



**Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures
et les Identités (GIRCI)**
École Doctorale ETHOS (Études Sur l'Homme et la Société)
Revue annuelle

AUTEURS

Mamadou Mbodj NDAO, Ismahan Soukeyna DIOP,
Sergino Paolo César DIEDHIOU, Mbaye THIAO,
Abdoulaye BA, Moïse Babacar NDIAYE, Papa
Bocar NDAW, Mory THIAM, Mohamadou
Moustapha DIEYE, Amadou Oury BA

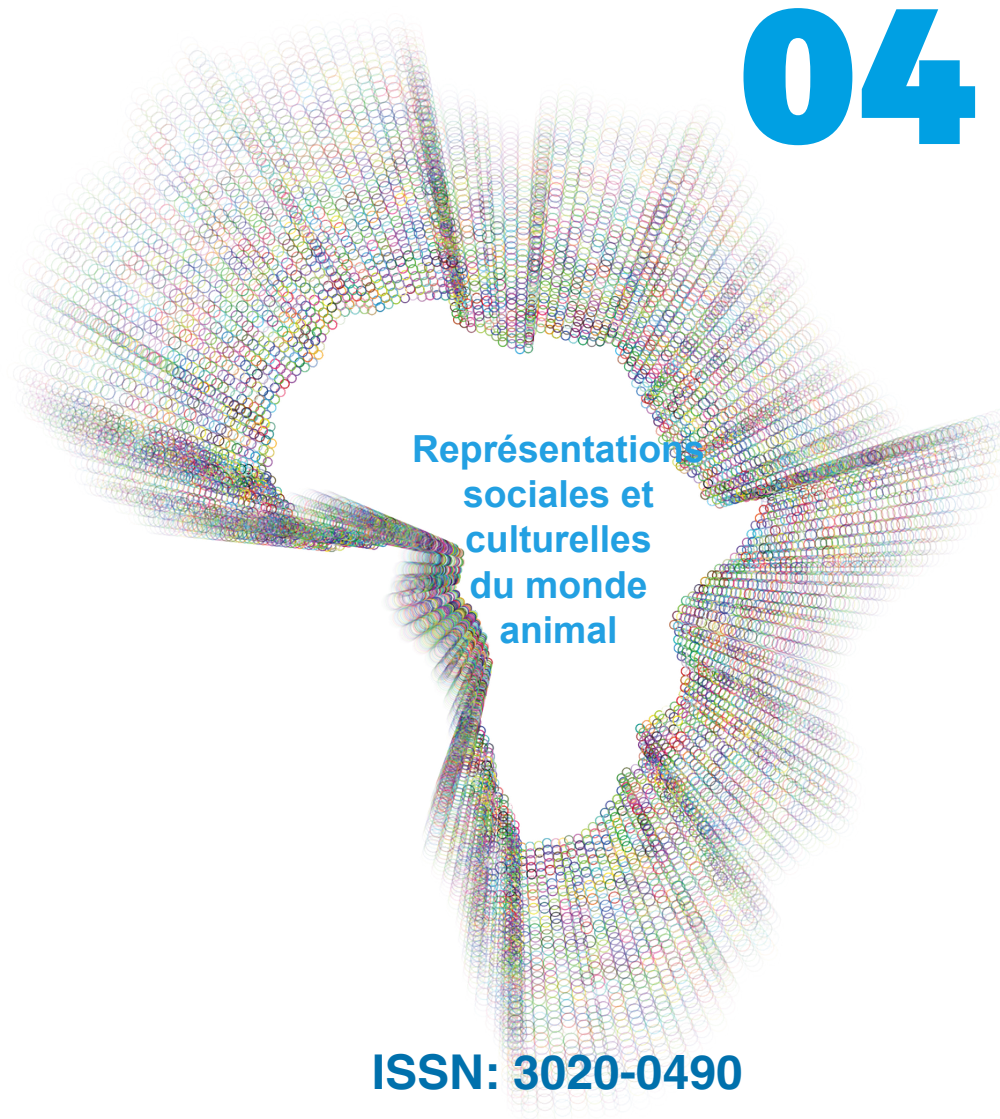
Université Cheikh Diop de Dakar-Sénégal
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
B.P. 5005
Adresse email : girci.ethos@ucad.edu.sn
Online : <https://girci-ucad.sn/revues/>

LES CAHIERS DU GIRCI 04

**Groupe Interdisciplinaire
de Recherche sur les Cultures
et les Identités (GIRCI)**

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Université Cheikh Anta Diop de Dakar-Sénégal

LES CAHIERS DU GIRCI 04



**Représentations
sociales et
culturelles
du monde
animal**

ISSN: 3020-0490

Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures et les Identités (GIRCI)

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

École Doctorale ETHOS (Étude Sur l'Homme et la Société)

Université Cheikh Anta Diop de Dakar-Sénégal

LES CAHIERS DU GIRCI

Numéro 04
Octobre 2025

Représentations sociales et culturelles du monde animal

ISSN: 3020-0490

Présentation du Laboratoire GIRCI

Axes de recherche

Axe 1 : Culture et politique

Axe 2 : Identités, société et migrations

Axe 3 : Savoirs et mémoires endogènes

Axe 4 : Genre et enfance

Directeur de la publication : Babacar Mbaye Diop

Directeur de la rédaction : Pierre Mbid Hamoudi Diouf

Comité scientifique : Mamadou Timéra, Amadou Oury Bâ, Mor Ndao, Malick Diagne, Cheick Sakho, Mariame Wane Ly, Ute Fendler (Allemagne), Daha Chérif Ba, Pape Sakho, Hamidou Talibi Moussa (Niger), Mounkaila Abdo L. SERKI (Niger), Cyrille Koné (Burkina-Faso), Thierry Ezoua (Côte d'Ivoire).

Comité de rédaction : Alioune Diaw, Papa Abdou Fall, Ismahan Soukeyna Diop, Philippe Abraham Tine, Mame Birame Ndiaye, El Hadji Malick Sy Camara, Serigne Sèye, Samba Diouf, Serigne Sèye.

Sommaire

Concept de totémisme et construction identitaire Mamadou Mbodj NDAO	17
La fonction sacrificielle dans les rituels de traitement traditionnel : exemple du Ndëp Ismahan Soukeyna DIOP	35
L'animal dans la littérature orale seereer : un être-passerelle entre animalité et humanité Mbaye THIAO	53
L'image du taureau dans quelques sociétés antiques et chez les Diola en Basse-Casamance : entre symbolique et rites sacrificiels Sergino Paolo César DIEDHIOU	73
Animaux non humains et animaux humains : une anthropologie élargie Abdoulaye BA	95
La différence entre l'homme et l'animal dans leur rapport au monde chez Heidegger Moïse Babacar NDIAYE	113
L'imaginaire animal dans la création poétique d'Aimé Césaire Papa Bocar NDAW	129
La figure du loup dans la morale occidentale : de la symbolique du mal à la symbolique du succès dans les affaires Mory THIAM	149

VARIA

Le rôle pédagogique des musées au Sénégal : entre transmission du savoir et construction citoyenne

Mohamadou Moustapha DIEYE 173

L'esthétique de la vengeance dans *Le Criminel par honneur perdu* (1792) de Schiller

Amadou Oury BÂ 195

La fonction sacrificielle dans les rituels de traitement traditionnel : exemple du Ndëp

Ismahan Soukeyna DIOP

Enseignante-chercheuse
en Psychologie Clinique et en Psychopathologie
Département de Psychologie - GIRCI
FLSH – UCAD

Résumé : La cosmogonie dogon, rapportée par Marcel Griaule, présente le «Renard pâle », premier être conçu du placenta d’Amma, l’être créateur. Héros fondateur et animal intelligent, il symbolise l’origine du monde. Dans cette perspective, Aboubacar Barry éclaire la notion de double associée au placenta, à l’origine des rites de protection à la naissance. Ce lien entre l’être et son placenta introduit l’altérité dès les premiers instants de la vie.

Cette présentation analysera comment les rituels thérapeutiques traditionnels intègrent une dimension sacrificielle liée à cette altérité. À travers l’exemple du Ndëp, nous montrerons comment la superposition des corps humain et animal rejoue les mythes de la naissance et de la mort, en lien avec le mythe de la création et le principe de parallélisme dans la pensée abstraite.

Mots clés : Ndëp, Sacrifice rituel, Altérité, Rab, Ethnopsychiatrie

Abstract: The Dogon cosmogony, as reported by Marcel Griaule, presents the “Pale Fox” as the first being conceived from the placenta of Amma, the creator deity. Both a founding hero and an intelligent animal, it symbolizes the origin of the world. In this perspective, Aboubacar Barry sheds light on the notion of the double associated with the placenta, which lies at the origin of protective birth rituals. This connection between the individual and the placenta introduces alterity from the very first moments of life.

This presentation will analyze how traditional therapeutic rituals incorporate a sacrificial dimension linked to this alterity. Through the example of the Ndëp ritual, we will show how the superimposition of human and animal bodies reenacts the myths of birth and death, in connection with the myth of creation and the principle of parallelism in abstract thought.

Keywords: Ndëp, Ritual Sacrifice, Alterity, Rab, Ethnopsychiatry

Introduction

Les traitements traditionnels dans le domaine de la santé mentale sont largement implantés en Afrique de l'Ouest et la compréhension de la santé mentale est influencée par les croyances culturelles. Pour comprendre ce que représente l'équilibre, et prendre la mesure de la dimension globale de l'individu dans son écosystème, il est nécessaire de considérer les bases épistémologiques des croyances culturelles. En effet, les mythes de la genèse du monde nous informent sur cet « inconscient collectif » avancé par Sigmund Freud dans *Totem et Tabou* (1923), plus tard amélioré par Géza Ròheim (1943) et développé par Georges Devereux sous la forme d'« inconscient ethnique » dans son ouvrage *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1970). Ces auteurs postulaient un jeu de force et d'instincts qui, par leur prégnance dans les rapports que l'humain entretient avec son environnement, ont symbolisé et narré leurs fantasmes sous la forme de ces mythes. Ils mettent en scène l'irruption du changement dans un univers mythique et complet et parfait, d'un être incomplet incarnant la fragilité de l'humain face à l'altérité.

Le mythe Dogon est l'exemple que nous avons choisi d'analyser, parmi les nombreux mythes de la création qui existent dans la riche tradition orale africaine. Marcel Griaule, anthropologue a entrepris une initiation à la culture Dogon, à travers quinze années de cohabitation auprès de ce peuple du Mali. Dans ses travaux, et ceux de ses successeurs est rapporté le mythe du *Renard pâle*, « un personnage qui vient bouleverser l'ordre conçu par Amma ; il est “actif, inventif et dans le même temps destructeur; audacieux mais craintif ; inquiet, rusé et pourtant désinvolte, il

incarne les contradictions inhérentes à la condition humaine” (Palau-Marti Montserrat, 1966, 81). La création du renard pâle se produit à une étape de la création du monde que les auteurs narrent ainsi :

En effet, les Dogons expliquent qu'Amma créa l'homme comme *nommo anagonno*, le poisson silure. Mais, bien avant la “descente” des premiers hommes sur terre, Dieu conçut au ciel deux paires de jumeaux *nommo anagonno* composées chacune d'un être mâle et d'un être femelle. Or, le 4ème des jumeaux mâles n'est pas représenté comme poisson, car il s'opposa à Amma : “En effet, au cours même de son achèvement, il se révolta contre son créateur et introduira le désordre dans l'univers. Il prendra, ultérieurement, la forme du Renard pâle (*Vulpes pallida*) image de sa déchéance” (p.160). Sous sa forme de poisson au ciel, cet être est appelé *Ogo* (Palau-Marti Montserrat, 1966, 81).

Le Renard pâle est donc parenté à l'humanité selon ce mythe et reste présent dans les gestes de divination, car il permet aux voyants de lire l'avenir et de solutionner les maux des humains, en laissant des marques de pas, que les initiés savent déchiffrer.

Dans ce travail nous utiliserons le Ndëp, bien qu'originaire d'une autre culture Ouest Africaine, afin d'analyser cette connexion entre l'humain et l'animal, et surtout la manière dont les maux qui se manifestent dans la société, remettent en acte cette confrontation entre l'humain, ses pulsions, et l'Absent.

Il ne s'agit pas de faire l'amalgame entre les cultures Dogon et Lébou, mais de tenter, en observant le rituel du Ndëp d'analyser le lien de contact entre l'humain et l'animal, et de saisir à travers le rite et le mythe, ce qui du monde invisible se symbolise dans l'acte de divination et/ou de guérison.

I. Culture et rituels de soins

D'après Edward Tylor, la culture est un « ensemble complexe qui englobe les connaissances, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes, et tout autre capacité et habitude acquise par l'Homme en tant que membre d'une société » (1871, Volume 1). Les rites, qu'ils soient des rites de passage, d'initiation ou de soin, sont riches de symboles qui nous permettent d'identifier les signifiants et d'en construire une compréhension plus pertinente, que la simple observation des personnes en contexte.

Nous avons pu voir en introduction, comment la pratique de la divination chez les Dogons du Mali fait appel à l'Absent, et convoque le *Renard pâle* pour donner les réponses aux demandeurs. Cette pratique s'effectue dans le sable, et souligne alors le lien avec la terre, lieu fécond où l'homme s'est ancré. En décrivant le rituel du Ndëp, nous adoptons une posture de Psychologie Indigène (*Indigenous Psychology*), afin de contextualiser notre analyse des mécanismes présents et d'y associer des éléments de tradition orale comme supports à l'identification des symboles.

Le Ndëp est un rituel de soin traditionnel pratiqué par chez Wolofs et les Lébous du Sénégal. Il a suscité beaucoup d'intérêt dans les études en santé mentale menées en Afrique Noire, d'abord auprès des anthropologues de l'équipe d'Henri Collomb (Andrès Zempeni et Jacqueline Rabain), puis celui des psychologues contemporains (Yolande Govindama, Omar Ndoeye (2010), Aminata Diop-Ben-Geloune, etc.). Ces auteurs ont abordé le rituel autant par l'analyse et l'étude des cas cliniques

que par l'utilisation du film documentaire.

Dans la majorité cérémonies de Ndëp relatées par ces auteurs, les thérapeutes traditionnelles étaient des femmes, qui avaient reçu ce rôle de leur mère ou de leur grand-mère et l'avaient assistée durant plusieurs années de formation. Selon Zempleni, Le rituel du Ndëp est le plus souvent indiqué dans les cas où la maladie mentale ou le comportement pathologique est attribué à la présence d'un esprit : le Rab. Le rituel est un travail d'élaboration, de négociation et de réconciliation avec celui-ci, avec le concours de la communauté et sous la présidence des ancêtres. Il est alors un renouvellement de l'inscription de l'individu dans sa généalogie, de l'acceptation de son étrangeté comme partie activement présente du monde invisible et de la référence à l'Absent.

Le Ndëp : phase du rituel

Dans sa thèse de psychologie soutenue en 1997, Aminata Diop-Ben-Geloune explique et détaille les différentes phases du rituel. Il est effectué en six étapes :

1. Le **seet** est la première phase de ce rituel, c'est une consultation, où l'officiante utilise la divination pour analyser l'état de son client. Elle pose des questions et analyse les rêves et les expériences du client. A l'opposé d'une séance de psychothérapie classique, où le psychothérapeute observe les clients, et reste neutre, pour accueillir leur contenu dans la séance, l'officiante utilise ses sens, ses visions et ses rêves, pour identifier la problématique. Elle se fonde complètement dans le cadre de la séance et son corps devient un récipient permettant aux Rabs de manifester leurs revendications.

2. Le **saj** est la deuxième phase du rituel, il a lieu la nuit, et l'officiante prépare le rituel avec l'accord du Tuur (ancêtre). Elle utilise du lait caillé et le vaporise avec la bouche dans les quatre directions cardinales du lieu puis sur le client. L'officiante et ses assistantes effectuent un massage sur le corps du client, visant à faire descendre le Rab. Le rythme des tam-tams crée une ambiance invitant l'assemblée à la danse. Il y a là une désinhibition de l'assemblée, où chacun se relâche. Il est attendu à ce moment, que le client entre en transe, sous l'effet de possession, car le Rab est invité à se manifester, tenté par l'effet de jouissance collective.

3. Le **waccé** est la troisième phase. Lorsque le Rab s'est manifesté, l'officiante s'adresse à lui afin de l'identifier et de le nommer. Ici le Rab prend possession du sujet et se manifeste par un comportement spécifique à sa nature, son statut et son caractère. Des plantes minutieusement choisies, sont mesurées et rassemblées pour la suite du rituel.

4. Le **bukuto** est la quatrième phase, lorsque l'animal sacrificiel (généralement un boeuf) est amené et couché sur le côté droit. Le client s'allonge dessus et tous deux sont recouverts de morceaux de percale blanche puis de pagnes. Cette phase est une inhumation symbolique imitant une fusion entre le client et l'animal, visant à attirer le Rab et à le transférer à l'animal.

5. Le **rey** est la cinquième phase, et c'est à ce moment-là que la mise à mort a lieu. Durant cette phase, la maladie est transférée à l'animal, car le client après avoir été recouvert des viscères de l'animal, est discrètement extrait de la scène et continue d'être caché, désormais déconnecté du Rab. Pendant les heures creuses de préparation du repas partagé avec les parties

de l'animal sacrificiel, l'officiante et la communauté préparent des *nak*. Ce sont des pâtisseries à base de mil considérées, à ce moment du rituel, comme le bien du Rab, qui sont distribuées et consommées lors de cette troisième phase. Cette ingestion symbolique réintègre le client au sein de la communauté.

6. Le **samp** est la dernière phase, il s'agit de la construction par l'officiante d'un autel, la maison du Rab. Des poteries sont disposées dans un trou et remplies de parties de l'animal sacrificiel, de racines, de lait et de sang. Cet autel est une nouvelle demeure pour le Rab, visant à l'accueillir et à l'éloigner du client. Des prières et des chants sont exécutés pendant cette phase pour l'accompagner dans sa nouvelle maison.

Cet autel devra continuer d'être alimenté par le client, pour maintenir un équilibre dans sa relation avec le Rab.

II. L'individu et la communauté dans le Ndëp

La cérémonie du Ndëp s'inscrit dans une approche ontologique de l'humanité qui conçoit dans le Réel une permanence des mondes visibles et invisibles coexistant en tant que doubles mutuels. Ainsi, dans cette approche que nous avons nommée « Parallélisme » (Diop, 2023), les Rabs et les humains depuis la création sont interconnectés dans leur généalogie. Les Rabs peuvent entretenir des relations d'alliance, de protection ou d'agression avec leur double humain.

La maladie mentale dans ce contexte peut être expliquée de différente manière :

- La famille du sujet n'a pas entretenu le lien avec sa contrepartie invisible et ses ancêtres, le déséquilibre est une manifestation de leur mécontentement.

- Les Rabs, qui se logent le plus souvent dans la nature, ont été délogés par une intrusion humaine, et se retrouvent à envahir les espaces des humains. L'un d'entre eux ayant fait la rencontre d'un humain, l'a choisi et s'y est attaché. Dans ce cas, il se peut également que le malade ait été possédé lors d'une incursion dans un lieu habité à son insu. Lorsqu'il s'agit d'un enfant, l'explication mentionnée peut inclure le fait que la possession s'est produite pendant la grossesse de la mère, favorisant ainsi les troubles du développement à la naissance.

- Un individu mal intentionné use de sorcellerie et s'appuie sur les pouvoir de Rabs maléfiques pour attaquer son prochain. Ces attaques ont pour résultat les symptômes de maladie mentale sur l'individu ou sur sa descendance.

La possession par le Rab se manifeste par un large éventail de symptômes. Yolande Govindama (1999) en a dressé une liste exhaustive :

- Les troubles alimentaires (anorexie ou boulimie) accompagnés d'amaigrissement peuvent être interprétés comme l'action du Rab qui se nourrit du corps et du sang du sujet ;

- Les troubles de la parole (mutisme) ;

- Les troubles de la relation (retrait) ;

- Les troubles somatiques diffus sont considérés comme la conséquence de l'action du Rab incorporé, qui monte et descend dans le corps en exerçant un effet de pesanteur dans la tête et dans la poitrine ;

- Les troubles de la locomotion vécus comme le désir du rab de fixer le sujet (ces troubles peuvent s'accompagner d'une paralysie bilatérale des membres) ;

- La recrudescence des rêves ;

- Les hallucinations auditives et visuelles ;

- Les crises de possession suivies de troubles temporaires de la conscience, modifiant le contact avec la réalité.

La variété des symptômes élargit la prévalence de ce diagnostic traditionnel, ces manifestations pouvant donner lieu à un comportement désinhibé et marginal. Leur identification comme étant le fait du Rab, allège l'effet de culpabilisation du sujet, et distribue la faute sur plusieurs sources potentielles.

Les codes sociaux sur lesquels sont basées les règles de comportement, et qui déterminent les comportements des malades comme marginaux, sont ancrés dans les coutumes et l'éducation. Comme l'a démontré Sigmund Freud (1923), à chaque moment où il est question de code et d'interdit, une référence est faite à l'ancêtre fondateur : l'Absent. Ici le Rab est à la fois un double invisible de l'individu et une représentation de l'Absent.

Les ancêtres présidant la cérémonie du Ndëp sont des représentations actives de la soumission des humains à la Loi et une réaffirmation collective de ce que le psychanalyste Jacques Lacan a nommé le Nom du Père (1966).

Lorsque la communauté s'engage dans ce processus de transe collective, nous observons une acceptation partielle sinon complète de la vie pulsionnelle, dans un instant où, par la parole de l'officiante et le

rythme de la musique, les codes et la règle n'existent plus. Ainsi, c'est par cette libération collective, que l'individu est réintégré dans son statut de membre de la communauté.

La mascarade dans le Rab

L'officiante a acquis à travers sa formation et sa carrière une grande connaissance des préférences du Rab, notamment la nourriture sucrée et douce qu'il préfère (Nak), et sait comment l'amadouer pour le contraindre d'abord à se présenter, puis le conduire dans son autel, hors du corps de son hôte.

Le jeu à travers lequel le sujet est transposé sur le corps de l'animal sacrificiel et couvert du sang et des viscères de ce dernier, dupe le Rab en l'attirant vers un corps plus attrayant, sous la forme de l'autel richement confectionné.

Ces leurre font état du caractère de luxure, de frivolité, d'envie, et de gourmandise du Rab. Ainsi, il incarne les défauts de l'humain, ceux-là justement visés par l'interdit. Le Rab apparaît alors comme un être magique imprévisible mais avec lequel on peut négocier, et sceller une alliance. Or, la possibilité de parler d'alliance indique la pensée que le Rab est subordonné aux mêmes règles que l'humain, à la Loi des ancêtres, qui l'engage à respecter le pacte scellé. De plus, les mythes le décrivent comme partageant la même source de création que l'humain (Zempleni, 1966). Toutefois son statut volatile lui permet d'exprimer les désirs, et pulsions qui sont refoulés chez l'humain sous l'effet de la culture.

Zempléni, dans ses travaux, en relatant les propos d'une officiante

d'expérience, a indiqué l'immense diversité qui est décrite dans la population des Rabs, couvrant les différentes couches sociales et démographiques de la société. L'officiante dupe le Rab comme elle le ferait avec un enfant qui ne fait pas la différence entre le principe de réalité et celui du plaisir. La mascarade prend alors la valeur de métaphore pour montrer au sujet comment son corps est soustrait aux projections de ses pulsions pour être habité par la Loi des ancêtres. La phase du sacrifice rituel prend l'aspect d'un baptême (Collomb et De Preneuf, 1970), ou après la mort symbolique du sujet, une nouvelle naissance est célébrée. Ici, le corps du sujet est de nouveau approprié.

La migration des âmes, des esprits et des signifiants rappelle ici le fameux mythe du Renard pâle, dans sa construction. En effet, ce personnage vient au monde sous la forme d'un poisson, élément de l'eau, matière de l'origine. Plus tard, lorsqu'il commet sa première faute, il prend la forme d'un renard, animal couleur de terre, qui s'enfouit dans le sable. La versatilité de ce personnage et son imprévisibilité, associée à sa propension à désobéir au créateur, en fait un double de l'humain, qui n'arrive jamais à la perfection, du fait de ses instincts.

Analyse théorico-clinique

À la lumière de ces éléments du rituel, associés à une lecture du mythe du Renard pâle, nous avons pu observer comment il est prêté au Rab le caractère libre et audacieux du premier. Dans cette section de notre exposé, nous tenterons d'analyser les mécanismes qui se mettent en place dans l'interaction entre l'officiant, le sujet et le Rab. Nous commencerons par revenir sur le sacrifice et le don, et leur valeur d'échange, ensuite nous

discuterons de ce qui se joue entre le sujet et l'Autre, pendant le rituel.

Le sacrifice : don-contre-don

Zempleni, dans son analyse, a expliqué comment la participation de toute la famille est importante pour le déroulement de la cérémonie. L'officiante demande que les proches parents et même la famille éloignée participe au rituel en donnant des pagnes, qui le sujet rendra en en ajoutant d'autres. Cette participation médiatise l'échange avec les Tuur (ancêtres) qui seront invoqués lors de la cérémonie et élargit la dimension de ce rituel en en faisant une cérémonie collective, au-delà de la guérison du patient isolé.

Le pacte qui est scellé par la parole est riche de sens et l'auteur en rapporte une partie essentielle :

Le Tuur de mes ancêtres ! C'est moi qui vous donne ce mouton-ci. Que vous me donniez la paix ! Que vous me donniez la santé ! Rendez-moi ma raison (sago) et veillez sur moi. Veillez sur ma famille et sur la famille de l'ensemble des musulmans. Vous ouvrez ma chance et vous repoussez mes ennemis au point qu'ils ne peuvent rien faire contre moi. Tout ce que l'on trame contre moi, que ce mauvais dessein retourne sur son propriétaire. Quiconque cherche à me faire quelque chose de bon, qu'il le partage avec moi et tout musulman ! Le Tuur de mes ancêtres, si vous me donnez la paix au point que je retrouve ma raison, je viens vous trouver ici dans cette maison que je suis en train de fonder pour vous et je vous donne à manger et à boire. Vous me donnez la paix et encore la bonne santé. Si je guéris et que je sois heureuse, je vous ajouterai une autre récompense, un autre mouton. Et maintenant les Tuur, qu'ils descendent de moi et qu'ils montent ici, sur le mouton". (Zempleni, 1966, 378).

On peut voir ici comment la santé et la raison sont vécues comme des choses que les ancêtres ont le pouvoir de garantir. La demande est clairement adressée aux ancêtres protecteurs, auxquels on accorde le pouvoir d'éloigner la malveillance d'autrui. Le pacte, qui consiste à

construire un autel, que le sujet alimentera de produits sucrés et de viande fraîchement sacrifiée, l'engage à entretenir cette relation de dette, qui fera perdurer son équilibre mental et social.

En comparant la demande adressée aux ancêtres à celle qui est faite au *Renard pâle* dans l'acte de divination chez les Dogons, on observe l'idée de l'impuissance du sujet face à l'immensité de l'Absent. Les ancêtres, tout comme le *Renard pâle* (lui-même un ancêtre), sont également soumis à un ordre supérieur, mais arrivent à user de magie pour sortir des limites de la réalité castratrice des humains. Le sujet use de leurs pouvoirs pour bénéficier de faveurs, et en échange leur fait don d'objets qui soulignent leur ressemblance avec l'humain. En effet, le don de viande rouge, dont les parties minutieusement choisies rappellent entre autres, la fécondité et la naissance (estomac, intestins, foie) de mil sucré et de lait semblent faire référence aux symboles maternels. De plus, de par leur ressemblance avec le placenta, l'estomac et le foie, sont des parties qui soulignent une forme de répétition. Cela est d'autant plus marqué lorsqu'on recouvre la tête du sujet de l'estomac retourné après en avoir laissé une partie dans le canari d'offrande.

Dans cette scène mythique, le sujet donne l'animal en sacrifice, mais se donne également symboliquement aux ancêtres, auxquels il prête son corps pendant la séance de transe. La renaissance n'est opérée que lorsque ceux-ci ont accepté le pacte, et choisi de garantir la santé en échange.

Les travaux d'Aboubacar Barry (2001) nous éclairent sur le symbolisme du placenta comme organe représentant le double, l'altérité initiale : l'autre qui naît avec l'enfant, et l'accompagne pendant les premiers mois de sa vie. Chaque naissance est une répétition, et le rituel

est un recommencement, une réaffiliation du sujet à l'altérité et aux ancêtres, garantissant ainsi la protection en échange de l'acceptation par le sujet de sa condition humaine et des interdits qui structurent la société. L'usage de l'écorce de Ngeer, dans les cultures Wolof, Sereer et Dogon, est une preuve de cette idée de retour à la scène mythique, car selon Zempleni, cet arbre a la réputation d'être le premier qui a poussé sur la terre. En en faisant don dans l'autel, le sujet renvoie ses ancêtres au moment de leur propre création.

Le rituel et l'initiation : Qu'est ce qui se met en place dans le Ndëp entre l'humain et l'animal ?

Face au contact qui est construit entre l'humain et l'animal, on observe des éléments qui traduisent la mise en acte de pulsions agressives et sexuelles. Le rituel semble permettre une élaboration des pulsions refoulées, dans un mouvement d'expulsion qui se veut libérateur pour le sujet.

D'une part, les phases de corps à corps avec l'usage de corne, et l'enfourchement de l'animal sacrificiel au moment de sa mort, miment l'acte de coït. Les deux corps recouverts des pagnes donnés par la famille saluent et autorisent cette union nouvelle entre le sujet et sa contrepartie animale. La superposition des corps suggère implicitement la scène primitive, en invoquant les ancêtres pour la présider. D'autre part, l'acte d'immolation, et la manipulation du sang chaud de l'animal, mettent en évidence les pulsions agressives évacuées par le sujet.

La participation de tous au rituel rationalise ces pulsions, et allège le

poids du refoulement. En effet, la déclaration de Róheim (1943) sur la névrose étant une conséquence de la culture par l'excès de refoulement qu'elle induit prend son sens ici. Les barrières culturelles et les tabous de la société sont levés pendant le rituel, autorisant l'acceptation des instincts pulsionnels. L'animal se fait l'objet des pulsions, mais également le double de l'humain, qui y projette son être charnel et en fait don aux ancêtres.

La description du rab comme étant friand de chair et de sucre souligne cette analogie du double pulsionnel, qui s'oppose aux interdits, tout comme le *Renard pâle* qui par sa tentation à commettre l'inceste, a commis la faute originelle. Les Tuurs sont des représentations de l'Absent mais également et surtout de sa ressemblance avec l'humain, à travers leur attrait pour les choses du monde. Les dons actualisent le désir et le matérialisent sous la forme du *Xamb*. La scène primitive est collectivement jouée et à son terme, chacun est autorisé à retrouver sa place dans la généalogie.

Conclusion

Dans cet exposé sur le Ndëp, nous nous sommes attachée à décrire les différentes parties du rituel, et à tenter de souligner leur symbolisme, à la lumière des éléments de la mythologie Dogon. En effet le personnage du *Renard pâle* contient cette duplicité qui le rend singulier tout en démontrant une certaine familiarité. Son apparition dans l'acte de divination montre qu'il n'est jamais loin, et continue d'occuper le même espace de vie que les humains. Les Tuurs et le Rab sont similaires en ce sens que le rituel souligne leur présence, tout en indiquant leur force et proximité avec le

sujet et sa famille.

Tout comme la terre est le lieu de divination chez les Dogons, c'est celle qui accueille et ancre le Xamb, pour lequel les quatre piliers constituent les symboles d'une fondation solide du pacte scellé entre le sujet et les ancêtres. A travers la divination et la protection, les ancêtres donnent au sujet la garantie de l'omniprésence d'une altérité qui supprime les limites auxquelles sont soumis les humains. La perte du contrôle de soi met le sujet en proie aux projections de la société et la maladie mentale expose l'ensemble du groupe. La réintégration par le rituel du Ndëp rationalise la maladie et lui donne une explication symbolique qui souligne le lien social et éloigne la perspective d'un rejet. Nous avons observé comment la scène primitive est fantasmée avec une conjugaison des pulsions agressives et libidinales, ramenant le sujet à la levée du refoulement, et autorisant un recommencement. La mise en acte de ces pulsions de concert avec la soumission aux ancêtres semble, produire une reconstruction d'un lien entre l'image de soi, celle du groupe, et les interdits sociaux.

L'observation du Ndëp et sa mise en lien avec le mythe dogon du *Renard pâle*, fournit au chercheur un cadre théorique inclusif pour aborder les étapes de la structuration du sujet face à l'altérité. Les recherches futures visant à comprendre le psychisme et développer une grille de lecture symbolique ne sauront être pertinentes, sans une approche des mythes. En effet, les approches théoriques développées en psychologie clinique, sur le continent africain sont rares, malgré la richesse des cadres cliniques observables. De plus, même si ces cadres cliniques ont fait l'objet

de recherches et d'écrits, ils n'ont pas encore pu influencer la méthodologie clinique de manière significative et globale. Une dissociation persiste entre les théories culturelles traditionnelles et psychologiques, et maintiennent une frontière entre ces milieux thérapeutiques. Les perspectives de recherches les plus potentiellement fructueuses résident dans une fusion/abstraction de ces théories, en des concepts analytiques, qui permettront un abord plus aisé, et une approche clinique plus opérante. Nous pouvons citer en exemple, l'utilisation du conte africain en psychothérapie, comme matériel projectif. Cette méthode, développée au Sénégal a montré comment le conte peut être un chemin qui, dans une certaine mesure, ramène le sujet dans une posture d'échange, d'un matériel lié à la transmission et au lien culturel. L'espace de projection ouvert par le conte, permet une régression, et allège l'effet de la censure. De plus, le processus de narrativité engagé dans ce mécanisme, encourage l'élaboration du fantasme et des pulsions, tout en développant une forme d'acceptation de soi.

Enfin, les ressources pour intégrer la psychothérapie aux moyens culturellement valorisés de maintien de l'équilibre social, sont présentes. Il tient aux professionnels du continent africain de trouver judicieusement le chemin pour abstraire les symboles culturels et s'en servir comme leviers pour la psychothérapie.

Références bibliographiques

Barry, A. (2001), *Le corps, la mort et l'esprit du lignage, L'ancêtre et le sorcier en clinique africaine*, L'Harmattan.

Collomb, H., De Preneuf C. (1970), « N'Doep et psychodrame ». In: *Bulletin de psychologie*, tome 23 n°285. *Le psychodrame*. pp. 745-

749.DOI: <https://doi.org/10.3406/bupsy.1970.10153>

Devereux, G. (1970), *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard.

Diop-Ben-Geloune, A. *DU NDËP, un soupçon de JE : approche clinique et psychanalytique d'un rituel thérapeutique au Sénégal, le Ndëp*, Thèse de Doctorat de Psychologie de l'Université Bordeaux 2. Soutenue en 1997.

Diop, I. S, (2023). « Pour une pratique décoloniale de la psychothérapie: une approche de la psychologie indigène », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Études sur l'Homme et la Société (ÉTHOS)*, no53/B 2023, p.247-261. ISSN : 0850-1254

Freud, S. (1923), *Totem et Tabou*, 1923. Edition Payot, Paris.

Govindama, Y. (1999), La fonction symbolique de “l'enfant ancêtre” dans l'interprétation de la maladie mentale chez les adolescents de la première génération, *Adolescence*, 17, 2, pp.275-296.

Lacan, J. (1966), *Écrits I*, Éditions du Seuil, 1999.

Ndoye, O. (2010), *LE N'DÖEP : Transe thérapeutique chez les lébous du Sénégal*, l'Harmattan, 240 p.

Palau-Marti Montserrat. (1966), Marcel Griaule et Germaine Dieterlen. *Le renard pâle*, t. I : *Le mythe cosmogonique*, fasc, 1 : *La création du monde*. In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 170, n°1. pp. 78-82.

Roheim G. (1943), *Origine et fonction de la culture*, Paris, Gallimard, coll. Idées, n°258, 1972

Tylor, E. (1871) *Primitive Culture*, vol. Volume 1, Londres, John Murray.

Zempleni, A. (1966), La dimension thérapeutique du culte des Rabs. Ndöp Turu Samp. Rites de Possession chez les Lebou et les Wolof. *Psychopathologie Africaine*, vol. II, n°3, pp. 295-439.