 2001, The Nutrition Transition and Obesity in the Developing World, *J. Nutr.* 131 : 871S–873S.
- POPKIN (B.M.), DOAK (C.M.) 1998, The obesity epidemic is a worldwide phenomenon, *Nutr Rev* 56: 106-114.
- PORTER (J.) 2010, *Vers un modèle alimentaire écologique : l'impact des préoccupations écologiques des mangeurs sur les choix d'approvisionnement*, Université Le Mirail, Toulouse II (Mémoire de master).
- POULAIN (J.P.) 2001, *Manger aujourd'hui : attitudes, normes et pratiques*, Privat, Toulouse.
- POULAIN (J.P.) 2002, *Sociologies de l'alimentation: les mangeurs et l'espace social alimentaire*, Presses universitaires de France, Paris.
- POULAIN (J.P.) 2009, Éléments pour une histoire de la médicalisation de l'obésité, *Obésité* 3: 7-16.
- POULAIN (J.P.) 2009, *Sociologie de l'obésité*, PUF, Paris.
- PRADELLES de LATOUR (C.H.) 1984, Le cycle bisannuel chez les Bamiléké, *Systèmes de pensée* 7 : 87-99.
- PRADELLES de LATOUR (C.H.) 1997, *Le crâne qui parle, Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, EPEL, Paris.
- PULVERS (K.M.), LEE (R.E.), KAUR (H.), MAYO (M.S.), FITZGIBBON (M.L.), JEFFRIES (S.K.), *et al* 2004, Development of a culturally relevant body image instrument among urban African–Americans, *Obesity Research* 12 : 1641–1651.
- PULOANE (T.), FOURIE (J.M.), SHAPIRO (M.), ROSLING (L.), TSHAKA (N.C.), OELOFSE (A.) 2005, 'Big is beautiful' - An exploration with urban black community health workers in a South African township, *South African Journal of Clinical Nutrition* 18(1) : 6-15.

PUDOANE (T.), STEYN (K.), BRADSHAW (D.), LAUBSCHEER (R.), FOURIE (J.), LAMBERT (V.) *et al* 2002, *Obesity in South Africa: the South African demographic and health survey*, *Obes Res* 10(10) : 1038-1048.

PUDOANE (T.), TSOLEKILE (L.), STEYN (N.) 2010, Perceptions about body image and sizes among Black African girls living in Cape Town, *Ethnicity & Disease* 20: 29-34.

R

RABAIN-JAMIN (J.) 2003, Enfance, âge et développement chez les Wolof du Sénégal, *L'Homme* 3-4 (167-168) : 49-65.

RADCLIFFE-BROWN (A.R.), FORDE (D.) 1954, Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, *Population* 9(2) : 363 (Référéncé par L.).

RAIL (G.) 1995, Le sport et la condition post-moderne, *Sociologie et sociétés* 27(1) : 139-150.

RAYMOND de (J.F.) 2000, La Beauté morale, *Laval théologique et philosophique* 56(3) : 425-437.

REICH (W.) 1982, *La Révolution sexuelle : pour une autonomie caractérielle de l'homme*, Christian Bourgeois, Paris.

RENAUT (L.) 2008, Le tatouage féminin dans les sociétés anciennes et traditionnelles : beauté, sexualité et valeur sociale, in A. Geiger (éd.), *Der Schöne Körper. Mode und kosmetik als Topos der Kulturwissenschaften*, Böhlau Verlag, Köln.

REVEYRAND (O.) 1984, *Etiologie et perception de la maladie dans les sociétés modernes et traditionnelles*, *Politique Africaine* 16: 144-148.

RIBEMONT (B.) 2002, Lionel Mary et Michel Sot (dir), Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge, *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*. (Article publié sur <http://crm.revues.org/268>).

RICHARD (J.) 1977, Valadier, Paul, Nietzsche et la critique du christianisme, *Laval théologique et philosophique* 33(2) : 206-211.

RICHARDS (A.I.) 1932, *Hunger and work in savage tribe*, O.U.P., Londres.

ROCHE (D.) 1976, Louis-Vincent Thomas, Anthropologie de la mort, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 31(1) : 133 – 136.

ROES (F.L.), RAYMOND (M.), 2003, Belief in moralizing gods, *Evolution and Human Behavior* 24 : 126-135.

ROSEN (J.C.) 1990, Body-image disturbances in eating disorders, in T. F. Cash, T. Pruzinsky (éd.), *Body Images: Development, Deviance, and Change*, Guilford New York, p. 190-214.

ROSENMAYR (L.) 1994, Plus que la sagesse : Vieillir à Sonongo (Mali), in C. Attias-Donfut, L. Rosenmayr (éd.), *Vieillir en Afrique*, Presses universitaires de France, Paris, p. 251-310.

ROUSSEAU (S.) 2001, *L'immortalité de l'âme en question: à la suite du débat réincarnation-résurrection*, Fides, Anjou (Québec).

ROUSSEAU (B.), ROUSSEAU (J.M.) 2005, La santé au Sénégal: médecins et guérisseurs, *Revue de l'infirmière* 112: 42-45.

RUCKER (C. E.), CASH (T. F.) 1992, Body images, body-size perceptions, and eating behaviors among African-American and white college women, *The International journal of eating disorders* 12(3): 291-299.

S

SAHLINS (M.) 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance: Economie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris.

SAID-MOHAMED (R.), ALLIROT (X.), SOBGUI (M.) PASQUET (P.) 2009, Determinants of overweight associated with stunting in preschool children of Yaoundé, Cameroon, *Annals of Human Biology* 36(2) : 146-161.

SAINT-ARNAUD (G.R.) 1996, Aspect freudien des rites et de leurs répétitions, *Théologiques* 4(1) : 75-94.

SALEM (G.) 1998, *La santé dans la ville: géographie d'un petit espace dense: Pikine (Sénégal)*, Karthala, Paris.

SALEM (G.), LANG (T.) 1993, Transition épidémiologique et changement social dans les villes africaines : approche anthropologique de l'hypertension artérielle à Pikine (Sénégal), *Sciences sociales et santé* 11(2) : 27-40.

SALOMON (C.) 2009, Vers le Nord, *Autrepart* 1 (49) : 223-240.

SALVAT (E.) 2004, *La vision de l'alimentation dans la littérature enfantine*, XVIIème congrès de l' AISLF CR 17 « Sociologie et anthropologie de l'alimentation », Tours, France.

SANOGO (Z.Y.), COULIBALY (N.V.) 2003, Croyances animistes et développement en Afrique Subsaharienne, *Horizons philosophiques* 13(2): 139-152.

SANOUBI (B.D.) 2003, Gestion des espèces végétales sacrées dans le milieu Madare au Burkina Faso: cas du rônier, du karité et du néré, in I. BUTARE (éd.), *Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre*, Zoom Editions, Mondercange, p.13-32.

SARTORI (E.) 2012, *Socialisme d'Auguste Comte: aimer, penser, agir au 21 siècle*, l'Harmattan, Paris.

SAVIGNI (R.) 2011, La conversion à l'époque carolingienne, *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* 9. (Article publié sur <http://cerri.revues.org/879>).

- SAVY (M.), MARTIN-PREVEL (Y.), TRAISSAC (P.), EYMARD-DUVERNAY (S.), DELPEUCH (F.) 2006, Dietary Diversity Scores and Nutritional Status of Women Change during the Seasonal Food Shortage in Rural Burkina Faso, *J. Nutr* 136: 2625–2632.
- SCHMITT (J.C.) 1992, La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 9. (Article publié sur <http://ccrh.revues.org/index2798.html>).
- SCHOELL-GLASS (C.) 2002, La mort d'Orphée ou le retour de la bestialité : Aby Warburg et l'antisémitisme, *Revue germanique internationale* 17 : 111-126.
- SECK (A.) 2010, *La question musulmane au Sénégal: essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*, Karthala, Paris.
- SEGUY (J.) 1986, Religion, modernité, sécularisation, *Archives des sciences sociales des religions* 61(2) : 175-185.
- SEGUY (J.) 1986, Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber, *Archives des sciences sociales des religions* 61(1) : 127-138.
- SENE (A.) 2004, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire en Afrique Noire traditionnelle*, Université Pierre Mendès France, Grenoble (Thèse de doctorat).
- SHELDON (W. H.) 1940, *The varieties of human physique*, Harper, New York.
- SHELDON (W. H.) 1954, *Atlas of men*, Harper, New York.
- SIDZE (E.M.) 2008, *Constances et inconstances des liens entre processus familiaux et comportement sexuel des jeunes au Cameroun: une comparaison entre quatre générations de jeunes*, *Démographie et Cultures*, Actes du colloque de l'Association Internationale des Démographes de Langue Française, Québec, Canada.
- SIERVO (M.), GREY (P.), NYAN (O.A.), PRENTICE (A.M.) 2006, A pilot study on body image, attractiveness and body size in Gambians living in an urban community. *Eating and Weight Disorders* 11(2): 100-109.
- SINDZINGRE (N.) 1984, La nécessité du sens, in M. Augé, C. Herzlich (éd.), *Le sens du mal*, EAC, Paris, p. 93-122.
- SINGH (D.) 1993, Body shape and women's attractiveness: The critical role of waist-to-hip ratio, *Human Nature* 4(3): 297-321.
- SLOCUM (N.) 2006, Focus groupe, in B. Duveusart, H. Lisoir, G. Rauws, A.V. Campenhout (éd), *Méthodes participatives, Un guide pour l'utilisateur*, Peeters nv, Louvain, p. 118-127.
- SMITH (E.) 2004, Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes, *Raisons politiques* 1(13) : 157-169.

- SNOOKS (M.K.), HALL (S.K.) 2002, Relationship of body size, body image and self-esteem in African American, European, American and Mexican American middle-class women, *Health Care Women Int* 23: 460-466.
- SOBAL (J.), STUNKARD (A.J.) 1989, Socioeconomic status and obesity: a review of the literature, *Psychol Bull* 105(2): 260-275.
- SOBNGWI (E.), MBANYA (J.C.), UNWIN (N.C.), PORCHER (R.), KENGNE (A.P.), FEZEU (L.), *et al* 2004, Exposure over the life course to an urban environment and its relation with obesity, diabetes, and hypertension in rural and urban Cameroon, *Int. J. Epidemiol.* 33: 769-776.
- SOH (N.L.), TOUYZ (S.W.), SURGENOR (L.J.) 2006, Eating and Body Image Disturbances Across Cultures: A Review, *Eur. Eat. Disorders Rev.* 14: 54–65.
- SOIRON (M.) 2006, « Joseph Tonda. - Le souverain moderne, Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon) », *Cahiers d'études africaines* 184. (Article publié sur <http://etudesafricaines.revues.org/6274>).
- SOME (M.) 2002, Les cultures africaines à l'épreuve de la colonisation, *Afrika Zamani* 9-10: 41–59.
- SOW (A.M.) 2002, Médecine interne et image de soi: canons de beauté ou indicateurs de santé ? *Médecine Tropicale* 62(6) : 577-581.
- SOW (F.) 2004, Les femmes et la terre, in Momar Coumba Diop (éd.), *Gouverner le Sénégal, Entre ajustement structurel et développement durable*, Karthala, Paris, p. 273-294.
- SOW (F.), BOP (C.) 2004, *Notre corps, notre santé: la santé et la sexualité des femmes en Afrique subsaharienne*, l'Harmattan, Paris.
- STEWART (D.), SHAMDASANI (P.) 1990, *Focus group: theory and practice*, Sage Publications, Newburg Park.
- STEWART (A.D.), BENSON (P.J.), MICHANIKOU (E.G.), TSIOTA (D.G.), NARLI (M.K.) 2003, Body image perception, satisfaction and somatotype in male and female athletes and non-athletes: results using a novel morphing technique, *J. Sports Sci* 21: 815-823.
- STIEGLER (B.) 2004, Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change ? Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie, *Philosophie* 2(82) : 77-93.
- STOLTZ (F.) 2001, Essence et fonction des monothéismes abrahamites, in P. Gisel, G. Emery (éd.), *Le christianisme est-il un monothéisme ?* Labor et Fides, Genève, p.40-59.
- STUNKARD (A.J.), SORENSEN (T.), SCHULSINGER (F.) 1983, Use of Danish Adoption Register for the Study of Obesity and Thinness, in S.S. Ketty, L.P. Rowland, R.L. Sidman, S.W. Matthysse (éd.), *The genetics of neurological and psychiatric disorders*, Raven Press, New York, p. 115-120.
- SWAMI (V.), SALEM (N.), FURNHAM (A.), TOVEE (M.J.) 2008, Initial examination of the validity and reliability of the female Photographic Figure Rating Scale for body image assessment, *Pers Individ Differ* 44: 1752–1761.

SYLLA (A.) 1985, Sur l'esthétique de la femme africaine, *Ethiopiennes* 40-41. (Article publié sur <http://www.refer.sn/ethiopiennes>).

SZABO (C.P.) 1999, Eating attitudes among black south Africans, *American Journal of Psychiatry* 156: 981-982.

SZABO (C.P.), ALLWOOD (C.W.) 2006, Body figure preference in South African adolescent females: a cross cultural study, *African Health Sciences* 6: 201-206.

T

TADELE (G.) 2003, Survivre dans la rue: sexualité et VIH/sida parmi les jeunes gens de la rue de Diessi, Ethiopie, *Bulletin du Codesria* 2-3-4 : 109-118.

TAMALE (S.) 2008, LE POUVOIR DU PLAISIR : Erotisme, sensualité et « secrets de femmes » chez les Baganda, in A. Cornwall, S. Jolly (éd.), Au Cœur de l'importance de la sexualité, ARSRC, Lagos, *IDS Bulletin* 37(5) : 146-158.

TAVERNE (B.) 1999, Valeurs morales et messages de prévention : la "fidélité" contre le sida au Burkina Faso, in C. Becker, J.P. Dozon, C. Obbo, M. Touré (éd.), *Vivre et penser le sida en Afrique*, Karthala, Paris, p. 508-525.

TESTARD-VAILLANT (P.) 2008, Le diktat des apparences, *Le Journal du CNRS* 222-223 : 19-21.

TETART (G.) 2003, Consommer la nature et parfaire son corps : Les produits apicoles, *Etudes rurales* 1(165-166) : 9-31.

THEODORUS (STUDITA) 1999, *L'image incarnée: trois controverses contre les adversaires des saintes images*, L'Age d'Homme, Paris.

THIRIAT (M.P.) 1999, Les unions libres en Afrique subsaharienne, *Cahiers québécois de démographie* 28(1-2) : 81-115.

THOMAS (L.V.) 1963, Remarques sur quelques attitudes négro-africaines devant la mort, *Revue française de sociologie* 4(44) : 395-410.

THOMAS (L.V.) 1965, Sociologie et psychiatrie. Problèmes posés par l'Afrique Noire, *Psychopathologie Africaine* 1(3) : 443-485.

THOMAS (L.V.) 1980, *Le cadavre*, Complexe, Bruxelles.

THOMAS (L.V.) 1985, *Rites de mort*, Fayard, Paris.

THOMAS (L.V.) 1990, Corps et société: le cas négro-africain, *Cahiers des religions africaines* 24(47): 193-214.

THOMAS (L.V.) 2000, *Les chairs de la mort: corps, mort, Afrique*, Sanofi-Synthélabo, Paris.

THOMAS (L.V.), LUNEAU (R.) 1974, *La Terre Africaine et ses Religions: Traditions et Changements*, Larousse, Paris.

THOMPSON (J.K.) 1996, Assessing body image disturbance: Measures, methodology, and implementation, *Body Image, Eating Disorders, and Obesity*, in J.K. Thompson (éd.), *Body image, eating disorders and obesity: An integrative guide for assessment and treatment*, American Psychological Association, Washington, DC, p. 49-81.

THOMPSON (J.K.), HEINBERG (L.J.), ALTABE (M.N.), TANTLEFF-DUNN (S.) 1999, *Exacting Beauty: Theory, Assessment, and Treatment of Body Image Disturbance*, American Psychological Association, Washington DC.

TIEROU (A.) 2001, *Si sa danse bouge, l'Afrique bougera*, Maisonneuve et Larose, Paris.

TIGGEMAN (M.), DYER (G.M.) 1995, Ideal body shape preferences and eating disorder scores in adolescent women, *Psychology and health* 10(4) : 345-347.

TONDA (J.) 2005, *Le Souverain moderne: Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Karthala, Paris.

TONDA (J.) 2007, Entre communautarisme et individualisme : la "tuée tuée", une figure-miroir de la déparentélisation au Gabon, *Sociologie et sociétés* 39(2) : 79-99.

TORIOLA (A.L.), DOLAN (B.M.), EVANS (C.), ADETIMOLE (O.) 1996, Weight Satisfaction of Nigerian Women in Nigeria and Britain: Inter-Generational and Cross-Cultural Influences, *European Eating Disorders Review* 4(2): 84-94.

TOURAINÉ (A.) 1992, *Critique de la modernité*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi. (Ouvrage publié sur <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>).

TRELOAR (C.), PORTEOUS (J.), HASSAN (F.), KASNIJAH (N.), LAKSHMANUDU (M.), SAMA (M.), *et al* 1999, The cross cultural context of obesity: an INCLIN multicentre collaborative study, *Health and Place* 5: 279-286.

TRIAUD (J.L.) 1987, Magassouba (Moriba) L'Islam au Sénégal. Demain les mollahs? - La "question" musulmane et les partis politiques au Sénégal de 1946 à nos jours, *Archives des sciences sociales des religions* 63(2): 270-271.

TRIGANO (S.) 2003, La séparation d'amour au fondement du monothéisme juïaïque, in S. Trigano, G. Baum, S. Stétié (éd.), *Le monothéisme, un Dieu trois religion*, Fides, Anjou (Québec), p.9-50.

TYLOR (E.B.) 1871, *Primitive culture*, John Murray, Londres.

U

UNGER (G.), DEUTSCH (E.), FLANDRIN (J.L.), BRISEBARRE (A.M.) 1996, Les rituels alimentaires des principales religions. Influencent-ils encore notre alimentation en France ? in OCHA (éd.), *Les interdits alimentaires*, Les Cahiers de l'Ocha (7), Paris, p.26-37. (Ouvrage publié sur <http://www.lemangeur-ocha.com>).

V

- VALLERAND (R.J.) 1989, Vers une méthodologie de validation transculturelle de questionnaires psychologiques: Implications pour la recherche en langue française, *Psychologie Canadienne* 30 : 662-680.
- VAN DER SANDE (M.A.), CEESAY (S.M.), MILLIGAN (P.J.), NYAN (O.A.) BANYA (W.A.S.) PRENTICE (A.) *et al* 2001, Obesity and undernutrition and cardiovascular risk factors in rural and urban Gambian communities, *Am J Public Health* 91(10) : 1641-1644.
- VAN de WIELE (J.) 1968, Heidegger et Nietzsche. Le problème de la métaphysique, *Revue philosophique de Louvain* 66(91) : 435-486.
- VERDIER (Y.) 1969, Pour une ethnologie culinaire, *L'Homme* 9(1) : 49-57.
- VERGER (P.) 1993, Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba, in G.Dieterlen (éd.), *La notion de personne en Afrique noire*, l'Harmattan, Paris, p. 61-71.
- VERON (J.) 2007, La moitié de la population mondiale vit en ville. *Population et sociétés* 435.
- VIANNEY (A.), KAYATI (M.) 2007, *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*, l'Harmattan, Paris.
- VIDAL (D.) 2009, Yves LAMBERT, La naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes, *Archives de sciences sociales des religions* 148(74). (Article publié sur <http://assr.revues.org/21152>).
- VIDAL (L.) 1992, Itinéraire thérapeutique et connaissance de la maladie chez des patients séropositifs pour le VIH (Abidjan, Côte-d'Ivoire), *Cahiers Santé* 2(5) : 320-328.
- VIDAL (L.) 1994, LE TEMPS DE L'ANNONCE : Séropositivités vécues à Abidjan, in R. Collignon, M.E. Gruénais, L. Vidal (éd), L'annonce de la séropositivité au VIH en Afrique, *Psychopathologie africaine* 26(2) : 265-282.
- VAN GENNEP (A.) 1981, *Les rites de passage. Etude systématique des rites*, Picard, Paris.
- VAUCLAIR (D.) 2011, *Les religions d'Abraham: judaïsme, christianisme, islam*, Eyrolles, Paris.
- VIGARELLO (G.) 1993, *Le Sain et le malsain. Santé et mieux-être depuis le Moyen-Âge*, Le Seuil, Paris.
- VIGARELLO (G.) 2004, *Histoire de la beauté : le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours*, Editions du Seuil, Paris.
- VIGARELLO (G.) 2010, *Les métamorphoses du gras: histoire de l'obésité du Moyen âge au XXème siècle*, Editions du Seuil, Paris.
- VIMARD (P.) 1997, *Transitions démographique et familiale. Des théories de la modernisation aux modèles de crises*, document de recherche n°3, ETS/ORSTOM, Paris.
- VIOULAC (J.) 2005, De Nietzsche à Husserl. La phénoménologie comme accomplissement du projet

philosophique nietzschéen, *Les études philosophiques* 2(73) : 203-227.

VIVEIROS DE CASTRO (E.) 2008, Claude Lévi-Strauss vu par Eduardo Viveiros de Castro, in M. Kirsch, P. Llegou (éd.), *Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire, La Lettre du Collège de France* hors série 2, Collège de France, Paris, p. 34-37.

VOLOKHINE (Y.) 2001, L'Égypte et la bible : histoire et mémoire. A propos de la question de l'Exode et de quelques autres thèmes, *Bség* 24 : 83-106.

W

WADDEN (T.A.), STUNKARD (A.J.) 1985, Social and psychological consequences of obesity, *Annals of Internal Medicine* 103: 1062-1067.

WALLERSTEIN (I.) 1999, *L'Après-libéralisme: essai sur un système-monde à réinventer*, Editions de l'Aube, Paris.

WANE (C.T.), ROBIN (J.F.), BOUTHIER (D.) 2010, Représentations sociales de la lutte sénégalaise : perspectives d'élaboration de contenus, *eJRIEPS* 20. (Article publié sur www.fcomte.iufm.fr/ejrieps/).

WANG (C.Y.), ABBOTT (L.), GOODBODY (A.K.), HUI (W.T.) 2002, Ideal body image and health status in low-income Pacific Islanders, *J Cult Divers* 9(1) : 12-22.

WARNIER (J.P.) 1993, *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Karthala, Paris.

WARNIER (J.P.) 2006, Techniques du corps et esthétique de l'art royal en Afrique, *Le Portique* 17. (Article publié sur <http://leportique.revues.org/index784.html>).

WARNIER (J.P.) 2009, *Le roi-pot*, Karthala, Paris.

WATSON (J.) 1997, Unruly Bodies: Autoethnography and Authorization in Nafissatou Diallo's "De Tilène au Plateau (A Dakar Childhood)", *Research in African Literatures* 28(2) : 34-56.

WEREBE (M.J.) 2007, *Organisation sociale, pratiques sexuelles et religion: Le cas des trois religions monothéistes*, l'Harmattan, Paris.

WHO 1978, *Arterial hypertension. Technical report series 628*, World Health Organisation, Geneva.

WHO 1999, *Definition, diagnosis and classification of diabetes mellitus and its complications. Part 1: diagnosis and classification of diabetes mellitus*, Report No. 99.2, World Health Organisation, Geneva.

WHO 2000, *Obesity. Preventing and managing the global epidemic. Report of a WHO consultation. Technical report series 894*, World Health Organisation, Geneva.

WILLIAMSON (D.A.) 1990, *Assessment of Eating Disorders: Obesity, Anorexia, and Bulimia Nervosa*, Pergamon Press, Elmsford.

WILLIAMSON (D.A.) 1996, Body image disturbances in eating disorders: A form of cognitive bias? *Eating Disorders: The Journal of Treatment & Prevention* 4(1) : 47-58.

WILLIAMSON (D.A.), GLEAVES (D.H.), WATKINS (P.C.), SCHLUNDT (D.G.), 1993, Validation of self-ideal body size discrepancy as a measure of body dissatisfaction, *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment* 15(1) : 57-68.

WILLIAMSON (D.A.), WONBLE (L.G.), ZUCKER (N.L.), REAS (D.L.) WHITE (M.A.), BLOUIN (D.C.), *et al* 2000, Body image assessment for obesity (BIAO): development of a new procedure, *Int J Obes Relat Metab Disord* 24 : 1326–1332.

WEBER (M.) 1995, *Economie et société* 2, Plon, Paris.

Y

YADE (A.) 2007, Stratégies matrimoniales au Sénégal sous la colonisation, *Cahiers d'études africaines* 187-188. (Article publié sur <http://etudesafricaines.revues.org/8342>).

YAJNIK (C.S.), YUDKIN (J.S.) 2004, Y-Y paradox, *Lancet* 363: 163.

Z

ZAFIROPOULOS (M.) 2003, Le déclin du père, *L'Esprit du temps* 3(84) : 161-171.

ZAHAN (D.) 1965, *Aspects de la réincarnation et de la vie mystique chez les Bambara*, in D. Zahan (éd.), *Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire*, PUF, Paris, p. 175-187.

ZAPPALA (A.) 1997, *La médecine médiatisée : entre la médicalisation du social et la socialisation de la science*, *HERMÈS* 21 : 181-190

ZARKA (Y.C.) 2003, Éditorial. De la liberté à la servitude sexuelle, *Cités* 3(15). (Article publié sur http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CITE&ID_NUMPUBLIE=CITE).

ZEITOUN (C.) 2010, L'invention de la pudeur, *Le Journal du CNRS* 242 : 19-21.

ZEMPLANI (A.) 1966, La dimension thérapeutique du culte des rab. Ndöp, tuur et Samp, rites de possession chez les Lébu et les Wolof, *Psychopathologie Africaine* 3 : 295–439.

ZEMPLANI (A.) 1969, Traditional therapy of mental disorders among the Wolof and the Lebou (Senegal), *Soc Sci Med* 3(2) : 191-205.

ZEMPLANI (A.) 1974, Du Symptôme au sacrifice. Histoire de Khady Fall, *L'Homme* 14(2) : 31-77.

ZEMPLANI (A.) 1982, Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique, *Archives des sciences sociales des religions* 54(1) : 5-19.

ZEMPLANI (A.) 1985, La « maladie » et ses « causes », *L'ethnographie* 2: 13-44.

ANNEXES

Citations d'entretiens complémentaires

Sémiologie vernaculaire de l'embonpoint

Embonpoints, sémiologies émiques et catégorisation

- La morphologie comme critère de discrimination

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« *Pòokal* [charpenté], c'est-à-dire *rey* [imposant], c'est quand même différent de *pata* [gros]. Si tu regardes les deux, sur le plan physiologique, ils sont différents.

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Tu es *am yaram* [avoir du poids] maintenant, ceci veut dire que ta masse pondérale n'est pas excessive, en fait tu n'es pas *wow* [maigre] ».

« Ceux qui sont *ngānde* [corpulent], ce sont ceux qui ont une masse corporelle importante et qui sont élancés. Ceux qui sont *pata* [gros] sont ceux qui sont *mbuxuri* [obèse] et de petite taille, non élancés ».

« Ça me rappelle d'ailleurs l'expression *tal ba roõ* [musclé et imposant] ».

« Oui, *tal ba roõ*, cela veut dire qu'il est *pòokal* [charpenté] ».

« Oui qu'il est *costó*, qu'il est *ngānde* [corpulent] ».

« Mais *mbuxuri* [obèse], *pata* [gros], *dëxë* [très obèse]... ».

« Tu sais *pòokal* [charpenté], cela veut dire *rey* [imposant], c'est celui qui a un corps où tout est de même niveau. *Mbuxuri* [obèse], c'est celui qui est de taille court et qui est très *am yaram* [avoir du poids], en fait la grosseur est telle que sa taille diminue ».

« Cela veut dire *mbëfër* [obèse] quoi ».

Hommes âgés CSP basse urbain :

« *Mbuxuri* [obèse] et *pata* [gros], il n'y a pas de différence entre les deux... ».

« Non ils n'ont pas de différence ».

« ... Mais *dëxë* [très obèse], je crois que c'est quelqu'un qui est *mbuxuri* [obèse] et être difforme de sorte que la forme du corps soit différente de la forme normale du corps. C'est-à-dire qu'il a le derrière, derrière et le devant, il est... je ne sais pas comment l'expliquer. C'est-à-dire que pour moi c'est celui-là qui est *dëxë* [très obèse]. Mais sinon *mbuxuri* [obèse], *pata* [gros], c'est la même chose ».

« Ngānde [corpulent] maintenant, cela ne veut pas dire que c'est de l'embonpoint mais c'est quelqu'un qui est costaud. Rey [imposant] [imposant], ngānde [corpulent], c'est la même chose, c'est des synonymes ».

Hommes âgés rural :

« Quelqu'un qui est plus que pōokal, c'est mbuxuri [obèse] ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

(Et celui qui est rey [imposant] [imposant] laissant percevoir une forme comment vous l'appellez ?)

« C'est pōokal [charpenté] ».

« C'est le gros qui est pōokal [charpenté] ».

« Tu sais, un pōokal [charpenté] est quelqu'un d'élancé et gros ici (le haut, la poitrine) et plein. C'est quelqu'un qui est am yaram [avoir du poids] tout court mais qui n'est pas mbuxuri [obèse] ».

« Il n'est pas pata [gros] ni mbuxuri [obèse] ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Il y a plusieurs termes, il y a rey [imposant] et pata [gros]. Rey [imposant] c'est quelqu'un qui est énorme et qui n'a pas beaucoup de graisse ».

- **La santé comme critère de discrimination**

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Une personne dēxē [très obèse] n'est pas souvent en bonne santé parce qu'il mange beaucoup. Elle a trop de graisses et ça joue sur le cœur, elle a des problèmes pour respirer ».

« Dēxē [très obèse] veut dire rey [imposant] au point que tu as des problèmes pour bouger tellement tu es rey [imposant]. Tes jambes ont du mal à supporter ton corps, c'est des gens qui restent sur place ».

« Rey [imposant] c'est quand tu dépasses ton poids normal, c'est un excès mais ce n'est pas la maladie ».

Femmes âgées rural :

« Am yaram [avoir du poids], c'est bon quand tu as la santé. Mais mbējēr [obèse], en tout cas, je sais que ce n'est pas bon ».

« Pata pēf [très gros] aussi ce n'est pas bon ».

« Si tu es rey [imposant] et que tu as la santé c'est bon, mais mbuxuri [obèse] ce n'est pas bon ».

Hommes âgés rural :

« La personne si elle ne peut plus effectuer les travaux qu'elle faisait à cause de son poids, on peut dire qu'elle a une maladie. Qu'elle aille se soigner. On peut dire qu'elle est pata pēf [comme patapouffe : très gros] ou mbuxuri [obèse] ».

« Mbuxuri [obèse], pata pēf [très gros], pata [gros], généralement ce sont des personnes qui rencontrent des

difficultés même pour se lever et se tenir debout, ne peuvent pas faire certains travaux, ne peuvent pas courir. Cette nuance existe. *Põokal, rey [imposant]*, où que tu trouves ces gens là, ils sont toujours actifs... ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Evidemment, *dëxë [très obèse]*, ce n'est pas bon. Personne ne te considère. Les gens disent généralement que tu as la paralysie mais moi je me dis que ce n'est pas ceci. La réalité, c'est que tu as pris trop de poids au point que tes membres inférieurs ne peuvent plus porter cette masse excessive et, évidemment, tu es devenu immobile. Et plus encore cette immobilité augmente de façon considérable le surpoids ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« *Dëxë [très obèse]*, c'est quelqu'un qui a des problèmes pour se lever. Il transpire beaucoup, il a du mal à respirer ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« On peut dire d'une personne qui est *rey [imposant]*, quelqu'un qui aime bien se montrer. *rey [imposant]* on peut mettre d'un côté, *pata [gros]*, *dëxë [très obèse]*, *mbuxuri [obèse]* de l'autre ».

Embonpoints, étiologies émiques et catégorisation

Jeunes filles non scolarisées rural :

« La grosseur excessive est une maladie parce que la personne porte de façon permanente quelque chose qui lui porte préjudice et l'handicape. Elle a beaucoup de graisse sur le corps ».

« Pour moi, *dëxë [très obèse]* est une maladie. Certaines grosseurs sont une mauvaise santé ».

Embonpoint, conditions de vie et statuts bio-sociaux

- Embonpoint et conditions de vie

✓ L'aisance sociale

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Quelqu'un *rey [imposant]*, s'il devient *tuuti [menu]*, on se dit qu'il est peut être malade ; ça se voit sur son visage ».

Hommes âgés rural :

« La personne qui était dans une situation difficile et qui était *tuuti [menu]*, si elle retrouve une nouvelle situation plus bonne, elle retrouve la joie de vivre, elle n'a plus de soucis [*xel mu dal*], elle peut devenir *põokal*. Et ainsi dire, elle est *ngānde [corpulent]* ».

« On peut aussi dire qu'elle est *rey* [*imposant*], qu'elle n'a plus de soucis ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Y'en a qui à la naissance sont *ndao* [*petit*], leur maman leur donne des médicaments pour qu'ils soient *am yaram* [*avoir du poids*] ».

« Les parents veulent que leurs enfants soient *rey* [*imposant*], c'est la raison pour laquelle ils leur donnent des médicaments... ».

« Au Sénégal, la plupart des gens préfèrent les *am yaram* [*avoir du poids*] ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Au Sénégal, quand on voit quelqu'un qui a du poids, on dit qu'il n'a pas de soucis ».

« Quelqu'un peut avoir une taille normale et puis à un moment de sa vie, on est bien, on n'a pas de soucis, là, on commence à prendre du poids ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Tu peux habiter dans une maison où on t'étouffe, on t'agresse, on te stresse. Quand tu es stressé, tu ne peux pas être *am yaram* [*avoir du poids*] ».

✓ Une valorisation sous conditions

Femmes âgées rural :

« L'embonpoint est voulu. Les gens accordent beaucoup d'importance à ça. En fait, les gens en veulent si c'est associé à la bonne santé ».

« Tu sais la grosseur avec laquelle tu es né est bon, mais la grosseur que tu as cherchée à acquérir toi-même au cours de la vie n'est pas bon... (Dans le sens d'une grosseur provoquée) ».

« Les gens veulent avoir de l'embonpoint parce que d'ailleurs il y a ceux qui boivent des pilules pour développer de l'embonpoint. Tu vois quelqu'un qui est *tuuti* [*menu*] parce qu'il est possédé par une mauvaise santé et, de ce fait, quand il porte un boubou il ne ressemble pas à une personne (tu n'es pas beau dans le boubou, physiquement tu n'es pas comme une personne normale). C'est pourquoi les gens ont besoin de l'embonpoint. Mais à un certain niveau, ce n'est pas bon ».

Femme âgée CSP haute urbain :

« Une personne *rey* [*imposant*] si elle ne fait pas attention elle va être *dëxcë* [*très obèse*] ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« *Rey* [*imposant*] tout simplement n'est pas une maladie même si ça peut conduire à la maladie ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Certaines grosseurs ne sont pas bonnes parce qu'il y a ceux qui sont gros et croient que cette grosseur est naturelle et normale alors qu'ils se trompent, ceci est une maladie. Ainsi la personne en question à l'esprit tranquille et se glorifie de son embonpoint alors qu'en réalité, elle est malade. Ce ne serait pas une grosseur naturelle ».

« J'achète ces pilules que je prends sans savoir au juste les méfaits de la prise de ces pilules. Je les prends, je vais grossir mais aussi je n'aurais pas la bonne santé ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Je crois que *pōokal* [*charpenté*], ce n'est pas mauvais en soit mais ça dépend de la manière dont la personne s'en tient. Si tu es *pōokal* [*charpenté*] en consommant des aliments gras sans faire des activités physiques, c'est mauvais ».

- L'embonpoint associé à la femme mariée

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Une femme qui est bien dans son foyer : elle n'a pas de soucis, elle mange bien, elle a un bon mari. Si elle perd du poids, c'est parce qu'elle est malheureuse ».

« C'est peut être parce qu'on lui fait des misères, elle travaille beaucoup, elle a beaucoup de bouches à nourrir ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Quand une femme a fait un, deux enfants, elle commence à être *diongoma* [*forte*] ».

« Une femme qui vient de se marier, quand on voit qu'elle est *am yaram* [*avoir du poids*], on dit que son ménage est bon ».

« Une femme mariée se dit, si elle maigrit, on va penser qu'elle n'est pas heureuse dans son ménage ».

« *Dieeké bou ndao* [*une femme bien faite, bien bâtie*] est une *driyanké* [*enrobée*].

Jeunes filles scolarisées rural :

« Certains hommes préfèrent les femmes qui sont *am yaram* [*avoir du poids*]. Ils préfèrent marier les femmes *ngānde* [*corpulent*]. Ils ne veulent pas les *tuuti* [*menu*] ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Une femme mariée, il faut qu'elle soit *am yaram* [*avoir du poids*] pour qu'on puisse dire qu'on prend soin d'elle. Si elle est *tuuti* [*menu*] on dit que son mari la maltraite, ne s'occupe pas d'elle ».

« Au Sénégal si tu as une *driyanké* [*enrobée*] on te respecte plus ».

« En tout cas, une femme mariée qui a de l'embonpoint, cela explique qu'elle est bien entretenue, qu'elle est bien casée, que le foyer conjugal va bien, qu'elle va bien ».

« Quand tu es marié et que tu as une femme *driyanké* [enrobée], on te respecte plus ; par contre un célibataire avec une femme *pata* [gros] n'est pas respecté ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Les *driyanké* [enrobée] et *diogoma* [forte] sont différentes des femmes *raàg* [décharné] ou *sew* [mince]. Ces femmes (les deuxièmes) sont vulnérables aux maladies mais aussi à l'accouchement. On n'est pas rassuré à cause des complications qu'elles peuvent subir, on les considère plus faibles. Dans le mariage, on s'inquiète qu'elles ne satisfassent pas leur mari (sur le plan sexuel)..., pendant les grossesses qu'elles n'arrivent pas à terme ; avec les enfants, qu'elles ne soient suffisamment d'attaque (pas fonctionnelles : perte de leur rôle protecteur vis-à-vis du mari et des enfants) ».

« Quand elle est mariée, on va dire qu'elle est *diogoma* [forte], c'est comme la *driyanké* [enrobée], cela prouve que le foyer va bien. Quand on a ce genre de femme, c'est comme une éponge reflex, ça amortit durant le rapport sexuel. C'est plus doux, une fille avec les os, ça pique, ça ne donne pas envi ».

- Embonpoint et statut sociaux masculins

- ✓ La force physique associée à l'homme

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Chez l'homme, la valorisation de l'embonpoint, c'est moins évident, il doit rester fort pour effectuer les tâches qui lui incombent ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« *Pata* [gros], pour les hommes, ce n'est pas bon, on rigole de toi. Un homme qui a du ventre et des fesses, on n'apprécie pas du tout. Un homme doit être solide. Il ne doit pas être *wow* [maigre], mais il doit être *jaàp* [costaud]. Il doit faire du sport pour être *jaàp* [costaud] ».

- ✓ La forte corpulence, forme d'embonpoint associée à l'homme marié

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Un homme qui a une femme qui s'occupe bien de lui va être *rey* [imposant] »

« Pour un homme c'est parce qu'il est bien dans sa tête : il n'est pas malade, quand il rentre du bureau, il trouve une table bien garnie (il désigne une collation que je lui ai proposé), on te sert un bon déjeuner et un bon dîner et tu as de bonnes ressources financières ».

« Tu commences à prendre du ventre ».

« Il faut aussi qu'il y ait la paix dans son foyer ».

« Un homme *sew* [mince] où il passe on dit qu'il n'est pas en bonne santé ».

- Embonpoint et statut social par l'âge

Jeunes filles scolarisées urbain :

« C'est vrai que quand tu es jeune, on te dit que tu as du poids, on rigole de toi, mais à l'âge adulte, soit tu es *driyanké* [enrobée] pour une femme *am yaram* [avoir du poids], soit tu as beaucoup d'argent pour un homme *am yaram* [avoir du poids] avec du ventre ».

« Entre vingt et trente ans, on ne doit pas avoir un certain poids en général, que tu sois homme ou femme. A un certain âge, les gens respectent ton physique (ils ne critiquent plus), parce qu'ils disent que maintenant tu as de l'argent (c'est normal pour un homme âgé qui a réussi d'avoir du poids) ».

Normes corporelles et contexte bio-social

Femmes âgées rural :

« Quelqu'un qui a le corps gros, on dit qu'il l'a de par ses parents parce qu'il y a des familles dont les membres sont naturellement corpulents et cette corpulence n'est pas une maladie pour eux. Ils naissent comme ça avec le corps gros. C'est Dieu qui leur donne le corps gros. Leur corps gros ne les handicape nulle part. Et ce n'est pas la maladie ni rien d'autre, ils sont formatés de la sorte. Et ainsi les gens remarquent que telle famille, par exemple, ses membres sont corpulents ».

« Ils n'ont pas la maladie ni rien, c'est héréditaire. Ils mangent bien, travaillent normalement parce que cette grosseur est héréditaire et est différent du phénomène dont quelqu'un qui est *tuuti* [menu] devient subitement gros et tu sais ceci, c'est la mauvaise santé ».

Obésité émique/étique

- La transition nutritionnelle comme facteur étiologique
 - ✓ Une surcharge pondérale quasi-inexistante en milieu rural

Hommes âgés CSP haute urbain :

« C'est-à-dire que lorsque tu vas dans la brousse, c'est très rare de voir quelqu'un de *mbuxuri* [obèse] parce que c'est leur mode de vie. Leurs travaux sont des travaux physiques, aller aux champs 24h sur 24 et en plus l'alimentation est bonne. Seulement c'est maintenant que l'huile, le riz préparé avec de l'huile et autres alimentation de ce genre, commencent à y entrer. Mais là-bas, l'alimentation grasseuse et autre n'y était pas en vigueur. C'était le *laax* [bonillie de mil sucrée avec lait caillé], le *niébé*, le couscous et avec ça c'est difficile de voir des *mbuxuri* [obèse] là-bas. Même le père de famille qui ne va plus au champ et autres activités, c'est rare. Si on parle de *mbuxuri* [obèse], il faut plutôt se tourner du côté des centres urbains et environs où l'alimentation est en majeure partie grasseuse. La carte change un peu ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Si tu étais trop *ngānde* [*corpulent*], les gens disaient que, peut être, c'est parce que tu fais parti d'une famille de forte corpulence. En fait, ton père et/ou ta mère sont *rey* [*imposant*], ou tes tantes ou grands-parents sont *rey* [*imposant*], et des trucs comme ça. Si les gens voyaient quelqu'un de *rey* [*imposant*], ils disaient que c'est héréditaire quoi. La personne trop *rey* [*imposant*] peut ne pas héritée ça de son père ou de sa mère mais de ces ancêtres lointains ».

- Une appropriation locale de la transition épidémiologique

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Les **gens du village sont en meilleure santé**; ils ne mangent pas gras. Ils ont des potagers et ils mangent ce qu'ils cultivent ».

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Comme ceux là viennent de le dire, il n'y a pas que l'alimentation mais il y a aussi l'environnement. Celui qui habite en milieu rural, qui travaille du matin jusqu'au soir sous le chaud soleil est différent du citadin. L'autre (le villageois) peut vivre jusqu'à 90 ans parce qu'il va aux champs tous les matins. Le citadin à 60 ans est vieux ».

« Si on comparait les personnes âgées de 70 ans du village et nous, on croirait qu'ils sont moins âgés que nous parce qu'ils travaillent beaucoup ».

- Rencontre émique/étique
 - ✓ Une superposition plus ajustée pour l'obésité
 - *Mbuxuri* [*obèse*] devenu synonyme d'obésité

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« *Mbuxuri* [*obèse*], tout ça, ça te gâte, ça donne le diabète, l'hypertension ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« C'est comme mon copain, il est *dëxë* [*très obèse*], il ne peut pas faire une longue distance, s'il était une personne normale, ça n'allait pas lui poser de problèmes, donc c'est une maladie ».

« Ceux qui sont diabétiques, généralement ils sont *pëfîë* [*très obèse*] parce qu'il y a le trop de sucre ».

➤ Le cas de *pata [gros]*

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« *Pata [gros]* fait référence au volume, à la masse, à la graisse. *Pata [gros]*, c'est obèse. *Rey [imposant]*, on peut être grand, sans pour autant être obèse, c'est costaud ».

« Quand on voit quelqu'un qui est *pata [gros]*, on se dit qu'il mange beaucoup. On se dit que sa famille doit se plaindre, car au lieu de mettre 15 kilos de riz, ils vont mettre 20 kilos de riz. D'autres fois, on dit que celui qui est *pata [gros]* est bien dans sa tête, il n'a pas d'autres soucis ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« *Pata [gros]*, en fait, c'est un corps qui a dépassé *pōokal [charpenté]*. *Pata [gros]* ne peut plus rien faire. Il se sédentarise et ceci amène pour lui une maladie ».

« *Mbuxuri [obèse]*, c'est quelqu'un qui est *pata [gros]* depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte (toute sa vie). *Rey [imposant]*, c'est être élancé, *jaàp [costaud]*. *Pata [gros]*, ton corps n'a pas de muscle, il n'y a que de la graisse. *Mbuxuri [obèse]* et *pata [gros]*, c'est presque la même chose ».

Homme âgé CSP haute urbain :

« Si je définis *pata [gros]*, je dirais que c'est quelqu'un qui est tellement gros au point que cette grosseur lui empêche d'effectuer les activités que moi, toi et nous tous effectuons sans problème physique significatif. Voilà ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Obèse c'est *pata [gros]*, jusqu'à ne pas pouvoir passer la porte ».

- Représentations sémiologiques de la catégorie nosologique

Femme âgée CSP haute urbain :

« Ça, si tu l'entends (*mbuxuri [obèse]*, etc...), tu penses automatiquement aux tensions artérielles parce que, en général, on dit que celui qui a une masse corporelle importante [*borom yaram*] attrape très tôt la tension artérielle, il est, en fait, plus vulnérable aux tensions. En plus il y a le diabète qui est causé par une alimentation délicieuse, et c'est est une pathologie qui n'arrive pas à tout le monde parce qu'elle n'est pas une maladie de gens pauvres. Le corps gros est généralement associé aux tensions artérielles ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Il y a beaucoup de maladie comme l'hypertension qui sont encourues et c'est pourquoi les gens veulent diminuer la graisse qu'il y a dans leur corps ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Le diabète par exemple est le fait d'une alimentation agréable ou sucrée, l'hypertension aussi ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Il y a des maladies comme le diabète et l'hypertension ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Le diabète est héréditaire, mais quand tu es *am yaram* [avoir du poids] (avoir du poids au sens large et non la catégorie qui s'oppose à *mbuxuri* [obèse], etc...), tu peux avoir le diabète. L'hypertension fatigue plus ceux qui sont *am yaram* [avoir du poids]. Si on dit que *am yaram* [avoir du poids] te donne ces maladies, c'est parce que *am yaram* [avoir du poids] ça te rend paresseux, tu ne bouges pas beaucoup ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Ceux qui sont diabétiques, généralement ils sont *pëfië* parce qu'il y a le trop de sucre. Pour se rétablir ou pour éviter d'éventuelles complications, ils doivent faire du sport et suivre les conseils médicaux. Le sport peut ne pas guérir la maladie mais quand même cela peut amoindrir les désastres ».

- Représentations étiologico-thérapeutiques de la catégorie nosologique

➤ L'alimentation calorique

Femme âgée CSP haute urbain :

« Et aussi l'alimentation. Car nous ce que nous mangeons et eux ce qu'ils mangeaient sont différents. Ce n'est pas du tout les mêmes alimentations. Nous, même ce que nos pères mangeaient, nous ne pensons même plus à manger ça. Et tu sais, ça va de l'avant car même nous, ce que nous mangeons, nos enfants n'accepteront pas de manger ça. Presque c'est ce qui a le plus amené la mauvaise santé. Et tu sais, la mauvaise santé va crescendo parce que toi, si tu es malade alors que tu n'as pas d'argent, tu vas mourir car tu ne te soignes pas. C'est ce qui a le plus augmenté les maladies car tu es là, tu ne vis pas, tu ne meurs pas, tu n'as pas d'argent, tu ne pourras pas te soigner ».

Femme âgée CSP basse urbain :

« La viande grasse et l'huile ne t'apportent que des maladies... Le sucre aussi, en fait tu n'es jamais en bonne santé, la tension est tout le temps élevée. Pendant les périodes chaudes tu es fatigué, tu prends tout le temps des douches, tu n'es pas tranquille. Tu ne peux pas travailler pendant longtemps ni faire de longues marches et tu es paresseux ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« C'est ce que j'ai dit tout à l'heure parce que des gens comme moi, tant qu'ils voient la viande, ils en raffolent sans modération, y rajoutent la boisson sucrée, des gâteaux et des trucs comme ça, sans pour autant être conscients des effets que cela peut avoir sur notre santé. Nous, on ne pense à rien, on ne fait rien que manger, suivre la télé et dormir. On ne pense pas à aller faire du sport, à suer pour diminuer ou conserver un niveau normal dans l'organisme ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Il y a aussi des aliments comme les biscuits, le chocolat qui font que tu es *am yaram* [avoir du poids] ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Parce qu'actuellement, l'alimentation est trop calorique : la cola, le thé et le tabac ».

➤ L'activité physique

Hommes âgés CSP basse urbain :

« Au temps, on n'avait pas d'eau fraîche, maintenant on mange gras comme le beurre, la viande, de bonnes choses et tu ne bouges pas. On mange de la mayonnaise, du beurre tout le temps, on a des maisons climatisées ; ça peut t'apporter *yaram bou rey* [un poids important] comparer à avant où on travaillait ».

Hommes âgés rural :

« La personne peut être *rey* [imposant] et son alimentation vient renforcer cette grosseur quand elle s'alimente sans faire la moindre activité physique. Rester immobile tout en se gavant. L'alimentation peut en être la cause comme l'esprit tranquille peut aussi en être la cause. Parce que les gens vont dire tout simplement qu'il a la conscience tranquille. Donc moi ma pensée, c'est ce que voient les autres ; nous tous c'est ce que nous vivons, je vois que *am yaram* [avoir du poids] peut être associé au repos et à une conscience tranquille ».

Femmes âgées rural :

« La personne trop grosse ne doit pas prendre une alimentation très grasse. Ce n'est pas bon pour elle. Sinon si elle fait des activités physiques, ça pourrait lui amener des problèmes respiratoires. Si elle prend beaucoup d'huile et de graisse, il suffit qu'elle marche à pieds quelque distance pour commencer à avoir des nausées et à s'épuiser ».

Hommes âgés rural :

« Le fait de consommer de la viande grasse sans travailler, sans suer. Le fait de boire frais sans bouger ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« Quand tu manges alors que tu ne bouges pas, tu accumules les graisses jusqu'à devenir *pata* [*gros*] [*gros*]. »

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Je sais que l'oisiveté et le fait de manger sans bouger n'est pas bon pour la personne. »

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« *Dëxë* [*très obèse*], c'est une maladie. C'est manger trop gras, avoir la conscience tranquille (dans le sens : ne pas avoir de soucis et ne pas faire de sport) ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Tu peux être quelqu'un qui n'est pas corpulent mais si tu prends l'habitude de manger beaucoup une alimentation calorique, de te coucher et de dormir sans beaucoup bouger, si tu as l'esprit tranquille, tu développes là automatiquement de l'embonpoint. L'esprit tranquille amène de l'embonpoint et ceci est cause de maladies ».

➤ La génétique

Hommes âgés rural :

« La personne peut être *rey* [*imposant*] parce qu'issue de famille de forte corpulence. Ce n'est ni à cause de son oisiveté ni à cause de son alimentation.

Jeunes filles scolarisées rural :

« Tu sais, la grosseur se présente sous diverses façons. Elle peut être naturelle. Elle peut aussi être acquise de façon volontaire par la personne. Mais la grosseur innée chez l'individu peut ne pas être à l'origine des maladies ».

Sémiologie vernaculaire de la maigreur.

Maigreurs, sémiologies émiques et catégorisation

- La morphologie comme critère de discrimination

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Mon mari est bien financièrement, il mange bien ; il est *tuuti* [*menu*] parce qu'il fume ; s'il arrêtait la cigarette il sera *am yaram* [*avoir du poids*] ».

« Moi, je ne fais pas mon âge (plus jeune) parce que je suis *tuuti* [*menu*] ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« *Sew* [*mince*], c'est quelqu'un de mince, longiligne, avec des formes pas très arrondies ».

« *Sew* [*mince*], c'est quelqu'un en général qui est élancé et qui est maigre ».

Femmes âgées rural :

« *Raàg* [*décharné*], c'est la carcasse qui est là mais le volume corporel régresse progressivement jusqu'à ce que cela se voie à travers la peau ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« *Sew* [*mince*], c'est quelqu'un qui est mince, qui a la taille fine ».

« Il y a fine et fine (dans le sens de : « Il y a fin et maigre »). Maintenant, les Wolofs l'appellent *wow* [*maigre*] (le deuxième) ».

« *Sew* [*mince*] c'est quelqu'un comme moi, qui n'a pas de seins ».

« ...il y a *sew* [*mince*] et *wow* [*maigre*]. *Wow* [*maigre*], c'est quelqu'un qui à la peau sur les os ».

« Lorsqu'on est *tuuti* [*menu*] et qu'on ne voit pas les os, on est *sew* [*mince*], c'est comme moi ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« *Tuuti* [*menu*] c'est quoi ? C'est une personne courte de taille, qui est *ndao* [*petit*], qui a toutes les parties de son corps *tuuti* [*menu*] ».

« Parce que nous tous, nous n'avons pas la même corpulence et la même ossature naturelle. Dieu peut créer la personne *tuuti* [*menu*], c'est l'ossature qui est *tuuti* [*menu*] (et non l'insuffisance de tissus mous) ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« En général ceux qui sont *sew* [*mince*], sont élancés. C'est différent aussi de *wow* [*maigre*] parce que *wow* [*maigre*] c'est la maigreur, c'est un corps chétif ».

- La santé comme critère de discrimination

Femmes âgées rural :

« *Sew* [*mince*], tu peux ne pas être gros mais tu ne maigris pas trop. *Tuuti* [*menu*], là je sais que c'est bon ».

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Celle là (une autre femme du groupe), elle mange bien, elle dort bien et elle reste *tuuti* [*menu*] ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« *Cooñoor* [*chétif*], en fait si tu l'entends, automatiquement tu sauras que ce n'est pas bon. *Raàg* [*décharné*] aussi ce n'est pas bon. *Wow* [*maigre*] également, ce n'est pas bon. Ces états là, en fait, ne seront jamais bons... ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Raàg [décharné], moi je trouve que c'est au niveau de raàg [décharné] où se trouve la maladie ».

« C'est au niveau de wow [maigre] qu'on peut dire péjorativement qu'il développe des maladies ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« La personne peut être malade et maigrir jusqu'à ce qu'il ne lui reste que des os. Il y a des personnes qui sont tellement wow [maigre] au point que personne ne sait plus à quoi elles ressemblent ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« La minceur peut être due à une maladie comme cela peut ne pas être dû à une maladie ».

« Parce qu'il y a certaines maladies qui, si elles t'arrivent, forcément tu deviens raàg [décharné] parce qu'elles te sucent la substance corporelle (et il ne reste que les os) ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Les termes wolofs pour dire maigre sont sew [mince], wow [maigre], tuuti [menu], lacax [rachitique] et raàg [décharné] ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Il y a des gens quand ils se déshabillent, ils ont la peau sur les os. Ces gens, ils sont raàg [décharné], ils sont malades ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Cependant, sew [mince] ne signifie nullement la maladie. Mais raàg [décharné], en fait, c'est la maladie. Tout le monde sait que raàg [décharné] est une maladie parce que la personne est tellement chétive et cela se voit à travers la peau. C'est exceptionnel parce que la peau se colle sur les os ».

« Xiiboon [gringalet] aussi, on peut dire que c'est une maladie ».

« Cooñoor [chétif] et xiiboon [gringalet] peuvent aller ensemble. Cooñoor [chétif], c'est quelqu'un dont l'âge n'est pas proportionnel à la taille. C'est quelqu'un qui grandit de façon anormal. Il n'est pas bavard et aime être seul. Pourquoi ? Parce que s'il est dans la foule, il ressent la honte avec les autres. Il aura aussi un faible appétit. La plupart du temps aussi, il sera vulnérable aux maladies comme la diarrhée parce qu'il a un faible système défensif. On peut l'assimiler à xiiboon [gringalet] ».

Maigreurs, étiologies émiques et catégorisation

- Les facteurs étiologiques comme marqueur de discrimination
 - ✓ La maladie comme cause

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Raàg [décharné], ça peut être dû à une maladie »

Femmes âgées CSP haute urbain :

« On parle de yooy [amaigri] si la personne avait de l'embonpoint et qu'elle perde visiblement de poids. Yooy [amaigri], en fait, ça peut être dû à une maladie ou bien que la personne vient de sortir d'une mauvaise santé ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Raàg [décharné], ça peut être aussi le ténia qui développe des maladies internes... ce sont des vers dans l'estomac, et encore les œdèmes. En tout cas, plusieurs maladies sont associées à ça ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« S'il s'agit maintenant de raàg [décharné], c'est causé par des problèmes de santé : sida, tuberculose ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Raàg [décharné], ça veut dire chétif, qu'il est malade, il doit aller se faire consulter, peut-être qu'il a des vers, ou bien le sida ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Tu vois des enfants qu'on donne le riz et le couscous alors que leur organisme n'est pas prêt pour ces aliments parce que c'est à un âge prématuré où l'enfant doit se nourrir du lait de sa maman ».

« Moi qui vous parle, j'étais tellement xiiboon [gringalet]. Si tu me touchais, je tombais très vite. Mais actuellement ça a changé³¹ même si je suis sew [mince]. Donc xiiboon [gringalet], ce n'est pas un état permanent. Xiiboon [gringalet], ça arrive le plus aux enfants et c'est un état dont la personne est fragile. Xiiboon [gringalet] peut être inné mais aussi la maladie peut en être l'origine. Il y a des enfants qui deviennent xiiboon [gringalet] suite d'une maladie. Et la reconstruction est problématique parce que l'enfant ne bénéficie pas toujours d'une bonne alimentation ».

✓ La dimension matérielle comme cause

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Xiiboon [gringalet] aussi, on peut dire que c'est une maladie qui peut être due soit à une malnutrition soit à une sous-alimentation ».

« La sous-alimentation chronique et la malnutrition peuvent être à l'origine de raàg [décharné]. Yooy [amaigri], ça peut être dû à un manque d'alimentation soudain qui te donne une importante chute de poids. Les deux, c'est la maladie ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« *Wow* [*maigre*], c'est quelqu'un qui n'est pas bien nourri, on peut le devenir, c'est comme les mannequins ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Il y a des cas où c'est à cause de malnutrition qu'ils sont *wow* [*maigre*] ».

« Tu peux ne pas manger à ta faim et être *wow* [*maigre*] ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« *Tuuti* [*menu*] c'est inné, mais *raàg* [*décharné*], en fait, ce n'est pas bon parce que ça peut être dû à une sous alimentation ».

« Pour moi, *raàg* [*décharné*], c'est celui qui est trop *wow* [*maigre*]. Ce sont les somaliens qui sont *raàg*. Ces gens- là, comme ils sont, ça n'existe pas au Sénégal. Ici, la faim est dure mais *raàg* comme les somaliens, ça n'existe pas ici. Ou bien jeune homme ? Si ça existe ici aussi, c'est très rare ».

Femmes âgées CSP basse urbain :

« *Raàg* [*décharné*], c'est parce qu'on est trop pauvre, on n'a pas de quoi manger, mais aussi, une nourriture de mauvaise qualité ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Quand on pense à *wow* [*maigre*], on se dit que c'est la pauvreté, la misère ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Pour *raàg* [*décharné*], la cause c'est la sous alimentation ».

« *Wow* [*maigre*], on peut penser que c'est dû à la pauvreté, que tu ne t'alimentes pas bien ».

✓ La dimension psychosociale comme cause

Femmes âgées CSP basse urbain :

« *Raàg* [*décharné*], ça peut être parce qu'on a des problèmes, qu'on est soucieux ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« *Yooy* [*amaigrî*], en fait, ça peut être dû à des traumatismes importants qui t'arrivent et qui te font perdre brutalement ton poids ».

Femmes âgées rural :

« Tu sais, le chagrin est une maladie parce que si tu as des chagrins, où que tu sois, tu n'auras pas l'esprit tranquille. Tu ne seras jamais dans la santé parce qu'aussi si tu te couches, tu ne dors pas. Si tu es devant le

manger tu ne pourras pas manger car tu n'auras pas la faim. Tu ne pourras pas manger, tu ne pourras pas dormir, et ça, c'est la maladie. Ainsi tu vas jusqu'à un moment où subitement tu maigris comme ce n'est pas possible ».

« *Wow [maigre]*, on peut considérer qu'il vit intérieurement un chagrin, c'est ce qui le compresse ».

« Dans le foyer conjugal aussi, la personne (la femme) peut avoir des chagrins sans avoir la possibilité de se confier à quelqu'un qui pourrait l'aider. Ça aussi, ça peut faire que la personne soit *wow [maigre]* ».

Hommes âgés rural :

« Quand on parle de *wow [maigre]*, c'est parce que la personne était en un certain temps *am yaram [avoir du poids]* et qu'il a maigri pour être *wow [maigre]*, à cause des soucis, des problèmes familiaux ou sociaux ».

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Ca peut être aussi le stress, quand tu n'as pas la conscience tranquille, tu ne peux pas prendre du poids, tu deviens *wow [maigre]* ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Certaines personnes sont prises par des difficultés de la vie, des chagrins jusqu'à ce qu'ils deviennent *wow [maigre]* ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Il y a des gens aussi qui deviennent *wow [maigre]* c'est parce qu'ils ont trop de soucis ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« *Wow [maigre]*, c'est une vie difficile qui est à l'origine de ça. Par exemple si tu perds ta maman et que tu vis dans une maison avec la co-épouse de ta défunte mère, celle là peut te maltraiter en privilégiant ses propres enfants à elle. Quand ta mère vivait, tu n'avais aucun problème parce qu'elle te protégeait, mais quand elle n'est plus là, tu n'es plus protégé. Par exemple, si l'heure du repas, elle ne te trouve pas dans la maison, tu ne mangeras pas ce jour là. Et il y a d'autres maux plus horribles que tu vis dans la maison. Cette situation peut faire que tu sois *wow [maigre]* ».

« *Yooy [amaigri]* peut aussi être à l'origine d'un manque d'esprit tranquille comme par exemple dans les pays où il y a des tensions. Si tu n'as pas l'esprit tranquille, tu es toujours inquiet en sachant que tu peux mourir à la seconde qui passe, même si tu manges comme il le faut, tu ne pourras pas grossir, au contraire tu seras *yooy [amaigri]*. Parce que l'état psychologique de la personne est très important pour son épanouissement ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« S'il s'agit de *wow [maigre]*, on dira que ce sont des problèmes sociaux : de famille, au travail, les coépouses qui se querellent..., il n'a pas l'esprit tranquille quoi ».

✓ L'hérédité comme cause

Jeunes filles scolarisées urbain :

« Il y a des cas où c'est héréditaire, comme toute une famille où ils sont *tuuti [menu]* ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« Si c'est *sew [mince]* et *tuuti [menu]*, c'est héréditaire, c'est naturel, ce n'est pas une maladie ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Il y a des gens, comme moi, qui naissent *sew [mince]*, ils ne seront jamais *am yaram [avoir du poids]*, c'est naturel, ils ne sont pas malades ».

Femmes âgées CSP basse urbain :

« Par contre, *tuuti [menu]* c'est une physionomie, on naît comme ça ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« *Sew [mince]*, c'est inné. Une personne *sew [mince]*, c'est parce qu'elle fait partie d'une famille où les gens ne sont pas *rey [imposant]*, où les gens sont minces ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Bon moi ce que j'en vois, c'est que il y a *tuuti [menu]* d'abord. *Tuuti [menu]*, c'est quelqu'un qui est par hérédité de petite taille et de forme physique pas développée ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Certaines personnes sont *tuuti [menu]* par nature. C'est comme *sew [mince]*, on naît avec... C'est héréditaire quoi ».

- Des degrés de bonne et mauvaise santé

Femmes âgées rural :

« *Raàg [décharné]*, c'est quand la personne maigrit tout le temps ».

Hommes âgés rural :

« Moi ce que je vais y rajouter c'est que, on parle de *sew [mince]* mais la personne peut être *tuuti [menu]* sans être *sew [mince]* mais tu es *yem*, la personne peut être *tuuti [menu]* et conserver une corpulence moyenne. Parce que la personne peut être *tuuti [menu]* et être *am yaram [avoir du poids]* ».

Jeunes filles scolarisées rural

« Si on dit que telle personne est *tuuti* [menu], elle n'est ni *raàg* [décharné] ni *sew* [mince] mais elle est *yem* ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« On peut quitter *sew* [mince] est devenir *wow* [maigre] car par exemple il a une dépression ou bien il suit un régime ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Quelqu'un de *sew* [mince] ou quelqu'un de *yooy* [amaigrir], on peut dire qu'il est *wow* [maigre]. Dans ce cas, *wow* [maigre] peut signifier la maladie comme cela peut ne pas signifier la maladie. Maintenant la différence entre *raàg* [décharné] et *wow* [maigre] comme il a posé la question, *raàg* [décharné] peut signifier la maladie. Si tu es *raàg* [décharné], c'est parce que tu es malade. Maintenant, tu peux être *wow* [maigre] sans être malade comme je l'ai dit tout à l'heure. Ainsi, *wow* [maigre] c'est l'équivalent contraire de *pòokal* [charpenté] ».

« En plus, la personne si elle est *sew* [mince], si elle est négligente avec son corps, elle risque d'être *wow* [maigre] ou *raàg* [décharné] parce qu'elle est vulnérable. Si tu es *sew* [mince] comme moi, il faut que tu pratiques le sport, sinon tu cours des risques ».

Hommes âgés rural :

« Pour *yooy* [amaigrir], je sais que c'est une chute de poids qui est à l'origine de ça. La personne *yooy* [amaigrir] ou même *xii boon* [gringalet] en fait peut retrouver son poids normal parce qu'il était pris par une maladie et ceci est un état passager. Mais *raàg* [décharné] pour lui, la personne peut être *raàg* [décharné] depuis très longtemps, même son enfance.»

« *Raàg* [décharné] et *yooy* [amaigrir] c'est presque la même chose ; *wow* [maigre] peut aller avec eux. *Tuuti* [menu] c'est différent parce que la personne peut être *tuuti* [menu] et conserver une corpulence moyenne, pas comme *wow* [maigre] ou *raàg* [décharné]. Parce que la personne peut être *tuuti* [menu] et être *am yaram* [avoir du poids]. *Sew* [mince], *tuuti* [menu] et *cooñoor* [chétif] sont de la même famille. *Xii boon* [gringalet], c'est à part ».

« Comme ils l'ont dit, *tuuti* [menu] c'est naturel. La personne peut être *tuuti* [menu] tout au long de sa vie parce que ça dépend de sa corpulence naturelle. C'est presque comme *cooñoor* [chétif] mais ni l'un ni l'autre ne signifie des états anormaux. Les personnes *tuuti* [menu] et *cooñoor* [chétif] sont bien portantes. Ils sont en mesure de faire des choses que tu n'allais pas croire si on te le disait ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« La personne *wow* [maigre] est différent de celle *raàg* [décharné] parce que celle *wow* [maigre] aura le corps plus humectée que celle *raàg* [décharné]. En fait, *raàg* [décharné] est l'extrême maigreur et est plus visible chez les personnes atteintes du sida ou d'autres maladies comme l'asthme. Ce sont des maladies qui les aspirent jusqu'à ce qu'ils soient des squelettes. Même quand il marche il se courbe par manque de force ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Être une personne *sew* [*mince*] est mieux qu'être une personne *wow* [*maigre*] parce que tout le monde te voit comme une personne affamée ».

Approche psychosociale des morphologies déprisées

Les modalités de la stigmatisation

- Les manières de rejeter
 - ✓ Les moqueries, les mauvais regards

Jeunes filles scolarisées rural :

« Un homme *pata* [*gros*], les gens, en le voyant marcher, vont dire : « regardez-le avec les grosses fesses, on dirait une femme. Regardez les seins comme une femme ». Ils vont le voir comme une femme et des choses comme ça. Ceci parce que les hommes très *pata* [*gros*] ont généralement de grosses fesses et des seins, et tu sais, ceux-ci sont des attributs de la femme. En fait, on le compare à une femme ».

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Le jeune *mbuxuri* [*obèse*] va faire l'objet de mauvais regards de la part des gens avec qui il habite, mais aussi de ceux qui ne le connaissent pas mais le voient pour la première fois ».

« Les gens vont parler de toi comme si tu étais quelqu'un de surnaturel. Même si tu te mets devant la porte de votre maison, les gens qui passent te regarderont d'un regard qui n'est pas naturel. Dès fois, si tu parles d'un garçon ou d'une fille *pata* [*gros*], et que la personne avec qui tu parles connaît la famille de la personne en question, elle te dira : « tu n'as pas vu sa mère comment elle est, elle est de forte corpulence » ou bien elle te dit : « celui là ou celle là, son corps gros n'est qu'une maladie ». La personne *mbuxuri* [*obèse*], par où qu'elle puisse passer, les gens vont la regarder ».

« Les gens vont aussi parler de lui tout le temps en disant que celui là, il est trop gros, il a une corpulence excessive. Il y a aussi des *mbuxuri* [*obèse*] acquis au cours de la vie. Là, les gens vont parler plus ».

Par exemple, à l'école comment est-ce que la fille ou le garçon mbuxuri [obèse] vit-il sa situation avec ses camarades dans la classe, pendant la récréation, sur le chemin de l'école... ?

« Il aura tous les problèmes du monde. Il sera le jouet des autres. Il va faire l'objet de toutes les préoccupations pendant la récréation. Les autres vont le regarder tout le temps. Ils diront tout le temps « quelle horrible grosseur ! » ».

Jeunes garçons non scolarisés rural :

« On peut dire par derrière que celui là ressemble à un hippopotame, on peut dire qu'il dépasse le cadre humain. Le maigre, on peut le mettre dans la poche et vaquer à ses occupations (draguer les filles, etc...) ».

Jeunes garçons scolarisés urbain :

« Le *pata* [gros] quand il passe, tout le monde le regarde, on dit que c'est un fils à papa. D'autre part, c'est mal vu parce qu'on dit que celui-là ne fait pas d'efforts physiques ».

✓ Le rejet des relations intimes et matrimoniales

Jeunes filles scolarisées rural :

« Tu peux aller dans un milieu accompagné de ton petit-copain, tu y trouves tes camarades filles qui te diront que celui avec qui tu es n'es pas un mec pour toi, parce que sa corpulence est démesurée par rapport à la tienne ».

✓ L'exclusion de la sphère publique

Femmes âgées rural :

« D'ailleurs si tu es *wow* [maigre] ou *raàg* [décharné], tu t'exclus toi-même parce que tu te fais des arrière-pensées. Tu seras quelqu'un de complexé parce que même si les gens sont assis quelque part et que tu dois les traverser pour aller quelque part, tu préféreras changer de piste pour aller là-bas. Tu ne vas pas passer par où sont les gens parce que tu les fuis. Ou bien tu es toujours avec une couverture pour essayer de camoufler ta maigreur. Parce que si tu as certaines maigreurs, tes os se laissent voir partout à travers ta silhouette. Dans cet état, tu n'accepteras plus d'intégrer les foules ou les lieux où il y a beaucoup de personnes ».

« La personne qui a une certaine maigreur ne pourra plus sortir comme une personne normale, le fait parce que là où elle puisse passer, les gens le regardent étonnés ».

« Ça, c'est aussi la même chose pour les personnes trop grosses. Parce que si tu as une certaine grosseur qui étonne, tu ne pourras plus fréquenter les gens comme cela se doit. Tu n'iras plus que là où tu peux aller parce que tu fuis les yeux des gens ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Moi je me demande si une personne *raàg* [décharné] pourra avoir du travail, même si elle en cherche. *Raàg* [décharné] avec cette difficile conjoncture là ! Je ne nie pas le fait qu'elle puisse en trouver, mais ce sera très difficile ».

« On ne le fuit pas, qu'il soit l'homme qu'il soit la femme, mais lui même fuit les gens parce qu'il ne sort pas. On ne les met pas à l'écart mais ce sont leurs parents qui décident qu'ils ne vont plus sortir, qu'ils restent tout le temps à la maison. Parce que, quelqu'un qui est comme ça, s'il sort dans la rue ou dans d'autres lieux publics, les gens, en le voyant, vont se questionner pour savoir si ce qu'ils ont vu est une personne, si c'est une simple personne. En fait, leur situation ne laisse personne indifférent ».

- Un rejet différentiel des deux extrêmes

- ✓ Dans la tradition

- L'extrême maigre plus dévalorisée que l'extrême grosseur

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Seulement, celui qui est *raàg* [décharné] (contrairement à *mbuxuri* [obèse]), personne n'ose rester avec lui dans la mesure où il n'est pas sain. Lui, il est totalement exclu. Heureusement qu'il évite lui même les contacts avec autrui ».

- L'influence du genre sur le degré de dépréciation

Jeunes filles non scolarisées rural :

« Ce serait un peu plus toléré chez l'homme. Je pense que c'est moins toléré chez la femme parce qu'une femme *wow* [maigre] ou *raàg* [décharné], les gens vont croire qu'elle a le sida ou d'autres maladies comme ça. On pense ça chez la femme parce qu'il n'est pas rares de voir un homme pas gros mais *sew* [mince] ».

- ✓ Dans la modernité

Femmes âgées rural :

« Des mecs comme toi (l'interprète) si tu lui parles de Ndiouck [une jeune fille très grosse habitant dans le quartier], ils te diront : « Quoi donne-moi la paix ! Cette caricature là, je n'y pense même pas ». Vous n'en voulez pas et c'est pourquoi il leur est difficile de trouver chaussure à leur pied (mariage) ».

« Peut être que ce sont les vieux au moins qui sollicitent ces filles là en mariage, mais pas les jeunes hommes ».

« En tout cas *pata* [gros], les jeunes hommes ne peuvent pas supporter. Peut être que par manque de choix, ça peut arriver qu'un jeune homme épouse une fille *pata* [gros] ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Toutes les deux tranches d'âges, hommes jeunes et adultes, aiment les *jaay foôdé* [femmes fessues], même si les jeunes commencent à porter leur regard sur les *taille-fines* ».

La nature de la stigmatisation

- La maladie comme moteur de la discrimination

✓ Un extrême plus associé à la maladie que l'autre

Femmes âgées CSP haute urbain :

« Si, chez la femme aussi c'est comme ça (pour *raàg [décharné]*). Aucun homme ne va marier une malade. Seulement, quand tu retrouves la santé, tu pourras trouver quelqu'un qui t'aime. Même pour la personne *mbuxuri [obèse]* aussi, ça se passe comme ça. Seulement, la personne *mbuxuri [obèse]* qui n'a pas une maladie clinique réputée dangereuse (contagieuse), personne ne va la fuir ; elle aura des chances de trouver un partenaire quand même ».

Jeunes filles non scolarisées urbain :

« *Pata [gros]* est mieux que *wow [maigre]*. Quand tu es *wow [maigre]*, on se moque de toi et puis on se demande si tu n'es pas malade. Au village, quand tu es *wow [maigre]*, on dit que tu es épuisé (par le travail, par la vie). Quand tu viens à Dakar *wow [maigre]*, on se demande si là bas tu ne mangeais pas ».

➤ La grosseur excessive signe de maladie chez l'homme

Hommes âgés CSP haute urbain :

« C'est-à-dire que quand cette histoire d'obésité atteint certaine proportion et que l'homme ne puisse plus honorer sa femme. Chez nous c'est pas la même chose que lorsqu'une wolof dit à son mari : « *cim doonato góor sax* » [Rires !!!]. Cela veut dire sans vergogne : « t'es plus un homme ». Quand on vous le dit, tu ne peux pas savoir à quel point... parce que l'homme, c'est tout une charge morale. Ce n'est pas seulement le sexe parce que l'homme, c'est celui qui amène la pomponne, un homme c'est celui qui couvre, un homme c'est celui qui protège, et il doit être fier de garder ces galons là. Mais quand à cause de sa sexualité, on lui dit que tu n'es plus un homme, ça veut dire que tout ça, c'est à la négation ».

Hommes âgés CSP haute urbain :

« Je connais un homme qui habite Colobane (quartier), il ne se déplace qu'en taxi parce qu'il a des gros seins, s'il prend les cars tout le monde le regarde. Les femmes ne veulent pas de lui ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Si c'est la femme, on préfère la *mbuxuri [obèse]* parce que, elle ne fait rien, c'est toi qui fait tout en te donnant du plaisir sur un matelas. Si c'est l'homme *mbuxuri [obèse]*, les femmes ne préfèrent pas parce que si elles te voient, elles ont peur en considérant : « celui là, s'il monte sur moi, je vais crever ». En plus celui là, il n'est pas apte à te donner du plaisir parce qu'il n'est pas mobile. Donc si la femme veut du plaisir, c'est elle même qui va faire les actions. Donc *mbuxuri [obèse]*, c'est préférable chez la femme mais pas chez l'homme ».

✓ La dysfonctionnalité

➤ Dans la vie sexuelle

Jeunes filles scolarisées rural :

« Mais dans tous les cas, les gens disent généralement que quelqu'un qui est *wow* [*maigre*] n'aura pas de puissance physique et d'autres considérations de ce genre (faiblesse sexuelle). Si tu as un mari *wow* [*maigre*], tes camarades te diront : « mais toi ton mari est *wow* [*maigre*], est-ce qu'il a de la puissance ». Elles veulent un homme *ceene* [*musclé*] quoi [Rires !!!] ».

« Comme il n'est pas fonctionnel [*télé*], l'homme *pata* [*gros*], même s'il conserve le truc (l'érection), se fatiguera vite dans les rapports sexuels, il ne pourra pas rester longtemps avec la femme. Il y a certains qui, leur degré de grosseur peut les priver de leur puissance sexuelle et de leur force énergétique. C'est au moment de l'absence totale de faculté sexuelle où l'homme n'est plus viril ».

« Il y a des femmes qui n'aiment pas un homme trop *rey* [*imposant*] parce que si tu es une femme *tunti* [*menu*], si un homme *pata* [*gros*] monte au dessus de toi [lors des rapports sexuels], il peut te blesser parce que tu ne peux pas le porter avec sa masse ».

Les représentations de la corpulence entre coosan et dund tubab

Des normes de corpulence renégociées

- Une coexistence de modèles esthétiques différents

✓ Dans la manière de se vêtir

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Aujourd'hui, les femmes copient sur les mannequins à la mode. De plus en plus, leur habillement et leur démarche changent ».

Et les driyankes ?

« Non, les *driyankes*, c'est un autre cadre qu'on a déjà parlé. Ce sont des femmes exceptionnelles pour le désir de vivre ».

Les moteurs du changement

- L'influence des médias

✓ L'acculturation par les médias

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Parce qu'aujourd'hui, le mannequinat fait que beaucoup des filles ne veulent plus grossir. Elles veulent de plus en plus être *sew* [*mince*] ».

Stratégies de changement

Les stratégies pour transformer sa corpulence

- Les méthodes pour grossir

- ✓ Modernes

- Par le médicinal

Hommes âgés rural :

« Les femmes prennent des pilules pour être *am yaram* [*avoir du poids*], pour avoir un corps bien fait, et en général, ce sont les femmes *sew* [*mince*] qui le font ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« La nuit avant le coucher, elle peut prendre du *ceere ak meew* [*couscous de mil au lait caillé*]. Mais pour les femmes qui sont *raàg* [*décharné*], elles préfèrent prendre des comprimés pour grossir, c'est plus efficace ! ».

- ✓ Traditionnelles

- Par l'alimentaire

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Bon pour quelqu'une qui est *raàg* [*décharné*], elle prend le dîner deux fois, elle prend le goûter aussi ».

Jeunes garçons non scolarisés urbain :

« Oui, il y a des gens qui prennent *cere ak mèn* ou *foôdé* le soir juste avant d'aller dormir, les filles le plus souvent ; les garçons eux font du sport pour ne pas être *pata* [*gros*]. Il est plus facile pour les filles de prendre du poids. Il y a des filles qui pensent que pour être bien, il faut avoir de belles fesses (c'est à dire de grosses fesses bien rondes : le *jaay foôdé* ; et une grosse poitrine) ».

- Les méthodes pour maigrir

✓ Traditionnelles

➤ Par l'alimentaire

Femmes âgées rural :

Et maintenant s'il s'agit de mbuxuri [obèse], que font ou que mangent les gens comme ça pour diminuer leur corps et retrouver le poids normal ?

« Si c'est dans le domaine des traitements traditionnels, on prend du citron. Parce que le citron diminue la grosseur. Cesser de manger la nuit. Quand tu prends le repas de midi, c'est fini, tu ne mangeras plus que le lendemain tout en buvant du jus de citron ».

Jeunes filles scolarisées rural :

« Eux, ils arrêtent de manger comme d'habitude parce que s'ils prenaient trois repas par jour, ils n'en prendront que deux. Par exemple au lieu de prendre le petit déjeuner, le déjeuner et le dîner, ils vont prendre le déjeuner et le dîner en délaissant le petit déjeuner. De même le citron est utilisé pour maigrir ».

Jeunes garçons scolarisés rural :

« Pour maigrir, il faut adopter un certain régime alimentaire. Ici au Sénégal, les femmes mbuxuri [obèse] qui veulent perdre de poids ne prennent pas le dîner. Il y a aussi le limon (citron) ».

Femmes âgées CSP haute urbain :

« La personne qui veut maigrir peut prendre du citron. Il y a aussi ceux qui prennent du jus de tamarin ».

Le rapport à la maladie-mort /santé.

La mort-maladie entre mysticisme et rationalisme

- Une rationalisation/démystification du phénomène de maladie-mort

✓ L'influence de la modernité

➤ La mort magique questionnée

Mansour, garçon, 21 ans, seconde, élève, sérieux, musulman :

Selon vous la mort, c'est un fait spirituel ou naturel ?

« Les deux en même temps. La mort est incompréhensible parce que tout le monde va passer par là. Personne ne peut y échapper. D'un autre côté, la mort c'est l'arrêt du fonctionnement du cœur. Si la

personne prend du poison meurtrier, cela va pourrir ses poumons et il va arrêter de respirer. Si quelqu'un saute du troisième étage, il va sûrement mourir ».

Est-ce que cela ne voudrait-il pas dire que la mort est quelque part compréhensible ?

« Oui on peut dire ça. Mais vous savez la mort est toujours là. Si on la comprenait bien, je suis sûr qu'il y aura des gens qui resteront en vie éternellement. Pour le moment j'en ai pas vu. Si vous en avait entendu, vous l'étudiant, dites le moi ».

Moctar, homme, 45 ans, universitaire, technicien supérieur génie civil, wolof, musulman :

Donc on démystifie la mort avec la modernité, non ?

« Oui, c'est vrai, mais la mort reste quand même un mystère parce que qui vivra, mourra. On n'a jamais parlé à un mort pour savoir ce qui se passe au moment de la mort et après la mort. C'est juste que le mystère se soit atténué parce que les gens cherchent à comprendre, au-delà de Dieu, les conditions de la mort ».

➤ Une approche plus biomédicale du phénomène maladie-mort

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« La médecine occidentale a joué un rôle très important hein, avec les découvertes scientifiques vraiment... , on ne voit plus les choses comme avant. Avant les gens tombaient malades, mouraient, on ne savait pas comment l'expliquer, on disait que ça venait de telles ou telles forces mystiques (esprits, sorcellerie) mais maintenant vraiment, on comprend mieux ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sévère, musulman :

« Dès fois tu voyais quelqu'un aller au champ et revenir à la maison et se plaindre de maux de tête. Quelques temps après, il meurt, personne ne sait ce qui l'a tué, pourtant il n'était pas malade hein. Tout le monde dit que c'est de la magie, on peut même convoquer des trucs de sorcellerie, alors ce qui l'a tué c'est l'usage du poison pour les arachides. Ça l'a tué par inhalation. Oui il a inhalé le produit chimique et cela l'a tué, mais personne ne pense pas ça. Ou bien, après les semailles d'arachides avec des produits chimiques, un varan est passé dans le champ et à consommer sur ces arachides empoisonnés. Alors vous rencontrez le varan et vous le tuez pour le consommer. Si vous le consommez cela peut vous causer la mort. Trois ou quatre personnes meurt dans la maison. Et pourtant personne ne pense à ça. On convoquait toujours des trucs de sorcellerie pour expliquer ces morts là. C'est pourquoi quand on dit que telle est sorcier, on dit que « telle personne est un accusé » pour dire qu'il est sorcier. C'est tout ce qui se disait. On accuse des gens dans le village de sorcellerie sans aucune preuve. Mais à partir du moment où les connaissances sont là, les gens se sont rendus compte que tels produits chimiques, par telle mécanisme est cause de ceci ou cela. C'est maintenant que les gens commencent à utiliser prudemment ces produits chimiques là avec les connaissances qu'ils en ont ».

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

Avec le développement de la médecine, est-ce que les gens ont le sentiment qu'ils maîtrisent plus la maladie et la mort aujourd'hui ?

« Oui c'est vrai parce que les gens partent à l'hôpital et contrôlent leur santé. Par exemple moi j'ai une « tension » qui descend. Si je sens que ça ne va pas, je pars à l'hôpital pour qu'on me prenne la tension. Avant tu avais la tension, tu pars aux champs et tu meurs, et on disait que c'était tel ou tel esprit. Aujourd'hui les gens ont évolué. Ils ont tellement adopté la vie des toubabs que si quelque chose, soit-elle petite leur arrive, ils partent à l'hôpital. C'est différent des ancêtres qui utilisaient des feuilles d'arbres, des décoctions en disant que cela pouvait soigner telle ou telle autre maladie. Aujourd'hui ce n'est plus le cas. Les connaissances sont plus fiables je pense, on sait ce que tu as et on te donne un traitement adapté. Par exemple, moi j'ai des problèmes de vue, je suis myope. Si je sens que cela me fatigue, je pars au centre Bopp [*centre médical à Dakar*]. Ainsi ils me consultent avec leur appareil et me prescrivent des produits pharmaceutiques. La dernière fois que j'y étais, ils m'avaient prescrit des lunettes. J'attends l'après *tabaski* [*fête du mouton*] pour les acheter ».

Mariama (rural), fille, 18 ans, primaire, couturière, peul, musulmane :

« Là-bas (à l'hôpital), ils savent soigner, ils ont du matériel. Ils font de vrais diagnostics, sûrs. Mais être malade et rester là à prendre des racines sans même comprendre ce que tu as, ça peut même provoquer la mort. Après, on dira que ça vient de tel truc de sorcellerie ou je ne sais quoi encore, alors que c'est juste que tu étais ignorant de ta maladie et que tu souffrais sans savoir ».

- Une réappropriation des causes et des conséquences de la mort
 - ✓ Ce qui précède la mort
 - L'acceptation monothéiste s'impose devant la négociation animiste

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« Chaque nuit qui vient, je me dis que peut-être que je ne vais pas me réveiller, je peux mourir. Je crois à la mort. La mort est un secret de Dieu. La personne ne choisit pas sa naissance, de la même façon la mort aussi se passe ainsi. Donc la personne peut mourir à tout moment. C'est pourquoi la personne doit être tout le temps dans ce que Dieu a prescrit et laisser ce qu'il a proscrit ».

- Un rapport ambivalent avec la magie et la sorcellerie

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sérère, musulman :

Tu sais lorsque les garçons sont circoncis, il y a une cérémonie qui se fait pendant laquelle les hommes et les femmes assistent. Un jour durant une telle cérémonie, un foulard est sorti du groupe des femmes et

s'envola en haut. Tout le monde avait les yeux braqués sur le ciel. C'était en plein jour. Automatiquement un bonnet s'est élevé du groupe des hommes pour rejoindre le foulard et lui a donné un coup. Le foulard et le bonnet sont tombés en bas (les adultes doivent se couvrir leur tête : le foulard ou le voile chez la femme âgée et le bonnet ou le chapeau chez l'homme). Le compagnon du *koumab* s'est levé et a ramassé le bonnet. C'était le bonnet du *koumab*. Tout le monde était ébahi devant une telle scène ».

Et le foulard ?

« Le foulard personne ne l'a ramassé ! ».

Comment expliquez-vous ça ?

« C'était une action de sorcellerie fait par une femme. Mais comme je l'ai dit, le *koumab* est quelqu'un qui a des connaissances occultes. Si ce n'était pas lui, la femme allait réaliser son but mais heureusement qu'il a déjoué l'acte de cette femme ».

La femme, elle était identifiée ?

« Tout le monde la connaît mais personne n'en parle ».

C'était quand cela ?

« Ça doit faire 40 ans au moment où je vous parle ».

Est-ce qu'aujourd'hui vous pensez qu'on peut assister à une telle scène ici ?

« Je pense que voir une telle scène serait très rare actuellement. Seulement dans des situations extrêmes, cela peut advenir. Par exemple si on marchait ensemble sur une voie la nuit, il se peut que tu fasses des astuces sans que je m'en rende compte. Un jour un gars me disait que lui, s'il marche la nuit sur une voie, il ne touche pas le sol. Celui là, tu peux marcher avec lui sans pour autant comprendre ça ».

Lamine, homme, 46 ans, secondaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« J'entends les gens en parler. En tout cas moi je n'y crois pas, mais il y a des gens qui sont musulmans et qui croient en cela, ça c'est vrai ».

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« Bon quelqu'un m'a dit qu'il va me prêter une cassette parce qu'ils avaient une cérémonie de circoncision, et il y avait une femme qui y était venue et était en train de manger un enfant. Les gens l'ont filmée. Alors il ou elle a dit qu'il ou elle va me prêter la cassette, mais j'ai peur de suivre cela. C'est un diola. La sorcellerie je n'y crois pas. Tu vois que si deux personnes se disputent, ils vont se traiter mutuellement de sorciers. Alors ces paroles peuvent subsister et se répandre sur des générations d'une famille. C'est ainsi qu'on accuse telle personne appartenant à telle famille de sorcier parce que son ancêtre était traité de sorcier. De toute façon, les guérisseurs qui s'occupent des trucs spirituels et autres considèrent que la sorcellerie existe ».

✓ Ce qui suit la mort

➤ L'accès à l'immortalité

Madame Sambou, 45 ans, primaire, esthéticienne, chrétienne, diola :

Vous croyez en la réincarnation ?

« Des fois un enfant peut naître et ressembler à un grand ou arrière- grand- parent. Tu entends les gens en parler chaque jour ».

Est-ce que cela voudrait dire que c'est le grand ou arrière grand parent qui revient en s'incarnant ?

« Ça en fait, c'est de l'ordre du divin ! Là, seul Dieu sait [rires !] ».

Qu'est-ce qui se passe après la mort de la personne selon vous ?

« Si la personne meurt, le corps pourrit, mais l'âme ne meurt pas, elle s'en va vers le ciel ».

Mame Coumba (rural), femme, 96 ans, aucun niveau, ménagère, sère, musulmane:

On nous a dit aussi que les morts reviennent sur terre en se réincarnant ?

« Ça, c'est de l'ordre de Dieu. L'humain ne peut en rien savoir. Tout ce que tu vois ici, c'est sous la sagesse divine. Dieu a tué une personne, cette dernière revient sur Terre, peut-être que c'est l'œuvre de Dieu mais l'humain ne peut rien en savoir. Il (l'humain) l'a dit comme ça mais il n'en sait rien ».

Ndèye Diama (rural), fille, 18 ans, secondaire, élève, sère, musulmane :

Après la mort, qu'est-ce qu'il se passe ?

« Quand la personne meurt, elle retourne d'où elle vient, elle va répondre à Dieu ».

Que penses-tu de la réincarnation ?

« Je ne connais pas la réincarnation. Je n'ai jamais vu quelqu'un mourir et revenir en vie. C'est même ridicule [Rires !] Seulement dès fois les adultes en parlent. Un enfant qui meurt et qui revient ou bien un ancêtre qui revient à travers ses descendants. Mais moi je ne comprends rien de tout cela. Peut être que c'est parce que je suis jeune. Un enfant peut naître, et les adultes peuvent l'observer et dire que cet enfant est un arrière grand parent. A ce propos, ils concluent que la personne ne meurt pas, elle part et revient ».

Donc vous pouvez avoir un enfant qui sera peut être votre père ?

« Oui cela peut arriver. Dès fois tu vois un enfant qui ressemble physiquement et par le comportement à un membre de la famille au point que personne ne peut nier l'unité des deux. Alors que je suis enceinte, l'esprit de mon père peut entrer dans mon ventre. Je peux me coucher la nuit et faire un cauchemar sur mon père. C'est parce qu'il est entré dans mon ventre. Ainsi l'enfant naît, ce sera mon père qui est revenu ».

Si on revient sur la mort ?

« Si une personne meurt, elle retourne chez Dieu. C'est ce que voient les gens d'aujourd'hui dans la tradition, les gens disaient que si quelqu'un meurt aussi, il va revenir ».

Des conceptions de la maladie et de la santé en mutation

- Itinéraires thérapeutiques
 - ✓ Une orientation vers la médecine moderne
 - Plus rationnelle

Madame DIOP, 54 ans, universitaire, inspectrice de l'enseignement, wolof, musulmane :

« Si je suis malade, je vais à l'hôpital, je ne vais pas chez le guérisseur. Parce qu'avec la médecine moderne on se soigne. Ce sont des normes. Quelqu'un qui a fait des études peut lire son ordonnance et autre. Alors que la médecine traditionnelle c'est des poudres et autres, y a pas de mesure, y a rien. En tout cas moi je fais plus confiance à la médecine moderne ».

Elle est plus développée ?

« Peut-être pas plus développée mais c'est que c'est plus normé, alors qu'ici y a pas de normes. Parce que c'est à partir de découvertes, c'est plus scientifique. C'est-à-dire parce que c'est plus scientifique, c'est normé quoi. Alors que ici ben, c'est à base de plante, c'est vrai que même en Europe ce qu'ils utilisent c'est à base de plante. Mais ici on vous le donne, vous le prenez alors que là-bas scientifiquement, il y a les doses, on peut voir quelles sont les substances qui sont dans les médicaments alors qu'ici on ne sait pas ».

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sère, musulmane :

« Si je suis malade, je pars me consulter à l'hôpital le plus près de chez moi ».

Donc vous ne consultez pas la médecine traditionnelle ?

« Vous savez la médecine traditionnelle, dès fois elle soigne des maladies. Mais aussi le plus souvent, les guérisseurs peuvent te donner des médicaments qui ne sont pas faits pour votre maladie. Moi je suis partie une seule fois solliciter les soins de la médecine traditionnelle. J'ai un « estomac », et un jour j'étais partie voir un guérisseur, il m'a donné de la poudre. Quand je suis revenue, j'ai pris le médicament et j'ai eu la diarrhée. Je suis repartie là-bas et je lui ai parlé de ça. Il m'a dit qu'il fallait que je diminue la dose. Alors j'ai arrêté une bonne fois pour toutes de prise du médicament. Et depuis je me soigne avec la médecine moderne. Elle a plus de sens quoi. Je peux dire que j'ai plus confiance en la médecine moderne ».

- Plus technique

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« La médecine moderne est plus sûre parce que plus pratique. Ce qu'on peut dire, c'est que la médecine moderne maîtrise plus certaines maladies et les traitements ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

Donc vous ne connaissez pas la médecine traditionnelle ou les traitements traditionnels?

« Je suis Sénégalaise quand même. D'ailleurs jusqu'à présent je pars des fois à Mbambilor ou j'envoie mes fils pour chercher des feuilles d'arbres que je prends pour le rhume ou certaines égratignures. Entre les deux médecines, il n'y a pas de différences parce que les médicaments que tu trouves à la pharmacie proviennent des arbres. Seulement les toubabs industrialisent alors que chez nous le médicament est consommé brut. Nous avons des connaissances en médecine parce que les ancêtres connaissent les vertus thérapeutiques de chaque arbre. Ce qu'on peut dire, c'est que la médecine traditionnelle n'est pas organisée comme l'ont fait les toubabs ».

Madame DIOP, 54 ans, universitaire, inspectrice de l'enseignement, wolof, musulmane :

Avec la modernité, vous trouvez qu'il y a moins d'incertitude et de fatalité dans la maladie?

« Ah oui bien sûr, beaucoup même. C'est déjà le taux de mortalité qui a beaucoup évolué. Y a aussi le fait que la science avance. Quand on est malade on se soigne facilement. Il y a la création des centres de santé ».

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sœur, musulmane :

« La médecine toubab est plus développée. La médecine traditionnelle aussi sait soigner. Seulement si elle avait des laboratoires pour bien examiner ses médicaments, ça ferait du bien. Parce que aller dans la brousse, extraire des racines, feuilles ou écorces brutes et dire que telle soigne telle maladie, ça laisse à désirer quoi ».

✓ Les médecines traditionnelles en second choix

➤ Par la persistance de certaines croyances

Amadou, garçon, 19 ans, primaire, marchand ambulant, peul, musulman :

« Aussi les ancêtres avaient leur médecine pour soigner les maladies. Par exemple quelqu'un possédé par les esprits ou un *seytaané*, et les autres types de maladies aussi étaient soignées. Les hôpitaux modernes sont bien parce qu'ils font des opérations que la médecine traditionnelle ne peut pas faire. Mais aussi la médecine traditionnelle soigne des maladies spirituelles qu'on ne peut pas voir à l'hôpital ».

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tôlier, wolof, musulman :

« Oui c'est vrai. Moi quand je suis malade aujourd'hui, je me dis que seul l'hôpital peut me soigner. Mais tu sais nos mères, quand tu es malade, elles disent que ce sont des trucs spirituels et t'amènent vers les médecines wolofs. Si tu n'es pas conscient et si tu te laisses faire, ces trucs peuvent te tuer. Mon enfant est décédé comme ça ici dans la maison ».

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sérère, musulmane :

Est-ce que vous pensez que la médecine de l'hôpital est plus développée que la médecine traditionnelle ?

« Seulement la médecine moderne ne peut pas soigner les mauvais esprits. De même le médecin ne peut pas soigner quelqu'un qui a mangé une nourriture ensorcelée. Chaque médecine avec son pouvoir. L'hôpital est très efficace mais pas sur les trucs d'esprits ou bien de sorcellerie. Mon mari était une fois malade. Nous l'avons amené à l'hôpital. Les médecins lui ont fait des visites, la radiographies, les échographies mais cela n'a abouti à rien. Quand on a calculé les frais, il ne restait plus rien sur son salaire. Finalement on l'a amené chez un guérisseur, et c'est là-bas qu'il a retrouvé la santé parce qu'un vent mauvais lui avait traversé et causé cette maladie. Tu vois que l'hôpital, malgré les visites, les radiographies et tout, ne peut pas voir cela. Moi-même j'ai une fois été malade quand j'étais à Dakar, mais j'ai été guéri par un guérisseur *socé* qui m'a dit que la cause de ma maladie était un *mauvais vent*. Cette maladie a fait que j'avais même avorté ».

➤ **Par leur efficacité sur certaines maladies**

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« Y a certaines maladies dermiques que la médecine traditionnelles soigne. L'asthme aussi. On est des africains aussi, on est obligé des fois d'utiliser la médecine traditionnelle hein ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Il y a des recettes de la médecine traditionnelle qui sont très efficaces. Dès fois, quand on est fatigué, quand on mélange du pain de singe avec du *bissap* [jus à base d'oseille] et autre, ça marche ».

Mamadou (rural), homme, 54 ans, aucun niveau, cultivateur/guérisseur, sérère, musulman :

« Par exemple le diabète est une maladie que la médecine moderne ne peut soigner alors que la médecine traditionnelle peut le traiter. C'est-à-dire qu'il y a des maladies soignées par la médecine moderne et aussi des maladies que soigne la médecine traditionnelle ».

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

« Ben j'utilise la médecine traditionnelle quand par exemple j'ai des douleurs de dos ou des douleurs articulaires. Je fais des décoctions ou tisanes de racines ou feuilles de plantes. Mais je crois plus en la médecine moderne ».

➤ **Par leur fonction de dernier recours**

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

« Il y a des gens qui voient la maladie, la mort comme le produit de ces choses-là. On ne peut pas ne pas y croire parce que devant des situations, l'hôpital reste impuissant, et tu vois que c'est en recourant à ces

choses spirituelles que la personne retrouve la santé. Même dans les hôpitaux modernes, on prend des guérisseurs africains qui y exercent. Les médecines traditionnelles ont quand même une efficacité. Seulement la croyance est très forte parce que quand on croit à une chose cela marche ».

Yacine (rural), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

« Tu vois dès fois quelqu'un est malade, on l'amène au poste de santé ça ne marche, on le transfère à Kaolack les médecins disent qu'ils n'ont pas vu de maladie, à Dakar aussi ils disent la même chose. Tu vois que ça aussi c'est compliqué. Alors que si tu vas voir le guérisseur, ils te font aspirer des poudres et feuilles et racines, avec la volonté de Dieu ça peut aller ».

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sérère, musulmane:

« Les ancêtres se soignaient hein. Dieu les aidaient hein. En plus ils ne connaissaient pas toutes ces maladies d'aujourd'hui. La médecine moderne est développée mais la médecine traditionnelle aussi, elle permettait aux ancêtres de se soigner quand même. Chaque médecine avec son temps. Mais aussi aujourd'hui tu vois aujourd'hui quelqu'un être malade, les gens l'amènent à l'hôpital mais rien. Une fois que les gens se tournent vers les décoctions et poudres de racines et de feuilles d'arbres, le malade retrouve sa santé. Les médecins réussissent mais aussi des fois ils échouent. De même la médecine traditionnelle aussi réussit quelque part et échoue aussi dès fois. Aujourd'hui il y a une alternative. Si tu pars à l'hôpital et que cela ne marche pas, tu peux aller du côté de la médecine traditionnelle, et vice versa ».

- Une auto-responsabilisation progressive vis-à-vis de la santé

- ✓ Une *démystification* du corps qui conduit à la notion de prévention

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« La santé, c'est bon. Les hôpitaux sont là. C'est pourquoi je vous disais que l'occidentalisation est négative d'un côté et positive d'un autre côté. Auparavant la femme accouchait, tu ne verras pas d'hôpital où l'amener. Ainsi elle perdait beaucoup de sang, sans traitement elle pouvait mourir. Avant ça même quand la femme était enceinte, elle ne prenait aucun traitement comme c'est le cas aujourd'hui avec les visites prénatales. Donc avoir un enfant était un grand risque, mais aujourd'hui si la femme est enceinte, elle a son carnet de santé et elle se fait suivre jusqu'à l'accouchement. Si la personne sent que ça ne va pas, si elle est malade, elle peut partir se soigner à l'hôpital. Donc tout ça nous aide considérablement. Il y aussi la vaccination des enfants. Ce qui fait que beaucoup de maladies qui fatiguaient les enfants ont diminué ».

- ✓ L'émergence de pratiques profanes de santé

Mariama (rural), fille, 18 ans, primaire, couturière, peul, musulmane :

« Si tu fais du sport, les petites maladies ne pourront pas t'attaquer. Mais si tu es là sans faire d'activité, toute maladie qui vient te guettera ».

André, garçon, 26 ans, universitaire, étudiant, diola, chrétien :

« Des fois je tombais malade du palu et ça me fatiguait. Mais depuis que je commence à faire du sport, ça ne me fatigue plus, je ne tombe plus malade du palu. Il m'arrive de tomber malade et de savoir exactement ce qui me fait mal et pourquoi, parce que je connais mon corps ».

Le rapport à la sexualité/esthétisme.

Sexualité reproductive, sexualité hédoniste

- Un hédonisme sexuel bouleversant le système matrimonial traditionnel
 - ✓ Le choix du conjoint entre tradition et modernité
 - Des critères traditionnels basés sur le comportement

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

Sur quels critères l'homme se basait pour choisir sa femme ?

« Ce qu'il regardait chez la femme, c'est le comportement. Aussi, on lui disait de bien l'observer quand elle se lève pour marcher. Si c'est une fille que tu aimes il faut la mettre à l'épreuve en lui demandant de te donner de l'eau pour boire. Si la fille se lève pour partir, il y a une façon de faire que l'homme attendait d'elle. Si en marchant, elle touche la tête avec les mains, laisse tomber, ce n'est pas une bonne épouse. Cela veut dire qu'elle va enterrer son mari. Si elle se lève pour partir, l'homme ne fait qu'observer. Si elle touche ses jambes en marchant, cela signifie que c'est quelqu'un qui marche beaucoup. Si elle se lève en essuyant le derrière de son pagne, sache cette femme n'est pas associée à la prospérité. Tout ce que l'homme puisse acquérir comme biens, cela va disparaître. N'importe quelle partie de son corps qu'elle puisse toucher, cela signifie quelque chose ».

Ibrahim (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

« Ce qui était important c'est le comportement de la femme. La femme mariée doit donner de la considération à ceux et à celles qu'elle a trouvés dans la maison conjugale. Chez nous les sérères, quand une femme rejoint le domicile conjugal, le plus souvent, elle y trouve les femmes des frères de son mari. Une bonne femme doit travailler chaque jour, donner de la considération à ses beaux-parents. Ne pas s'habiller indécentement, être fraternelle avec les personnes de l'entourage ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« Les hommes n'aiment pas les femmes qui leur prennent trop la tête, les femmes têtues. Je crois que les hommes aiment le calme, la plénitude familiale, une femme qui sait bien s'occuper de son mari. Dans nos traditions, bien s'occuper de son mari, c'est le mettre à l'aise quand il revient du boulot. Quand il est petit

peu fatigué, le masser. Dire des mots doux. Préparer un bon repas, qu'il mange bien, se sente bien, qu'il dort bien, voilà. Ca c'est une bonne femme, que les hommes rêvent tous ».

Abdoulaye (rural), garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

« Ben de belles paroles, quand il revient du travail au lieu de laisser la bonne donner le repas à son mari, elle le fait elle-même avec une démarche spéciale, lui donner à se laver les mains, lui parler, discuter avec lui quand il prend son repas, lui faire du thé, le traiter bien pendant la nuit. Si une femme essaye de faire ça avec son mari, elle peut avoir la chance de le garder seule ».

Donc tu attends quoi de ta femme ?

« Ben j'attends d'elle ce qu'on attend de toute bonne femme. J'attends à ce qu'elle me prend en charge et le fait pour tous les membres de ma famille. Les services d'une femme mariée ne sont pas uniquement orientés vers le mari mais aussi vers les parents, les proches, les amis ».

Ndoubbé, fille, 19 ans, aucun Niveau, formation en couture, wolof, musulmane :

« Auparavant, la fille restait chez elle jusqu'à ce qu'un homme vienne demander sa main. Mais aujourd'hui les jeunes filles font des choix, elles se préoccupent aussi beaucoup de l'argent. Et ceci n'est pas normal. Les parents aussi, ce qu'ils font ce n'est pas normal (le plus souvent, c'est eux qui orientent leurs filles vers les hommes riches). Auparavant si un homme venait voir une femme et trouve cette dernière sans bracelet ni boucles d'oreille ni *musór* [foulard servant de couvre-tête pour les femmes... à distinguer du voile islamique], il dira que cette femme est porte malheur. On dira que cette femme si un homme l'épouse, il n'aura rien, il peut même mourir parce que la femme est porte malheur. Mais moi je vois que ce qui est important chez la femme, c'est le caractère, être douce, être véridique ».

➤ Un esthétisme à visée familiale dans *coosan*

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

C'est une bonne femme, elle fera de bons enfants ?

« Ah oui, ça c'étaient les critères ».

Donc les critères, c'est quoi, c'est la fertilité, faire de bon enfants ?

« La fertilité oui, mais surtout l'éducation ».

C'est-à-dire être une bonne femme domestique, une bonne ménagère ?

« Oui une bonne ménagère, soumise à son mari, vraiment sans aucun problème. C'étaient ces critères-là, surtout la soumission ».

C'étaient des critères de séduction ?

« Ah oui. Et jusqu'à aujourd'hui, on recherche ces critères là chez la femme ».

Et traditionnellement, est-ce qu'il y avait la violence, des choses comme ça ?

« Je crois que traditionnellement, il y avait certains hommes qui frappaient leurs femmes hein, et jusqu'à aujourd'hui aussi ça existe ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

« En général, on disait que lorsque tu pars sonder une femme et que tu la trouves en train de se tresser ou de se détresser, celle-ci n'est pas une femme pour toi parce que si tu l'épouses aussi, elle va t'enterrer, tu seras mort avant elle. De même ce jour si tu ne la trouves pas chez elle, c'est un signe négatif. Beaucoup de signaux qui signifient des choses comme ça dans le choix de la conjointe, et qui étaient très déterminantes. Aujourd'hui tout ça n'existe plus. Aujourd'hui vous vous-rencontrez dans la rue, vous-vous plaisez, et aller vous-vous mariez. Alors que les ancêtres regardaient bien la femme avant de l'épouser ».

Yaya (rural), homme, 52 ans, aucun niveau, ouvrier, peul, musulman :

Est-ce que vous ne pensez pas que les parents vous indiquaient une direction en se basant sur des critères comme la beauté ou le comportement ou bien des trucs de ce genre ?

« En fonction de la famille de la fille mais aussi en fonction de ce qu'ils ont vu sur la fille. S'ils n'avaient pas vu du bien de la fille, ils n'allaient pas t'orienter là-bas ».

Selon vous c'est quoi les signes distinctifs d'une bonne future épouse ?

« Tout ce que je peux te dire, je me réfère à ce que j'ai vécu moi personnellement, ce que j'ai trouvé mes parents vivre. Le côté religieux était aussi très important. Si les parents de la fille sont religieux, il y a de fortes chances qu'ils inculquent ces valeurs à leur fille ».

➤ L'autorité irrevocable des parents dans l'intérêt du groupe

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

Avant, traditionnellement, est-ce que les gens s'aimaient pour se marier ?

« Non, pas du tout. Comme je vous l'ai dit, auparavant, ce sont les parents qui faisaient les mariages, qui choisissaient ».

Et les mariages tenaient ?

« Les mariages tenaient ! Jusqu'à aujourd'hui. C'est maintenant que ça se gâte ».

Alors pourquoi ils ne tiennent plus aujourd'hui ?

« Ton père te dit, va voir la fille de ma sœur, va voir la fille d'une tante qui se trouve quelque part pour causer avec elle pour qu'il y ait mariage. Et auparavant, ce sont les parents qui parlaient, qui réglaient ça et après ils envoyaient... ».

Donc avant il n'y avait pas d'amour ?

« Mais l'amour, ça vient après. Vous savez l'amour, c'est comme les wolofs disent, ça vient avec le temps, si vous vous voyez à chaque instant, toujours, toujours, mais l'amour vient même si l'amour n'était pas là, ça vient lorsqu'on vit ensemble. Le fait de vivre ensemble, l'attachement ».

Auparavant puisque ce sont les parents qui choisissaient, l'homme comme la femme était moins exigeants ?

« Oui ».

Est-ce que vous pensez que l'esthétisme a changé ?

« L'esthétisme oui, parce qu'auparavant on ne se mariait pas pour ça, vous savez les parents choisissaient ».

Sur quels critères ?

« Sur les critères de l'éducation hein, surtout de la maman de la fille hein. Si on voit une dame qui est vraiment bien avec son mari, et que tout le monde l'apprécie, automatiquement on dit que cette femme est de bonnes mœurs ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Supposons toujours que je suis dans cette époque-là. Si je dois me marier, arrivé à l'âge de 20 ou 22 ans, c'est mon père qui va me dire d'aller chez mon oncle. Alors je pars chez mon oncle, et je lui dis que c'est mon père qui m'a dit de venir chercher une femme ici. Ainsi je choisis l'une des filles de mon oncle, et on me la donne en mariage ».

Vous pensez qu'elles en souffraient ?

« Peut-être, mais je pense que la plupart du temps, elles étaient enchantées. C'est l'autorité qui compte. Il n'y avait pas une sexualité comme aujourd'hui je te le rappelle. Les filles étaient confinées dans un monde un peu limité. Se réveiller le matin, faire les travaux ménagers, partir au puits, faire le repas, le diner, se laver le soir et se coucher pour se lever encore le lendemain. Il n'y a aucun contact avec les hommes à part les fêtes musulmans. Et là aussi, on va voir ses amis mais sans tarder revenir à la maison. Donc la fille n'a pas à choisir l'homme avec qui elle sera, elle n'y connaissait rien, tout comme le garçon d'ailleurs, c'est le travail de ses parents. Quand un parent choisit pour son enfant, je dis que c'est bien, c'est un bon parent, c'est pour le bien de ce dernier. Surtout aussi qu'en Afrique, on vit en famille. Supposons, par exemple j'épouse une fille sans que ma mère ne soit d'accord. Moi quand je me lève le matin, je vais aller travailler et les laisser ensemble. Vous voyez ce que cela peut faire. Et quand on se lève le matin et qu'on part travailler, on souhaite au retour trouver la paix dans sa maison. Trouver sa femme et sa mère se disputer ou se quereller, c'est horrible ».

Madame Sambou, 45 ans, primaire, esthéticienne, chrétienne, diola :

« Je ne sais pas si les parents connaissaient ou non l'amour mais je sais qu'ils avaient l'autorité parce que si les adultes indiquent la voie à un jeune, ce dernier suivra cette voie. Les jeunes obéissent aux adultes, et ces derniers indiquent toujours la bonne voie. Une jeune fille restait à la maison jusqu'à ce que son père ou son oncle vienne lui dire que je t'ai donnée en mariage. De même façon pour l'homme en âge de se marier. Et c'est sur cette voie que la fille ou l'homme se marie pour avoir des enfants bénis par Dieu ».

Ibrahima (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

« Du temps des grands-parents, ils ne cherchaient pas savoir si les deux mariés s'aiment ou pas. Ce sont les parents qui décidaient du mariage des jeunes. L'amour n'existait pas ».

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

Donc ce sont les parents qui orientaient le jeune dans son choix ?

« Oui, les parents disent à l'homme, voilà ta cousine, c'est elle que tu vas épouser. Ils partent épouser la fille et l'amener ».

Pierre, homme, 50 ans, universitaire, gérant cyber café, diola, chrétien :

« Tu sais que avant le mariage n'était pas carrément le fait de deux êtres amoureux, l'amour ça n'existait pas. C'était d'abord le fait de deux familles d'utilité, du genre : « je te donne quelque chose tu me donnes quelque chose ». A priori, ce n'était pas Piero qui marche dans la rue qui a vu Fatou et la courtise et finissent par se marier [Rires]. J'ai eu un âge, on m'a circoncis, j'ai dépassé cet âge-là, on me dit qu'il est temps d'avoir une femme. On regarde dans les parents, on me dit que celle-là, elle peut me faire de bons enfants ».

Mamadou (rural), homme, 53 ans, universitaire, professeur des écoles, sérère, musulman :

« Mademoiselle Faye (enquêteuse assise à côté de nous) n'avait pas le droit de choisir un mari. On lui imposait son cousin maternel ou paternel ou bien quelqu'un qui lui soit trop proche d'ailleurs. C'est pourquoi on faisait des concessions, des tribus, des clans, des gens de la même famille qui se reproduisent ».

Boli (rural), fille, 20 ans, secondaire, élève, wolof, musulmane:

« Auparavant, la femme restait chez elle jusqu'à ce que l'homme vienne dire qu'il cherche une femme. D'ailleurs même il ne parlait pas à la fille, mais aux parents et ces derniers font tout sans l'avis de la fille, et ainsi la fille va rejoindre le domicile conjugal. Et là, la fille ne dit rien ».

Et si elle rejoint aussi elle restait ?

« Bien sûr elle restait, même si elle ne veut pas. Que ce soit dur, elle restera, seule la mort pouvait la faire quitter. Je parle d'auparavant hein, mais à l'instant actuel, on est dans un monde où tout a changé.

➤ L'apparence physique et l'amour comme nouveaux critères

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tôlier, wolof, musulman :

Selon vous est-ce que la femme a le droit de dire que je n'aime pas cet homme, j'aime l'autre ?

« La femme n'a pas ce droit-là. La femme, on doit la donner en mariage et qu'elle parte rejoindre le domicile conjugal. Auparavant c'est ce qui existait. Ce sont les parents qui mariaient les jeunes, et tout ce passait bien. Mais aujourd'hui, même si les parents parviennent à forcer la fille jusqu'à ce qu'elle se marie, le mariage ne dure pas, le divorce ne tardera pas. Si elle était amoureuse, elle va suivre l'homme qu'elle aime et tout accepter avec lui ».

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« Les jeunes d'aujourd'hui, c'est l'amour et la beauté. Elle est belle, elle a la taille fine, c'est ce que regardent les jeunes ».

Ibrahima (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

« L'amour, c'est à la mode. C'est pourquoi moi je me dis que personne ne va choisir à ma place. C'est moi-même qui vais choisir mon épouse. Aujourd'hui chacun est responsable de soi. Les gens sont devenus plus libres. Auparavant tout se faisait sous l'ordre des parents mais aujourd'hui chacun fait les choses en écoutant sa conscience. Le mariage forcé existait mais aujourd'hui, ce n'est plus le cas ».

Demba (rural), garçon, 20 ans, secondaire, élève, sérère, musulman :

Sur quels critères choisiras-tu ta femme ?

« Si je choisis mon épouse, je consulte mes parents d'abord. Parce que comme le dit l'adage wolof : « l'adulte en restant assis voit des choses que le jeune se tenant debout ne voit pas ». Normalement si tu cherches une femme, tu dois en parler à tes parents pour qu'ils puissent te dire de ce qu'ils connaissent sur la fille que tu voudrais épouser. Mais aujourd'hui, les gens parlent le plus souvent d'amour. Pour le mariage, les gens parlent d'amour, donc la vision des parents ne compte plus ».

Ndèye Diama (rural), fille, 18 ans, secondaire, élève, sérère, musulmane :

L'amour, est-ce important selon toi ?

« C'est très important l'amour parce qu'il est impossible de vivre avec quelqu'un sans amour. Je ne voudrais pas me marier avec un homme que je n'aime pas. Il y a eu des hommes qui sont venus demander ma main mais j'ai refusé parce que personne d'entre eux n'était instruit. Mon père, il était neutre. Il m'a laissé la liberté de dire oui ou non. Mais la situation d'homme instruit peut m'amener à aimer quelqu'un mais aussi un homme peut être instruit sans pour autant que je l'aime ».

Tu dis que l'amour c'est important et tu penses quoi de la polygamie ?

« En tout cas moi je suis contre la polygamie excessive. Moi mon mari n'aura pas quatre femmes. Je peux être coépouse mais pas avec un homme à quatre femmes. J'ai peur de la polygamie à cause des situations qui en émanent. Des fois, tu vois des coépouses qui se cassent les têtes, qui se versent de l'eau ou de l'huile chaude ».

Angèle, fille, 28 ans, femme de ménage, secondaire, sérère, chrétienne :

C'est quoi un bon mari ?

« Quelqu'un qui m'aime, qui est gentil avec moi. S'il n'a pas d'argent tant pis. Des fois, ce n'est pas toujours bien. Quand le mari a l'argent, il peut faire ce qu'il veut. S'il ne te respecte pas, tu ne peux rien faire, tu dois l'écouter. S'il n'a pas d'argent, tu peux lui dire qu'il n'est pas un homme, mais s'il a l'argent, il peut te dominer, il va te dire : « c'est moi l'homme, c'est moi qui ramène l'argent ». Moi, même mariée, je veux continuer à travailler. C'est normal que les deux travaillent. Au début, il te dit qu'il t'aime, mais après, il ne te regarde plus, il va voir d'autres filles. Toi tu veux le quitter, tu en parles même à tes parents mais ils te disent que c'est comme ça, il faut accepter, maintenant tu es mariée, et les enfants, etc... Donc il faut travailler, comme ça, je suis indépendante ».

Si ton mari te respecte, qu'il est gentil, qu'il continue à te considérer sur tous les plans, qu'il a de l'argent, et qu'il te demande

une deuxième femme, que diras-tu ?

« Pourquoi pas, s'il peut s'occuper de nous de manière égale moi je veux bien ».

En amour, en sexe, en argent, pour les enfants, etc... ? C'est ça ?

« Mais oui, voilà, exactement ».

Donc l'amour pour toi, c'est un homme qui puisse t'entretenir un minimum et qui soit gentil, c'est ça ?

« Oui, parce que tu vois, l'homme Sénégalais des fois, il peut être trop méchant avec sa femme, si elle veut se plaindre de quelque chose, qu'il ne ramène pas assez d'argent ou quoi, il peut te frapper et ça ce n'est pas normal ».

Adjï (rural), fille, 19 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

Tu aimerais avoir quel type de mari ?

« Tout type de mari que Dieu me donnera. Tu sais moi je ne choisis pas parce qu'un homme, c'est un homme. L'essentiel, c'est qu'on me donne en mariage à quelqu'un que j'aime. Même s'il n'a rien. Moi je ne veux pas que mes parents me forcent à me marier avec quelqu'un de riche que je n'aime pas. Parce qu'avec ça tu ne pourras pas avoir de bons enfants. Pour moi l'essentiel, c'est l'amour. D'ailleurs moi j'ai vécu une chose pareille. Un parent à moi a voulu m'épouser. C'est un cousin à moi puisque c'est le fils d'une sœur à ma mère. Il habite à Kébémér. J'ai été là-bas ces temps-ci pendant les grandes vacances, alors on s'y est croisé. Son père est expatrié, il est très riche. Avant que j'y aille, ma mère y était. Donc il s'est trouvé qu'ils avaient colmaté la chose alors que moi je n'en savais rien. Alors quand son père est revenu, il lui en a parlé et ce dernier lui a dit de m'appeler pour qu'on parle, si on tombe d'accord, il n'y a pas de problème. Alors il m'a appelé pour me parler de lui, et après il me dit qu'il voulait se marier. Alors moi je lui ai dit que ça vraiment c'est une bonne chose pour un homme. Après il m'a dit que c'est moi qu'il voulait épouser. Ça m'a surprise ! Je lui ai dit que si c'est moi, ça ne vaut pas la peine de me parler de son mariage parce que je ne suis pas prêt à me marier avec toi ».

✓ Des relations dans le mariage plus difficiles

➤ Une remise en question de la polygamie

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

« Par exemple toi, tu épouses une première femme, tu l'amènes dans ta maison. Cette femme-là quand tu l'as mariée, elle te supportait alors que tu n'avais rien. Alors un jour Dieu te donne la chance d'être riche, et tu décides de prendre une deuxième épouse. C'est vrai que dans notre religion, l'homme a le droit de prendre jusqu'à quatre épouses. C'est que la première femme n'a pas peur de la polygamie, mais c'est qu'elle sera jalouse. Et je vois que c'est légitime parce que la première, quand son mari n'avait rien, ils étaient ensemble dans l'harmonie, et quand il devient riche, il décide de prendre une deuxième.

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

Est-ce que vous pensez que la polygamie va continuer à exister surtout qu'aujourd'hui les femmes émancipées n'acceptent pas de partager leur mari avec d'autres femmes ?

« Elles se trompent simplement. Si l'homme est bien à l'aise [avoir de l'argent, être riche] pour prendre quatre femmes c'est bon ».

Est-ce que vous ne pensez pas que la polygamie cause beaucoup de problèmes à la famille ?

« Ça n'amène aucun problème. Toi l'homme, connais ce que tu fais et tu te règles ».

C'est-à-dire ?

« Mettre tout le monde au même pied d'égalité ».

Est-ce possible cela ?

« Si elles sont dans la même maison, traitées de façon égale. Tout ce que tu as, appelle-les et dis leur que voilà ce que j'ai et que nous devons partager sans qu'il y ait frustration. Maintenant la première femme puisqu'elle est plus âgée et a plus d'enfants que les autres, tu mets tout sur sa main et les autres vont suivre puisqu'elle se positionne comme l'ainée. Et c'est à cette dernière d'être compréhensive en prenant les autres femmes comme ses sœurs tout en sachant que tout ce qu'elle n'a pas eu dans cette maison, les autres ne l'auront pas puisqu'elle les a devancées dans la maison ».

Mais l'homme peut être en faveur de la nouvelle venue selon l'avis de plusieurs premières épouses non ?

« Ce sont les hommes faibles qui font ça. La nouvelle venue doit savoir qu'elle ne pourra jamais avoir plus que ce que la première a eu dans cette maison parce que cette dernière a déjà eu des grands enfants dans la maison. Et ainsi elle doit prendre la première comme sa grande sœur. La première femme devra savoir que ce qu'elle a, personne ne l'aura plus qu'elle parce qu'il se trouve que le mari n'est plus jeune puisqu'il tend vers la vieillesse, il tend vers la retraite. Dans cette situation il n'y a plus de raison de se concurrencer. Si les nouvelles venues se concurrencent, moi qui suis la première et l'ainée, je me mets à l'écart tout en sachant que ça ne vaut pas la peine. Tout ce que mes grands enfants amènent, je vais essayer de le partager avec elles mais je ne vais pas concurrencer avec elles (la co-épouse en wolof se dit *mujj* [signifiant littéralement : concurrente]) ».

Donc tu ne vas pas te concurrencer ?

« Pas du tout. Ma mère avait des co-épouses mais elles ne se sont jamais concurrencées. Elle a tout vu, tout entendu avec le régime polygame, et ceci ne l'a pas changée. Ma petite sœur porte le nom d'une co-épouse de ma mère. Elle s'est mariée aux Parcelles Assainies.

Est-ce que cela voudrait dire que la polygamie n'est pas un problème dans la tradition ?

« Non, pas du tout parce que toutes les femmes considèrent que c'est l'homme qui les a amenées dans la maison. Si les enfants sont bien éduqués et mettent l'accent sur le fait qu'ils partagent tous le même père. Je dirais même qu'ils ont le même père et la même mère puisque leurs mères respectives sont co-épouses. Qu'ils sont de même sang ».

Mais les co-épouses, souvent elles ont des problèmes entre elles ?

« Oui ça c'est nouveau, c'est aujourd'hui que tu vois ça. Les nouvelles venues ont tendance à amener ça, elles ne se comportent plus bien. Elles viennent en dernière position et veulent se mettre à côté de toi qui

es la première. Et tu sais que là, c'est difficile. (Elles sont plus jeunes et ne respectent pas la première en voulant commander). Ou bien elles viennent et trouvent que tes enfants ont grandi et font des choses pour toi, ceci leur fait mal parce qu'elles développent une jalousie envers toi (Les enfants plus âgés soutiennent leur « maman unique » ce qui rend jalouses les nouvelles). Ainsi elles vont se dire que c'est l'homme qui te donne ça alors qu'en réalité ce sont tes enfants qui font ça pour toi ».

Est-ce que les problèmes entre co-épouses peuvent être dus à des raisons sexuelles ? C'est-à-dire que l'homme passe plus de temps avec l'une des épouses qu'avec les autres ?

« Ceci ne cause pas de problèmes si le mari est sérieux et fait normalement les tours à chacune. S'il passe deux nuits avec l'une, il va le faire ainsi avec les autres. A chacune son tour, et il n'y aura aucun problème ».

Pourtant on entend dire qu'il y a des histoires de jalousie, ça c'est nouveau ?

« Bien sûr il y a des changements parce qu'ils font des choses très horribles. Ce qu'elles achètent et utilisent, même nous leur mère nous ne faisons pas ».

Ce qu'elles achètent ?

« Des produits qu'elles achètent et les mettent dans leur sexe et font du n'importe quoi même nous leur maman nous ne le faisons. Qu'est-ce que tu en vois ? Des maladies terribles ».

Selon vous pourquoi elles font ça ?

« Elles sont maudites ».

Oui mais il y a quelque chose qui les pousse à faire ça ? Qu'est-ce qu'elles cherchent ?

« Il y a quelque chose qu'elles en cherchent ; que leur mari n'aille pas ailleurs. Si tu fais ça jusqu'à en écoper une maladie, tu penses que ton mari ne va pas t'abandonner et aller chercher une autre ? Elles ne réfléchissent pas, elles n'ont pas de mentalité. Tu pouvais voir une femme qui a fait ses enfants jusqu'à la ménopause, et si tu l'observes c'est comme si c'était une jeune fille. Mais elles (les jeunes femmes mariées d'aujourd'hui), celle qui fait deux à trois enfants, deviennent une vieille. Tout ça à cause des produits chimiques qu'elles utilisent. Une fille qui fait deux à trois enfants, si tu la vois, tu ne la reconnaitras plus ».

Qu'est-ce qui fait ça ?

« Simplement les choses maudites qu'elles font ».

Ndèye Adam (rural), fille, 18 ans, secondaire, élève, peul, musulmane

Tout à l'heure tu disais que tu veux le Bac, veux-tu faire l'université ?

« Non je ne crois pas ».

Pourquoi ? Après le Bac, tu peux faire des concours pour travailler ?

« Oui mais après, je serais vieille, les hommes seront déjà mariés ».

Est-ce que tu voudrais être deuxième femme ?

« Non ».

Pourquoi ?

« Etre deuxième femme, ce n'est pas facile ».

Qu'est-ce qui est facile alors ?

« Etre première femme ».

Si tu es première, tu accepteras que ton mari cherche une deuxième femme ?

« Oui. Mais si Dieu dit que je serais deuxième femme aussi, alors je le serai »

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« C'est pourquoi il y a toujours des problèmes, en plus les hommes sénégalais aiment trop la polygamie. Je n'accepte pas la polygamie. Je suis quelqu'un de très possessive. Je n'aime pas partager. Ce n'est pas que je suis occidentalisée mais je trouve la polygamie anormale. Quand on dit polygamie, je vois ça comme une défaite de la femme parce que si la femme vit normalement avec son mari, fait tout pour lui, je crois que ce dernier n'a pas besoin d'aller voir une autre ».

Demba (rural), garçon, 20 ans, secondaire, élève, sère, musulman :

« Auparavant la polygamie n'avait pas de problème parce que les femmes obéissaient à leur mari. Aussi les co-épouses se comportaient normalement entre eux. Elles se considéraient comme des sœurs ; la première est considérée comme l'aînée et les autres qui viennent vont être ses petites sœurs. Mais aujourd'hui, chacune des co-épouses veut être la plus choyée par son mari et considère l'autre ou les autres comme ennemies. Elles se disputent tout le temps, chacune dit du mauvais à l'autre. Aujourd'hui, les gens parlent le plus souvent d'amour ».

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

« Aujourd'hui c'est très difficile de voir deux co-épouses cohabiter. Même si ta femme te montre qu'elle ne souhaite pas avoir une co-épouse, et que tu pars malgré tout en prendre, elle ne donnera pas la paix à la deuxième dans la maison. Bonjour les dégâts, les histoires, les problèmes, des disputes nuit et jour. Chaque jour on entend qu'une femme a versé de l'huile chaude à sa co-épouse, que l'une a poignardé l'autre, des choses comme ça. Chez les femmes traditionnelles, ça ne dérange pas. La polygamie, c'est travailler, c'est vivre en communauté, c'est partager les bienfaits de la vie avec la bénédiction de Dieu. Mais aujourd'hui, la majeure partie des femmes n'aiment pas la polygamie. D'ailleurs plusieurs d'entre elles posent la monogamie comme condition avant de se marier avec un homme. Aujourd'hui, la femme sénégalaise n'aime pas du tout avoir de co-épouse. Elle croit que l'homme doit être à elle seule. Dans ces conditions, il vaut mieux penser à n'avoir qu'une seule épouse ».

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sère, musulman :

Donc traditionnellement c'est ce qui explique la polygamie ?

« Oui si un homme cherche plusieurs femmes, c'est pour les travaux, c'est pour pouvoir avoir un bon départ dans la vie. Avoir beaucoup d'enfants qui vont ensuite pouvoir cultiver les champs. Auparavant, si tu étais un jeune marié et que tu n'as pas encore d'enfants pouvant te seconder dans les travaux champêtres, c'est ta sœur qui va te confier son fils [ton neveu] pour qu'il t'aide dans les champs [société matrilinéaire : le lien parental est beaucoup plus fort du côté des individus de même mère (lignée maternelle)]. Quoiqu'il en

soit, tu auras une préférée même si tu devras camoufler cette préférence. Maintenant si tu ne parviens pas à jouer le jeu du camouflage, c'est de là que surviennent les problèmes et les querelles entre « concurrentes ».

Coumba, fille, 21 ans, universitaire, étudiante, wolof, musulmane :

Qu'est-ce qui est mieux entre la polygamie et la monogamie ?

« En tout cas moi je n'aime pas la polygamie. Je veux un homme fidèle, qui reste à mes côtés. La polygamie est trop dure. Moi mon père est polygame mais les conditions de vie sont très difficiles. Avec la conjoncture actuelle, on ne peut pas entretenir deux femmes et leurs enfants. Le mode de vie ne le permet plus ».

Et au village le mode de vie le permettait ?

« Oui ».

Et la polygamie c'était une bonne chose ?

« Oui c'était positif parce que traditionnellement les hommes épousaient plusieurs femmes parce qu'ils avaient des champs à labourer, et ainsi il fallait beaucoup d'enfants pour labourer ces champs. Aujourd'hui ce n'est plus le cas, les gens vivent dans la promiscuité. Ce n'est plus une nécessité d'avoir plusieurs femmes ».

Ibrahima (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

« Auparavant les vieux choisissaient la polygamie pour le travail et la richesse. Avoir quatre femmes, c'était une richesse parce que les femmes vont aller aux champs et aussi les enfants qui naissent. Mais aujourd'hui, c'est l'amour et on ne peut pas aimer de la même façon toutes ses femmes. Alors aujourd'hui quand les coépouses se disputent, personne n'ose intervenir de peur d'être insulté ».

Et il y a aussi la dimension du plaisir sexuel qui joue non ?

« Même s'ils le connaissaient aussi, ce n'était pas développé comme aujourd'hui. Tout se faisait dans la pudeur et le respect. Traditionnellement un homme pouvait se marier et être impuissant par la suite, mais personne ne le saurait. La femme restait avec son mari jusqu'à la fin de leur temps. Aujourd'hui personne n'ose faire ça ».

➤ Des adultères et divorces qui explosent

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« Les jeunes n'aiment pas. Ils ne vivent pas l'amour. T'as pas entendu le slogan. Les jeunes filles disent qu'elles photocopient leur cœur et ainsi elles donnent la photocopie (aux hommes) et garde l'original. Nous, on ne connaissait pas cela. Tu aimes quelqu'un et c'est fini. Moi l'homme avec qui je suis, je l'aime aujourd'hui comme je l'aimais au début de notre relation. Mais lui, il me déteste aujourd'hui au même degré qu'il m'aimait au début. Le plus souvent ce sont des vieux qui délaissent leurs épouses et je suis victime de cela. Mon mari m'a délaissée, il est parti épouser une jeune femme médecin. Tu sais si j'ai des enfants âgés dans la maison, tu sais qu'il ne pourra pas divorcer avec moi puisque de toute façon même s'il

divorce avec moi je resterais dans la maison. Maintenant il va m'abandonner, il ne s'occupera plus de moi, il ne me parlera plus, il ne passera plus la nuit avec moi, la journée n'en parlons même pas. Il va aller chercher un logement et y habiter avec sa femme fraîche ; des fois même il ne donne plus la dépense quotidienne. Ceci est très nombreux chez les vieux d'aujourd'hui. Ce sont des problèmes qui n'existaient pas dans la tradition. Quand un homme et une femme étaient ensemble, ils s'aimaient, ils se solidarisaient ; seule la mort pouvait les séparer. Mais les vieux d'aujourd'hui, leur attitude est déplorable. Beaucoup de femmes de mon âge sont à l'hôpital et souffrent de problèmes de cœurs brisés, de goitre. Le goitre est causé par une angoisse permanente et une vie sexuelle déficitaire ou inexistante. La femme jusqu'à 100 ans a besoin d'une sexualité. Peut être qu'à un certain âge avancé vous ne pouvez plus le faire comme dans la jeunesse, mais quand l'envie sera là, vous en aurez besoin ».

Bacary, homme, 45 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Moi si je cherche une femme, je choisis quelqu'une qui a du caractère, une femme pieuse, obéissante. Une femme qui, si elle porte une mauvaise tenue, si tu lui demandes de l'enlever, elle l'enlève sans commentaire. Si elle se dépigmente, si tu lui interdis, elle arrête. Mais il y a des hommes, surtout les jeunes d'aujourd'hui, qui ne regardent que la beauté chez la femme. La preuve, tu vois quelqu'un se marier avec une femme, et sept mois plus tard, l'homme est déçu parce que tu vois qu'ils divorcent. Si tu épouse une femme parce qu'elle est belle, tu va le regretter parce que la beauté n'est pas quelque chose de continu. Une femme peut être belle aujourd'hui, et demain être la plus vilaine des femmes ».

Comment la femme choisit l'homme ?

« Auparavant la femme choisissait un homme qui respecte la femme, un homme que lui ont indiqué ses parents. La femme ne choisissait pas elle-même, ce sont leurs parents qui les donnaient en mariage. Mais aujourd'hui les femmes courent derrière les hommes pour des intérêts personnels. Soit c'est parce que l'homme est riche, soit parce qu'il est *thiof*, il est un gentleman [*grand, beau, classe*]. Mais le plus souvent les femmes courent derrière les hommes à cause de l'argent. C'est pourquoi aujourd'hui il y a trop de divorce parce que les gens se marient par intérêt. Si la femme rêvait du paradis avant d'épouser l'homme, si elle rentre dedans et constate que ce n'est pas le cas, elle va s'en sortir. Si c'était l'argent, l'argent peut finir ou même peut-être qu'il s'est trouvé que l'homme n'avait rien mais faisait l'aristocrate au moment des fiançailles. Si c'est la beauté, elle disparaît avec le temps. Si tu ne vois plus ce qui te motivait, tu vas en sortir ».

Ibrabima (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

« Aujourd'hui, si un homme passe la nuit avec sa femme sans qu'il puisse faire quelque chose pour elle (impuissance), le lendemain, la femme va le dire publiquement. Les femmes n'ont plus la culture du secret. Même entre garçons et filles, il arrive qu'un garçon ne pense pas à ces choses là, et sa petite amie peut le provoquer. S'il s'avère que le garçon ne connaît rien de la chose, la fille ira dire à toutes ses amies que mon petit ami est nul, il ne connaît rien de la chose. Alors tout le monde commence à taquiner le garçon, à lui jeter des pierres ».

Mame Coumba (rural), femme, 96 ans, aucun niveau, ménagère, sœur, musulmane:

« Aujourd'hui les jeunes divorcent par manque d'éducation. Il y a trop de liberté. La personne dit ce qu'elle veut, elle fait ce qu'elle veut. Si les adultes veulent te forcer la main, tu prends le car pour atterrir à Dakar. Les adultes sont maintenant impuissants devant les jeunes. Le mariage d'auparavant n'est pas comparable à ce qui se passe aujourd'hui ».

Yaya (rural), homme, 52 ans, aucun niveau, ouvrier, peul, musulman :

Selon vous est-ce que la manière dont vous vous êtes mariés sous l'ordre de vos parents continue aujourd'hui encore ?

« Mais ça n'existe presque plus. Mais aujourd'hui, tu vas voir celle qui te plaît, discuter avec elle, etc..., tu vois. C'est quoi la conséquence : il n'y aura plus de miséricorde, il n'y aura plus de paix nulle part. Les choses vont devenir de plus en plus difficiles. Les couples atterissent au tribunal avec des divorces à n'en plus finir, des histoires tragiques comme des coups de couteaux entre membres du couple, et des choses comme ça ».

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sœur, musulmane :

« Tu sais les hommes aujourd'hui, ils te demandent tout. Ce sont des bandits. Maintenant c'est à la femme de dire non. Mon ex-mari m'a demandé ça, je lui ai dit niet. Il voulait que je lui suce le truc [*le pénis*]. Je lui ai dit que je ne le fais pas, et je ne vais jamais le faire, point. Il a arrêté de m'en parler parce qu'il sait que si je dis non, c'est non. Alors aujourd'hui on a divorcé (elle nous expliquera par la suite que ce n'était pas la seule raison du divorce) ».

Oumou, femme, 48 ans, primaire (mais CSP haute), couturière, wolof, musulmane :

Des femmes qui ont plusieurs partenaires vous en entendez parler ?

« Je ne crois pas que cela ait existé dans la tradition. Si cela existe aussi, je dirais que c'est dans la vie actuelle. Les ancêtres n'osaient pas des choses pareilles. J'en ai entendu parler de femmes qui ont un mari et un amant en même temps. Elles le font par manque de satisfaction dans le mariage ».

De la satisfaction sexuelle ?

« De la satisfaction matérielle et sexuelle ».

Etait-ce possible dans la tradition ?

« Pas du tout ! Les femmes traditionnelles étaient vraiment très braves pour ne pas atteindre ce stade de perversion. Aujourd'hui si tu lis les journaux, tu regardes la télé, tu verras qu'il y a eu des changements significatifs. Cela occupe l'essentiel des médias. On parle beaucoup de la sexualité et de l'éducation sexuelle, des dimensions qui étaient dans le registre du tabou ».

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

« Aujourd'hui, il n'y a plus de respect, même si tu te disputes avec ta femme, elle sort dans la rue pour dévoiler tous les secrets entre vous. Si tu es impuissant, elle va le dire, si tu as des problèmes de virilité, elle va le dire. Il n'y a plus ce respect, l'adultère est devenu monnaie courante, si tu n'es pas satisfait, tu t'en vas

et c'est fini ».

Marie-Thérèse, fille, 24 ans, universitaire, étudiante, sœur, chrétienne :

« Par exemple quand tu prends le mariage, parce que ça constitue un aspect essentiel dans ce domaine-là, actuellement on peut dire que les filles ne font plus le mariage comme il faut. Aujourd'hui tout le monde sait qu'il y a toujours des malentendus entre les conjoints alors que du temps de nos parents et grands-parents, elles se soumettaient totalement à leurs maris. Quoique leurs maris disent, elles respectaient, elles obéissaient ».

✓ Le couple remplace progressivement la famille

➤ L'éclatement de la famille élargie

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Moi je me dis qu'au lieu d'aller louer un appartement à cent ou cent cinquante mille pourquoi ne pas rester dans la maison familiale à côté de la maman. Et même si tu le fais (habiter seul avec sa femme), les parents vont dire que voilà, il a son argent maintenant, il nous a laissés, il est parti avec sa femme. Les gens vont raconter n'importe quoi sur toi et ils ont raison. Ce n'est pas bien de laisser ses parents ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

« Aussi il y a un éclatement de la famille. Si auparavant tout se passait dans la famille, aujourd'hui chacun pour soi. Les jeunes choisissent pour eux-mêmes dans le cadre du mariage. Les gens qui réussissent quittent la maison familiale pour se construire leur propre maison ou prendre en location, surtout avec les femmes instruites ».

Yacine (rural), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

Pourquoi les femmes font ça ?

« C'est le monde qui a changé je crois. Une bonne femme mariée doit respecter son mari et sa belle-mère mais aujourd'hui c'est devenu rare. Puisque qu'avant de venir rejoindre le domicile conjugal tu respectais ta mère, tu devras respecter aussi la mère de ton mari ».

Mariama (rural), fille, 18 ans, primaire, couturière, peul, musulmane :

C'est quoi cette place ?

« Obéir à son mari et à ses beaux-parents pour faire de bons enfants et obtenir la grâce de Dieu. Aujourd'hui beaucoup de jeunes filles ne vont pas accepter ce type d'union fait par les parents ».

Pourquoi les gens se marient ?

« La femme doit se marier. Obéir à son mari, à ses beaux-parents. Seulement il y a aussi des belles-mères qui font du satanisme ».

Donc vous rejoignez les filles qui disaient ne pas vouloir vivre dans la même maison avec leur belle-mère ? Elles disaient

qu'elles souhaitent que leur belle-mère soit morte avant qu'elle rejoigne le domicile conjugal ?

« Non, moi je le dis souvent que je ne suis pas comme ça ».

Moussa, garçon, 24 ans, secondaire, sans activité, wolof, musulman :

« Oui la sexualité, je pense qu'elle a évolué, positivement et négativement en même temps. Ce qu'il y a de positif dans la sexualité, c'est surtout du domaine de la santé. Les gens n'étaient pas instruits, ils ne se permettaient pas de limiter les naissances. Et même il a fallu une bonne politique de sensibilisation. Il y a même des gens qui n'y croient toujours pas ; le planning familial et la limitation des naissances. C'est parce que les gens sont instruits qu'ils commencent à penser à se protéger, à espacer les naissances. Donc ce sont des choses positives que les études ont apportées à la sexualité ».

➤ Une vie sexuelle pré-nuptiale pour le plaisir condamnée par certains

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

« Mais les jeunes filles d'aujourd'hui, si elles ne te raccompagnent pas jusqu'à te bercer sur ton lit, elles n'auront pas ce qu'il leur plaît ; c'est un changement. Tu sais que ça, ça ne nous plaît pas nous les parents. Je ne sais pas où est-ce qu'elles ont pris ça ! C'est l'internet qu'ils fréquentent sûrement. L'internet a perverti les jeunes ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« Franchement la manière dont les filles se comportent aujourd'hui ne me plaît pas. Elles font leur vie et les parents n'y savent absolument rien. Elles sortent, font ce qu'elles veulent, reviennent au moment où nous, les parents, on est là, on ne peut pas savoir ce qu'elles font. Tout le temps elles disent que moi je parle beaucoup, je m'occupe de tout. Je ne sais pas si c'est internet ou comment vous l'appellez mais c'est ce qui détourne le plus les jeunes. Les filles, des fois, je les surprends en train de parler avec des correspondants français, belges, américains, des hommes. Moi ça m'étonne parce que je sais que je ne pourrais jamais savoir ces choses. Nous à notre jeunesse, on ne pouvait pas imaginer des choses pareilles. C'est pourquoi aujourd'hui les jeunes avant même le mariage connaissent tout ce qui peut y avoir entre un homme et une femme ».

Selon vous comment les jeunes découvrent ça ?

« Je t'ai dit que c'est la télévision et l'internet qui ont perverti la jeunesse. Dans les feuilletons, il est toujours question d'amour, et quand ça commence, tu ne pourras avoir aucun service des enfants tellement ils s'y concentrent. Ce qu'ils voient, c'est sûr que c'est ce qu'ils essaient de faire ».

Donc vous croyez que les jeunes connaissent ou pratiquent des choses que vous ne connaissiez pas ?

« C'est sûr. Je t'ai dit que les jeunes connaissent la sexualité avant même le mariage. Nous, à notre jeunesse on ne pensait même pas à ça. La fille comme le garçon ne vivaient la sexualité que dans le cadre du mariage mais aujourd'hui toi-même tu sais que les choses ont changé ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

Que pensez-vous de la sexualité des jeunes ?

« Les jeunes d'aujourd'hui sont gâtés par la télévision. Même des adolescents de 14 ans savent ce qui se passe dans la chambre des mariés (rapports sexuels) et ceci à cause de la télévision et des films. Aujourd'hui même dans la rue, tu vois un garçon et une fille se parler intimement bras dessus bras dessous, tu les vois s'embrasser. Nous à notre jeunesse, on se comportait comme des frères et sœurs. D'ailleurs moi qui vous parle quand j'étais à Kaolack j'avais un ami mais on partageait le même lit sans que rien ne se passe, on ne pensait même pas à ça. Mais aujourd'hui les jeunes sont pervertis par les relations hommes femmes. A notre époque la fille se retenait jusqu'au mariage mais aujourd'hui la majeure partie des filles connaissent l'homme bien avant le mariage ; la preuve est qu'aujourd'hui beaucoup de filles ont des enfants sans mariage. Ce qui montre que les jeunes d'aujourd'hui sont différents de nous, c'est l'habillement. Nous, à notre jeunesse, on s'habillait de façon décente ».

Yacine (rural), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

« Comme je l'ai déjà dit aujourd'hui tu vois une fille qui va rendre visite à son petit-ami jusque dans son domicile. Ni sa mère ni son père n'en savent rien. Si elle revient, ses parents lui demandent où elle était, elle leur ment en disant qu'elle était chez une amie. C'est seulement quand il arrive quelque chose, comme la grossesse, que les parents sauront que leur fille est une mauvaise fille qui fréquente les hommes. En plus ce qui m'étonne le plus c'est que même quand une fille fréquente un homme, les parents n'y pourront rien. Alors que nous, à notre jeunesse, aucune fille n'osait rendre visite à un homme, c'était même inimaginable, et les parents avaient un droit de regard sur nous. Les jeunes d'aujourd'hui, ils m'étonnent vraiment ».

Mamadou, garçon, 28 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

Les rapports sexuels, est-ce que vous observez des changements là-dessus ?

« Oui aujourd'hui, puisque les parents se disent qu'ils ne peuvent plus rien sur les jeunes, ces derniers ont acquis une liberté inimaginable. Ils rentrent où ils veulent, et font ce qu'ils veulent, surtout les filles. Des fois même tu vois une fille qui ne passe pas la nuit chez ses parents. Seuls elle et Dieu savent où elle passe la nuit [elle passe la nuit avec son petit ami] ».

Est-ce que vous pensez que la sexualité des jeunes a changé avec la modernité ?

« Bien sûr qu'il y a des changements. Comme je l'ai dit, les jeunes d'aujourd'hui prennent pour référence la culture des toubabs à travers la télévision. Même s'il y a aujourd'hui encore ceux qui respectent la tradition, une grande partie des jeunes n'ont plus la pudeur des anciens. Si une fille se permet de passer la nuit avec un homme sans être mariés, dans le dos de ses parents, c'est le monde à l'envers ».

✓ Une notion de couple avec ses « particularités »

➤ La fidélité reste relative au mariage

Ibrahima, homme, 62 ans, secondaire, retraité: ex agent Sotrac, lébou, musulman :

« Si les jeunes filles en allant à l'école s'habillent d'une valeur qui avoisine les cinquante mille ou cent mille francs, alors que leurs pères et leurs mères ne peuvent pas les payer cette valeur là, c'est parce qu'elles font quelque chose pour se payer cet accoutrement. Ces derniers mois, ce qui s'est passé à l'université (UCAD), tout le monde est au courant ; les étudiantes qui se prostituaient sur internet ! ».

C'est courant des filles qui couchent pour de l'argent ?

« Mais aujourd'hui, tu ne vois que ça, c'est la pauvreté, et puis, elles rêvent de ce qu'elles voient dans les films ».

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

« L'étudiant, on s'est quitté le 07 mars 2007 ».

Pourquoi vous vous êtes quittés ?

« Des problèmes d'infidélité. Il sortait avec d'autres filles. Moi quand on commençait, je lui avais dit que je sortais avec un homme et il m'a dit que ce n'était pas grave. Seulement lui, il n'a pas été honnête parce qu'il ne m'a dit qu'il sortait avec une fille. D'ailleurs dans sa chambre d'université je me suis croisée avec elle. Il nous a présentées toutes les deux en disant que c'était Awa et moi Khady. Après il m'a dit que c'est son amie. C'est aussi ce que m'avaient dit ses amis de chambre. C'est grâce à son téléphone portable que j'ai eu la certitude que la fille était sa petite amie. Notre problème est venu de là. On l'avait arrangé mais puisqu'il n'y avait plus de confiance, ça n'a pas duré. Cet événement a fait que jusqu'à maintenant, je n'accepte jamais qu'un homme s'approche de mon téléphone portable et moi aussi je ne touche pas au portable d'un homme. Jusqu'à maintenant si je suis avec mon petit ami, on se querelle à propos de ça, je n'accepte pas qu'il s'approche de mon portable ».

Marie-Thérèse, fille, 24 ans, universitaire, étudiante, sœur, chrétienne :

Cette petite relation passagère juste pour le temps présent, comment tu te positionnes par rapport à ça ?

« Je trouve que c'est négatif ».

Pourquoi ?

« C'est négatif parce que, moi ce que je pense, c'est ce que je disais, on doit vivre la modernité comme s'activer dans le domaine professionnel, d'autre part on doit garder des traits de la tradition comme, la femme doit être toujours à l'écoute de son mari et garder sa place... ».

➤ Le cas de la danse

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« En ce moment-là un garçon et une fille se regardaient fraternellement, il y avait certes l'interdiction mais aussi l'éducation. Tous ces facteurs-là vont constituer une soupape de sécurité. Il y avait la honte. Par exemple je me dis que si on me surprend entrain de draguer une fille, j'aurais des problèmes, ma mère va me taper, etc. Tous ces facteurs-là vont jouer. A cette époque-là je dirais que le degré de sexualité n'était pas élevé. N'empêche qu'au village pendant les fêtes de korité ou tabaski, les jeunes filles d'à peu près de

même âge sont dans un groupe. De la même façon les garçons font leur groupe. Mais il y aura ce qu'on appelle une certaine alliance. Chaque garçon va choisir la fille qui lui plaît. Ainsi pendant le jour de korité, les garçons et les filles vont se rencontrer quelque part où chacun va apporter un repas, ils vont manger ensemble. Il y aura de la musique, de la boisson sucrée, du thé. Et ils dansent entre eux, entre frères et sœurs et tout. Et à la tombée de la nuit vers 19 heures, chacun rentre chez lui ».

Madame DIOP, 54 ans, universitaire, inspectrice de l'enseignement, wolof, musulmane :

Est-ce qu'à votre jeunesse, il y avait des soirées dansantes ?

« Si, il y avait des soirées dansantes mais ce n'était pas comme ça aujourd'hui ».

Donc vous, vous avez fréquenté des soirées dansantes ?

« Oui ! A notre époque il y avait bien sûr des soirées dansantes. La danse dominante à l'époque était le *pachanga* [*danse salsa d'origine latine américaine*]. J'assistais à des soirées dansantes, l'homme et la femme dansaient ensemble mais quand même il y avait une distance entre eux, pas comme le font les jeunes d'aujourd'hui. Les jeunes d'aujourd'hui font autre chose que danser tout simplement. C'est-à-dire que la danse n'est plus ordinaire, elle ne se fait plus de façon ordinaire mais il y a quelque chose d'autre. Chaque jour en regardant la télé à ma télé, tu vois que les filles font autre chose que danser parce qu'elles montrent leur parties intimes, et que traditionnellement ce n'était pas le cas. Aujourd'hui c'est purement de la provocation que font les jeunes parce que ce sont des danses malsaines ».

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tólier, wolof, musulman :

« Beaucoup de différences. Auparavant les gens tapaient aux calebasses et dansaient de façon saine, mais aujourd'hui c'est le *mbalax* quoi, des danses très obscènes. Les bals n'existaient pas. Moi je peux aller à une soirée, danser avec une fille sans rien sentir de sexuel, mais il y a de ces hommes qui s'en profitent pour voler du plaisir. Tout dépend de l'esprit dans lequel tu danses. Il y a des hommes qui vont dans les *sabar* et se mettent à frotter leur sexe contre les fesses des femmes. Maintenant imagine ce que feraient ces derniers quand ils prennent une femme dans une soirée dansante ».

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

En boîte de nuit, on voit les gens qui dansent collés, et les filles bongent les fesses comme ça. C'est quelque chose qui est venu avec la modernité ou bien c'est quelque chose de traditionnel ?

« Moi je dirais qu'il y a certaines danses qu'on voit actuellement au Sénégal hein, ce n'est pas Sénégalais ça. C'est africain mais ce n'est pas sénégalais ».

D'accord si vous voulez, et donc ?

« Le fait de remuer les fesses et autres là, ça c'est africain, c'est traditionnel ça, c'est ce qu'on appelle le *lëmbël* ».

L'homme qui danse collé avec la femme, ça c'est traditionnel ?

« Ah non, ça, non. L'homme et la femme ne dansaient pas comme ça ».

Donc ça c'est moderne ?

« Le fait de danser ensemble comme ça, oui c'est moderne ».

Est-ce que vous pensez qu'ils le font pour des raisons sexuelles ?

« Oui ça c'est sexuel. Ces danses-là, c'est sexy hein. Ça ce n'est pas africain ça. Mais malheureusement, ça tend à gagner du terrain ».

Et cette histoire de la femme qui bouge les fesses traditionnelles. Quel symbole ça a ? Est-ce qu'il y a un côté érotique ?

« Si, si il y a un côté érotique hein ».

Y a un côté sexuel ?

« Oui sexuel, érotique ».

Ça plaît à l'homme ?

« Mais oui ça plaît à l'homme ».

Et il touchait ?

« Ah non, il ne touche pas, il regarde simplement [*rires* !] ».

- Des pratiques de la sexualité en mutation

- ✓ Une nouvelle sexualité hédoniste axée sur la recherche de plaisir

- Ceux qui les refusent catégoriquement

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

Mais dans la manière même de pratiquer la sexualité est-ce qu'il y a quelque chose de nouveau ?

« Je ne sais pas trop mais le fait de s'embrasser, c'est nouveau. En plus avec les films pornos je vois que les jeunes sont capables de tout faire ».

Avez-vous déjà vu un film porno ?

« Non mais je sais que les rapports sexuels se font de façon très malsaine ».

Comment ça se passe selon vous ?

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman:

La sodomie, c'est mauvais selon vous ?

« La sodomie, c'est Dieu qui nous l'a interdit. Il a dit aux hommes, vous pouvez vous accoupler n'importe comment parce que vos femmes sont vos champs [« vos femmes sont vos champs, labourez-les comme vous voulez »], mais attention ne fais pas ceci ou cela. Ça c'est un. Deux, les progrès scientifiques ont montré que c'est quelque chose qui peut provoquer le sida parce que les gays qui se sodomisent sont plus porteurs du sida. Ensuite c'est ignoble par rapport à l'hygiène parce qu'avec le coït anal tu butes sur des selles ! C'est sale ! Moralement, ça ne va pas. Le premier défi de l'homme est de lutter contre son instinct, ses désirs parce qu'il peut lui mener à tout. Qu'est-ce qu'il y a de bien dans l'alcool ? Etre ivre et se comporter comme un colossal. Et pourtant ceux qui le font en tirent du plaisir. Prendre de l'héroïne et en renifler, celui qui le fait prend du plaisir. Et pourtant toutes ces choses-là, quiconque les fait ça le ruine !

Fumer la cigarette, celui qui le fait en tire du plaisir, et pourtant ça le ruine ».

Et La fellation, le cunnilingus ?

« La aussi je dis que les gens le font, mais du point de vue hygiénique ... Je parle d'abord de l'appareil génital de la femme qui est plus complexe que celui de l'homme. Il peut générer beaucoup plus de parasites que celui de l'homme. C'est pourquoi quand l'homme pratique la fellation, il risque d'attraper des bactéries et n'importe quoi ».

C'est quoi votre position par rapport à ça ?

« Je dis que c'est mauvais, il ne faut pas le faire. Je ne l'ai jamais fait, c'est même impensable quoi.

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

« Tu sais, il y a des hommes faibles. Même si une fille passe devant eux, ils sont en érection. Il y en a même qui peuvent éjaculer en regardant une fille habillée sexy. Ces types sont prêts à tout pour obtenir du plaisir sexuel. C'est pourquoi aujourd'hui, il y a les actes de pédophiles, de viols et tout ».

El Hadj, garçon, 28 ans, universitaire, pharmacien, wolof, musulman :

« Aussi le sexe hors mariage ça rend impuissant, si tu as une jeunesse avec trop de sexe, à la quarantaine, tu as tout épuisé et il ne te reste plus rien. Même toutes ces positions bizarres ça rend impuissant, ça peut même donner des enfants malades ».

Yaya (rural), homme, 52 ans, aucun niveau, ouvrier, peul, musulman :

Connaissez-vous ou avez-vous entendu parler des films pornos ?

« Mais oui, c'est ce qui a le plus perverti les jeunes ».

Ce qui est montré dans ces films, c'est des choses nouvelles ou bien ça existait ici ?

« En tout cas, j'ai eu des échos selon lesquels il y a des gens qui pratiquent cette forme de sexualité aujourd'hui. Que ce soit vrai ou faux, je sais que ce n'est pas beau, c'est horrible. Moi je vois que tout ce qui se passe ici, c'est la responsabilité de l'Etat puisqu'il pouvait tout censurer de sorte que personne ne verra plus ça ici ».

Mais comment l'Etat peut faire ça puisque si quelqu'un à sa vidéo dans sa chambre, est-ce que l'Etat peut entrer dans les chambres pour vérifier ? Est-ce qu'une brigade des mœurs peut être derrière chaque personne ?

« On devrait considérer ça comme un délit pénal. Si tu vois quelqu'un le faire il faut le dénoncer et ainsi de suite ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

Est-ce vous croyez que les jeunes pratiquent la sexualité comme dans les films pornos ?

« Je ne sais pas trop mais je sais qu'en observant leur habillement, en les voyant parler au téléphone, et leurs sorties nombreuses, je ne peux rien écarter, ils sont capables de tout faire ».

Selon vous que recherchent les gens dans leurs manières de faire la sexualité comme dans les films pornos ?

« Je sais qu'ils sont maudits, et ce n'est pas une sexualité pour procréer ».

Donc selon vous, qu'est-ce qu'ils cherchent à travers cette sexualité ?

« Je ne sais pas hein mais je sais que c'est horrible, c'est bestial. Je ressens même la honte d'en parler tellement que c'est vilain ».

Bacary, homme, 45 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Même par rapport aux manières de faire il y a des changements. Je pense qu'auparavant ça (la sexualité) se faisait dans le respect, la discrétion et la pudeur. Les gens s'allongeaient et le faisaient normalement (position sexuelle traditionnelle). Mais aujourd'hui, les gens le font comme ils le voient dans les films. Des choses impensables qui se passent dans les films pornos, les gens le font actuellement. Prendre sa femme par tous les sens, elle monte dessus au lieu que l'homme soit au dessus, etc... Tu vois que ce sont des choses nouvelles ».

Vous pensez que ces choses n'existaient pas ici ?

« Pas du tout. Avant de faire une chose, il faut le connaître. Les gens ne connaissaient pas ces façons de faire. Ce sont des choses nouvelles ».

C'est positif ou négatif ?

« Ce n'est pas du tout bon. Mais quand même il y a des gens qui gardent jusqu'à présent les vertus de la tradition. Jusqu'à présent les gens veulent des enfants, mais c'est vrai que le plaisir du sexe qui a pris de nouvelles dimensions ».

Lamine, homme, 46 ans, secondaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« C'est l'homme qui décidait, et c'est tout. Y avait pas toutes ces préliminaires et positions sexuelles montrées dans les médias. Chacun pense à son plaisir, il n'y a plus de respect ni rien, on n'écoute plus personne. Quand il y n'a plus de respect, chacun part de ses propres inspirations. Il y a une différence entre nos ancêtres, nos parents et la génération de maintenant. Aujourd'hui chacun fait les choses comme il l'entend alors qu'auparavant tout était calqué sur les parents. Ce changement s'est effectué environ dans les 20 à 30 ans. Ce sont les médias qui ont causé ce changement principalement ».

La masturbation, est-ce une pratique qui existait dans la tradition ?

« Non pas du tout cela n'existait pas. Déjà, dans le domaine de la religion c'est interdit. Mais même dans les profondeurs de la tradition, je ne l'ai jamais entendu ».

Amadou, garçon, 19 ans, primaire, marchand ambulant, peul, musulman :

Comment ça se passe actuellement selon vous ?

« Bon tu es seul avec la femme, vous vous discutez, petit à petit ».

Et après ?

« Il ne faut pas se ruer directement vers la chose, il y a des choses à faire avant parce que ce n'est pas seulement le truc. Il faut caresser, têter les seins, s'embrasser. Il y a même des hommes qui têtent le sexe de la femme. La femme aussi suce le truc de l'homme. Les gens font ça aujourd'hui, surtout les élèves ».

Tu fais ces choses là ?

« Non moi je déteste ça. Même si je baise, les embrassades et consorts, je ne fais pas. On ne peut pas ne pas baiser, mais on peut ne pas faire ces choses dégueulasses ».

On nous dit que traditionnellement, c'est l'homme qui monte sur la femme et se vide. Donc aujourd'hui cela ne se passe pas comme ça ?

« Oui, c'est vrai, aujourd'hui ce n'est pas ça ».

➤ Ceux qui rejettent mais qui le font quand même

Moussa, garçon, 24 ans, secondaire, sans activité, wolof, musulman :

Qu'est-ce que vous en pensez ?

« C'est trop négatif même ! Ce sont des comportements qui ne sont pas africains. Nos réalités l'interdisent. Ce n'est pas que c'est tabou, qu'on ne devait pas le faire, mais c'est pour le respect qu'on voue au parent, pour autrui qu'on rencontre dans la rue. Les gens sont trop pervertis actuellement. Tout ce qui était tabou, tout ce qui était répugnant, c'est ce qu'on se glorifie de faire actuellement. Par exemple pour un africain, pour un musulman de manière générale, il est inconcevable de partir bras dessus-bras dessous avec une fille qu'elle soit ta femme ou pas, devant les parents. Ou bien de s'embrasser avec elle dans un lieu public. Mais les gens le font actuellement. Et ils n'y ressentent aucune gêne. Le fait de prendre sa femme dans ses bras, le fait de l'embrasser, etc... ».

Les manières de faire ?

« Oui les manières de faire ont changé parce qu'il y a le coït anal qui ne se faisait pas. La sodomie. Il y a plus d'homosexuels et de lesbiennes maintenant à Dakar. Ce sont des vices que les africains ont acquis à partir de l'Occident. La sodomie, le coït anal, c'est venu avec les occidentaux. Les africains faisaient l'amour de façon trop polie et trop courtoise. Ce qui fait que certains comportements, certaines positions n'étaient même pas imaginables. Ce n'était pas normal de regarder le sexe de son partenaire, de jouer avec, etc... Mais actuellement, on considère le sexe comme un objet, un petit truc que j'ai entre les mains que je manipule à ma guise. Ce qui fait que souvent, certains se permettent par exemple la fellation, le cunnilingus ! Ça ne se faisait pas, on ne connaissait pas ça ».

Et la levrette ?

« Même ça, ça ne se faisait pas ».

Et la masturbation ?

« La masturbation, tout ça ne se faisait pas. Mais actuellement les gens se masturbent facilement, les garçons comme les filles. Il y a les lesbiennes, les homos, la fellation et tout ça ».

Est-ce que vous pensez que tout ça se fait pour la recherche du plaisir ?

« Je pense. Y'en a qui font tout pour avoir du plaisir. Y'en a qui le font parce qu'on leur a proposé de l'argent et qu'ils n'ont pas eu la dignité et la force de refuser ».

Pourquoi la culture occidentale a cette sexualité selon vous ?

« Vous savez, c'est la culture occidentale. A chacun sa manière d'éprouver le plaisir dans la sexualité. Certains pensent qu'on ne peut avoir du plaisir qu'en faisant l'amour avec une personne de même sexe :

homosexuels et lesbiennes. D'autres éprouvent du plaisir en faisant l'amour avec un enfant, la pédophilie. Il y a aussi ceux qui n'éprouvent le plaisir que par la fellation ou par la masturbation. Donc ça dépend des goûts de tout à chacun ».

Vous avez parlé de découverte à travers la modernité. Est-ce que cette sexualité est aussi une sorte de découverte ?

« Il y a des choses, je n'essaye même pas de les faire en raison de mes convictions religieuses islamiques et culturelles africaines. Il y a certains comportements sexuels interdits par la religion. Et donc je n'essaye même pas de les adopter ».

Vous rejetez la levrette, la fellation ?

« Oui je les rejette complètement, **même si je l'ai fait une seule fois** ».

Est-ce que la sexualité d'aujourd'hui ici fait que l'homme découvre un plaisir nouveau ?

« Non ce n'est pas évident qu'il découvre un plaisir. Je vous ai dit qu'au début, il s'agissait d'une découverte mais ce n'était pas évident. Il y en a même qui en souffraient. Par exemple une jeune fille qui ne connaît pas la fellation, si un homme lui demande de faire ça. D'abord elle ne peut même pas comprendre cette réalité de sucer le sexe d'un homme. Ça va lui faire très mal même si elle le fait au finish pour telle ou telle autre raison. Au début c'était très dur, elle n'était pas prête psychologiquement pour le faire. Donc là, on ne peut pas dire qu'il s'agisse de plaisir. Mais on peut faire du mal, et découvrir du plaisir dans ce mal ».

Mais est-ce que l'homme qui se fait sucer découvre un plaisir qu'il ne connaissait pas ?

« Ça dépend aussi de l'homme. Celui qui vient de faire ça pour la première fois peut trouver cela trop sale, inadmissible. Le fait de donner son sexe à une fille qui le suce, qu'est-ce qu'il y a à éprouver de plaisir là dedans. Mais à force de le faire, il peut aller jusqu'à en éprouver du plaisir. C'est pourquoi il y a des déviations sexuelles, des pédophiles, des homosexuels, des lesbiennes ».

Vous pensez que ces comportements sexuels viennent avec la modernité ?

« Oui je le pense fermement. Peut-être qu'il y avait des cas très particuliers et encore..., c'était très rare, inconnu même. Mais actuellement si ce phénomène a gagné du terrain, c'est surtout à cause de la modernité. Surtout à cause des touristes qui viennent ici et proposent de l'argent, souvent des sommes trop minables même aux jeunes filles. Pour assouvir leurs besoins, ils sont prêts à tout. Les filles, et les hommes aussi avec les vieilles dames, c'est parce qu'ils sont aveuglés par l'argent, ils acceptent de se soumettre à ces pratiques. Ça devient quelque chose à laquelle on s'entraîne, on finit par s'adapter et on le transmet à d'autres ».

Vous jugez positif toutes les découvertes sauf cette découverte du plaisir ?

« Moi je n'appelle pas cela une forme de plaisir, mais une forme de sexualité ! ».

Si ce n'était pas un plaisir pourquoi alors les gens le font ?

« Je l'ai dit tout à l'heure. On le fait faire à quelqu'un. Au début ça lui fait très mal, il n'y éprouvait aucun plaisir ».

Un homme qui se fait tailler une pipe, ce n'est pas du plaisir ça ?

« Ce n'est pas toujours un plaisir. Je vous ai dit que ça dépend de la personne. Au début elle peut le faire sans n'y éprouver aucun plaisir. Quelqu'un s'adonne à un comportement ; au début il n'y éprouvait aucun

plaisir mais avec le temps, il l'insère en lui, ça lui procure du plaisir. Ou bien il le fait, il n'y voit aucun plaisir, mais il le fait pour une autre raison. Par exemple les filles qui se prostituent parce que leurs situations financières font défaut. Elles se prostituent pour satisfaire leurs besoins financiers. Mais elles le font à contre cœur ! Et c'est sûr que si on s'approchait d'elles, ce sont des filles qui, chaque fois qu'elles sont seules, pleurent de ce qu'elles sont entrain de vivre. Elles ne le font pas par plaisir ! L'homme aussi... Il y a des comportements que les gens adoptent, non pas parce qu'ils y éprouvent du plaisir, mais pleurent vraiment quand ils sont seuls. Ils sont contraints par une force extérieure ».

➤ **Ceux qui y adhèrent dans le cadre du mariage**

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

Tu penses qu'au village les gens ne se masturbaient pas ?

« Comme je vous l'ai bien dit, il y avait une crainte de faire ça. Mais aujourd'hui c'est différent, puis une fois marié avec la bénédiction des parents, cette peur-là disparaît. Et là, on est free, on est libéré ».

Et on peut faire ces choses là ?

« Ah oui, on est un adulte, on est dans sa chambre avec sa femme. Vous pouvez faire tout ce que vous voulez ».

Levrette, fellation, masturbation. Sont-elles des pratiques sexuelles nouvelles qui ont été apportées par les médias et inconnues traditionnellement ?

« Ces pratiques-là sont nouvelles. Les gens ne connaissaient pas ces pratiques-là. Il y a l'impact des médias, les films, les journaux, l'internet et tout qui mettent ça dans la tête des gens. Avant il n'y avait pas tout ça, c'était même difficile de voir une télé. Après le diner, on se couchait directement pour se lever le lendemain matin ».

Fatim Mbaye, fille, 22 ans, primaire, cuisinière, wolof, musulmane :

Il y a des changements dans les pratiques sexuelles selon toi ?

« Le monde change, et les gens aussi changent concomitamment au monde. Les gens regardent les vidéos et voient des choses que les toubabs eux-mêmes ne font pas dans la vie courante. Ce sont ces choses-là qu'ils imitent. Les toubabs ne font pas ça à leur épouse parce qu'ils les respectent (nouvelles positions sexuelles). Mais ici, les gens voient une chanteuse américaine dans un clip, et automatiquement ils commencent à s'habiller comme elle. Alors que cette chanteuse-là ne s'habille comme ça que pour le clip, après le clip, elle s'habille normalement ».

Les flirts, les petits câlins, t'en penses quoi ?

« Aujourd'hui tu vois même une fille avec son petit ami s'embrasser dans la rue. Tu vois cela est inimaginable au village. Tu sais moi je travaille la nuit mais je vois plein de choses... Tu sais deux personnes quand elles s'aiment aussi, c'est normal. Mais je vois qu'il doit y avoir des limites parce que quand tu es avec un homme et que vous ne vous êtes pas encore mariés, tu dois lui montrer que t'es quelqu'un de respectable pour qu'il puisse te marier. Parce que quand tu te dis que tu aimes quelqu'un et

que tu souhaites te marier avec lui, tu dois lui montrer quelque chose qui fasse qu'il ait confiance en toi pour faire de toi une bonne mère pour ses enfants ».

Donc ne pas pratiquer cette sexualité tout de suite avec lui, c'est ça, pour qu'il ne te voie pas comme une fille facile ?

« Exactement, mais beaucoup de filles ne l'ont pas compris, si tu donnes tout à l'homme tout de suite, après il s'en va. Il ne mariera jamais une fille qui se donne comme ça ».

Ndèye Diama (rural), fille, 18 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

Tu as déjà vu des films pornos ?

« Je n'ai jamais suivi cela. J'en ai seulement entendu parler ; que les gens font des rapports sexuels, et que cela donne du plaisir (de regarder les films). Je crois que c'est bon de prendre du plaisir mais aussi il y a des choses pas du tout bonnes. Prendre sa femme par derrière (levrette) et des choses comme cela, ce n'est pas trop bien pour moi. Parce que si la femme est enceinte, cela peut renverser le bébé qui se trouve dans le ventre de sa mère. Cela peut porter préjudice au bébé et même à la femme. Si la femme n'est pas enceinte, il n'y a pas de problème. Puisque c'est ton mari, vous êtes libre de faire ce que vous voulez. Je ne voudrais pas d'un homme qui adopte une seule position. Il faut diversifier les choses. J'ai suivi sur une vidéo un homme et une femme qui se suçaient, l'un après l'autre, mais je trouve cela dégueulasse. Si mon mari insiste pour que je lui fais ça, je vais essayer mais... On a suivi ça c'était à Nioro, moi avec trois autres copines, un samedi soir. On s'était enfermées parce qu'on le suivait en cachette ».

Y 'avait un homme ?

« Un homme ?! Pas du tout. Ce n'est pas normal de suivre cela avec un homme parce que vous pouvez avoir des désirs. En suivant cela tu as envie d'être un homme. C'est pourquoi on interdit aux enfants de suivre cela. C'est fatigant de suivre cela parce que cela réveille les désirs ».

Alors pourquoi vous suivez cela en sachant que ce n'est pas bon ?

« On le suit pour connaître cela, cela va servir dans l'avenir ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

Est-ce la seule pratique courante actuellement, ce que vous venez de décrire (l'homme sur la femme) ?

« Actuellement, non. Les choses sont devenues banales. Une femme qui se déshabille, ce n'est pas grave. Un homme qui se déshabille, ce n'est rien du tout. Peut-être que dans le monde rural, ce genre de pratiques..., cela peut poser des problèmes mais ici à Dakar, c'est rien cela ».

Qu'est-ce qu'ils recherchent à travers ces manières de faire là ?

« Du plaisir peut être. Du plaisir avec un grand P, un grand plaisir ».

Connaissez-vous des manières nouvelles de faire la sexualité ?

« Ben j'ai entendu parler de la sodomie interdite par l'islam. Je ne sais pas si ça existe réellement ici mais les homosexuels, ils ne peuvent faire que cela. Si c'est entre l'homme et la femme, je n'en sais rien. Je ne crois pas qu'un musulman pratiquant ferait cela. Mais si c'est un musulman tout court là, peut être oui ».

La fellation ?

« Bien sûr, il y'en a qui la font. Y a beaucoup de filles qui font cela maintenant ».

C'est quoi d'ailleurs la fellation ?

« Je ne sais pas, je ne peux l'expliquer [*rires !*] ».

La fellation, c'est quand l'homme suce le sexe de la femme ?

« Non ça c'est le cunnilingus. C'est l'autre... C'est la femme qui fait ça à l'homme. C'est la femme qui prend le sexe de l'homme par sa bouche ».

Vous l'avez une fois fait ?

« Non, jamais ! Je t'ai déjà dit que je n'ai jamais eu de rapport sexuel. Voilà, je ne pourrais pas faire ce genre de choses- là ! Parce que ça aussi, ça fait partie de l'acte sexuel, non. Tout ce que je dis là, c'est parce que j'ai lu des magazines qui en parlent, aussi j'ai fait de l'économie familiale (matière enseignée au lycée qui traite de la famille, de la sexualité), j'ai appris beaucoup de choses, voilà quoi ».

Tu te vois faire ces choses là ?

« Peut être bien. Ça dépend aussi du mari parce que si le mari aime ça peut être bien de la faire. Mais s'il n'aime pas ça, moi aussi je n'aime pas ça du tout. Je déteste ça, ça me dégoûte ces genres de choses là. Alors je ne crois pas. Ce sont des choses nouvelles qui sont venues avec la télévision, la pornographie. C'est là que les jeunes ont découvert le cunnilingus, la fellation. Mais de toute façon je trouve cela dégoûtant ».

✓ Une « sexualité traditionnelle » plutôt reproductive

➤ Une sexualité dans le cadre du mariage

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« Je t'ai déjà dit que la sexualité se pratique dans le cadre du mariage, c'est la voix de Dieu. La personne ne pouvait pas penser avoir des rapports sexuels avant son mariage ».

Mariama (rural), fille, primaire, couturière, peul, musulmane :

« Je m'abstiens, je n'ai pas connu l'homme, pas avant le mariage ».

Et si tu rencontrais un homme que tu aimes énormément et qu'il te demande une partie de jambes ?

« Quelque soit l'amour que j'aurais pour lui, seul le mariage peut me permettre de me donner à lui ».

Bacary, homme, 45 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« L'homme ne connaissait le sexe que quand il se marie, aujourd'hui on n'a pas besoin de se marier pour connaître le sexe. Ceci est du aux films que les jeunes suivent à la télévision ».

Ibrahim, homme, 62 ans, secondaire, retraité: ex agent Sotrac, lébou, musulman :

Donc vous pensez qu'il y a des choses que font les jeunes aujourd'hui que vous n'avez pas connues ?

« Mais oui. On avait peur de nos parents, on les respectait, on n'osait pas le faire. La culture, c'était que si on épouse une fille, qu'on la trouve vierge. Les gens se rivalisaient sur la virginité. Tout le monde

s'investissait dans la famille pour que leurs filles soient vierges. Les hommes aussi se rivalisaient à épouser une femme vierge, ça faisait la fierté des parents. Cette culture n'est plus à l'ordre du jour, les jeunes s'en foutent aujourd'hui de ce que pensent leur parents. Aujourd'hui il n'y a plus de mariage, c'est juste une formalisation d'une relation qui existait déjà ! Avant, personne n'osait être avec une fille sans la marier, traîner avec elle dans la rue, sortir avec elle, bras dessus, bras dessous ! ».

➤ Des relations dans la sphère familiale, limitées....

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Auparavant même quand l'homme disait qu'il aime une femme et part lui rendre visite, il y avait une distance entre eux. Avant, si un homme allait voir une fille, cette dernière se mettait ici à côté de sa mère et l'homme se mettait là-bas, et ainsi ils discutaient ».

Ibrahim (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

Les relations amoureuses entre garçon et fille, les embrassades, les petits câlins ?

« Même si les relations entre garçon et fille existaient, ce n'était pas explicite comme c'est le cas aujourd'hui. En plus les gens ne connaissaient pas les embrassades et des trucs de ce genre ».

Adama, garçon, 22 ans, universitaire, étudiant, soninké, musulman :

« Il y a une de mes copines qui me racontait une anecdote. Quand elle était au primaire, il y avait un camarade de classe qui lui avait dit qu'il l'aime. Alors la fille est partie le dénoncer à la maîtresse. Et la maîtresse a bien tapé le garçon. C'est une grande fille maintenant, elle a un peu plus de 20 ans actuellement ».

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sérère, musulmane:

« Aujourd'hui les jeunes hommes sont moins pudiques. Auparavant quand un homme voulait une femme, il en parlait à ses parents. Aujourd'hui tu vois un jeune homme qui rentre dans sa chambre avec sa petite amie ».

Abdoulaye (rural), garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

« Les jeunes aujourd'hui ne se limitent plus à des fiançailles mais consomment le sexe dans leurs relations. Dans la tradition, des jeunes peuvent avoir des relations petit ami/petite amie mais tout est limité. Pas de sexe, pas de relation intime. Aujourd'hui 90% des relations en hors mariage ont consommé le sexe ».

Mariama (rural), fille, primaire, couturière, peul, musulmane :

« Tu peux même rester chez toi et une fille peut te voir et dire que tu lui plais beaucoup. Elle peut venir te voir jusque dans ta chambre pour te dire son amour envers toi. Si elle te fatigue, en venant chaque jour chez toi, tu vas lui sauter dessus parce que tu sauras que ça lui ferait plaisir ».

Est-ce qu'aujourd'hui les filles se retiennent jusqu'au mariage ?

« C'est devenu rare en tout cas mais je crois que la femme doit s'abstenir jusqu'à avoir un mari ».

Est-ce que tu penses que les filles qui voient comme toi sont nombreuses aujourd'hui ?

Elles ne sont pas nombreuses. Les filles d'aujourd'hui ne croient plus en grand chose. Dans les relations petits ami/petites amie, ce que le garçon demande en premier, c'est le sexe, les rapports sexuels. Si tu sors avec un garçon, il veut tout suite avoir des rapports sexuels avec toi. Alors si tu l'acceptes, votre relation sera basée sur le sexe, et tout le temps vous vous sautez comme des bêtes. Le plus souvent si tu refuses cette sorte de relation, ils vont te laisser et aller voir une autre fille. Ils te disent qu'ils ne peuvent pas sortir avec une fille sans faire les rapports sexuels ».

Avant c'était comme ça, les garçons étaient comme ça ?

« Mais pas du tout. Il fallait l'accord des parents pour se voir et la relation se limitait à de simples causeries, il te salue, salue ta famille, tes parents voient s'il est bien éduqué, de quelle famille il vient et voilà ».

Tous les garçons demandent le sexe aujourd'hui ?

« Il y en a beaucoup qui sont ainsi mais il y en a aussi qui sont sérieux et qui vous considèrent comme leur propre sœur. Ces derniers ne voudront pas vous voir souffrir, ni voir souffrir tes parents ».

Et c'est seulement s'il y a projet de mariage que la relation évolue ?

« Oui, mais tu vois qu'aujourd'hui, ça ne se passe presque plus comme ça, c'est le sexe qui est en jeu ».

➤ Une sexualité pour faire des enfants

Khady (rural), fille, 24 ans, secondaire, élève, sœur, musulmane :

Selon toi la sexualité est principalement reproductive ?

« Pour moi c'est pour ça hein. Si ce n'est pas pour ça, je vois que c'est inutile de le faire. En fait même si les gens font la sexualité pour d'autres fins aussi, elle est faite originellement pour la reproduction ».

Pensez-vous que le plaisir soit quelque chose d'important dans la sexualité ?

« Bon je dirais que c'est important d'une part. Si tu sens que ton corps a besoin de quelque chose et que tu te procures ce quelque chose-là c'est important parce que peut-être que ça t'aurait créé des problèmes si tu ne le faisais pas. Le fait d'avoir envie de quelque chose, et de faire faire cette chose, pour moi ça libère. Mais d'un autre côté je vois que ce n'est pas trop important dans la mesure où c'est un plaisir qui dure cinq minutes et après c'est fini. Je vois que c'est éphémère et donc pas rentable. Dans ce sens là c'est un peu inutile quoi ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

Et le plaisir sexuel ?

« Le plaisir, ce n'est rien puisque ça ne dure pas. En tout cas la sexualité, comme l'a dit Dieu, doit servir à la procréation. Un couple qui n'a pas d'enfants, ce n'est pas bon... Ainsi, ce que la personne recherche dans les rapports sexuels avec son partenaire, c'est avoir des enfants bénis par Dieu ».

Ndèye Diama (rural), fille, 18 ans, secondaire, élève, sérieuse, musulmane :

« Les enfants, c'est le plus important dans la sexualité. Si tu n'as que le plaisir sans en avoir des enfants, si tu meurs personne ne se souviendra de toi parce que tu n'as pas d'enfants. Si tu as des enfants, tu as tout. Si tu as tes enfants et que tu les regardes comme ça, c'est un plaisir immense. Aussi le plus important c'est d'avoir des enfants, qui même après la mort de l'un des parents, l'autre aura quelque chose sur quoi regarder le défunt ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« Ben je crois que traditionnellement, l'homme cherchait à se faire une centaine d'enfants parce que c'était la richesse. Aujourd'hui, la richesse, c'est le matériel. Avoir de l'argent, une belle maison, de belles femmes ».

Bacary, homme, 45 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

« Ce qui était plutôt recherché, ce sont les enfants, avoir de bons enfants. Aujourd'hui, ce qui change dans la sexualité, ce sont les manières de faire. Dans la tradition, les gens se mariaient et vivaient leur sexualité avec pudeur et sacralité pour avoir de bons enfants ».

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman :

« Dans le temps, une femme qui te fait de bons enfants, qui honore tes parents mais il n'y avait rien de mieux. Aujourd'hui, on ne voit que le plaisir, alors que ça ne dure pas, c'est ne pas ça le plus important »

Yaya (rural), homme, 52 ans, aucun niveau, ouvrier, peul, musulman :

Donc l'homme et la femme doivent se donner du plaisir sexuel ? En tout cas aujourd'hui le plaisir occupe une place de choix dans les couples, je ne sais pas si traditionnellement c'était le cas ou pas ?

« Le plaisir a toujours existé. Je t'ai dit que Dieu a conçu l'homme et la femme et ils doivent se compléter. Mais il y a quelque chose Dieu a dit sur le plaisir. C'est un plaisir qui ne dure pas. C'est un immense plaisir les rapports sexuels mais il y a encore un plaisir plus immense ».

Lequel ?

« Avoir des rapports avec sa femme jusqu'à en avoir un enfant que tout le monde verra. Ça, c'est le l'enfant de tel. Un enfant qui grandira et être un responsable. Il y a certes un plaisir sexuel mais tu dois viser un plaisir plus immense que ça. C'est pourquoi Dieu a prescrit les manières de faire des rapports sexuels pour pouvoir en avoir de bons enfants ».

Yacine (rural), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

« Dans ces cas tu verras des fois que l'homme est reconnaissant et préférera garder la femme avec lui en raison de ce qu'ils ont vécu ensemble. Ainsi l'homme considère simplement que c'est Dieu qui n'a pas voulu qu'ils aient des enfants mais que peut-être un jour ça viendra. Les gens croient beaucoup aux enfants, si un homme se marie avec une femme et qu'ils n'ont pas su avoir d'enfants, l'homme entendra toutes sortes de suggestions négatives comme « abandonne cette femme-là, elle ne peut pas te faire des

enfants, va chercher une femme fertile ». Et ces choses font du mal au couple parce que ça ne va pas plaire à la femme, et le mari aussi. Parce qu'un homme sérieux ne doit pas abandonner sa femme parce qu'ils n'arrivent pas à faire d'enfants, ce n'est pas du tout joli et ça revient même à nier la volonté de Dieu puisque c'est lui qui nous donne des enfants ».

Donc pour choisir une femme il faut bien voir si elle peut avoir des enfants ou pas ?

« Oui c'est important, une femme on s'attend à ça, ce qu'elle fasse des enfants dans le couple ».

Est-ce que traditionnellement il y a un plaisir sexuel ?

« Non il y en a pas. Même s'il existe aussi ce n'est pas la vie. Je pense que c'est venu avec le temps, les changements ».

Qu'est-ce qui est venu avec les changements ?

« Ce plaisir sexuel dont vous parlez là. C'est ce que je pense hein. Et même ça, ce ne sont pas toutes les femmes qui l'ont.

✓ Un plaisir sexuel peu développé

➤ Une unique manière de faire

Moussa, garçon, 24 ans, secondaire, sans activité, wolof, musulman :

Ces comportements déviants comme tu les qualifies existaient en Afrique mais il y avait une soupape culturelle ou bien ils sont venus avec la modernité ?

« Bon, je vais dire que même s'il en existait, c'était très, très, très minime. Des cas isolés, des gens qui ont découvert ça tout seuls, mais ils n'ont pas appris ça de leurs parents !! Ce sont des comportements qu'on a acquis seulement avec la modernité. Et c'est inadmissible. Il y a des gens qui sont trop modernes, qui sont plus excités par les seins que par les fesses !! ».

➤ Un plaisir masculin valorisé socialement

Macoumba (rural), garçon, 24 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

La femme a-t-elle toujours réclamé son plaisir sexuel ?

« Non, c'est quelque chose de nouveau parce qu'auparavant ça n'existait pas, et aujourd'hui on voit ça. Donc c'est nouveau. Aujourd'hui les femmes ont tendance à arrêter leur reproduction après deux à trois enfants. Si les femmes font appel aux jeunes pour le sexe, c'est pour le plaisir du sexe ».

Ndèye katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

Vous parlez de la tradition ?

« Oui. Dans ces façons là, l'homme peut avoir du plaisir parce que comme on dit, d'après ce que j'ai lu, l'homme atteint plus vite l'orgasme que la femme. La femme, ça prend du temps mais l'homme, il suffit de quelques minutes et voilà quoi. La femme ça prend du temps quoi, et si c'est rustique, vraiment elle est

dégoutée quoi ».

➤ Un plaisir féminin existant mais non valorisé socialement

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« Les gens disent que ce n'est pas bon parce que ça peut empêcher à la femme d'avoir des enfants mais c'est faux parce que moi j'en ai vu des femmes excisées mais qui ont une famille ».

Pourquoi cette tradition selon vous ?

« Pour qu'elle ne se couche pas avec un homme sauf son mari ».

Est-ce que vous savez aussi que l'excision diminue la sensation de la femme de sorte qu'elle n'aura pas de plaisir durant les rapports sexuels ?

« Non je ne savais pas ».

Et alors qu'est-ce que vous pensez de cela ?

« Je crois que ce n'est pas normal. La femme doit quand même prendre du plaisir dans ses rapports sexuels avec son mari même si le plaisir n'est pas important ».

Madame DIOP, 54 ans, universitaire, inspectrice de l'enseignement, wolof, musulmane :

Mais traditionnellement, avec la manière de pratiquer la sexualité, est-ce qu'il y avait du plaisir sexuel ?

« Ah si ceux là aussi, je pense hein ».

Vous pensez qu'il y avait du plaisir sexuel ?

« Oui ! ».

Mais dans la sexualité du village, il n'y a pas de préliminaires, il n'y a rien ?

« Ben rien ne nous dit qu'il n'y avait pas de préliminaires hein. Ils avaient leurs habitudes à eux et les habitudes ont changé, mais rien ne nous dit qu'il n'y en avait pas, il n'y a qu'eux qui peuvent le dire. Donc chez les anciens est-ce qu'il y avait du plaisir ou pas ? Je suis sûre qu'il y en avait, je crois hein ».

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

Tu dis qu'ils ne pensaient vraiment pas au plaisir sexuel dans la tradition ?

« Bon les hommes africains, ils veulent toujours une femme avec de grosses fesses. Même traditionnellement ».

Pourquoi ce truc des grosses fesses ?

« Je ne sais pas exactement... ».

Est-ce qu'il y a un côté sexuel au sens plaisir sexuel ou est-ce qu'il y a plutôt un côté reproductif ?

« Il y a un côté plaisir, il n'y a pas que l'aspect reproductif là-dedans ».

Mais est-ce que la femme avait des critères esthétiques comme toi qui veut les grosses fesses ?

« Bon chaque femme voulait et veut un homme musclé, un grand de taille, un homme fort quoi ».

Est-ce qu'il y avait un côté sexuel ?

« Oui il y en a. Un homme puissant ».

Donc le plaisir, ce n'est pas très important mais quand même on ne peut pas nier ?

« Oui ».

Bacary, homme, 45 ans, primaire, commerçant, wolof, musulman :

Est-ce que ce plaisir du sexe existait traditionnellement ?

« Oui bien sûr ! Il ne peut pas ne pas y avoir de plaisir. Le plaisir, ça a toujours été là entre homme et femme, ça ne posait pas de problème. Ce qui change dans la sexualité, c'est juste les manières de faire. Les gens sont bien moins pudiques aujourd'hui. Les gens pratiquent la sexualité avec une liberté inouïe. Mais heureusement, il y a aussi des gens pieux qui n'acceptent jamais certaines positions, certains actes qui sont de l'ordre de l'animalité ».

Amadou, garçon, 19 ans, primaire, marchand ambulant, peul, musulman :

Qu'est-ce que tu penses de l'excision, car ça retire le plaisir de la femme non ?

« Oui mais le plaisir c'est quand même important hein. L'excision ce n'est pas bien. Puisque ça empêche à la femme de prendre du plaisir, ce n'est pas normal. C'est comme si elle n'avait plus raison de vivre ».

Mariama (rural), fille, primaire, couturière, peul, musulmane :

Alors la nuit au coucher, qu'est-ce que tu fais pour donner du plaisir à ton mari ?

« Comme je l'ai dit tu dois être entièrement à sa disposition. Le sexe, ça fait partie de la vie d'un couple. Il faut se donner du plaisir ».

Et la reproduction ?

« La reproduction, c'est très important parce que quiconque se marie voudrait en avoir des enfants ».

Donc le plaisir sexuel, c'est le moins important ?

« Ce n'est pas le moins important. Les deux vont ensemble. On ne peut pas avoir des enfants sans passer par le plaisir sexuel ».

Est-ce que même la femme a droit au plaisir ?

« Tous les deux, l'homme et la femme ont droit au plaisir ».

Je pensais que la femme n'a pas droit au plaisir ?

« Pourquoi pas ! ».

Je croyais qu'elle doit juste donner le plaisir à son mari, être disponible à tout moment comme tu l'as dit ?

« Ca c'est vrai mais c'est vraiment étonnant. Pourquoi la femme n'a pas droit au plaisir ?! Même si elle fait tout pour que son mari soit heureux, elle peut en prendre aussi. L'un n'empêche pas l'autre, c'est drôle ça ».

Le plaisir sexuel, ça existe selon vous ?

« Bien sûr que ça existe. Si on fait quelque chose et on n'y sent pas du plaisir, ça ne vaut plus la peine ».

Sans préliminaires, il y a du plaisir pour la femme selon toi ?

« Bien sûr que oui ».

Cela voudrait dire que même traditionnellement, il y a du plaisir sexuel chez la femme ?

« Oui, évidemment. »

Aminata, femme, 59 ans, aucun niveau, ménagère, lébou, musulmane :

Mais il y a ceux qui disent que ce plaisir sexuel n'existe même pas dans la tradition. Qu'est-ce que tu penses de ça ?

« Si une femme se marie et rencontre des difficultés dans son ménage (insatisfaction sexuelle), elle prie Dieu pour qu'il lui donne de bons enfants ».

Demba (rural), garçon, 20 ans, secondaire, élève, sère, musulman :

L'excision vous en pensez quoi ?

« Ce n'est pas une pratique de chez nous. C'est fait pour diminuer le plaisir de la femme, ce n'est pas bon parce que ça peut amener à des problèmes entre elle et son mari ».

Donc le plaisir est un enjeu du couple ?

« Oui, mais aujourd'hui, ça a pris une proportion extraordinaire. Disons que dans la tradition, il y avait d'autres enjeux plus importants : les enfants, la pression des parents. Si ça ne va pas dans un couple, tout le monde vient te voir pour que ça s'arrange ».

Et si la femme ne satisfait pas son mari ?

« Il peut prendre une autre femme, s'il en a les moyens bien sûr. Sinon, il reste comme ça ».

Esthétisme fonctionnel et esthétisme visuel

- Un culte émergent de l'apparence physique

- ✓ Le rapport à l'apparence physique

- Dans coosan

Mame Coumba (rural), femme, 96 ans, aucun niveau, ménagère, sère, musulmane:

Est-ce qu'à votre jeunesse, être moche pouvait constituer un handicap pour la personne ?

« Non jamais, ça ne pouvait jamais l'handicaper parce que c'est Dieu qui l'a créé comme ça ».

- L'influence de la modernité

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

Est-ce que le rapport à l'apparence a changé ? L'importance accordée à l'apparence ?

« Malheureusement hein, dans cette société actuelle, les gens donnent une grande importance à l'apparence ».

Traditionnellement, c'était comme ça ?

« Traditionnellement, non ce n'était pas comme ça, parce que traditionnellement, c'est l'apparence et l'acte

qu'on regroupait pour juger une personne ».

Ibrahima (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

Est-ce que cela voudrait dire que dans le passé on ne jugeait pas les gens sur leur apparence physique ?

« Oui. Les ancêtres n'accordaient aucune importance à l'apparence physique. Mais aujourd'hui, avec les jeunes, tout est finalement basé sur l'apparence ».

Yacine (rural), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

La beauté, est-ce important chez une personne ?

« La beauté, c'est juste un moment parce qu'avec l'âge ta beauté régresse. Mais aujourd'hui les gens accordent beaucoup d'importance à la beauté. L'accoutrement, la dépigmentation, la coiffure tout se développe. Les femmes sont fatiguées. Les gens imitent les toubabs ».

Ndèye Diayt (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

« J'ai l'impression que c'est (l'apparence) devenu tout pour eux. La preuve, deux jeunes se disent qu'ils s'aiment alors qu'ils se sont vus pendant seulement des heures. Ce que les filles font pour les habits, les tresses, et consorts, on n'y pensait pas à notre jeunesse. C'est pourquoi aujourd'hui tu vois des gens qui se marient sans se connaître, et le fondement de leur union c'est uniquement l'apparence ».

Coumba, fille, 21 ans, universitaire, étudiante, wolof, musulmane :

Pourquoi les jeunes d'aujourd'hui accordent beaucoup plus d'importance à leur apparence que dans la tradition ?

« C'est lié au développement du stylisme. Avant les hommes portaient des pantalons bouffants. Ils n'accordaient pas beaucoup d'importance à leurs habillements parce que le stylisme n'était pas développé. Et aujourd'hui il y a un développement du stylisme ».

El Hadj, homme, 46 ans, universitaire, agent de sécurité, wolof, musulman :

« Mais oui on le regarde comme ça, qu'est-ce que cela veut dire. Il y a certains jeunes qui ne connaissent même pas le pantalon bouffant, et pourtant ça, c'est notre invention ».

Léna, fille, 22 ans, primaire, sans activité, sérère, musulmane :

« Je crois que les gens aiment prendre la culture d'autrui. Ici les gens ont trop épousé la culture occidentale. Les modes vestimentaires et de coiffures qui sortent à la télévision dans les films, une semaine après, tu vois que les femmes d'ici les mettent. Les gens imitent tout le temps les toubabs. Les gens ne veulent plus de ce qu'avaient laissé les grands-parents, et s'orientent sur ce qui est vu dans l'immédiat ».

➤ Un enchevêtrement de deux modèles différents

Ndèye Katy, fille, 23 ans, universitaire, étudiante, toucouleur, musulmane :

« De toute façon si une femme s'habille chic c'est pour qu'un homme la regarde. On voit même que les femmes quand elles se sont mariées, elles ont tendance à se délaissier côté apparence physique. Elles ne prennent plus soin d'elles comme elles le faisaient ».

✓ Une *hédonisation* du corps

➤ Le corps comme objet sexuel avec la modernité

Balla, homme, 48 ans, universitaire, enseignant, wolof, musulman :

Actuellement on peut dire qu'il y a découverte d'une nouvelle dimension du corps, une recherche de plaisir sexuel plus prononcée ?

« Voilà. Donc c'est pourquoi aussi ça a remis en cause le caractère sacré de l'humain. Si tout est maintenant sexe, c'est dangereux. Regarde les tenues vestimentaires, des filles qui sortent à moitié nues et des garçons qui ont même le pantalon baissé jusqu'à ce qu'on voit leur caleçon. Qu'est-ce que c'est que ça ? Quand la femme ou l'homme ne retrouve du plaisir que par l'acte sexuel, là c'est autre chose. Tu sais le plaisir c'est dangereux. Quand on est obnubilé par ça, on cherche à s'en procurer n'importe où et n'importe comment. C'est pourquoi il y a la nymphomanie, les viols, la pédophilie et toutes les perversions, c'est les Blancs qui ont amené tout ça ».

Donc le regard sur le corps à changé aussi ?

« En effet, oui ».

Abdonlaye (rural), garçon, 25 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

Alors selon vous qu'est-ce qui change le regard de l'homme ?

« Auparavant, il y avait un respect strict des catégories de sexe. L'homme n'osait même pas regarder la femme jusqu'à penser à faire d'elle un objet. Si un homme draguait une femme ou couchait avec elle en dehors des liens du mariage, l'homme était amené à la place publique pour être vilipendé devant tout le monde. Alors quelqu'un qui assiste à cette scène ne pensera pas commettre la même chose. Au contraire aujourd'hui, coucher avec une femme est encouragé, c'est un acte de bravoure, c'est un prestige alors qu'auparavant c'était une honte pour le coupable et sa famille. Auparavant tu voyais une femme poitrine nue, aller au puits, croiser des hommes qui ne la regardent pas, mais aujourd'hui tout a changé ».

Ce qui était recherché chez la femme auparavant et ce qui est recherché aujourd'hui dans les relations sexuelles est-ce la même chose ?

« Ben on peut dire que les désirs ne sont plus les mêmes. Ce qu'un homme recherchait chez une femme, c'est quelqu'une de fertile qui sait faire des enfants, qui sait s'occuper des travaux ménagers. Aujourd'hui les gens quand ils se marient, il y a certes la reproduction mais c'est la chose la moins importante ».

Alors c'est quoi la chose la plus importante selon vous ?

« Le plaisir sexuel. Aujourd'hui la femme n'est plus faite uniquement pour faire des enfants ou pour s'occuper des tâches ménagères ».

Ibrahima, homme, 62 ans, secondaire, retraité: ex agent Sotrac, lébou, musulman :

Est-ce que le regard que l'homme pose sur le corps de la femme n'a pas changé avec le temps. Traditionnellement l'homme ne regardait pas le corps de la femme en ayant envie d'elle comme vous le dites ?

« En ce moment là si la personne passait toute la journée à travailler, il se préoccupera d'autres choses. Quand les gens étaient cultivateurs avec le travail dur des champs ils n'avaient pas l'esprit à ça [le sexe]. Aujourd'hui ce n'est plus le cas, les femmes mettent des tenues pour provoquer les gens, les hommes n'ont plus de retenue. Les choses ont évolué, surtout avec la télévision et les films qui montrent des relations entre hommes et femmes. Ils ne voient que du sexe. Les gens passent tout leur temps à suivre les feuilletons, même au moment de la prière, ils préfèrent continuer le film que d'aller prier. Aujourd'hui les gens s'aiment et vivent comme les toubabs. Aujourd'hui la danse du *sabar*, c'est un concours pour voir laquelle des femmes osent le plus s'exhiber à la vue de tout le monde. On ne voit que le sexe c'est le monde qui s'est perverti parce que ce ne sont pas uniquement les jeunes qui vivent ce plaisir là. Il y a des vieux ou des vieilles qui sont quotidiennement à la recherche de ce plaisir là maintenant. Les jeunes vivent le sexe mais aussi les adultes se comportent comme ces jeunes là aujourd'hui ».

➤ L'influence du vestimentaire

Amadou (rural), garçon, 24 ans, universitaire, étudiant, peul, musulman :

L'homme traditionnel de même âge que toi, s'il voyait une femme, est-ce qu'il pensait vivre les mêmes relations que toi tu penses vivre avec une fille, c'est-à-dire se tenir la main, faire des bisous, séduire, faire une branlette, que vous baissez je ne sais où, comme dans les films quoi, est-ce qu'il pensait à ces choses-là ?

« Je crois qu'ils ne pensaient pas à ces choses-là ».

Est-ce que tu penses que ça joue sur la manière dont on regarde le corps ?

« Oui parce qu'on peut regarder le corps d'une manière très profonde, désirable. On peut regarder une femme et voir en elle ce qu'eux ne voyaient pas ».

Tu penses que l'homme de la tradition regardait le corps de la femme de manière innocente avant l'arrivée de l'Islam ?

« De manière respectueuse ».

Donc toi tu ne respectes pas la femme ?

« Si je la respecte ! ».

Mais non tu ne la respectes pas parce que tu regardes les seins, tu as envie de la dévorer, donc tu ne la respectes pas ?

« Je la respecte mais je suis influencé, parce qu'aujourd'hui, si une fille passe devant toi, te regarde, si tu baisses les yeux, les gens vont dire que tu n'es pas un homme ».

Alors qu'à l'époque, ce n'était pas le cas ?

« Non. A l'époque quand un homme et une femme se croisaient, chacun d'eux baissait les yeux. Ils ne pensaient même pas à ça. Aujourd'hui, les jeunes de mon âge aspirent être avec des filles poitrines bombées, minces, qui s'habillent sexy. Et le plus souvent, ce sont des filles qui ont fait les bancs. Ils vont toujours vers les filles qui ont fait les bancs mais les filles analphabètes, ils n'en veulent pas beaucoup. Elles attirent moins les gens ».

Ibrahima (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

« Auparavant les femmes ne connaissaient que le travail domestique. Elles mettaient des pagnes, et ne connaissaient pas les soirées dansantes à en plus finir. Ces tenues sexy n'existaient pas et nous n'avions pas ce regard sur la femme ».

Doudou, garçon, 23 ans, secondaire, artiste/comédien, wolof, musulman :

« Tu vois que les hommes maintenant mettent des débardeurs et musclent leurs corps, les femmes mettent des décolletés pour montrer leur corps ».

- Le corps et le sexuel d'un cosmos à l'autre
 - ✓ Aux origines du corps-objet de plaisir sexuel
 - Une influence sous-jacente et antécédente du monothéisme

Madame Cissé, 63 ans, aucun niveau (mais CSP haute), commerçante, wolof, musulmane :

« La femme doit être bien ceinturée. C'est ce qui fait qu'elle puisse avoir un bon enfant. La femme doit mettre un pagne. Mettre une tenue ample ou une robe décente. Le pantalon, c'est bien, mais à condition qu'il couvre les parties sexuelles. Parce que chez la femme, tout est sexué sauf le visage et les mains, c'est ce qu'a dit le prophète ».

- Le corps découvert, couvert et redécouvert

Amath (rural), homme, 57 ans, aucun niveau, cultivateur, sérère, musulman :

Pourquoi vous ne voulez pas de ça ?

« Ces comportements toubabs ne sont pas les nôtres. Je trouve que la femme doit bien s'habiller, elle doit voiler son corps. Elle doit mettre un pagne et un boubou de sorte à voiler son corps ».

Vous considérez que l'école originnaire des toubabs est bien mais leur mode d'habillement n'est pas bien ?

« C'est parce que l'habillement est indécent. La femme doit voiler son corps. C'est l'œuvre de Dieu ».

Et pourtant traditionnellement, la femme était presque nue, et ça ne posait pas de problème ?

« Oui mais c'est différent la femme était au travail et les hommes étaient aux champs. La femme âgée peut se mettre poitrine nue dans la maison, mais ce n'est pas le cas pour la fille en âge de jeunesse et dont les seins se sont développés. Si elle le fait, c'est comme si elle est nue devant les hommes qui la voient. Une fille aux seins développés peut mettre juste un pagne et laisser sa poitrine nue en travaillant dans la maison, entre la cuisine et la chambre de sa mère. Mais si elle entend une voix saluer à l'entrée de la maison, elle va s'empresse d'aller mettre un boubou parce qu'elle sait que celui qui vient ne doit pas la trouver nue ».

Avant l'arrivée de l'islam, est-ce qu'on regardait la femme comme on la regarde aujourd'hui. Par exemple, est-ce que les seins de la femme étaient vus comme partie intime ?

« Oui ça, c'est plus lointain. Vous savez, en ce moment là, les hommes ne se préoccupaient pas des femmes. Même si un homme voyait une femme, seins nus, ça ne lui faisait rien. Mais aujourd'hui ce n'est plus le cas, les temps ont changé ».

Comment expliquez-vous le fait que l'homme regarde la femme différemment aujourd'hui ?

« Oui ce n'est pas la même chose. Je vous ai dit qu'auparavant, l'homme, de même que la femme, restaient jusqu'au mariage sans connaître la sexualité. Ils n'y pensaient même pas. Aujourd'hui, à dix ans même, les enfants commencent à avoir des relations amoureuses. Auparavant, le jeune avait la peur et la honte de regarder une fille, c'était un tabou. Mais aujourd'hui ça m'étonne mais ce n'est plus le cas ».

Adja, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, wolof, musulmane :

« Tout le monde sait que le corps de la femme est intime. Même une voix de femme peut exciter un homme. Moi ici dans la maison je dis toujours aux filles de ne pas mettre seulement une serviette et de traverser la cour de la maison pour aller dans les toilettes ».

Tout à l'heure vous critiquiez le mode d'habillement des jeunes filles parce que, dites-vous, ce n'est pas un mode d'habillement décent, et que la femme habillée d'une certaine manière peut provoquer le désir chez l'homme. Mais moi je voulais savoir si la femme qui provoque l'homme, c'est quelque chose de nouveau ou bien c'est quelque chose qui a toujours existé ?

« Un homme ne peut être qu'un homme, il a des instincts qui sommeillent en lui. Les nombreux cas de viols que vous entendez sont dus au fait que les femmes ne s'habillent plus correctement. C'est pourquoi, comme je l'ai dit, j'interdis aux filles de mettre une serviette pour prendre leur douche ».

Mais il fut des moments dans la tradition où la femme ne mettait qu'un petit pagne, et l'homme ne la regardait même pas pour la violer ?

« C'est vrai parce quand ce moment là les gens étaient éduqués. L'homme s'occupait de son travail, la femme aussi ».

Selon vous qu'est-ce qui change donc ?

« Je t'ai dit que la télévision, les films ont perverti la jeunesse ».

Donc ce n'est pas uniquement l'habillement des femmes, mais les hommes aussi ont changé ?

« L'homme passait tout son temps à travailler, avait même honte de parler à une femme. Mais aujourd'hui avec la télévision, c'est une gloire pour un homme de parler à une femme ».

Est-ce qu'il n'y a pas une certaine découverte du corps, de la sexualité ?

« En tout cas si c'est une découverte aussi, c'est une mauvaise découverte ».

Boli (rural), fille, 20 ans, secondaire, élève, wolof, musulmane:

Tu disais tout à l'heure que la femme habillée d'une certaine manière peut attirer les hommes. Et pourtant il fut des moments où la femme ne mettait qu'un petit pagne, poitrine nue, sans que les hommes soient attirés. Si tu entres dans les maisons, tu verras des femmes nues au niveau de la poitrine. D'ailleurs la femme était plus nue qu'aujourd'hui avec les tenues sexys. Pourquoi donc ce changement ? Comment pouvez-vous expliquer ça ?

« Ça c'est vrai, tu sais il y avait une bonne éducation. Leur éducation à eux et la nôtre sont diamétralement opposées. D'ailleurs ma mère me l'explique. Elles ne connaissaient pas ce type d'habillement. Ils prenaient juste un petit pagne et même un foulard qu'elles mettaient au niveau du bas ventre ».

Donc la femme était dévêtue au niveau de la poitrine et seins nus ?

« Bien sûr ».

Qu'est-ce qui change donc ?

« C'est l'éducation ».

Modou (rural), garçon, 22 ans, aucun niveau, tôlier, wolof, musulman :

Vous critiquez l'habillement moderne des femmes ?

« Oui parce que ce n'est pas bon parce que comme je l'ai dit, tout du corps de la femme est sexe. Donc ce n'est pas normal que la femme laisse son corps dévêtu ».

Et pourtant il fut des moments où les femmes étaient dévêtues, et ça ne posait aucun problème ?

« Oui c'est vrai. Auparavant les femmes mettaient juste un petit pagne et vauquaient à ses occupations. C'est tout. Mais aujourd'hui les gens donnent beaucoup d'importance au plaisir mondain ».

Lassana, garçon, 27 ans, aucun niveau, réceptionniste d'auberge, diola, musulman :

Est-ce que vous pensez qu'avant l'Islam les femmes se voilaient le corps ?

« Vous savez en ce moment-là, le tissu n'existait pas ».

La femme était nue, et personne ne critiquait les seins nus des femmes ?

« En ce moment là, il y avait trop de respect. Aucun homme n'osait s'asseoir avec une femme comme cela se fait aujourd'hui. Les femmes étaient d'un côté et les hommes de l'autre côté. Les hommes et les femmes n'étaient jamais ensemble, ils ne se voyaient même pas. Les hommes passent la journée aux champs. Ils ne reviennent que la tombée de la nuit. Chaque homme s'habillait en haillons, rentrait directement dans sa chambre parce que leur pantalon n'était pas fameux. Il se réveille encore le lendemain matin pour repartir aux champs. Tu pouvais habiter avec une femme pendant longtemps sans que tu poses ton regard sur elle ».

Le rapport à la nourriture/alimentation.

Une nourriture qui perd son caractère sacré

- Des règles de commensalité qui s'effritent
 - ✓ Le fait de manger chez soi
 - Le mode de vie urbain construit *le manger* dans la sphère publique

Moctar, homme, 45 ans, universitaire, technicien supérieur génie civil, wolof, musulman :

Vous les prenez seul ou avec des personnes ?

« Bon ça dépend. Quand je suis à la maison, je mange en famille. Quand je suis dehors, je mange seul ou avec les collègues de travail ».

Donc vous mangez souvent au restaurant ?

« Oui très souvent même ».

En dehors de votre travail, y a-t-il d'autres raisons qui font que vous mangez au restaurant ?

« Non y'en pas d'autres. Si je pouvais, j'irais tout le temps manger la cuisson de mes femmes ».

Il y a des hommes qui, accompagnés de leur femme, partent au resto le soir pour manger. Qu'est-ce que vous pensez de ça ?

« Moi je vous ai dit que je préfère rester à la maison, manger avec mes femmes et mes enfants. Pour moi on sort quand on n'a pas la possibilité d'avoir ce qu'on veut chez soi, C'est moi qui commande, je peux avoir le plt que je veux dans ma maison, donc je ne vois pas les raisons qui feront que je sorte pour aller manger dehors. D'ailleurs les hommes qui le font, ils n'ont certainement pas des enfants. Je vois mal le fait que tu laisses tes enfants à la maison et que tu partes manger dehors. Si je n'ai pas d'obligation professionnelle, je veux partager le repas avec ma famille dans la joie. C'est mieux que d'aller trainer au resto. C'est vrai que chacun est libre de mener sa vie comme il l'entend mais je vois que ce n'est pas une attitude responsable. Déjà si tu es pris par le travail, et que la seule façon d'être proche de tes enfants, c'est la soirée, le dîner, pour moi c'est aberrant de prendre ses soirées pour sortir. C'est un peu acceptable pour les jeunes mariés. Mais des gens comme moi, ça ne va pas du tout. Il faut savoir arrêter la jeunesse, elle ne finit jamais, c'est nous même qui devons l'arrêter en sachant qu'on est plus jeune et on qu'on a le devoir d'éduquer. Moi ce n'est pas que je n'ai pas les moyens de le faire. Je pouvais chaque jour aller manger dans les restos les plus chers de Dakar. Seulement je n'y vois aucun intérêt, au contraire ».

Boubacar, homme, 45 ans, secondaire, frigoriste, peul, musulman:

Que pensez-vous de ceux qui sortent manger dehors, dans les restaurant et autres ?

« Comme je l'ai dit, ce sont les conditions qui font que les gens ne peuvent plus manger à la maison en communauté. Si l'heure du manger te trouves dans ton lieu de travail et qu'il y a restaurant à côté, pourquoi pas ne pas y aller pour manger ».

Et ceux qui vont dehors uniquement pour le plaisir ?

« Il y a certes des toubabs [Rires], des gens qui font un couple et partent au restaurant pour manger. Quand on n'a pas des enfants, on pourrait le faire, mais laisser ses enfants à la maison et sortir manger dehors, je trouve ça bizarre. En tout cas moi ce n'est pas mon truc ».

Comment jugez-vous ces gens là ?

« Je n'ai rien contre eux mais moi je préfère manger avec ma famille si je peux. Toutes ces pratiques font que nous perdons de plus en plus nos valeurs. Tout le monde veut vivre comme les toubabs ».

- La nourriture devient un dû
 - ✓ Du sacré dans la nourriture
 - Le sacré dans la nourriture par Dieu uniquement

Moctar, homme, 45 ans, universitaire, technicien supérieur génie civil, wolof, musulman :

Qu'est-ce que vous pensez de cette pratique ?

« Vous savez, ces types de pratiques ne sont plus à l'ordre du jour. Les ancêtres, ils avaient leurs croyances, nous on a les nôtres. Pour moi c'est ridicule de verser de la nourriture par terre sous prétexte qu'il y a des esprits qui vont s'en servir et nous protéger. Moi je crois bien aux *djinns*, je crois en Satan mais pas jusqu'à leur servir à manger. La nourriture, ce sont nous autres êtres visibles qui en ont besoin mais pas les djinns et les rabs ».

Et si les rabs exigent leur part du gâteau pourquoi pas ne pas les servir pour qu'ils ne soient pas fâchés contre nous. Tu n'as pas voulu que tes épouses soient fâchées contre toi, non ?

« Tu compares des humains à des esprits ! Je n'ai rien contre ces croyances *ceeddo* mais franchement je ne dois rien à un esprit, ma nourriture je la bouffe, moi et mes enfants ».

Donc pour vous il n'y a pas du sacré dans la nourriture ?

« Du sacré comme quoi ? Je n'y vois rien de secret et de sacré. Seulement il faut respecter la nourriture, il ne faut pas la banaliser. Mes enfants, je les interdis de manger dans la rue parce que les élèves ont l'habitude de manger en marchant dans la rue ».

Pourquoi vous l'interdisez à vos enfants ?

« Je l'interdis aux enfants parce que déjà, ce n'est pas une bonne habitude, ce n'est pas civique pour moi ».

Est-ce que ce n'est pas parce que vous placez quelque part du sacré dans la nourriture ?

« Non pas du tout, je n'y vois aucun inconvénient réel. C'est juste que, ceci ne soit pas du tout civique. Quand on mange quand même, il faut se mettre en position assise et bien manger ».

Est-ce quelque part vous ne pensez pas que si les enfants maltraitent la nourriture, Dieu risque de les en priver ?

« C'est vrai que Dieu ne veut pas le gaspillage. Mais aller jusqu'à en priver, c'est aller trop loin. Rationnellement si tu as des biens et que tu ne cesses de les gaspiller, naturellement, ils vont disparaître, et tu risques de te retrouver avec rien ».

- La modernité *démystifie* la nourriture de son rang de denrée *inaccessible*

- ✓ Un travail confortable pour une vie confortable

Adama (rural), femme, 46 ans, aucun niveau, ménagère, sérère, musulmane:

« Aujourd'hui les gens cultivent de moins en moins. Mes parents et mes grands parents ne cultivaient pas avec la machine comme c'est le cas aujourd'hui. Ils cultivaient avec la main mais ils avaient de bonnes

récoltes grâce à Dieu. Aujourd'hui les gens cultivent avec la machine et le cheval ou l'âne. Tu sais Dieu ce qu'il paye, c'est la fatigue, pas la facilité. Même si les ancêtres cultivaient de petites parcelles, ils avaient de bonnes récoltes. Aujourd'hui les récoltes ne sont plus bonnes comme auparavant. Parce que les gens cultivent avec des êtres vivants, la force animale, ce qui fait que les récoltes ne sont pas bonnes. C'est pourquoi après les récoltes, il faut donner le *jakkat* [donner aux pauvres 10% des richesses]. Je crois aussi que les gens de plus en plus s'adonnent à d'autres métiers. Les gens partent dans les villes à la recherche de profit ».

Ibrahim (rural), garçon, 27 ans, primaire, cultivateur, sérère, musulman :

Est-ce que vous pensez que même si les récoltes étaient bonnes comme auparavant les gens iraient cultiver la terre comme les grands parents ?

« Non je ne pense pas, parce que les besoins sont devenus nombreux. Non seulement les gens se penchent vers l'argent, mais aussi ils acceptent de moins en moins le travail dur des champs. Aujourd'hui les gens se ruent vers les types de travaux dont la pénibilité physique est moindre pour leur corps. Aujourd'hui ils aiment plus la facilité mais aussi ils sont plus stressés, ils ont plus de besoins ».

Une alimentation construite sur le plaisir

- De nouveaux critères émergents

- ✓ L'envie de gourmandise

Agnès, femme, 68 ans, aucun niveau, ménagère, musulmane, toucouleur :

Qu'est-ce que vous entendez par le respect de la nourriture ?

« Respecter la nourriture, c'est honorer la nourriture. Comme je l'ai dit, il ne faut pas manger n'importe où et n'importe comment. Tout le contraire de ce que font les gens aujourd'hui. Respecter la nourriture, c'est ne pas gaspiller la nourriture. Il faut juste prendre ce dont on a besoin, pas plus, et garder le reste pour le lendemain lorsque tu auras faim, ou même le donner à ceux qui en ont besoin. C'est l'éducation traditionnelle, mais tu vois qu'aujourd'hui, les gens considèrent que la nourriture ce n'est rien, ils n'y accordent plus la valeur que c'était dans la tradition ».

- ✓ L'envie de goût

Yacine (rural), femme, 55 ans, primaire, ménagère, wolof, musulmane :

« Nos parents, ils avaient limité leurs besoins. S'ils avaient leur mil, ils préparaient à manger de la bouillie, du *ngourbane* et du *laax* [plats traditionnels faits à partir de la farine de mil. Le premier est préparé avec du sel et des condiments comme du poisson séché, le second est fait de lait caillé, de pains de singe et du sucre]. Mais aujourd'hui avec la modernité, les gens ne veulent plus manger ces genres de plats. L'africain, en fait, aime les choses de la modernité. Aujourd'hui, ils préfèrent les choses délicieuses. Ces choses délicieuses, il y a des gens qui l'ont,

d'autres ne l'ont pas. Dans la tradition, les gens mangeaient des aliments locaux comme le mil, le *niébé*, et c'est tout. Maintenant ce qui nous fatigue, c'est l'achat du riz et consorts. Si les gens ne mangent pas du riz, ils croient qu'ils n'ont rien mangé. Aujourd'hui les choses ont changé. D'ailleurs les récoltes de mil et de *niébé* ne sont plus bonnes ».

Mais comme vous l'avez déjà dit, les gens ne préfèrent plus les plats locaux à base de mil et autres ?

« Il y a ceux qui mangent ça hein mais il y a aussi ceux qui ne veulent pas voir ça parce qu'ils n'aiment pas. Moi qui te parle, je ne mange pas le *foôdé* [bouillie de mil avec grains] ».

Pourquoi ?

« Parce que je n'aime pas ».

Donc les enfants aussi on le droit de ne pas manger, alors ?

« [Rires] Si j'ai de l'argent, j'achète du pain, si je n'en ai pas, on reste comme ça sans manger.

Donc vous êtes aussi acteur du changement dont vous parlez ?

« [Rires]. Non ce n'est pas nous qui avons fait le changement. Chacun avec ce qu'il peut simplement ».

Ndèye Diayté (rural), femme, 51 ans, primaire, commerçante, peul, musulmane :

Selon vous ces problèmes sont conjoncturels ou structurels au regard des besoins dont vous faites état ?

« Ces problèmes nous viennent du fait que les gens ne veulent plus vivre comme vivaient les ancêtres. Eux cultivaient presque tout ce qu'ils consommaient, ils n'avaient pas besoin d'aller au marché sauf pour acheter quelques ingrédients. Ils cueillaient des légumes comme le manioc, des feuilles d'oseille tout près de la maison pour faire à manger, avec du couscous sans sauce. Mais nous, ce qui nous fatigue, c'est que nous voulons acheter tout ce que nous mangeons. Ce que mangeaient les parents, les enfants d'aujourd'hui n'acceptent plus de manger ça. Ils refusent, les enfants d'aujourd'hui même s'ils peuvent te frapper le feront ».

Quels besoins nouveaux se sont rajoutés au nouveau mode d'alimentation ?

« Les ancêtres ne connaissaient pas la télévision, la radio, les téléphones portables et toutes les conséquences que cela engendre sur l'éducation de nos enfants. Les ancêtres n'avaient besoin que de travailler et mangeaient ce qu'ils produisaient, et après consacraient le reste de leur temps à des activités ludiques. La télévision, la radio, les téléphones portables nous empêchent de contrôler l'éducation de nos enfants. Ils n'ont plus d'éducation de base. Ils croient que la vie, c'est ce qu'ils voient sur la télévision, le téléphone portable, et tous les apports de la modernité. Nos enfants ne connaissent plus ce que veut dire la sagesse ».

C'est quoi la sagesse selon vous ?

« La sagesse, c'est savoir comment parler avec les personnes de sa catégorie et comment parler avec les parents, savoir la manière de traiter avec les personnes, reconnaître les personnes âgées et leur donner leur statut, éviter de frustrer les parents et les personnes plus âgées, comme par exemple en refusant notre propre alimentation. Ils ne veulent plus de nos valeurs ».

Ibrahima, homme, 62 ans, secondaire, retraité: ex agent Sotrac, lébou, musulman :

Vous avez dit que c'est parce que la nourriture était meilleure avant ?

« Oui, c'était meilleur mais il y avait des problèmes quand même. Aussi aujourd'hui même si un aliment est meilleur de qualité, son abus peut rendre malade. Ça peut donner certaines maladies comme le diabète ».

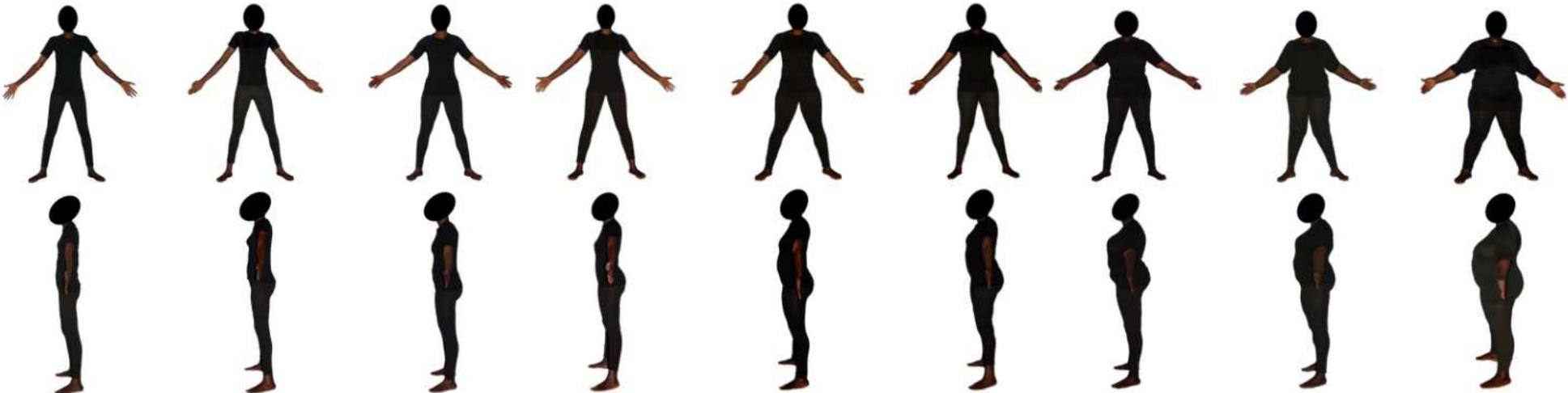
Parce que la nourriture est maintenant source de plaisir ?

« Oui évidemment, la nourriture c'est aujourd'hui source de plaisir pour les gens. C'est-à-dire qu'on ne choisit plus ce qui est bon pour notre corps ou non, on prend tout ce qu'on désire. Même si une nourriture nous crée des problèmes, on la prend quand même au nom du plaisir ».

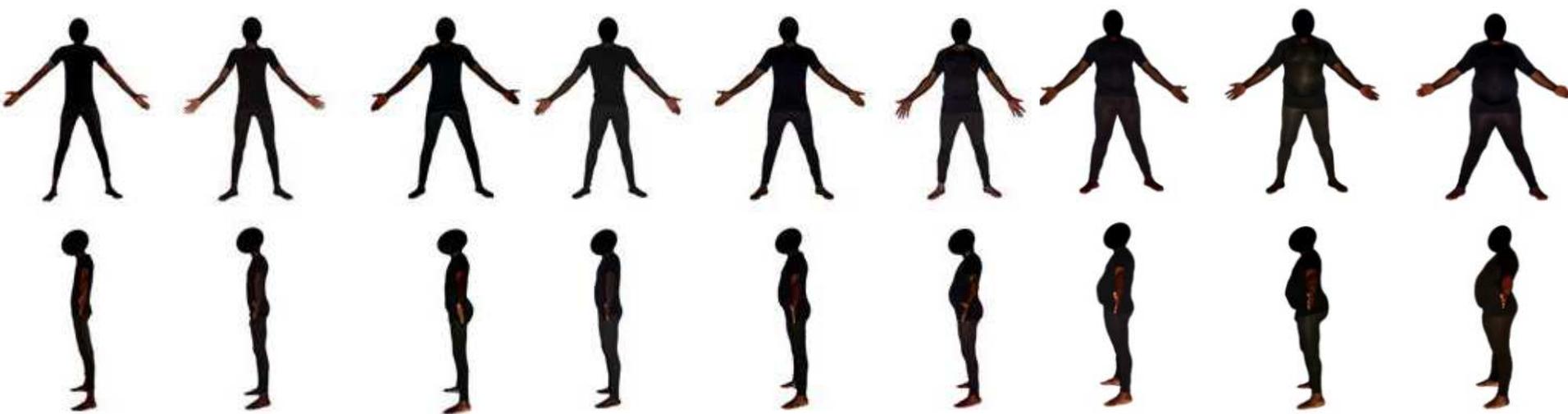
Donc les gens pensent d'abord à leur plaisir ?

« Voilà ».

Planches de photographies

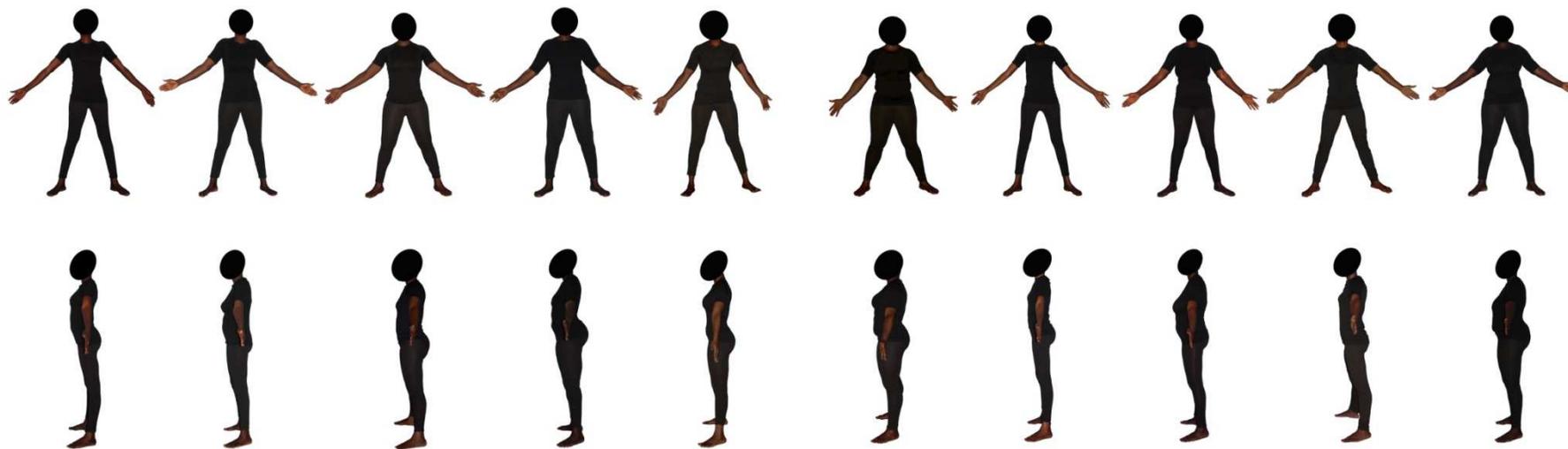


2,13	2,34	3,12	3,86	4,89	5,38	6,31	8,01	9,64	Endomorphie
20,09	20,28	23,17	26,61	28,13	31,35	36,36	42,38	42,74	% de graisse
16,11	20,02	21,57	24,09	25,27	29,88	33,07	38,78	49,99	IMC

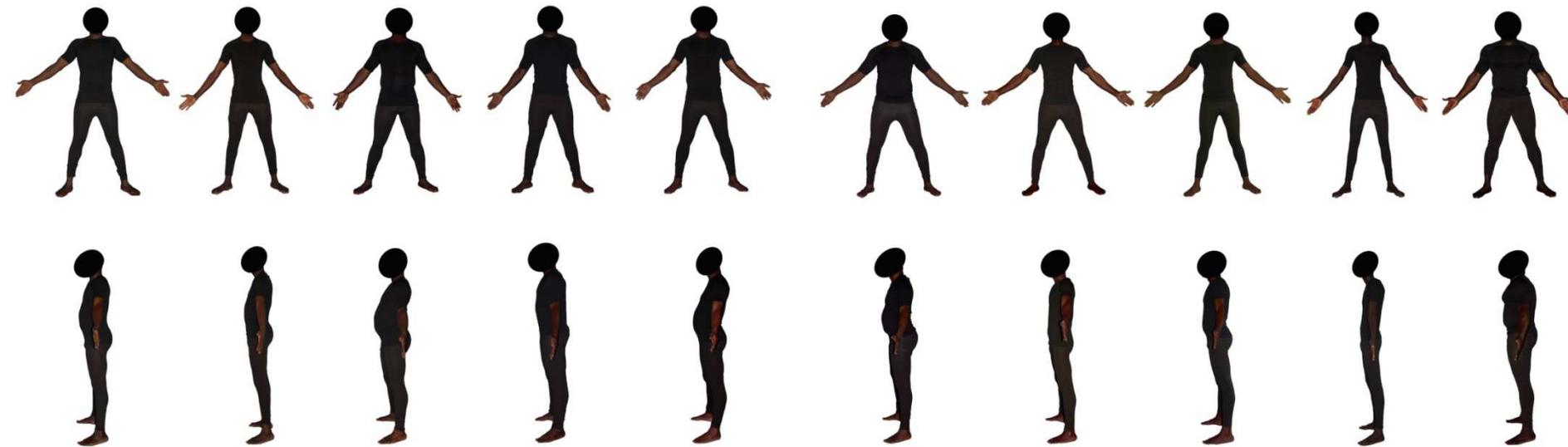


1,09	1,55	1,87	2,50	3,18	3,90	4,64	6,19	7,97	Endomorphie
9,93	10,00	10,76	18,91	19,74	24,89	30,83	36,53	36,96	% de graisse
16,39	19,17	21,72	24,09	25,76	27,97	32,37	39,03	43,24	IMC

Planches 1 et 2. *Body Size Scale* (femmes et hommes).



Centrale	Endomorph	Endomorphique mésomorph	Mésomorphique endomorph	Mésomorph endomorph	Endomorphique mésomorph	Ectomorph	Mésomorphique endomorph	Mésomorph	Mésomorphique endomorph	
19,51	22,71	27,31	29,25	23,65	32,23	16,60	26,86	19,91	32,29	IMC
0,82	0,86	0,74	0,86	0,68	0,84	0,75	0,95	0,78	0,80	Rapport taille-hanche



Mésomorph endomorph	Central	Endomorph mésomorph	Endomorph mésomorph	Endomorph mésomorph	Mésomorph endomorph	Mésomorph	Endomorph mésomorph	Ectomorph	Endomorph mésomorph	
26,81	22,09	30,11	30,36	26,40	28,44	23,53	24,84	17,15	32,44	IMC
0,85	0,82	0,98	0,84	0,97	0,93	0,87	0,88	0,81	0,94	Rapport taille-hanche

Planches 3 et 4. *Body Shape Scale* (femmes et homme)

Questionnaire urbain (Version originale française)

ENQUETE QUANTITATIVE ANTHROPOLOGIQUE (version dakaroise)

QUARTIER D'INVESTIGATION :

QUESTIONNAIRE N°

Date de l'interview : /---/---/2010

Binôme n° :

Nom et prénom de l'enquêté :

PARTIE 1 ; CARACTERISTIQUES SOCIODEMOGRAPHIQUES

N°	QUESTIONS	CODES DES PROPOSITIONS/REPNSES (Etudiant anthropologie biologique)																
SEXE																		
Q1	Sexe de l'enquêté	Masculin : 1 Féminin : 2																
AGE																		
Q2	Quelle est votre date de naissance ?	Date <table border="1" style="display: inline-table; vertical-align: middle;"> <tr> <td style="width: 20px; height: 20px;"></td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;"> </td> <td style="text-align: center;"> </td> <td style="text-align: center;"> </td> <td style="text-align: center;"> </td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;"> </td> <td style="text-align: center;"> </td> <td style="text-align: center;"> </td> <td style="text-align: center;"> </td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">Jour</td> <td style="text-align: center;">Mois</td> <td colspan="2" style="text-align: center;">Année</td> </tr> </table> Age au dernier anniversaire (en absence de date) :													Jour	Mois	Année	
Jour	Mois	Année																
ETHNIE																		
Q3	Quelle est votre ethnie ?																	
RELIGION																		
Q4	Quelle est votre religion ?																	
NIVEAU SCOLAIRE																		
Q5	Quelle est votre dernière classe atteinte ?																	
PROFESSION																		
Q6	Exercez-vous une activité professionnelle ? Détaillez :	Oui : 1 Non : 2 Activité _____																
Q7	Si non, dans quelle catégorie d'inactivité êtes-vous ?	retraité ...1 retraité anticipé ...2 étudiant ...3 demandeur d'emploi ...4 sans emploi (ne cherche pas) ...5 ménagère...6																
SITUATION MEDICALE																		
Q8	Avez-vous des maladies avérées cliniquement ? Si oui, lesquelles ?	OUI.....1 _____ NON.....2 _____																
Q9	Observez-vous un traitement spécifique ? Si oui, lequel ?	OUI.....1 _____ NON.....2 _____																
CARACTERISTIQUES DES PARENTS																		
Q10	Quelle est (ou était) la profession de vos parents ?	Profession du père :																
Q11		Profession de la mère :																
Q12	Quel est (ou était) le niveau scolaire de vos parents ?	Niveau du père :																
Q13		Niveau de la mère :																
STATUT MATRIMONIAL																		
Q14	Quelle est votre situation matrimoniale ?	célibataire ...1 marié...2 concubin...3 séparé...4 divorcé...5 veuf...6																
Q15	Depuis combien de temps êtes vous marié ?																	

Q16	Quel est votre régime matrimonial ?	Polygame.....1 Monogame.....2
Q17	Combien avez-vous de coépouses ?	
Q18	Combien avez-vous d'enfants ?	
Q19	Combien avez-vous eu de grossesse ?	
Q20	De quelles personnes est composé votre ménage ?	père et mère 1 frères et sœurs 2 grand-père et grand-mère 3 oncles et cousins 4 conjoint(s) 5 enfants 6 Autre : _____

CONDITIONS MATERIELLES

Q21	Détaillez votre situation socioéconomique	<p>- Type d'habitation : 1=Villa ou appartement moderne 2=Case Isolée 3=Autres</p> <p>- Matériaux des murs : 1=Parpaing/Pierre/Brique cuite 2=Bois 3=Terre 4=Autres</p> <p>- Nature des sols : 1=Carrelage ou ciment 2=Terre battue 3=Autre</p> <p>- Approvisionnement en eau potable : 1=Robinet intérieur 2=Borne fontaine 3=Puits 4=Autres</p> <p>- Electricité : 1=OUI 2=NON</p> <p>- Les toilettes que vous utilisez sont : 1=dans la maison 2=privées extérieures 3=collectives 4=autre</p> <p>- Statut de l'occupant : 1=Propriétaire 2=Locataire 3=Hébergé gratuitement</p> <p>- Biens possédés par le ménage :</p> <table border="1"> <thead> <tr> <th></th> <th>Oui</th> <th>Non</th> </tr> </thead> <tbody> <tr><td>Poste téléviseur</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>DVD/VCD</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Abonnement téléphone fixe</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Téléphone portable</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Cuisinière</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Réchaud (gaz/pétrole)</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Frigo</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Congélateur</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Voiture/camion</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Moto/vélo</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Machine à laver</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Climatisation</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Satellite</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>MP3</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Radiocassette</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Ordinateur</td><td></td><td></td></tr> </tbody> </table>		Oui	Non	Poste téléviseur			DVD/VCD			Abonnement téléphone fixe			Téléphone portable			Cuisinière			Réchaud (gaz/pétrole)			Frigo			Congélateur			Voiture/camion			Moto/vélo			Machine à laver			Climatisation			Satellite			MP3			Radiocassette			Ordinateur		
	Oui	Non																																																			
Poste téléviseur																																																					
DVD/VCD																																																					
Abonnement téléphone fixe																																																					
Téléphone portable																																																					
Cuisinière																																																					
Réchaud (gaz/pétrole)																																																					
Frigo																																																					
Congélateur																																																					
Voiture/camion																																																					
Moto/vélo																																																					
Machine à laver																																																					
Climatisation																																																					
Satellite																																																					
MP3																																																					
Radiocassette																																																					
Ordinateur																																																					

PARCOURS MIGRATOIRE

Q22	Où avez-vous passé votre enfance (≤ 15 ans) ?	Ville : _____	Village : _____	Région : _____
Q23	Depuis combien d'années résidez-vous en ville ?			
Q24	De façon continue ou par intermittence avec le village ?	continue....1 par intermittence....2		
Q25	Quelle génération de votre famille est venue s'installer en ville ?	1 ^{ère} génération...1	2 ^{ème} génération...2	3 ^{ème} génération...3

PARTIE 2 : REPRESENTATIONS ET PRATIQUES DE L'ALIMENTATION

N°	QUESTIONS	CODES DES PROPOSITIONS/REPOSES
REPRESENTATIONS (Etudiant anthropologie sociale)		
Q27 à Q41	Quelles sont les conséquences de la modernité sur l'alimentation	<p>Une possibilité de manger <i>plus 1/moins 2</i> à sa faim</p> <hr/> <p>Une difficulté <i>plus 1/moins 2</i> grande à accéder à la nourriture</p> <hr/>

	sénégalaise ? Si l'item proposé n'est pas considéré comme changement, ne pas entourer « plus » ou « moins » et noter en commentaire : « pareil ».	Une accessibilité aux fruits et légumes <i>plus 1/moins 2</i> difficile <hr/> Une composition alimentaire des repas <i>plus 1/moins 2</i> équilibrée <hr/> Une variété de repas <i>plus 1/moins 2</i> importante <hr/> Un dosage des ingrédients <i>plus 1/moins 2</i> gras <hr/> Une fréquence des repas <i>plus 1/moins 2</i> élevée (nombre de repas par jour) <hr/> Une heure des repas <i>plus 1/moins 2</i> irrégulière <hr/> Une fréquence de grignotage <i>plus 1/moins 2</i> importante <hr/> Une possibilité de manger <i>plus 1/moins 2</i> par gourmandise <hr/> Des produits alimentaires <i>plus 1/moins 2</i> industriels <hr/> Des aliments disponibles <i>plus 1/moins 2</i> frais <hr/> Des produits importés <i>plus 1/moins 2</i> fréquents <hr/> Des lieux de restauration <i>plus 1/moins 2</i> diversifiés <hr/> Des repas individuels <i>plus 1/moins 2</i> fréquents
Q42 à Q47	Selon vous, les répercussions de cette nouvelle alimentation sur la vie des gens sont :	Une meilleure santé.....1 <hr/> Des problèmes de santé.....2 <hr/> Des relations au sein des familles plus individualistes3 <hr/> Une perte du sens du partage.....4 <hr/> Une désacralisation de la nourriture.....5 <hr/> Autre.....6
Q48	Dans l'ensemble, quelle alimentation préférez-vous, celle de ville ou celle de brousse ?	ville.....1 village.....2 ça se vaut.....3
Q49 à Q51	Qu'est-ce que bien mangé pour vous ? 3 par ordre d'importance	manger à sa faim (quantité)... manger équilibré (qualité)... manger dès que l'on veut... manger à des heures précises... manger beaucoup de graisse (énergie)... manger des produits frais... manger industriel... manger « naturel »... manger à se bourrer le ventre... manger des aliments consistants... manger des aliments qui ont un bon gout... Faire trois passages où l'enquête retient à chaque passage une proposition.
PRATIQUES (Etudiant anthropologie biologique)		
1 Informations générales		
Q52	Pensez-vous disposer d'assez de moyens pour bien vous nourrir ?	OUI : 1 NON : 2

Q53	Si vous aviez les moyens, quel régime alimentaire adopteriez-vous ?	Type d'alimentation : _____ _____				
Q54	Pour ceux qui ont dit non à la Q52.	Nombre de repas par jour : _____				
Q55 à Q59	Dans l'ensemble, votre alimentation, vous la jugez :		Non	Oui		
		Naturelle				
		Moderne				
		Equilibrée				
		Consistante				
		Grasse				
Q60 à Q62	Lorsque vous choisissez des aliments, quels sont les trois critères que vous considérez en premier ? 3 par ordre d'importance	leur faible teneur en matière grasse... leur capacité à rassasier... leur goût... leur apport vitaminé... leur prix... leur fraîcheur... leur naturel... leurs effets sur votre apparence physique ... Faire trois passages où l'enquêté retient à chaque passage une proposition.				
Q63	Combien de fois mangez-vous par jour ?					
Q64	Combien de fois grignotez-vous par jour ?	moins de 1 fois...1	1 fois...2	2 fois...3	3 fois...4	continuellement...5
2 Diversité et variété alimentaire						
Q65	Combien de repas avez-vous mangé hier ?					
Q66 Q67	Détaillez avec précision quels étaient ces repas et ce que vous avez mangé dedans :	Petit déjeuner Aliments ingurgités : Déjeuner Aliments ingurgités : Goûter Aliments ingurgités : Dîner Aliments ingurgités : Souper Aliments ingurgités :				
Q68	Avez-vous grignoté hier ? Si oui, combien de fois ?	OUI.....1 NON.....2				
Q69	Qu'est-ce que vous avez grignoté ?	_____				

Q70	Si vous avez consommé hier boissons ou aliments à l'extérieur, détaillez nous ce que c'était.	(Pas besoin de noter si déjà mentionné dans les repas : Q66 et Q 67) Boissons : Aliments :
Q71		

PARTIE 3 : REPRESENTATIONS DE LA MALADIE ET DE LA MORT ET PRATIQUES DE SANTE

N°	QUESTIONS	CODES DES PROPOSITIONS/REponses
REPRESENTATIONS (Etudiant anthropologie sociale)		
Q72 à Q75	Classez par ordre d'importance ces différentes dimensions :	la famille... la réussite professionnelle... la bonne santé... le succès en « amour »...
Q76 à Q79	Quels sont les critères qui, pour vous, définissent le mieux la bonne santé ? (4 par ordre d'importance)	avoir un corps sain... avoir de l'argent... avoir une grande famille... avoir du succès en amour... avoir une grande carrière professionnelle... avoir des amis... avoir un beau physique... avoir beaucoup de nourriture...
Q80 Q81	Dans l'absolu, selon vous, est-ce que l'Homme peut être plus fort que la maladie ? Pourquoi ?	OUI.....1 <i>avec les progrès de la science, tout est possible...1 autre : _____</i> NON.....2 <i>la maladie est un processus naturel inévitable...1 la maladie est un fait voulu par Dieu...2 la maladie est un fait provoqué par les esprits...3 autre : _____</i>
Q82 Q83	Est-ce que vieillir, ça vous fait peur ? Pourquoi ?	OUI.....1 <i>ça fait peur de se rapprocher de la mort...1 ça fait peur de voir son corps se dégrader...2 ça fait peur de finir seul...3 autre : _____</i> NON.....2 <i>c'est naturel... 1 on acquiert de la respectabilité...2 autre : _____</i>
Q84 Q85	Est-ce que vous avez peur de mourir ? Pourquoi ?	OUI.....1 <i>disparaître pour toujours, c'est étrange ...1 autre : _____</i> NON.....2 <i>c'est naturel, on y peut rien... 1 autre : _____</i>
MEDECINE TRADITIONNELLE/OCCIDENTALE		
Q86 Q87	Quand vous êtes malade, vers quelle médecine vous tournez-vous d'abord, la médecine occidentale ou la médecine traditionnelle ? Pourquoi ?	Occidentale.....1 <i>plus efficace.....1 plus rationnelle.....2 plus fiable.....3 plus accessible...4</i> <i>autre : _____</i> Traditionnelle.....2 <i>la maladie est causée par les esprits et les sorts...1 autre : _____</i>
Q88 Q89	L'africain traditionnel voit-il la maladie de la même façon que l'africain moderne. Pourquoi ?	OUI.....1 <i>partout, l'objectif est de la repousser...1 autre : _____</i> NON.....2 <i>les causes sont divines....1 les causes sont spirituelles....2 plus fataliste.....3</i> <i>autre : _____</i>
Q90	Selon vous, dans quels domaines la médecine traditionnelle est-elle compétente ?	possession...1 sorcellerie...2 aucun...3 <i>autre : _____</i>
MALADIES CHRONIQUES (Etudiant anthropologie biologique)		
Q91 Q92	Y'a-t-il des maladies qui selon vous apparaissent avec la modernité ? Si oui, lesquelles ? Ne pas citer	OUI.....1 <i>diabète...1 hypertension...2 cancers....3 autre : _____</i> NON.....2

Q93 à Q99	Pour quelles raisons ?	Parce que l'alimentation moderne est moins bonne pour la santé.....1 Parce qu'il y a trop de pollution.....2 Parce que les individus fument et boivent trop.....3 Parce que les personnes sont trop stressées.....4 Parce que l'homme moderne fait moins d'activité physique que l'homme traditionnel.....5 Parce que l'homme moderne mange trop.....6 Parce que l'homme moderne est naturellement moins résistant que l'homme traditionnel....7
Q100	Est-ce que les vieux au village sont (ou étaient) plus résistants que les vieux de la ville ?	OUI.....1 NON.....2
OBESITE		
Q101	Selon vous, peut-on être malade de trop manger ?	OUI.....1 NON.....2
Q102	Qu'est-ce que l'obésité selon vous ? Ne pas citer	excès de graisse ...1 excès de poids... 2 ne sait pas... 3 autre : _____
Q103 Q104	Est-ce nocif pour la santé ? Pourquoi ? Ne pas citer	OUI.....1 <i>favorise l'hypertension....1 favorise le diabète....2 pbs respiratoires....3 pbs de locomotion....4</i> autre : _____ NON.....2 <i>c'est toujours bon d'avoir de la graisse...1</i> autre : _____
Q105	Est-ce une maladie ?	OUI.....1 NON.....2
Q106	Quelles en sont les causes ? Ne pas citer	Manque d'activité physique....1 alimentation trop grasse....2 alimentation peu variée...3 autre : _____
PRATIQUES ET ETAT DE SANTE		
Q107 Q108	Selon vous, est-ce qu'avec la modernité, la consommation d'alcool et de tabac a augmenté ? Si oui, pourquoi ?	OUI.....1 <i>plus accessible....1 les gens sont plus stressés....2 les gens aiment plus le danger...3</i> autre : _____ NON.....2
Q109	Consommez-vous de l'alcool ? Si oui, à quelle fréquence ?	OUI.....1 NON.....2
Q110	Consommez-vous du tabac ? Si oui, à quelle fréquence ?	OUI.....1 NON.....2
Q111	Votre état de santé, vous le jugez	très mauvais...1 mauvais...2 correct...3 bon...4 très bon ...5
Q112	Décrivez-nous minutieusement l'ensemble de vos symptômes : Pour les personnes qui se considèrent en très mauvaise ou mauvaise santé.	Symptôme 1 : _____ 2 (etc...) : _____
Q113	Quelles sont, selon vous, les causes respectives de chacun de ces symptômes ? Pour les personnes qui se considèrent en très mauvaise ou mauvaise santé.	Causes symptôme 1 : _____ 2 (etc...) : _____
Q114 Q115	Faites-vous des actions pour entretenir votre santé physique et mentale ? Si oui, quelles sont-elles ? Ne pas citer	OUI.....1 <i>footing.....1 consultation préventive....2 contrôle de l'alimentation....3</i> autre : _____ NON.....2

Q116	Pensez-vous que la qualité de votre état de santé dépend de vous ? Pourquoi ?	OUI.....1 <i>nous avons toujours des moyens pour la préserver ...1</i>
Q117		<i>autre :</i> _____ NON.....2 <i>tout dépend de Dieu...1</i> <i>tout dépend des esprits ...2</i> <i>autre</i> _____
Q118	Vis-à-vis de votre tension artérielle, vous êtes	Hypotendu...1 hypertendu...2 sain...3
Q119	Etes-vous diabétique ?	OUI...1 NON...2

PARTIE 4 : REPRESENTATIONS ET PRATIQUES DE LA SEXUALITE

N°	QUESTIONS	CODES PROPOSITIONS/REPNSES
TRADITION ET MODERNITE (Etudiant anthropologie sociale)		
Q120 à Q130	Pour vous, quels sont les aspects positifs de la modernité ?	La scolarisation et les connaissances scientifiques.....1 _____ Des progrès dans la santé.....2 _____ L'émancipation des femmes.....3 _____ Apprendre un nouveau métier, quitter l'agriculture.....4 _____ La monogamie.....5 _____ La planification familiale.....6 _____ Davantage de liberté d'expression.....7 _____ Le dédouanement des obligations familiales.....8 _____ Répondre à de nouveaux besoins.....9 _____ Le progrès technique.....10 _____ Découvrir, s'ouvrir au monde.....11 _____
Q131 à Q144	Pour vous, quels sont les aspects négatifs de la modernité ?	L'indépendance des femmes.....1 _____ L'effritement de la famille.....2 _____ Le recul de la polygamie.....3 _____ Moins de respect vis-à-vis des plus âgés.....4 _____ La désobéissance des jeunes.....5 _____ Moins de solidarité et d'entraide.....6 _____ Les tenues vestimentaires sexys des jeunes.....7 _____ L'érotisme et la pornographie véhiculés par les médias.....8 _____ La mercantilisation de la vie (alimentation, logement, etc....).....9 _____

		Le rendement des terres arables moins bon.....10 <hr/> La qualité des récoltes moins bonne (intrants chimiques).....11 <hr/> Un manque de terres cultivables.....12 <hr/> Un irrespect de la nature13 <hr/> De nouveaux problèmes de santé.....14 <hr/>
Q145	Dans l'absolu, quel modèle préférez-vous, le modèle traditionnel ou moderne ?	traditionnel.....1 moderne.....2
SEXUALITE		
Q146	Selon vous, la variété de positions sexuelles que vous observez dans les médias sont-elles pratiquées dans la tradition ? Solliciter des commentaires si besoin est.	OUI.....1 <hr/> NON.....2 <hr/>
Q147	Y-a-t'il une forme de plaisir dans la sexualité traditionnelle ? Il s'exprime pour :	OUI.....1 <i>l'homme...1 la femme...2 les deux sexes...3</i> NON.....2
Q148	La sexualité traditionnelle est basée en premier lieu sur :	la procréation...1 la recherche de plaisir sexuel...2
Q149	Est-ce que la notion d'amour, telle que vous la voyez dans la modernité, est présente dans la tradition entre ♂ et ♀ ? De même.	OUI.....1 <hr/> NON.....2 <hr/>
Q150 Q151	Qu'est-ce qui fonde l'union entre un ♂ et ♀ dans la tradition ? (2 critères)	les enfants...1 le plaisir sexuel...2 l'amour...3 la volonté de Dieu...4 la volonté des parents...5 la volonté des esprits...6
Q152	Avec la modernité, les relations entre ♂ et ♀ se construisent-elles sur une recherche d'amour et de plaisir sexuel plus prononcée ? Si oui, qu'en pensez-vous ?	OUI.....1 <i>positif...1 négatif...2 mitigé...3</i> NON.....2

PARTIE 5 : REPRESENTATIONS ET PRATIQUES CORPORELLES ENTRE ESTHETISME ET SANTE

N°	QUESTIONS	CODES DES PROPOSITIONS/REPONSES
NORMES ET APPARENCE (Etudiant anthropologie sociale)		
Q168	Pensez-vous qu'avec la modernité, au Sénégal, les personnes en excès de poids sont de plus en plus stigmatisées et rejetées de la vie sexuelle et matrimoniale ? Si non, pourquoi ?	OUI.....1 NON.....2 <i>en Afrique, chacun trouve sa place 1 autre : _____</i>
Q169	Dans la tradition, en dehors des critères de santé , y a-t-il d'autres formes d'exigence vis-à-vis de l'apparence physique ? Si oui, lesquelles ? Si non, pourquoi ?	OUI.....1 NON.....2 <i>c'est Dieu qui nous a fait... 1 le physique c'est naturel, il n'y a rien a changé...2 autre : _____</i>
Q170		
Q171	Pensez-vous que dans la tradition, un individu puisse, pour cause de son apparence, malgré une parfaite santé , être exclu de la vie sexuelle et matrimoniale ?	OUI.....1 NON.....2
Q172	Y-a-t-il plus d'exigence vis-à-vis de l'apparence physique dans la modernité ?	OUI.....1 NON.....2
Q173	Pour vous, la beauté se définit par :	l'apparence... l'intelligence... l'argent... le comportement, la personnalité... la santé... la force physique... le niveau d'instruction... la fertilité...
Q175	3 par ordre d'importance	
INFLUENCE DES MEDIAS		
Q176	Les médias vous transmettent-ils une exigence plus accrue vis-à-vis de votre apparence ?	OUI.....1 NON.....2
Q177	A quelle fréquence regardez-vous des émissions occidentales comme les téléromans, film américains,...?	plus d'une fois par jour...1 une fois par jour...2 deux/trois fois par semaine...3 une fois par semaine...3 moins d'une fois par semaine...4 jamais...5
Q178	Qu'est-ce que vous aimez dans ce genre d'émissions ? les concernés	L'aventure...1 les relations entre hommes et femmes...2 les combats...3 Autre : _____
Q179	Voudriez-vous ressembler physiquement aux comédiens qui jouent dans ce genre d'émissions ?	OUI.....1 NON.....2
Q180	Aimeriez-vous avoir leur vie ?	OUI.....1 NON.....2
TENUES VESTIMENTAIRES		
Q181	En général, vous vous habillez plutôt moderne ou traditionnel ?	moderne.....1 traditionnel.....2
Q182	Les tenues modernes ont-elles tendance à transformer le corps en objet de plaisir et de séduction ? Si oui, qu'en pensez-vous ?	OUI.....1 <i>malsain...1 appréciable...2 entre les deux...3</i> NON.....2
Q183	Sachant que l'on trouve au village, des femmes régulièrement dévêtues au niveau de la poitrine, selon vous, est-ce que les seins sont considérés comme objet de plaisir dans la tradition ? Pourquoi ?	OUI.....1 <i>les seins génèrent une attirance sexuelle...1</i> NON.....2 <i>les seins sont considérés comme des organes nourriciers...1</i>
Q184	Dans la tradition, le corps est-il perçu comme objet de plaisir ?	OUI.....1 NON.....2
TECHNIQUES DE GESTION DU CORPS		
Corps et santé (Etudiant anthropologie biologique)		
Q185	Sur un plan sanitaire et médical ,	Très satisfait....1 satisfait.....2 moyennement satisfait.....3 insatisfait.....4

	vis-à-vis de votre poids, vous êtes :	très insatisfait.....5
Q186	Sur un plan fonctionnel et sanitaire, votre poids vous pose t'-il problème au quotidien ?	OUI.....1 NON.....2
Q187	Si oui, dans quels aspects de la vie quotidienne :	les tâches ménagères 1 les activités manuelles 2 les déplacements 3 les gestes d'hygiène 4 les rapports sexuels 5 le port de charge 6 les activités physiques 7 Autre : _____
Q188	Sur un plan sanitaire et médical , vous vous trouvez :	trop maigre.....1 un peu trop maigre.....2 normal.....3 un peu trop gros.....4 trop gros.....5
Q189	Sur un plan sanitaire et médical, vous voudriez être :	plus maigre....1 un peu plus maigre...2 rester pareil...3 un peu plus gros....4 plus gros....5
Q190	Pour des raisons de santé, dans votre vie, avez-vous déjà essayé de perdre ou gagner du poids ? Si oui, quand était-ce ?	OUI.....1 NON.....2
Q191 à Q193	De quelle(s) façon(s) (méthodes traditionnelles/modernes) ? Sur quelle période de votre vie ? A quel rythme ?	Méthode : Période de vie : Rythme (moyenne) :
Q194	Quelle est votre poids ?	
Q195	Quel poids vous voudriez avoir ?	
Q196	Quelle est votre taille ?	
Q197	Quelle taille vous voudriez avoir ?	
Corps et esthétique (Etudiant anthropologie sociale)		
Q198 à Q200	Pour vous, votre corps sert à : 3 par ordre d'importance	Construire... procréer... séduire... combattre... avoir du plaisir sexuel... survivre... s'imposer... se perfectionner... prendre du plaisir à manger... dominer... partager...
Q201	Sur un plan esthétique , quelle place accordez-vous à votre apparence physique (silhouette, poids, peau, taille, traits , etc...) ?	aucune 1 très modérée 2 modérée 3 relativement importante 4 importante 5
Q202	Sur un plan esthétique, vis-à-vis de votre apparence, vous êtes :	très satisfait....1 satisfait.....2 moyennement satisfait.....3 insatisfait.....4 très insatisfait.....5
Q203	Sur un plan esthétique , vis-à-vis de votre poids, vous vous trouvez :	trop maigre.....1 un peu trop maigre.....2 normal.....3 un peu trop gros.....4 trop gros.....5
Q204	Sur un plan esthétique, vis-à-vis de votre poids, vous voudriez être :	plus maigre....1 un peu plus maigre...2 rester pareil...3 un peu plus gros....4 plus gros....5
Q205 à Q209	Sur un plan esthétique, est-ce que votre apparence physique vous stress dans votre vie ?	sociale professionnelle familiale sexuelle matrimoniale De 1 à 5 : jamais, parfois, souvent, très souvent, continuellement.
Q210	Sentez-vous vis-à-vis d'autrui, d'une quelconque manière, un rejet de vous à cause de votre apparence (regards déplacés, moqueries...) ?	OUI.....1 NON.....2
Q211 à Q215	Si oui, pour quels aspects ? Dans quels contextes ?	sociale professionnelle familiale sexuelle matrimoniale De 1 à 5 : jamais, parfois, souvent, très souvent, continuellement.
Q216	L'estime que vous avez de votre apparence est :	bonne 1 plutôt bonne 2 moyennement bonne 3 plutôt pas bonne 4 pas bonne 5
Q217	Physiquement, vous vous trouvez : (beau = corps + visage)	pas beau.....1 pas très beau.....2 normal.....3 plutôt beau.....4 beau.....5
Q218	Vous voudriez être :	Beau.....1 normal.....2 mon apparence importe peu.....3
Q219	Pour des raisons esthétiques, si vous pouviez changer quelque chose de votre apparence, le feriez-vous ? Si oui, quel(s) aspect(s) ?	OUI.....1 NON.....2

Q220	Pour des raisons esthétiques, dans votre vie, avez-vous déjà entrepris des actions pour entretenir votre apparence (poids, teint de la peau, etc...) ? Si oui, quel(s) aspect(s) de votre physique ?	OUI.....1 NON.....2
Q221	De quelle(s) façon(s) (footing, musculation, changement alimentation, crème, etc...) ?	
Q222	Sur quelle période de votre vie et à quel rythme ?	Période de vie : Rythme (moyenne) :
Q224	Quelle silhouette avez-vous selon vous ?	Homme : <i>lutteur sew poncale biru patron yem sec rague tiene pata tuti</i> autre : _____ Femme : <i>dryanké taille-fine taille coca-cola reye jaay fondé diongoma élancée yem sew rague tuti pata</i> autre : _____
Q225	Quelle silhouette voudriez-vous avoir ?	Homme : <i>lutteur sew poncale biru patron yem sec rague pata tiene</i> autre : _____ Femme : <i>dryanké taille-fine taille coca-cola jaay fondé diongoma élancée yem</i> autre : _____

SILHOUETTES SENEGALAISE (Body size)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	N
Planche du même sexe de l'enquêté										S
(Etudiant anthropologie biologique)										P
Termes sur la morphologie (si plusieurs réponses, tout noter)										
Obèse										
Raàg										
Sew										
Yem										
Am yaram										
Pata										
Mbuxuri										
Termes sur les attributs										
Critères esthétiques individuels										
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	
Corps perçu										
Corps voulu										
Corps idéal										
Critères sanitaires										
Dysfonctionnel										
Fort physiquement										
Possédé par les esprits										
Malade										
Sain										
Mange bien										
Mange mal										
Caractéristiques psychosociales										
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	
Riche										
Pauvre										
Moderne										
Traditionnel										
Respecté										
Exclu										
Sage										
Immature										

SILHOUETTES SENEGALAISE (Body size) Planche du sexe opposé de l'enquête	1	2	3	4	5	6	7	8	9	N	S	P
Termes sur la morphologie (si plusieurs réponses, tout noter)												
Obèse												
Raàg												
Sew												
Yem												
Am yaram												
Pata												
Mbuxuri												
Termes sur les attributs												
<i>Critères esthétiques individuels</i>												
	1	2	3	4	5	6	7	8	9			
Corps perçu petit(e) ami(e) (non mariés)												
Corps perçu première femme/ou mari												
Corps perçu dernière femme												
Corps voulu petit(e) ami(e) (non mariés)												
Corps voulu première femme/mari												
Corps voulu dernière femme												
Corps idéal												
<i>Critères sanitaires</i>												
Dysfonctionnel												
Fort physiquement												
Possédé par les esprits												
Malade												
Sain												
Mange bien												
Mange mal												
<i>Caractéristiques psychosociales</i>												
	1	2	3	4	5	6	7	8	9			
Riche												
Pauvre												
Moderne												
Traditionnel												
Respecté												
Exclu												
Sage												
Immature												

SILHOUETTES SENEGALAISE (Body shape) Planche du même sexe (Etudiant anthropologie sociale)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	N	S	P
<i>Critères esthétiques sociaux</i>													
La plus féminine													
La moins féminine													
Le plus masculin													
Le moins masculin													
Bon pour le mariage													
Pas bon pour le mariage													

Fertile											
Stérile											
Puissant sexuellement											
Impuissant sexuellement											
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
Donne du plaisir sexuel											
Ne donne pas de plaisir sexuel											
Beau											
Laid											
Rend heureux son conjoint											
Ne rend pas heureux son conjoint											
Fait de bons enfants											
Ne fait pas de bons enfants											
<i>Critères esthétiques individuels</i>											
Corps perçu											
Corps voulu											
Corps idéal											

SILHOUETTES SENEGALAISE (Body shape)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	N
Planche du sexe opposé											S
											P
<i>Critères esthétiques sociaux</i>											
La plus féminine											
La moins féminine											
Le plus masculin											
Le moins masculin											
Bon pour le mariage											
Pas bon pour le mariage											
Fertile											
Stérile											
Puissant sexuellement											
Impuissant sexuellement											
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
Donne du plaisir sexuel											
Ne donne pas de plaisir sexuel											
Beau											
Laid											
Rend heureux son conjoint											
Ne rend pas heureux son conjoint											
Fait de bons enfants											
Ne fait pas de bons enfants											
<i>Critères esthétiques individuels</i>											
Corps perçu petit(e) ami(e) (non mariés)											
Corps perçu première femme/ou mari											
Corps perçu dernière femme											
Corps voulu petit(e) ami(e) (non mariés)											
Corps voulu première femme/mari											
Corps voulu dernière femme											
Corps idéal											

PARTIE 6 : ACTIVITE PHYSIQUE (Etudiant anthropologie biologique)

Nous nous intéressons aux différents types d'activités physiques que vous faites dans votre vie quotidienne. Les questions suivantes portent sur le temps que vous avez passé à être actif physiquement au cours des **7 derniers jours**. Répondez à chacune de ces questions même si vous ne vous considérez pas comme une personne active. Les questions concernent les activités physiques que vous faites au travail, dans votre maison ou votre jardin, pour vos déplacements, et pendant votre temps libre.

N°	QUESTIONS	CODES DES PROPOSITIONS/REPONSES
Q326	<p>Au cours des 7 derniers jours, avez-vous fait des activités physiques intenses comme porter des charges lourdes, bêcher ou jouer au football au moins 10 minutes d'affilée ?</p> <p>Pensez à toutes les activités intenses que vous avez faites au cours des 7 derniers jours. Les activités physiques intenses font référence aux activités qui vous demandent un effort physique important et vous font respirer beaucoup plus difficilement que normalement. Pensez <i>seulement</i> aux activités que vous avez effectuées pendant au moins 10 minutes d'affilée.</p>	<p>Oui 1 Non 2</p>
Q327	Pendant combien de jours ?	
Q328	<p>Quand vous avez fait des activités physiques intenses au cours de ces jours d'activité, combien de temps y avez-vous consacré en moyenne sur 1 jour ?</p> <p>→ Durant ces jours d'activité de la dernière semaine, le jour moyen passé à faire des activités physiques intenses.</p>	<p>Durée moyenne sur 1 jour _____</p> <p>Ne sait pas</p>
Q329	<p>Au cours des 7 derniers jours, avez-vous fait des activités physiques modérées comme porter des charges légères, faire le ménage ou faire du footing au moins 10 minutes d'affilée ? Ne pas inclure la marche.</p> <p>Pensez à toutes les activités modérées que vous avez faites au cours des 7 derniers jours. Les activités physiques modérées font référence aux activités qui vous demandent un effort physique modéré et vous font respirer un peu plus difficilement que normalement. Pensez <i>seulement</i> aux activités que vous avez effectuées pendant au moins 10 minutes d'affilée.</p>	<p>Oui 1 Non 2</p>
Q330	Pendant combien de jours ?	

Q331	<p>Quand vous avez fait des activités physiques modérées au cours de ces jours d'activité, combien de temps y avez-vous consacré en moyenne sur 1 jour ?</p> <p>→ Durant ces jours d'activité de la dernière semaine, le jour moyen passé à faire des activités physiques modérées.</p>	<p>Durée moyenne sur 1 jour _____</p> <p>Ne sait pas</p>
Q332	<p>Au cours des 7 derniers jours, combien y a-t-il eu de jours pendant lesquels vous avez marché pendant au moins 10 minutes d'affilée ?</p> <p>Pensez au temps que vous avez passé à marcher au cours des 7 derniers jours. Cela comprend la marche au travail et à la maison, la marche pour vous rendre d'un lieu à un autre, et tout autre type de marche que vous auriez pu faire pendant votre temps libre pour la détente, le sport ou les loisirs.</p>	<p>_____ Jours par semaine</p> <p>Pas de marche</p>
Q333	<p>Quand vous avez marché au cours de ces jours de marche, combien de temps y avez-vous consacré en moyenne sur 1 jour ?</p> <p>→ le jour moyen passé à marcher la dernière semaine.</p>	<p>Durée moyenne sur 1 jour _____</p> <p>Ne sait pas</p>
Q334	<p>En moyenne sur 1 jour, au cours des 7 derniers jours, combien de temps avez-vous passé assis pendant les jours de la semaine (weekend non inclus) ?</p> <p>→ le jour moyen resté assis la dernière semaine du lundi au vendredi.</p> <p>Cela comprend le temps passé assis au travail, à la maison, lorsque vous étudiez et pendant votre temps libre. Il peut s'agir par exemple du temps passé assis à un bureau, chez des amis, à lire, à être assis ou allongé pour regarder la télévision.</p>	<p>Durée moyenne sur 1 jour _____</p> <p>Ne sait pas</p>

PARTIE 7 : MESURES ANTHROPOMETRIQUES ET PHYSIOLOGIQUES (Etudiant anthropologie biologique)

	Mesures	Résultats
Q335	Poids (kg)	
Q336	Taille (cm)	
	<i>IMC (à calculer : P/T^2)</i> → Pour les personnes qui semblent en surpoids ou obèse.	
Q337	Périmètre taille (cm)	
Q338	Périmètre hanche (cm)	
	<i>Rapport taille/hanche (à calculer : $P.taille/P.hanche$)</i> → Pour les personnes qui semblent en surpoids ou obèse.	
Q339	Pli tricipital (mm)	
Q340	Pli bicipital (mm)	
Q341	Pli supra-iliaque (mm)	
Q342	Pli sous-scapulaire (mm)	
Q343	Tension artérielle systolique (mmhg)	
Q344	Tension artérielle diastolique (mmhg)	
Q345	Glycémie (à jeun) (mg/dL)	

Questionnaire urbain (Version traduite)

ENQUETE QUANTITATIVE ANTHROPOLOGIQUE (version dakaroise)

QUARTIER D'INVESTIGATION :

QUESTIONNAIRE N°

Date de l'interview : /-----/---- ---- /2010

Binome n° :

Nom et prénom de l'enquêté :

PARTIE 1 ; CARACTERISTIQUES SOCIODEMOGRAPHIQUES

N°	QUESTIONS	CODES DES PROPOSITIONS/REPNSES (Etudiant anthropologie biologique)																		
SEXE																				
Q1	Sexe de l'enquêté	Masculin : 1 Féminin : 2																		
AGE																				
Q2	Quelle est votre date de naissance ?	Date <table style="display: inline-table; border-collapse: collapse; vertical-align: middle;"> <tr> <td style="border: 1px solid black; width: 20px; height: 20px;"></td> <td style="border: 1px solid black; width: 20px; height: 20px;"></td> <td style="border: 1px solid black; width: 20px; height: 20px;"></td> <td style="border: 1px solid black; width: 20px; height: 20px;"></td> <td style="border: 1px solid black; width: 20px; height: 20px;"></td> <td style="border: 1px solid black; width: 20px; height: 20px;"></td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;"> </td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">Jour</td> <td style="text-align: center;">Mois</td> <td colspan="2" style="text-align: center;">Année</td> <td colspan="2"></td> </tr> </table> Age au dernier anniversaire (en absence de date) :													Jour	Mois	Année			
Jour	Mois	Année																		
ETHNIE																				
Q3	Quelle est votre ethnie ?																			
RELIGION																				
Q4	Quelle est votre religion ?																			
NIVEAU SCOLAIRE																				
Q5	Quelle est votre dernière classe atteinte ?																			
PROFESSION																				
Q6	Exercez-vous une activité professionnelle ? Détaillez :	Oui : 1 Non : 2 Activité _____																		
Q7	Si non, dans quelle catégorie d'inactivité êtes-vous ?	retraité ...1 retraité anticipé ...2 étudiant ...3 demandeur d'emploi ...4 sans emploi (ne cherche pas) ...5 ménagère...6																		
SITUATION MEDICALE																				
Q8	Avez-vous des maladies avérées cliniquement ? Si oui, lesquelles ?	OUI.....1 _____ NON.....2																		
Q9	Observez-vous un traitement spécifique ? Si oui, lequel ?	OUI.....1 _____ NON.....2																		
CARACTERISTIQUES DES PARENTS																				
Q10	Quelle est (ou était) la profession de vos parents ?	Profession du père : Profession de la mère :																		
Q12	Quel est (ou était) le niveau scolaire de vos parents ?	Niveau du père : Niveau de la mère :																		
Q13																				
STATUT MATRIMONIAL																				
Q14	Quelle est votre situation matrimoniale ?	célibataire ...1 marié...2 concubin...3 séparé...4 divorcé...5 veuf...6																		
Q15	Depuis combien de temps êtes vous marié ?																			

Q16	Quel est votre régime matrimonial ?	Polygame.....1 Monogame.....2
Q17	Combien avez-vous de coépouses ?	
Q18	Combien avez-vous d'enfants ?	
Q19	Combien avez-vous eu de grossesse ?	
Q20	De quelles personnes est composé votre ménage ?	père et mère 1 frères et sœurs 2 grand-père et grand-mère 3 oncles et cousins 4 conjoint(s) 5 enfants 6 Autre : _____

CONDITIONS MATERIELLES

Q21	Détaillez votre situation socioéconomique	<p>- Type d'habitation : 1=Villa ou appartement moderne 2=Case Isolée 3=Autres</p> <p>- Matériaux des murs : 1=Parpaing/Pierre/Brique cuite 2=Bois 3=Terre 4=Autres</p> <p>- Nature des sols : 1=Carrelage ou ciment 2=Terre battue 3=Autre</p> <p>- Approvisionnement en eau potable : 1=Robinet intérieur 2=Borne fontaine 3=Puits 4=Autres</p> <p>- Electricité : 1=OUI 2=NON</p> <p>- Les toilettes que vous utilisez sont : 1=dans la maison 2=privées extérieures 3=collectives 4=autre</p> <p>- Statut de l'occupant : 1=Propriétaire 2=Locataire 3=Hébergé gratuitement</p> <p>- Biens possédés par le ménage :</p> <table border="1"> <thead> <tr> <th></th> <th>Oui</th> <th>Non</th> </tr> </thead> <tbody> <tr><td>Poste téléviseur</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>DVD/VCD</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Abonnement téléphone fixe</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Téléphone portable</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Cuisinière</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Réchaud (gaz/pétrole)</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Frigo</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Congélateur</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Voiture/camion</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Moto/vélo</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Machine à laver</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Climatisation</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Satellite</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>MP3</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Radiocassette</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Ordinateur</td><td></td><td></td></tr> </tbody> </table>		Oui	Non	Poste téléviseur			DVD/VCD			Abonnement téléphone fixe			Téléphone portable			Cuisinière			Réchaud (gaz/pétrole)			Frigo			Congélateur			Voiture/camion			Moto/vélo			Machine à laver			Climatisation			Satellite			MP3			Radiocassette			Ordinateur		
	Oui	Non																																																			
Poste téléviseur																																																					
DVD/VCD																																																					
Abonnement téléphone fixe																																																					
Téléphone portable																																																					
Cuisinière																																																					
Réchaud (gaz/pétrole)																																																					
Frigo																																																					
Congélateur																																																					
Voiture/camion																																																					
Moto/vélo																																																					
Machine à laver																																																					
Climatisation																																																					
Satellite																																																					
MP3																																																					
Radiocassette																																																					
Ordinateur																																																					

PARCOURS MIGRATOIRE

Q22	Où avez-vous passé votre enfance (≤ 15 ans) ?	Ville : _____	Village : _____	Région : _____
Q23	Depuis combien d'années résidez-vous en ville ?			
Q24	De façon continue ou par intermittence avec le village ?	continue....1 par intermittence....2		
Q25	Quelle génération de votre famille est venue s'installer en ville ?	1 ^{ère} génération...1	2 ^{ème} génération...2	3 ^{ème} génération...3

PARTIE 2 : REPRESENTATIONS ET PRATIQUES DE L'ALIMENTATION

N°	QUESTIONS	CODE DES PROPOSITIONS/REPONSES
REPRESENTATIONS (Etudiant anthropologie sociale)		
Q27 à Q41	Lan la jamono bu bees bi def ci leekkinu sénégalais yi ?	Mën mën gu <i>yookk</i> 1 / <i>néew</i> 2 ci leekk ba suur _____ Jafe-jafe gu <i>yookk</i> 1 / <i>wañeeku</i> 2 ngir jot ci ñam gi _____

	<p>Si l'item proposé n'est pas considéré comme changement, ne pas entourer « plus » ou « moins » et noter en commentaire : « pareil »</p>	<p>Jafe-jafe jot ci fruit yi ak légumes yi <i>yookk 1 / wañeeku 2</i></p> <hr/> <p>Yii dem ci tog yi <i>gëna bari 1 / gëna néew 2</i> ay ferneent.</p> <hr/> <p>Coopite yu <i>bari 1 / néew 2</i> ci toogg yi</p> <hr/> <p>Ñam yu <i>gëna bari 1 / gëna néew 2</i> graisse</p> <hr/> <p>Dayo leekk yi <i>bari 1 / néew 2</i> (lim bi ci ay leekk ci fan bi)</p> <hr/> <p>Waxtu leekk yu <i>taxaw 1 / yu taxawul 2</i></p> <hr/> <p>Dayo leekkantu gi <i>yookk 1 / wañeeku 2</i></p> <hr/> <p>Mën mën gu <i>yookk 1 / wañeeku 2</i> ci leekk ba xaabaabal</p> <hr/> <p>Ci nam yi, li ci joge ci usine <i>gën ce bari 1 / gën ce néew 2</i></p> <hr/> <p>Ñam yi ñi jefendiko <i>gëna bees 1 / néew lu bees 2</i></p> <hr/> <p>Ñam yi jóge ci yeneen réew <i>gëna bari 1 / gëna néew 2</i></p> <hr/> <p>Bërëbu leekkukaay <i>gëna bari 1 / gëna néew 2</i></p> <hr/> <p>Leekk yaw kesse (keen nit) <i>gëna bari 1 / gëna néew 2</i></p>
Q42 à Q47	<p>Ci sa gis-gis, leekkin wu bees wooyu limuy def ci dundinu askan wi mooy :</p>	<p>Wér gu yaram gu gën.....1</p> <hr/> <p>Ay jafe-jafe ci walu wér gu yaram.....2</p> <hr/> <p>Jëflante gu gëna néew digante mbook yi.....3</p> <hr/> <p>Diimbalānte guy déelu ginaw.....4</p> <hr/> <p>Ñaakaal solo wala ag nooteelu ñam5</p> <hr/> <p>Leneen.....6</p>
Q48	<p>Ci tɛŋk, leekkinu kaw ga ak bu taax yi ban ci nga taamu ?</p>	<p>Taax.....1 kaw ga.....2 lëpa yem.....3</p>
Q49 Q51	<p>Ci sa gis-gis lan moy leek bu baax ? 3 par ordre d'importance</p>	<p>Leekk ba suur.... leekk ñam yu équilibrés, yu am qualités.... leekk saayo ko bëge.... leekk bu aju ci waxtu yi... leekk ñam yu am graisse.... Leekk ay ñam yu bees.... Leek ay ñamu tubab wala yu ñu industrialisé leekk ay ñam yu naturel.... leekk ay ñam yu feesal biir... leekk ay ñam yu dëgër... leekk ñam yu neex....</p> <p>Faire trois passage où l'enquête retient à chaque passage une proposition.</p>
<p>PRATIQUES (Etudiant anthropologie biologique)</p>		
<p>1 Informations générales</p>		
Q52	<p>Pensez-vous disposer d'assez de moyens pour bien vous nourrir ?</p>	<p>OUI : 1 NON : 2</p>
Q53 Q54	<p>Si vous aviez les moyens, quel régime alimentaire adopteriez-vous ? Pour ceux qui ont dit non à la Q52.</p>	<p>Type d'alimentation : _____ _____ _____ Nombre de repas par jour : _____</p>

Q55 à Q59	Dans l'ensemble, votre alimentation, vous la jugez :		Non	Oui	
		Naturelle			
		Moderne			
		Equilibrée			
		Consistante			
	Grasse				
Q60 à Q62	Lorsque vous choisissez des aliments, quels sont les trois critères que vous considérez en premier ? 3 par ordre d'importance	leur faible teneur en matière grasse...	leur capacité à rassasier...	leur goût...	
		leur apport vitaminé...	leur prix...	leur fraîcheur...	leur naturel...
		leurs effets sur votre apparence physique ...			
		Faire trois passages où l'enquêté retient à chaque passage une proposition.			
Q63	Combien de fois mangez-vous par jour ?				
Q64	Combien de fois grignotez-vous (leekkantu) par jour ?	moins de 1 fois...1	1 fois...2	2 fois...3	3 fois...4 continuellement...5
2 Diversité et variété alimentaire					
Q65	Combien de repas avez-vous mangé hier ?				
Q66 Q67	Détaillez avec précision quels étaient ces repas et ce que vous avez mangé dedans :	Petit déjeuner Aliments ingurgités : Déjeuner Aliments ingurgités : Goûter/ njogonal Aliments ingurgités : Diner Aliments ingurgités : Souper/ bool dof Aliments ingurgités :			
Q68	Avez-vous grignoté hier ? Si oui, combien de fois ?	OUI.....1 _____			
Q69	Qu'est-ce que vous avez grignoté ?	NON.....2 _____			
Q70 Q71	Si vous avez consommé hier boissons ou aliments à l'extérieur, détaillez nous ce que c'était.	(Pas besoin de noter si déjà mentionné dans les repas : Q66 et Q67) Boissons : Aliments :			

PARTIE 3 : REPRESENTATIONS DE LA MALADIE ET DE LA MORT ET PRATIQUES DE SANTE

N°	QUESTIONS	CODES DES PROPOSITIONS/REponses
Représentations (Etudiant anthropologie sociale)		
Q72 à Q75	Ci sa gis-gis, ban ci yii malay limal moo ëpp solo ak yan ñoo ci topp :	Jaboot gi... teeki ci ädduna... wér gu yaram... mbëgel gu am doole.
Q76 à Q79	Ci yii malay limal, yan ñooy ñeent yii teeki wér gu yaram ak ni ñu toplante ? (4 par ordre d'importance)	Am jam ci sa yaram ... am xalis... am mbok gu yaatu... am mbëgel gu dëgu... teeki bu baax ci walu lëggay... am ay xarit... am jëm ju rafet... am dund gu bari...
Q80 Q81	Ci tɛŋk, nga yaakaar ni nit mën naa ëpp doole feebar ? Lu tax ?	OUI.....1 <i>ak toluwaayu science bi, lëpa mënna neek...1 leneen : _____</i> NON.....2 <i>feebar luy am ci dund laa kuli ali...1 feebar mbirum yàlla la....2 feebar rab ak nitu guddi mo koy waral.....3 leneen: _____</i>
Q82 Q83	Ndax maaget, lula tiital la ? Lu tax ?	OUI.....1 <i>day tiital ndax day tax nga gëna jege dee...1 day tiital ndax dangay gis sa yaram muy yaqqu ...2 day tax nga ragala dund yow kesse...3 leneen : _____</i> NON.....2 <i>lu wara am la...1 luy tax ñu jox la cër la...2 Leneen : _____</i>
Q84 Q85	Ndax ragal ngaa dee ? Lu tax ?	OUI.....1 <i>ne mëy ba fàww, doy na waar ...1 leneen : _____</i> NON.....2 <i>lu wara am la, mënñ ci dara ... 1 leneen : _____</i>
MEDECINE TRADITIONNELLE/OCCIDENTALE		
Q86 Q87	Boo feebare fooy njëka dem, ci pajum tubaab wala ci pajum nit ku ñuul ? Lu tax ?	Tubaab.....1 <i>gëna mën.....1 moom la xel gëna nangu.....2 gëna wóor.....3</i> <i>moo gëna neexa jot....4 leneen : _____</i> Nit ku ñuul.....2 <i>feebar likay waral moy ay nitu guddi ak ay lëggye yu bon...1 leneen : _____</i>
Q88 Q89	Nit africain bi dund dund cosaan ak nitu jamano tay, ndax ni ñu gisee feebar been la am yutee na ? Lu tax ?	OUI.....1 <i>féep, dañ koy wut a fajk...1 lenenn : _____</i> NON.....2 <i>feebar mu ngi joge fa yàlla....1 feebar nitu guddi ak saytane mo koy waral....2 mënñ ci dara.....3 leneen : _____</i>
Q90	Ci yan fan la pajum nit ku ñul xarañ ?	<i>rab wala nitu guddi...1 lëggye bu bon...2 feenn....3</i> Leneen : _____
MALADIES CHRONIQUES (Etudiant anthropologie biologique)		
Q91 Q92	Y'a-t-il des maladies qui selon vous apparaissent avec la modernité ? Si oui, lesquelles ? Ne pas citer	OUI.....1 <i>diabète...1 hypertension...2 cancers....3 autre : _____</i> NON.....2

Q116	Pensez-vous que la qualité de votre état de santé dépend de vous ? Pourquoi ?	OUI.....1 <i>nous avons toujours des moyens pour la préserver ...1</i>
Q117		<i>autre :</i> _____ NON.....2 <i>tout dépend de Dieu...1</i> <i>tout dépend des esprits ...2</i> <i>autre</i> _____
Q118	Vis-à-vis de votre tension artérielle, vous êtes	hypotendu...1 hypertendu...2 sain...3
Q119	Etes-vous diabétique ?	OUI...1 NON...2

PARTIE 4 : REPRESENTATIONS ET PRATIQUES DE LA SEXUALITE

N°	QUESTIONS	CODES PROPOSITIONS/REPOSES
TRADITION ET MODERNITE (Etudiant anthropologie sociale)		
Q120 à Q130	Ci sa gis-gis yan ñooy mbir yu bax yi ci jamono bu bess bi ?	Njäng mi ak xam-xam yi ci waalu science.....1 _____ Jeegó yi ci waalu wér gu yaram.....2 _____ Jigeen ñi gëna mom séen bopp, (émancipation des femmes).....3 _____ Jäng lëggey bu bees, baayi mbey mi.....4 _____ Góor ben jabar.....5 _____ Soreel njur mi.....6 _____ Wax sa xalaat gëna jëm ci kanam.....7 _____ Wareef gi ci mbook yi dellu ginaaw.....8 _____ Fac ay soxla yu bees.....9 _____ Jeego yi ci walu technique.....10 _____ Xam yu bess, ubeeku ci àddina bi.....11
Q131 à Q144	Ci sa gis-gis yan ñooy mbir yu bon yi ci jamono bu bess bi ?	Jiggen ñi demal sen bopp (indépendance des femmes).....1 _____ Mbook gi tas.....2 _____ Polygami di dellu ginaaw.....3 _____ Jox cër mag ñi di deelu ginaw.....4 _____ Xale yii ñaaka déeg ndigal.....5 _____ Beeno gi ak dimbalante gi di gëna néew.....6 _____ Colinu xaleyii feeñal seeni cër.....7 _____ Li jëm ci waalu jote li ñu wone ci télé yi, internet bi 8 _____ Dund gi nga xamne lëp xalis la (leekk, dëkuwaay,etc...).....9 _____ Njëriñu tol yii gëna néew (suuf su ràmm)10 _____ Li ñu góob ci tool yi di gëna néew qualité (produits chimiques).....11

		<hr/> Ag ñaak suuf su mëna bey.....12 <hr/> Ag ñaka jox cër joor gi ak mbeex mi (nature bi).....13 <hr/> Ay jafe-jafe wér gu yaram yu bees.....14 <hr/>
Q145	Boo doon tànn been, jamono bu bess bi ak jamono cosaan, ban ci ñaar yi moola gënal ?	Cosaan.....1 jamono bu bees bi.....2
SEXUALITE		
Q146	Ci sa gis-gis, pasonju jote yu wute yi ñu wone tay ci télé bi ak fenen, ndax am na ci dund coosan ? Solliciter des commentaires si besoin est.	OUI.....1 <hr/> NON.....2 <hr/>
Q147	Ndax ci cosaan, banneex am na ci pasonju jote wa ? Banneex bi ci ku :	OUI.....1 <i>góor gi la...1 jigeen ji la...2 ñoom ñaar ñëp la...3</i> NON.....2
Q148	Seyu cosaan li njëk li ko lal moy :	njur gi...1 wutum bannexu jote...2
Q149	Ci sa gis-gis, nga yaakaar ni mbëgel digante góor ak jigeen gi ñu wax ci jamono tey bi lu am la ci cosaan ? De même.	OUI.....1 <hr/> NON.....2 <hr/>
Q150	Ci cosaan lan moo lal takkante digante	takkander yi...1 banneexu jote bi...2 mbëgel gi...3 ndigalu yàlla gi...4
Q151	góor ak jiggen? (2 critères)	ndigalu waajur yi...5 ndigalu xërëm yi...6
Q152	Ak jamono bu bees, ndax mbëgel ak bannex day doon luy lal digante góor ak jigenn ? Bude noonu la nooco gisee ?	OUI.....1 <i>baax...1 bon...2 digg dóomu ...3</i> NON.....2
Q153	Ci sa gis-gis, ndax tey xale yi xam nañu ak di jëf ci waalu sey yoo xamne mag ñi xamuñu ko woon ? Bude noonu la no ko gisee ?	OUI.....1 <i>baax...1 bon...2 digg dóomu...3</i> NON.....2
Q154	Ak capote sax, ndax ñaawlu nga sey balaa takkante ?	OUI.....1 NON.....2
Q155	Ak capote, ndax ñaawlu nga cuc fi cap fêle ?	OUI.....1 NON.....2

Q156	Lan moy lu baax li ak/wala lu bon li ci sëyin yu bess woowu digante ♂ ak ♀?	Positif : gëna wecoo ak keneen ki...1 gëna xam sa yaram ak yaramu keneen ...2 gëna mëna fac say soxla...3 leneen : _____ Négatif : baña magg...1 di ko gëna soxla gu amul àpp...2 fàtte say wareef ci jaboot gi...3 leneen _____
Q157	En fonction des Q152 à Q155	
Q158 à Q160	Ci sa gis-gis, lan mo lal tankante digante ♂ ak ♀? Lan mo ci ëp solo ? 3 par ordre d'importance	takkander yi.... mbëgel gi... bannexu jote... ndigalu mbook yi... ndigalu yàlla... ndigalu xërëm yi....
MARIAGE		
Q161	Ci sa waalu bopp, li la gënal moy doon monogame wala polygame ?	ben jabar...1 Jabar yu bari.....2
Q162	Lu tax ? En fonction de la Q161	Ben jabar : mo gëna woyof ...1 du am ay xeex digantey wujj...2 moo ëpp mbëgel...3 moo ëpp bannexu sey ci góor...4 moo ëpp bannexu sey ci jigeen.....5 Leneen : _____ Jabar yu bari : mën naño jur doom yu bari...1 bannexu sey bi moo gëna naturel ...2 mbaraan gi day néew....3 góor gi day gëna am caadu ak mën-mën ...4 moo ëpp bannexu jote ci góor ...5 leneen : _____
Q163	Ci tēnk, ci sa gis-gis taagoo jëf la ju :	Wara mëna ne.....1 ñaak farlu, doyadi.....2
Q164 à Q166	Ci yan mbir ngay sukandiku booy tann ki ngay sëyal ? 3 par ordre d'importance	am amam... heet bi mu book ... diinéem... melokaanu yaramam... maana gi mu am, doxalinam... njaboot gi mu book... njangam ... Leneen : _____
Q167	Ñaata doom nga bëga am ?	

PARTIE 5 : REPRESENTATIONS ET PRATIQUES CORPORELLES ENTRE ESTHETISME ET SANTE

N°	QUESTIONS	CODE DES PROPOSITIONS/REPONSES
NORMES ET APPARENCE (Etudiant anthropologie sociale)		
Q168	Nga yaakaar ni ak jamono bu bees bi ci Sénégal nit ñi seen yaram ëpp danu leen di gëna ber ak dileen xalab ci waalu jote ak sëy ? Bude déet, lu tax ?	OUI.....1 NON.....2 <i>Ci Afrique nit kune am na palaas ci dund gi 1 leneen : _____</i>
Q169 Q170	Ci cosaan, ginaw wér gu yaram , ndax am na yeneen yu ñu xool ci melokaan yaramu nit ki ? Bu dee waaw, yeneen yooye ñooy yan ? Bu dee deed, lu tax?	OUI.....1 _____ NON.....2 <i>yàlla moo ñu saake ni ñu mel... 1 melokaanu yaram nu mu mel bax na, amul dara luñu ci soopi....2 leneen : _____</i>
Q171	Nga yaakaar ni ci cosaan, mën naño beedi nit ci walu sëy ndax melokaanu yaramam su fekkeene sax mu ngui am wér ?	OUI.....1 NON.....2
Q172	Ndax ci jamono bu bees bi dañu gëna jox gëd melokaanu yaram ?	OUI.....1 NON.....2

Q173	Ci sa gis-gis, rafetaay likoy biral moy :	melokaanu yaram... muusànge... xaaalis... maana, doxalin... wér gu yaram... ag katan... ag njāng... njur gu nangu...
Q175	3 par ordre d'importance	
INFLUENCE DES MEDIAS		
Q176	Ndax médias yi dañu tax ngay gëna amal solo sa melokaanu yaram ?	OUI.....1 NON.....2
Q177	Ci ban dayo ngay seetaan emissions tubaab yi, lu ci mel ni feuilleton yi ak film américain yi, etc ?	lu ëpp ben yon ci bés bi...1 ben yon ci bés bi...2 ñaar, ñeti yon ci ayu bés bi...3 ben yon ci ayu bés bi...3 lu néew ben yon ci ayu bés bi... 4 muqq...5
Q178	Lan moy lila neex ci émission yooye ? les concernés	tukki gi...1 jëflante gi digante góor ñi ak jigeen ñi...2 xeex yi...3 Leneen : _____
Q179	Ndax bëg nga, ci walu melokanu yaram, mel ni ñooñe di jouer film yooye ?	OUI.....1 NON.....2
Q180	Ndax bëgoon nga dunde ni ñooñe di dunde ?	OUI.....1 NON.....2
TENUES VESTIMENTAIRES		
Q181	Lu gëna bari, dangay sol colko tubaab wala colko wolof ?	tubaab.....1 wolof.....2
Q182	Ndax yéré tubaab day tax yaram doon këfinu banneex ak luy tax nit ñi baayi ci yow xel?	OUI.....1 <i>yiwëdi...1 mënnañu ko nangu...2 ci digante ñaar</i> yi...3 NON.....2
Q183	Boo demee ci kaw gi, ay jigeen danu bayi seen dënn ci biti, ci sa gis-gis ndax ween këfinu banneex la ci cosaan ? Lu tax ?	OUI.....1 <i>ween yi day tax xel yi dem ci walu sey...1</i> NON.....2 <i>ween yi dañu leen jaape ni luy jox xaleyi seen leekk...1</i>
Q184	Ci cosaan, ndax yaram danu koy gis ni këfinu banneex ?	OUI.....1 NON.....2
TECHNIQUES DE GESTION DU CORPS		
Corps et santé (Etudiant anthropologie biologique)		
Q185	Sur un plan sanitaire et médical , vis-à-vis de votre poids, vous êtes :	très satisfait....1 satisfait.....2 moyennement satisfait.....3 insatisfait.....4 très insatisfait.....5
Q186	Sur un plan fonctionnel et sanitaire, votre poids vous pose t'-il problème au quotidien ?	OUI.....1 NON.....2
Q187	Si oui, dans quels aspects de la vie quotidienne :	les tâches ménagères 1 les activités manuelles 2 les déplacements 3 les gestes d'hygiène 4 les rapports sexuels 5 le port de charge 6 les activités physiques 7 Autre : _____
Q188	Sur un plan sanitaire et médical , vous vous trouvez :	trop maigre.....1 un peu trop maigre.....2 normal.....3 un peu trop gros.....4 trop gros.....5
Q189	Sur un plan sanitaire et médical, vous voudriez être :	plus maigre....1 un peu plus maigre...2 rester pareil...3 un peu plus gros....4 plus gros.....5
Q190	Pour des raisons de santé, dans votre vie, avez-vous déjà essayé de perdre ou gagner du poids ? Si oui, quand était-ce ?	OUI.....1 NON.....2
Q191	De quelle(s) façon(s) (méthodes traditionnelles/modernes) ?	Méthode :
Q193	Sur quelle période de votre vie ? A quel rythme ?	Période de vie : Rythme (moyenne) :
Q194	Quelle est votre poids ?	
Q195	Quel poids voudriez-vous avoir ?	
Q196	Quelle est votre taille ?	
Q197	Quelle taille voudriez-vous	

	avoir ?	
Corps et esthétique (Etudiant anthropologie sociale)		
Q198 à Q200	Pour yow, sa yaram limuy jërin moy : 3 par ordre d'importance	Tabax..... yookk xeet wi fexe nit ñi bayi xel ci yow xel (xoy) xeex am banneexu jote ... wéy ... wone mën mën ... yokk mën-mën banneexu ci leekk ... yilif seedo
Q201	Ci walu rafetaay , ban gëd nga jox sa melokaanu yaram (dayo, poids, der, jëm, etc...)?	ben 1 bu yemomaay lool 2 bu yemomaay 3 bu xawa am solo 4 bu am solo 5
Q202	Ci walu rafetaay sa melokanu yaram, dafla :	doy lool....1 doy.....2 doy gu digg-dómu.....3 doyadi.....4 doyadi lool.....
Q203	Ci walu rafetaay , ci lu jëm ci sa dayo yaram, gis nga ni danga :	sew lool.....1 xawa sew lool.....2 yem.....3 xawa rey lool.....4 rey lool.....5
Q204	Ci walu rafetaay, ci sa walu dayo yaram, ni nga bëgoon mel mooy :	gëna sew....1 xawa gëna sew...2 yem ni nga yem...3 xawa gëna rey4 gëna rey.....5
Q205 à Q209	Ci walu rafetaay, ndax sa melokaanu yaram day tax nga xat (stress) ci sa dund?	neekin ak askan wi ci waalu lëgeey mbook gi jote néegu sey De 1 à 5 : muqq, yeen saay, leeg-leeg, lu bari, bu amul àpp.
Q210	Ndax yaa ngui yëk ag xalab gu jógée ci keneen nit ndax sa melokaanu yaram (xoolin gu	OUI.....1 NON.....2
Q211 à Q215	ñaaw wala ay wax ñu teeginewul) ? Bu de waaw, ci yan faan ci sa yaram ? Ci yan bërëb ?	neekin ak askan wi ci waalu lëgeey mbook gi jote néegu sey De 1 à 5 : muqq, yeen saay, leeg-leeg, lu bari, bu amul àpp.
Q216	Gis nga ni sa melokanu yaram dafa :	baax1 xawa baax 2 baax bu diggg-dómu 3 xawuta baax 4 baaxul 5
Q217	Ci waalu melo, nga gis ne : (rafet = yaram + xar kanam)	rafetoo.....1 rafetoo lool.....2 dangaa normal.....3 dangaa xawa rafet.....4 dangaa rafet.....5
Q218	Bëgoon nga :	rafet.....1 normal.....2 sa melokanu yaram néew na solo3
Q219	Ndax boo mënoona soopi as lëf ci sa melo yaram dinga ko def ngir rafetaay? Ban faan ci sa yaram ?	OUI.....1 NON.....2
Q220	Ci walu rafetay, ndax amna yoo mosa def ci sa dund ngir sàmm sa melokanu yaram (dayo yaram, couleuru yaram, etc...) ? Bu de waaw yan faan ci sa yaram ?	OUI.....1 NON.....2
Q221	Ci yan anam (footing, musculation, soopi ag leekk, diwu yaram, etc...) ?	_____
Q222 Q223	Kañ ci sa dund ak ci ban dayo ?	Kañ ci sa dund : Ci ban dayo ci tenj :
Q224	Wan yaram nga yor ci sa gis gis?	Homme : <i>mbër sew pōokal birru patron yem sec raàg ceene pata tuuti</i> Autre : _____ Femme : <i>driyanké taille-fine taille coca-cola rey jaay fōnde diongoma njool yem sew raàg tuuti pata</i> Autre : _____
Q225	Wan yaram nga bëgoona am ?	Homme : <i>mbër sew pōokal birru patron yem sec raàg pata ceene</i> autre : _____ Femme : <i>driyanké taille-fine taille coca-cola jaay fōode diongoma njool yem</i> Autre : _____

SILHOUETTES SENEGALAISE (Body size) Planche du même sexe de l'enquête (Etudiant anthropologie biologique)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	N	S	P
Termes sur la morphologie (si plusieurs réponses, tout noter)												
Obese Q226												
Raàg Q227												
Sew Q228												
Yem Q229												
Am yaram Q230												
Pata Q231												
Mbuxuri Q232												
Termes sur les attributs												
Critères esthétiques individuels												
Sa yaram Q233												
Yaram bi nga bëgoona am Q234												
Yaram numu wara mel Q235												
Critères sanitaires												
Mënadi Q236												
Kaatan Q237												
Ku rab téyé Q238												
Feebar Q239												
Wér Q240												
Leekk bu baax Q241												
Leekk bu bon Q242												
Caractéristiques psychosociales												
Féex Q243												
Ndóol Q244												
Tubaabe Q245												
Jiko nit ku ñuul Q246												
Ku ñu joox cër Q247												
Ku ñu xalab Q248												
Seell Q249												
Ku maagul Q250												

SILHOUETTES SENEGALAISE (Body size) Planche du sexe opposé de l'enquête	1	2	3	4	5	6	7	8	9	N	S	P
Termes sur la morphologie (si plusieurs réponses, tout noter)												
Obèse Q251												
Raàg Q252												
Sew Q253												
Yem Q254												
Am yaram Q255												
Pata Q256												
Mbuxuri Q257												
Termes sur les attributs												
Critères esthétiques individuels												
Yaramu sa coro (far) (non mariés) Q258												
Yaramu sa aawo/jèkër Q259												
Yaramu sa jabar bu mujj Q260												
Yaram bi nga bëgoon sa coro (far) am (non mariés) Q261												
Yaram bi nga bëgoon sa aawo /jèkër am Q262												

Yaram bi nga bëgoon sa jabaar bu mujj am	Q263													
Yaram numu wara mel	Q264													
Critères sanitaires														
Mënadi	Q265													
Kaatan	Q266													
Ku rab téyé	Q267													
Feebar	Q268													
Wér	Q269													
Leekk bu baax	Q270													
Leekk bu bon	Q271													
Caractéristiques psychosociales		1	2	3	4	5	6	7	8	9				
Féex	Q272													
Ndóol	Q273													
Tubaabe	Q274													
Jiko nit ku ñuul	Q275													
Ku ñu jox cër	Q276													
Ku ñu xalab	Q277													
Seell	Q278													
Ku maagul	Q279													

SILHOUETTES SENEGALAISE (Body shape) Planche du même sexe (Étudiant anthropologie sociale)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	N S P
Critères esthétiques sociaux											
Bi gëna jigéene	Q280										
Bi gëna ñaaka jigéene	Q281										
Bi gëna góore	Q282										
Bi gëna ñaaka góore	Q283										
Baax pour séy	Q284										
Baaxul pour séy	Q285										
Biir bu forox	Q286										
Njur mu taxaw	Q287										
Kaatan ci séy	Q288										
Ñaakk kaatan si séy	Q289										
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Joxe banneexu jote	Q290										
Du joxe banneexu jote	Q291										
Rafet	Q292										
Ñaaw	Q293										
Kuy bégal jabaram/jékëram	Q294										
Kudul bégal jabaram/jékëram	Q295										
Kuy am doom yu dëgër	Q296										
Kudul am ay doom yu dëgër	Q297										
Critères esthétiques individuels											
Sa yaram	Q298										
Yaram bi nga bëgoona am	Q299										
Ni yaram wara mel	Q300										

SILHOUETTES SENEGALAISE (Body shape) Planche du sexe opposé	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	N S P
--	----------	----------	----------	----------	----------	----------	----------	----------	----------	-----------	----------------------

<i>Critères esthétiques sociaux</i>												
Bi gëna jigéene	Q301											
Bi gëna ñaaka jigéene	Q302											
Bi gëna góore	Q303											
Bi gëna ñaaka góore	Q304											
Baax pour séy	Q305											
Baaxul pour séy	Q306											
Biir bu forox	Q307											
Biir bu taxaw	Q308											
Kaatan ci séy	Q309											
Ñaakk kaatan ci séy	Q310											
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
Kuy joxe banneexu jote	Q311											
Kudul joxe banneexu jote	Q312											
Rafet	Q313											
Ñaaw	Q314											
Kuy bégal jabaram/jékëram	Q315											
Kudul bégal jabaram/jékëram	Q316											
Kuy juur ay doom yu dëgër	Q317											
Kudul juur ay doom yu dëgër	Q318											
<i>Critères esthétiques individuels</i>												
Sa yaramu coro/far (non mariés)	Q319											
Sa yaramu aawo/jékër	Q320											
Sa yaramu jabar bu mujj	Q321											
Yaram bi nga bëgoon sa coro/far am (non mariés)	Q322											
Yaram bi nga bëgoon sa aawo /jékër am	Q323											
Yaram bi nga bëgoon sa jabar bu mujj am	Q324											
Yaram numu wara mel	Q325											

PARTIE 6 : ACTIVITE PHYSIQUE (Etudiant anthropologie biologique)

Nous nous intéressons aux différents types d'activités physiques que vous faites dans votre vie quotidienne. Les questions suivantes portent sur le temps que vous avez passé à être actif physiquement au cours des **7 derniers jours**. Répondez à chacune de ces questions même si vous ne vous considérez pas comme une personne active. Les questions concernent les activités physiques que vous faites au travail, dans votre maison ou votre jardin, pour vos déplacements, et pendant votre temps libre.

N°	QUESTIONS	CODES DES PROPOSITIONS/REPONSES
Q326	<p>Au cours des 7 derniers jours, avez-vous fait des activités physiques intenses comme porter des charges lourdes, bêcher ou jouer au football au moins 10 minutes d'affilée ?</p> <p>Pensez à toutes les activités intenses que vous avez faites au cours des 7 derniers jours. Les activités physiques intenses font référence aux activités qui vous demandent un effort physique important et vous font respirer beaucoup plus difficilement que normalement. Pensez <i>seulement</i> aux activités que vous avez effectuées pendant au moins 10 minutes d'affilée.</p>	<p>Oui 1 Non 2</p>
Q327	Pendant combien de jours ?	
Q328	<p>Quand vous avez fait des activités physiques intenses au cours de ces jours d'activité, combien de temps y avez-vous consacré en moyenne sur 1 jour ?</p> <p>→ Durant ces jours d'activité de la dernière semaine, le jour moyen passé à faire des activités physiques intenses.</p>	<p style="text-align: center;">Durée moyenne sur 1 jour _____</p> <p style="text-align: center;">Ne sait pas</p>
Q329	<p>Au cours des 7 derniers jours, avez-vous fait des activités physiques modérées comme porter des charges légères, faire le ménage ou faire du footing au moins 10 minutes d'affilée ? Ne pas inclure la marche.</p> <p>Pensez à toutes les activités modérées que vous avez faites au cours des 7 derniers jours. Les activités physiques modérées font référence aux activités qui vous demandent un effort physique modéré et vous font respirer un peu plus difficilement que normalement. Pensez <i>seulement</i> aux activités que vous avez effectuées pendant au moins 10 minutes d'affilée.</p>	<p>Oui 1 Non 2</p>
Q330	Pendant combien de jours ?	

Q331	<p>Quand vous avez fait des activités physiques modérées au cours de ces jours d'activité, combien de temps y avez-vous consacré en moyenne sur 1 jour ?</p> <p>→ Durant ces jours d'activité de la dernière semaine, le jour moyen passé à faire des activités physiques modérées.</p>	<p>Durée moyenne sur 1 jour _____</p> <p>Ne sait pas</p>
Q332	<p>Au cours des 7 derniers jours, combien y a-t-il eu de jours pendant lesquels vous avez marché pendant au moins 10 minutes d'affilée ?</p> <p>Pensez au temps que vous avez passé à marcher au cours des 7 derniers jours. Cela comprend la marche au travail et à la maison, la marche pour vous rendre d'un lieu à un autre, et tout autre type de marche que vous auriez pu faire pendant votre temps libre pour la détente, le sport ou les loisirs.</p>	<p>_____ Jours par semaine</p> <p>Pas de marche</p>
Q333	<p>Quand vous avez marché au cours de ces jours de marche, combien de temps y avez-vous consacré en moyenne sur 1 jour ?</p> <p>→ le jour moyen passé à marcher la dernière semaine.</p>	<p>Durée moyenne sur 1 jour _____</p> <p>Ne sait pas</p>
Q334	<p>En moyenne sur 1 jour, au cours des 7 derniers jours, combien de temps avez-vous passé assis pendant les jours de la semaine (weekend non inclus) ?</p> <p>→ le jour moyen resté assis la dernière semaine du lundi au vendredi.</p> <p>Cela comprend le temps passé assis au travail, à la maison, lorsque vous étudiez et pendant votre temps libre. Il peut s'agir par exemple du temps passé assis à un bureau, chez des amis, à lire, à être assis ou allongé pour regarder la télévision.</p>	<p>Durée moyenne sur 1 jour _____</p> <p>Ne sait pas</p>

PARTIE 7 : MESURES ANTHROPOMETRIQUES ET PHYSIOLOGIQUES (Etudiant anthropologie biologique)

	Mesures	Résultats
Q335	Poids (kg)	
Q336	Taille (cm)	
	<i>IMC (à calculer : P/T^2)</i> → Pour les personnes qui semblent en surpoids ou obèse.	
Q337	Périmètre taille (cm)	
Q338	Périmètre hanche (cm)	
	<i>Rapport taille/hanche (à calculer : $P.taille/P.hanche$)</i> → Pour les personnes qui semblent en surpoids ou obèse.	
Q339	Pli tricipital (mm)	
Q340	Pli bicipital (mm)	
Q341	Pli supra-iliaque (mm)	
Q342	Pli sous-scapulaire (mm)	
Q343	Tension artérielle systolique (mmhg)	
Q344	Tension artérielle diastolique (mmhg)	
Q345	Glycémie (à jeun) (mg/dL)	