Université Lumière Lyon 2
École doctorale : Sciences sociales
Faculté d'Anthropologie et de Sociologie de l'Université Lumière Lyon 2
Centre d'Études et de Recherches Anthropologiques (CREA)
Université Gaston Berger Sénégal
UFR de Sociologie de l'Université Gaston Berger Saint-Louis
Équipe de Recherche sur les Mutations du Rural Sahélien (ERMURS)

La lèpre sociale Ethnoscape et reconnaissance sociale en Afrique de l'Ouest

Anthropologie, éthique et politique

Par Martine BUHRIG et Aliou SEYE

Thèse de doctorat en Sociologie et Anthropologie

Sous La Direction conjointe de François LAPLANTINE et Issiaka Latoundji. LALEYE

Présentée et soutenue publiquement le 24 juillet 2008

Membres du jury : François LAPLANTINE, Professeur des universités, Université Lyon 2 Francine SAILLANT, Professeur des universités, Université Laval du Quebec Abdoulaye Bara DIOP, Professeur d'université, Université Cheikh Anta Diop - Dakar Issiaka Latoundji LALEYE, Professeur d'université, Université Gaston Berger – Saint-Louis Ibou SANE, Chargé d'enseignement, Université Gaston Berger – Saint-Louis

Table des matières

Contrat de diffusion . . 5

Remerciements . . 6

Plan de rédaction partagée de la thèse . . 7

Prologue . . 9

Introduction . . 11

Première partie : Contextes et processus de construction culturelle de la lèpre sociale . . 18

Chapitre 1 : Implications théoriques, matériaux anthropologiques et ethnologiques . . 18

1.1. Paradigmes méthodologiques . . 18

1.2. Le rôle critique d'une conception de la justice basée sur la théorie de la reconnaissance sociale . . 28

1.3. L'ethnoscape de la lèpre sociale, les constructions de l'intolérable et le refus de l'arbitraire . . 34

Chapitre 2 : Histoire politique, culturelle et sociale de la lèpre au Sénégal . . 37

2.1. Contexte spatial, culturel, politique et social . . 38

2.2. Dakar : mirages et réalités . . 48

2.3. Politique publique de la lèpre . . 60

Chapitre 3 : Lèpre sociale : entre maladie (mal-a-dit) et malaise (mal-aise) . . 76

3.1. Maladie, « mal-a-dit » ou quand le mal parle . . 76

3.2. Traces, trajectoires, itinéraires . . 79

3.3. Imprégnation religieuse, mal-aise . . 87

Deuxième partie : Lèpre sociale et lutte pour la reconnaissance . . 92

Chapitre 4 : Les liens sociaux . . 92

4.1. Vérité du mythe et stigmate de la lèpre . . 92

4.2. Le corps, le social et le sensible . . 102

4.3. Puissance transformatrice de la reconnaissance sociale . . 122

Chapitre 5 : L'impact d'une reconnaissance juridique ambigüe . . 140

5.1. Le baobab, refuge du lépreux . . 140

5.2. Lèpre et politiques sociales . . 158

5.3. Rue et ethnoscape . . 179

Chapitre 6 : La recherche de la participation sociale . . 193

6.1. Le conte de « la vendeuse de soleil » comme horizon . . 193

6.2. Lèpre sociale et organisation collective dans la rue . . 203

6.3. Entre le village et la ville . . 215

Troisième partie : Lèpre sociale, humanitaire, éthique, globalisation, aires postcoloniales . . 229

Chapitre 7 : Exclusion sociale, éthique et lutte pour les droits fondamentaux . . 229

7.1. Lèpre sociale, pauvreté et exclusion sociale . . 229

7.2. Le droit des personnes en situation de lèpre sociale face à l'injustice . . 239

7.3. Lèpre sociale et éthique . . 249

Chapitre 8 : La lèpre sociale et la question humanitaire . . 259

8.1. Idéoscape et enjeux humanitaires . . 259

8.2. Entre justice sociale et crises humanitaires . . 279
8.3. Lèpre sociale, mission civilisatrice et droit d'ingérence . . 291
Chapitre 9 : État postcolonial, universalisme et mondialisation humaniste . . 298
9.1. Culture et fracture postcoloniales en Afrique . . 298
9.2. Civilisation humaine : le singulier et le pluriel . . 310
9.3. Mondialisation et progrès humain . . 324
Conclusion . . 335
Bibliographie . . 344
Ouvrages . . 344
Revues . . 361
Textes officiels . . 363
Films . . 363
Sites Internet . . 365
Annexes . . 367
Annexes 1 : Quelques données sur la lèpre . . 367
Causes . . 367
Symptômes . . 367
Historique . . 367
Traitement actuel . . 367
Efficacite de la polychimiotherapie . . 368
Historique du traitement . . 368
Elimination de la lèpre en tant que problème de sante publique . . 368
Quelques chiffres sur la situation actuelle . . 369
Mesures et ressources nécessaires . . 369
La stratégie de l'élimination de la lèpre . . 369
Annexes 2. Quelques entretiens (extraits) . . 370
Entretiens avec Aïssata (extraits) . . 370
Entretiens avec Ndak et ses amies (extraits) . . 373
Entretiens avec Ousmane . . 374
Annexes 3 : Quelques textes réglementaires portant sur la vie des lépreux . . 376
Décret n° 78-541 du 16 juin 1978 portant application de la loi n° 76-03 du 25 mars 1976 relative au traitement de la lèpre et au reclassement social des lépreux guéris et mutilés . . 376
Circulaire présidentielle n° 194 PR-SG-JUR en date du 28 décembre 1967 relative au placement d'office des lépreux délinquants ou réfractaires au traitement . . 379
Décret n° 65-128 du 4 mars 1965 portant organisation des villages de lépreux . . 381
Décret n° 68-002 du 4 janvier 1968 portant création d'un village de lépreux inter-régional à Koutal . . 382
Annexes 4 : Photos autour du contexte de la lèpre sociale . . 383

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification** » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Remerciements

Nous commençons par exprimer notre gratitude envers les personnes en situation de lèpre sociale en qui nous avons trouvé un soutien et une amitié pendant ces huit années de compagnonnage. Nous remercions aussi par avance toutes celles et tous ceux dont le nom n'apparaît pas dans cette page et qui nous ont aidés d'une manière ou d'une autre. Ils se reconnaîtront.

Nous tenons également à remercier les professeurs François Laplantine et Issiaka Prosper Lalèyè qui ont su nous laisser la liberté nécessaire à l'accomplissement de notre thèse, tout en y gardant un œil critique et avisé. Ils ont toujours montré de l'intérêt pour nos travaux et répondu à nos sollicitations lorsque le besoin s'en faisait sentir. Nous espérons que cette thèse sera un remerciement suffisant au soutien et à la confiance sans cesse renouvelée dont ils ont fait preuve en notre égard.

Nous remercions Madame Francine Saillant et Monsieur Abdoulaye Bara Diop de nous avoir fait l'honneur d'être les rapporteurs de cette thèse. Nous éprouvons un profond respect pour leur travail et leur parcours, ainsi que pour leurs qualités humaines. Le regard critique, juste et avisé qu'ils ont porté sur nos travaux ne peut que nous encourager à être encore plus perspicaces et engagés dans nos recherches. Merci à Monsieur Ibou Sané d'avoir accepté de faire partie de notre jury. Merci aussi à Alioune Sy et Madoune Sarr pour leur appui sur le terrain, ainsi qu'à Christian Welschinger pour sa relecture.

Cela va de soi, nous remercions évidemment les membres de notre famille pour leur irremplaçable et inconditionnel soutien. Ils ont été présents en supportant nos surcharges de travail et en partageant nos joies. Cette thèse est un peu la leur, aussi. Merci à Yvette, Christelle, Franck, Oulèye, Idrissa, Rokhaya d'être toujours à côté de nous jusqu'aux dernières lignes de cette thèse.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Plan de rédaction partagée de la thèse

Si l'ensemble de la thèse a été réalisée dans une démarche dialogique qui s'est poursuivie jusque dans l'écriture, nous indiquons ici les chapitres rédigés dans leur version finale par Martine Buhrig (MB) et Aliou Sèye (AS).

Le prologue, l'introduction, les paradigmes méthodologiques et la conclusion ont fait l'objet d'une rédaction finale commune.

PREMIERE PARTIE : CONTEXTES ET PROCESSUS DE CONSTRUCTION CULTURELLE DE LA LEPRE SOCIALE

CHAPITRE 1 : IMPLICATIONS THEORIQUES, MATERIAUX ANTHROPOLOGIQUES ET ETHNOLOGIQUES

1.1. Paradigmes méthodologiques - MB et AS

1.2. Le rôlecritiqued'une conception de la justice basée sur la théorie de la reconnaissance sociale -AS

1.3. L'ethnoscape de la lèpre sociale, les constructions de l'intolérable et le refus de l'arbitraire-MB

CHAPITRE 2 : HISTOIRE POLITIQUE, CULTURELLE ET SOCIALE DE LA LEPRE AU SENEGAL

2.1. Contexte spatial,culturel,politiqueet social- MB

2.2. Dakar : mirages et réalités –MB

2.3. Politique publique de la lèpre - AS

CHAPITRE 3 : LEPRE SOCIALE : ENTRE MALADIE (MAL-A-DIT) ET MALAISE (MAL-AISE)

3.1. Maladie, «mal-a-dit» ou quand le mal parle- AS

3.2. Traces, trajectoires, itinéraires- AS

3.3. Imprégnation religieuse, mal-aise – MB

DEUXIEME PARTIE : LEPRE SOCIALE ET LUTTE POUR LA

RECONNAISSANCE

CHAPITRE 4 : LES LIENS SOCIAUX

4.1. Vérité du mythe et stigmate de la lèpre - MB

4.2.Le corps, le socialet le sensible- AS

4.3.Puissance transformatrice de la reconnaissance sociale-AS

CHAPITRE 5 : L’IMPACT D’UNE RECONNAISSANCE JURIDIQUE AMBIGUË

5.1. Le baobab, refuge du lépreux - MB

5.2. Lèpre et politiquessociales- MB

5.3. Rue et ethnoscape – AS

CHAPITRE 6 : LA RECHERCHE DE LA PARTICIPATION SOCIALE

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

6.1. Le conte de « la vendeuse de soleil » comme horizon - MB

6.2. Lèpre sociale et organisation collective dans la rue- MB

6.3. Entre le villageet la ville– MB

TROISIEME PARTIE : LEPRE SOCIALE, HUMANITAIRE, ETHIQUE, GLOBALISATION, AIRES POSTCOLONIALES

CHAPITRE 7 : EXCLUSION SOCIALE, ETHIQUE ET LUTTE POUR LES DROITS FONDAMENTAUX

7.1. Lèpre sociale,pauvreté et exclusionsociale- AS

7.2. Le droit des personnes en situationde lèpre socialeface à l'injustice- AS

7.3. Lèpre socialeet éthique - AS

CHAPITRE 8 :LA LEPRE SOCIALE ET LA QUESTION HUMANITAIRE

8.1. Idéoscape et enjeux humanitaires - MB

8.2. Entre justice sociale et crises humanitaires - MB

8.3.. Lèpre sociale,missioncivilisatriceet droit d'ingérence- AS

CHAPITRE 9 : ETAT POSTCOLONIAL, UNIVERSALISME ET MONDIALISATION HUMANISTE

9.1. Culture et fracture postcoloniales en Afrique - AS

9.2. Civilisation humaine : le singulier et le pluriel – MB

9.3. Mondialisation et progrès humain - AS

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Prologue

Le Magal de Touba est tout proche. Le Magal, cette grande fête religieuse de la confrérie mouride qui célèbre, non pas le retour, mais le départ en exil du Cheikh Ahmadou Bamba. Ce chef religieux vivait à l'intérieur du pays dans le Baol. Le colonisateur français pensait que ce marabout très populaire pouvait soulever les foules. Suite à un différent avec Faidherbe, gouverneur du Sénégal, il a été exilé au Gabon. C'est cet exil qui est célébré comme un appel de Dieu. Car le Cheikh s'est consacré à écrire des « tonnes de livres », offrant la connaissance de Dieu à travers la poésie mystique : ces « khassaïd » que les mourides ne cessent d'étudier.

Les rues de Dakar se sont toutes peu à peu vidées. Il n'y a plus l'intense circulation habituelle. Fini les embouteillages légendaires, et le grouillement des passants, des commerçants et des petits vendeurs à la sauvette, des touristes et des petits talibés, ces petits mendiants d'Allah. Tout le monde s'est envolé vers le haut lieu du pèlerinage, vers la ville sacrée de Touba. Pourtant, en cette douce soirée caressée par le vent frais du large, il reste quelques mendiants qui n'ont pas fait le voyage. Ils sont là. Nous marchons le long des rues, en plein cœur de Dakar. La mer avec ses pêcheurs, ses pirogues et ses fumeuses de poissons dorment, tout près.

Trois jeunes « polyo » en fauteuil roulants font la course en contre sens de la circulation de façon à pouvoir se garer et ne pas se faire renverser si un véhicule arrive. Une personne à moitié dénudée reste là, un « fou » comme on dit ici, vêtu de vieux habits qui ont la couleur jaunâtre des rues sablonneuses de la ville. Il se lave avec de l'eau déposée dans une vieille boîte de conserve métallique qui semble avoir traversé bien des histoires. Un linge mouillé dans la main, il se frotte le visage en tournant le dos à la chaussée. C'est ainsi qu'il a choisi de se protéger du regard des autres, en se cachant derrière un arbre, à l'heure où la nuit recouvre la ville d'un voile ténébreux. Le côté gauche de l'arbre- paravent lui sert de lieu discret pour sa toilette tandis que, sur le côté droit du même arbre, il a installé son quartier général pour la nuit : des cartons, un vieux balluchon, tout est prêt pour dormir.

Une femme, une drianké d'une quarantaine d'années, nous aborde pendant que nous discutons tout en marchant. La drianké, c'est le prototype de la femme modèle pour le Sénégalais : d'un certain âge, avec des formes plantureuses, elle déambule en chaloupant des fesses et parle en pesant ses mots, sourit en dévoilant ses dents blanches avec beaucoup de séduction dans le regard. Elle nous demande l'aumône pour elle et ses deux filles qui l'accompagnent. Des petites jumelles d'une dizaine d'années, très bien habillées, avec de jolies robes multicolores et un beau regard plein de fraîcheur.

Un jeune talibé, un oublié du Magal, avec son vieux vêtement en guenille qui semble ne plus avoir de couleur, déambule encore au milieu des gens. Il essaye de récolter de l'argent. Des vendeurs passent également, cherchant à vendre leurs costumes sénégalais, leurs batiks, leurs objets attrape-touristes. Nous sommes maintenant dans une des rues très fréquentées de Dakar entre la Cathédrale et la place de l'Indépendance.

Devant la mosquée, des hommes sont là. Assis sur le trottoir, ils se lavent les pieds : ces ablutions rituelles précèdent la rencontre avec Dieu. Des ablutions avec cette eau, sans mélange, qui a le pouvoir de nettoyer toute souillure… rendre pur ce qui est impur ; ce vieux rêve de l'homme qui sourd du tréfonds de lui depuis des temps immémoriaux ! Puis ils entrent dans la mosquée. C'est l'heure de la prière. Ils chantent. On les aperçoit debout, la tête penchée, en signe d'humilité devant une présence mystérieuse.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Juste en face de la mosquée, il y a des femmes. Elles semblent s'apprêter à dormir dans la rue. Quelques cartons sont déjà sortis et déposés sur le trottoir. Nous traversons pour les rencontrer. En nous approchant d'elles, nous voyons leurs mains : des amputations des doigts… des moignons aux pieds et aux bras pour certaines : la lèpre !

La femme dont nous nous approchons est une mamie qui semble très âgée. Son corps est un peu courbé en deux, mais elle est pleine de vivacité dans le regard et dans le geste. Lorsqu'elle nous voit, elle nous fait face. Ses yeux sont rouges, ses paupières tombent sur un visage très marqué par la dureté de la vie. Elle a perdu la plupart de ses dents. Il ne lui en reste qu'une dans la mâchoire supérieure. Elle porte un foulard enrubanné autour de sa tête et un pull-over sous sa longue robe traditionnelle. Deux boucles d'oreilles en plaqué or dansent autour de son visage. Au delà des mots, par delà la déficience sensorielle et motrice, elle respire la dignité d'être une femme à part entière. Elle nous reçoit sans peur, nous sert la main avec beaucoup d'empathie et nous parle de façon très naturelle… comme si nous nous étions toujours connus. Bien plus tard, les autres femmes de son groupe nous apprendront que c'est la « doyenne », celle qui veille sur chacune, celle qui imprime l'esprit du partage alors même qu'elles connaissent une situation d'extrême dénuement à la rue. La doyenne nous confie :

« C'est dur d'être pauvre et âgée ; et en plus malade. Mais, Dieu, merci pour la vie ! » nous dit-elle.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Introduction

« Sans la reconnaissance, l'individu ne peut se penser en sujet de sa propre vie » Axel Honneth

La lèpre, fléau de l'humanité pendant des siècles, marquée par la stigmatisation et l'exclusion, n'appartient malheureusement pas au passé puisqu'elle touche encore cinq cent mille nouvelles personnes chaque année, et qu'il reste deux millions huit cent mille lépreux dans le monde (Rapport Pasteur, 2006). Elle est une maladie éradiquée dans une bonne partie du monde (Europe et Amérique du Nord) mais elle sévit encore en Asie et en Afrique.

Malgré les progrès et les résultats de la médecine, la figure du lépreux[1] renvoie encore au mélange de crainte et de dégoût qui caractérisent, depuis toujours, la maladie. Ainsi, sa disparition sur le plan biologique et médical ne présume en rien d'une absence au niveau des représentations de la maladie, dont les contours débordent les limites des classifications nosographiques des affections pathologiques. D'où la remarque pertinente de Raoul Follereau (1978), à savoir qu'elle se soigne, mais on ne guérit pas de la lèpre.

Si la figure du fou oriente les peurs collectives sur le plan des maladies mentales et que celle de l'épileptique joue un rôle d'échangeur (Michel Foucault, 1999) dans la problématique du dualisme du corps et de l'esprit, la figure du lépreux, elle, représente l'image d'une maladie dont les manifestations organiques paralysent d'effroi, et excluent d'emblée le malade de son groupe familial ou social (Touati François-Olivier, 1998).

Pendant longtemps, et à travers l'espace et le temps, la lèpre était moins appréhendée sur un plan organique que sur un plan religieux. À l'époque féodale par exemple, l'Ancien Testament gouvernait les représentations de la maladie, en la qualifiant de «maladie-punition» ou «maladie-sanction» : la lèpre était considérée comme une punition divine à cause d'un acte de transgression, notamment d'ordre sexuel, et le corps du lépreux comme le lieu d'un châtiment (Michela Marzano, 2007).

Dans le contexte contemporain, où la religion et la science cherchent leurs marques vis-à-vis de la maladie, les représentations traditionnelles de la lèpre n'apporteraient-elles pas des éléments de compréhension à de nombreuses interrogations ? En particulier, dans l'épreuve d'une maladie grave, l'appréhension du « corps » est-elle exclusivement réservée au domaine biomédical ou fait-elle également référence à des ordres de réalité différents, tels que le sacré ou le culturel ?

Il s'agit alors d'éclairer ces réalités du sacré, de la religion et du culturel, à travers les représentations relatives à la lèpre à l'époque contemporaine. En particulier, nous nous centrerons sur la lèpre sociale en tant que symbolisme relatif à la souillure ainsi qu'à l'exclusion systématique des malades et des anciens malades.

En Afrique occidentale, il est vrai que prédomine encore, sous l'influence des deux religions importées (Islam et christianisme), une appréhension religieuse au sein de laquelle les représentations populaires s'accordent à voir dans la maladie une trace de la transgression et du péché originel. La modernité avec les progrès de la science, de la

[1] Nous avons choisi de garder ce terme lépreux, stigmatisant et porteur d'une ségrégation historique, sociale et culturelle, parce qu'il alimente l'approche conceptuelle de la lèpre sociale.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

technique et de la technologie, ainsi que de la médecine, autorise un certain infléchissement de l'origine punitive des maladies dans un long processus de «désacralisation» de la maladie.

Mais, jusqu'à présent, la maladie, appréhendée dans sa relation à l'homme malade, n'est pas considérée comme un objet désincarné. Avant tout, il s'agit d'une personne. Et si l'exclusion du lépreux projette ce dernier dans un univers socialement indistinct, cela ne signifie pas pour autant que la maladie dont il est victime est placée dans une sphère d'appréhension autonome, par rapport aux autres sphères composant l'identité de la personne et celle de sa communauté. L'homme atteint de lèpre est isolé de par sa réduction à une unique identité de malade. Cependant, il refuse d'être coupé de son inscription culturelle et sociale, bien qu'il reste marqué dans son corps et son existence entière.

À travers l'histoire, il paraît que la lèpre suppose deux conditions réunies : d'une part, la rupture d'un interdit ; d'autre part, le contact avec le sacré. L'idée de souillure est omniprésente dans cette perception de la réalité nosologique. Aussi, dans son quotidien, le lépreux assume cette trame mythologique, spirituelle, sociale et culturelle de la dimension collective de la société à laquelle il appartient.

De cette succincte analyse, émerge l'idée que l'exclusion est un processus, davantage encore dans la société africaine. La « mort au monde » du lépreux représente, en effet, le passage d'une réalité visible à une réalité invisible, acte sacré et à caractère initiatique. L'exclusion relève du sacré, dans lequel la mort est assumée et transfigurée. Son lien à la vie et à l'invisible est « cultivé », c'est-à-dire qu'il représente le passage d'un mode d'être à un autre. L'identité de la personne exclue n'est pas une identité figée dans la séparation mort/vie, visible/invisible, qui caractérise aujourd'hui la représentation de la mort dans les sociétés modernes.

Ainsi, c'est un choix difficile que nous avons posé en parlant de lèpre sociale en ce qui concerne les lépreux et leurs conditions de vie au Sénégal. Le concept de lèpre sociale est certes très « révolutionnaire », si on le compare à des notions telles que « déficients, désavantagés sociaux, déviants, inadaptés, infirmes, incapables, mutilés, personnes dépendantes, personnes exceptionnelles (terminologie canadienne), personnes en situation de lèpre sociale, etc. » pour désigner des personnes humaines différentes en situations sociales de mépris (Axel Honneth, 2006).

Nous reconnaissons qu'il y a une grande évolution dans les regards, les attitudes, les comportements et les nominations, mais il reste encore du chemin à parcourir, surtout sur celui très chaotique et très long des lépreux dans leur vie quotidienne.

Pour interpréter les sentiments de mépris, de souffrance, d'errance, de violence que les lépreux vivent au quotidien et leurs ré-actions de refus de l'arbitraire (Arjun Appaduraï, 2007), le terme lèpre sociale nous semble assez dynamique pour porter leur sens de la lutte pour la reconnaissance (Axel Honneth, 2002). Les définitions et les classifications internationales du handicap ont souvent une connotation péjorative et technocratique. L'idée de classer des personnes différentes induit la crainte de les voir mis en compartiments, en catégories, leur souffrance en rubriques, leurs problèmes quotidiens en tableaux et pourcentages. Nous nous démarquons résolument de ces modèles, par éthique et par engagement personnel sur le terrain social.

Les nomenclatures sont nécessaires, car il y a toujours obligation de définir, de désigner, ne serait ce que pour s'entendre, parler un langage scientifique sans équivoque (ou pas trop), afin de reconnaître les situations et échanger entre les acteurs que sont les intervenants, les personnes intéressées, les familles, les professionnels, les décideurs

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

politiques, etc. Maîtriser ces situations, pour ce qu'elles sont, sans jugement sur ce qu'elles valent à ceux qui les vivent au quotidien (dans leur chair et dans leur âme), est donc indispensable en gardant à l'esprit le caractère concret et humain des réalités ainsi évoquées.

C'est pourquoi, ces tentatives de définition ou de classification des situations sociales sont moins des mises en rubrique théoriques et arbitraires qu'une réflexion avec les intéressés (les lépreux) sur les concepts et les théories utilisés et, partant, une manière d'interpréter les situations et les interprétations qu'en font les personnes concernées. Elles traduisent donc, à un moment donné, le regard porté sur les différences, et doivent être appréhendées avec recul et perspective.

Le plus frappant lorsqu'on pénètre dans la sphère de la lèpre, ce n'est pas seulement qu'on remarque et qu'on note la différence, mais c'est également la différenciation à outrance, la stigmatisation et le déclassement des lépreux. A Dakar, cela est tellement visible qu'on remarque que les lépreux ne vont qu'avec les lépreux. Même les autres mendiants ne veulent pas se mêler à eux, ils leur parlent peu et souvent, ils les fuient tout en voulant demander l'aumône aux mêmes endroits qu'eux (portes des lieux de cultes, etc.).

Le choix de la notion de lèpre sociale ne traduit pas seulement l'image du lépreux, plus ou moins négative, mais également les différentes voies de connaissance des atteintes physique, juridique et morale ainsi que la lutte pour la reconnaissance, socialement organisée par les lépreux à Dakar et dans leurs villages de « reclassement ». Son choix procède aussi de notre engagement à respecter le « contrat moral » avec nos interlocuteurs. La lèpre sociale constitue un désavantage social dont la société est entièrement responsable. Nous prenons conscience que, derrière l'aspect théorique de cette assertion, se dessinent des conceptions politiques et philosophiques aux conséquences concrètes. Nous appuyant sur l'expérience des lépreux, nous étendons la notion de lèpre sociale à toute population et tout individu en situation handicapante d'errance urbaine, objet du mépris social. En effet, ces populations ou ces individus sont considérés comme des lépreux. Leurs luttes pour la reconnaissance sociale au niveau individuel et collectif s'enracinent dans une éthique en reconstruction (Paul Ricœur, 2004).

Une façon nouvelle, ou en tout cas très différente, peut-être plus essentielle et certainement complémentaire. C'est celle d'approcher la notion de lèpre sociale en situant la question sur le mode d'une interrogation anthropologique, éthique et politique autour de cette injustice qu'elle représente aux yeux des intéressés. La lèpre sociale est la manifestation du mépris social et de tout ce que les lépreux n'aimeraient pas vivre en tant que citoyens dans leur cité ; de ce qu'ils n'aimeraient pas voir établir pour références et pour normes et qui les marginalise et les exclut. Elle est cette déchirure, cette fracture de leur être. Elle empêche la société d'ériger en droit, et en modèle à imiter, la démocratie et le respect des droits de l'homme. Elle est cette écharde au flanc du groupe social, qui pose la question de la possibilité d'un vivre ensemble (Alain Touraine, 1997). C'est la société du mépris que dénoncent ceux qui vivent les dures conditions de la lèpre sociale.

On pense souvent, et à tort que les individus les plus marginalisés ou stigmatisés, ceux qui vivent dans des conditions précaires, sont ceux qui se révoltent le moins contre leur situation ; qu'ils sont ceux qui contestent le moins souvent un ordre social qui leur est pourtant défavorable. Une des préoccupations de ce travail est d'apporter des éléments montrant le contraire de cette pensée, avec le processus de construction culturelle de la lèpre sociale et la lutte au quotidien des lépreux pour la reconnaissance et le refus de l'arbitraire. Ce qui est intéressant dans ce modèle de lutte sociale, c'est que les lépreux ne cherchent pas à sortir de la culture globale. Au contraire, ils ne créent ni de contre-culture,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ni de subculture, malgré toutes les tentatives exclusives de leur environnement social (Voir en annexes le nombre de lois, de décrets et d'arrêtés signés de 1960 à nos jours). Il s'agit de restituer aux personnes vivant dans les marges et dans la précarité, à travers les lépreux de Dakar bien entendu, la dimension hautement dynamique de leur capacité et de leur volonté à faire face à leurs manières aux défis de l'injustice et de la discrimination, quitte à se comporter en hors-la-loi et donc d'être en conflit permanent avec la société du mépris (Axel Honneth, 2006) et de ses normes.

Ce travail porte sur le renouveau de la théorie critique, mais aussi sur l'apport fondamental d'Axel Honneth à la philosophie sociale, à savoir la lutte pour la reconnaissance. A la suite de l'auteur, la question est de savoir comment réfléchir avec les lépreux à une société assurant à tous ses membres les conditions d'une « vie bonne ». Notamment à l'heure de la mondialisation, car l'évolution des sociétés modernes s'oriente dans une direction où les conditions du respect et de l'estime de soi risquent d'être considérablement compromises, d'où l'importance de l'insistance sur la reconnaissance sociale. On comprend tout l'intérêt de la théorie de la reconnaissance pour la compréhension des phénomènes sociaux comme la lèpre sociale. L'entêtement des lépreux à fréquenter et à vivre une bonne partie de l'année à Dakar peut être interprété comme un refus de la société du mépris et une lutte pour la reconnaissance sociale.

L'objet principal de notre recherche est d'explorer, en partant de l'expérience des lépreux vivant dans les rues de Dakar, comment la lutte pour la reconnaissance marque les figures du désordre et du mépris social dans les sociétés postcoloniales[2] en Afrique de l'Ouest. *La production de lèpre sociale et le déni de reconnaissance sociale sont-ils les corollaires de la modernité et du postcolonialisme en Afrique de l'Ouest ? Chez les lépreux, l'*altérité-confrontation est au centre de la lutte pour la reconnaissance. Les figures élémentaires de la réciprocité, que sont la vengeance, le don et le marché, se donnent à voir jusque dans l'échange gestuel entre les personnes vivant la lèpre sociale et leur environnement social. Les formes de conflictualité répondent aux modèles de reconnaissance avec, bien entendu des formes de compromis que représentent les états d'agapè et leur horizon de réconciliation. Il y a une dialectique et un dialogisme entre les liens caractérisés par la lutte pour la reconnaissance et la justice régie par la règle des différences et des valeurs républicaines.

Dès lors, comment peuvent s'ouvrir des espaces, marqués par la convivialité, capables de permettre aux personnes en situation de lèpre sociale et leur environnement social de développer la faculté d'être ensemble sur la même aire spatiale, tout en résistant à l'universalisme ? Dans le processus de mondialisation et de recomposition des formes nationales en formes méta-nationales (Arjun Appadurai), plus abstraites et hétérogènes que la forme État-nation, les cultures nationales doivent développer la capacité de trouver en elles-mêmes les ressources qui leur permettront de devenir méta-nationales. Or donc, une

[2] « Postcolonial » est un mot qui peut apparaître ambigu. Si le « post » ne renvoie pas à une lecture linéaire de l'histoire, ni à une postérité par rapport à l'époque coloniale, cependant la condition postcoloniale ne peut pas être pensée en dehors de l'expérience coloniale. Le préfixe « post », plutôt que d'indiquer une fracture ou une séparation nette par rapport au passé, signifie l'exact contraire ; à savoir, l'impossibilité de son dépassement, étant donné les dynamiques néocoloniales qui ont caractérisé la plupart des processus historiques de décolonisation formelle. Il est donc le symbole de la persistance de la condition coloniale dans le monde global contemporain. http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article2915 (21 décembre 2007). Nous soulignons ici que le postcolonialisme a certes des aspects pervers, mais aussi des aspects d'ouverture. Il concerne particulièrement les pays anciennement colonisés, notamment en Afrique occidentale. S'il constitue une des causes des situations de lèpre sociale en Afrique, dans les pays occidentaux une partie de la population touchée par la lèpre sociale se retrouve dans des situations similaires. Nous y reviendrons dans la troisième partie de la thèse.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

lecture postcoloniale est-elle pertinente pour rendre compte de la situation des lépreux dans les villes ouest-africaines telles que Dakar ?

L'ethnoscape est le paysage des lépreux fabriquant le monde changeant dans lequel ces derniers évoluent. Les lépreux se déplacent constamment de leurs villages de reclassement (ou déclassement) à la ville ; ils constituent un trait caractéristique dans leur environnement social, culturel, économique et politique et ils semblent, de ce fait, affecter la politique nationale et internationale de manière spécifique. Ainsi, l'ethnoscape est la forme imaginée qui héberge ces corps de personnes en situation de lèpre sociale qui voyagent, ces corps qui sont en mouvement. Il fournit en même temps le climat qui les protège du mépris social et de la globalisation. C'est aussi la forme d'existence que ces corps voyageurs imaginent afin de se préserver du stress inhérent au contact trop radical avec autrui et avec la totalité de leur environnement. L'ethnoscape permet aussi aux lépreux et à toutes les personnes en situation de lèpre sociale de développer la faculté de nouer des relations affectives et effectives avec des gens issus de milieux différents. Il désigne donc ces formes d'existence qui permettent aux intéressés de répéter certaines habitudes culturelles sans tomber dans la subculture, la contre-culture ou l'ethnicisme. En tant que forme d'existence méta-nationale, l'ethnoscape aide les lépreux et les personnes en situation de lèpre sociale à établir un *continuum* entre leur vie d'avant et leur vie de maintenant, entre le village et la ville, entre *l'ici et le là-bas*.

C'est cet ethnoscape des lépreux, ainsi que les formes de leur lutte pour la reconnaissance, que nous avons tenté de dessiner et de réfléchir dans cette thèse. A partir des situations individuelles, nous avons ouvert notre recherche sur des situations géopolitiques. Nous avons tenté également de montrer ce lien entre le local et le global, en traitant particulièrement la question humanitaire. Car l'évolution de l'organisation mondiale du combat du fléau qu'est la lèpre est significative des enjeux d'exclusion et de justice sociale qui se jouent dans le quotidien des personnes malades de la lèpre, et plus largement des personnes en situation de lèpre sociale. Les interrogations sur les droits de ces personnes et les droits des peuples nous ont menés à poser un regard sur les dimensions géopolitiques, notamment autour du postcolonialisme et de la mondialisation.

Dans la première partie de cette thèse, nous présentons les contextes et les processus de construction culturelle de la lèpre sociale.

Nous commençons par les implications théoriques et les matériaux anthropologiques et ethnologiques (premier chapitre). Nous y explicitons notre démarche dialogique et notre approche de proximité. Puis nous exposons les deux principales théories et notions sur lesquelles nous nous appuyons, à savoir la théorie de la reconnaissance et celle de l'ethnoscape de la lèpre sociale.

Nous proposons une histoire politique, culturelle et sociale de la lèpre au Sénégal (deuxième chapitre), en l'ouvrant sur des figures mythiques. Nous situons cette histoire dans le contexte de l'Afrique de l'Ouest, et du Sénégal en particulier. Puis nous effectuons un zoom sur les mirages et les réalités de Dakar, avec la présence des lépreux-mendiants dans les rues du centre-ville. Nous présentons ensuite la politique publique de la lèpre à travers l'histoire de l'administration, des villages de reclassement et de la migration obligée.

Nous situons la lèpre sociale entre maladie, mal-a-dit et mal-aise (troisième chapitre). Nous intégrons l'anthropologie médicale de la lèpre et nous l'enrichissons avec la cosmogonie des lépreux. Ce qui favorise une compréhension plus fine des trajectoires de vie, à travers lesquelles se donnent à voir la complexité des représentations, avec l'imprégnation religieuse de la maladie.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Dans une deuxième partie, nous tentons de rendre compte des formes multiples de la lèpre sociale et de la lutte pour la reconnaissance.

Nous abordons les spécificités des liens sociaux (quatrième chapitre) à travers une approche par le mythe afin de percevoir avec plus d'acuité pourquoi et comment la lèpre est vécue comme une maladie honteuse. Dans ces trajectoires lépreuses, le corps, le social et le sensible y jouent un rôle central. Nous montrons aussi la puissance transformatrice de la reconnaissance sociale à travers les modes de reconstruction du vivre ensemble et de la résistance aux figures de persécution.

Nous montrons l'impact d'une reconnaissance juridique ambigüe (cinquième chapitre) en faisant ressortir les valeurs culturelles contenues dans les deux emblèmes du Sénégal que sont le baobab et le lion. Puis nous confrontons les politiques sociales – avec la désacralisation de la lèpre – au mépris social révélé par la réalité de la survie urbaine, en particulier au travers des techniques de corps et de la violence de la catégorisation des « bàttu ».

Pour manifester la recherche de participation sociale des lépreux (sixième chapitre), nous prenons le conte de « la vendeuse de soleil », en situant la place de l'enfant soutien de famille. Puis nous mettons l'accent sur l'organisation collective des mendiants-lépreux dans l'espace public, notamment face à la mort en ville, en soulignant leurs différentes formes de lutte et leur marche pour la reconnaissance.

Dans la troisième partie, nous abordons la notion de lèpre sociale dans ses implications humanitaire, éthique, de globalisation et d'aires postcoloniales.

Nous montrons les aspects éthiques et la lutte pour les droits fondamentaux des personnes en situation de lèpre sociale, confrontées à la pauvreté et à l'exclusion sociale (septième chapitre). Nous y situons l'Etat comme organisation morale.

Dans la question humanitaire de la lèpre sociale (huitième chapitre), nous mettons en relation l'évolution des organisations humanitaires avec ses conséquences sur les victimes de la lèpre sociale. Entre justice sociale et crises humanitaires, nous questionnons le droit des peuples face aux enjeux de lutte contre la pauvreté. Nous soulevons également les paradoxes générés par la politique néolibérale et la « mission civilisatrice » de l'humanitaire.

Nous ouvrons ce questionnement sur l'Etat postcolonial, l'universalisme et la mondialisation humaniste (neuvième chapitre). Dans l'Afrique de la pluralité, culture et fracture postcoloniales relèvent-elles du choc des civilisations, entre culture globale et risque d'occidentalisation ? Marqués par les consonances et dissonances anthropologiques, le progrès humain se trouve face à une démocratie prise au piège d'une certaine mondialisation, au défi d'une civilisation humaine entre le singulier et le pluriel.

En conclusion, nous recentrons cette thèse sur « l'inachèvement anthropologique », de façon à laisser ouvertes ces réalités vivantes, humaines et sociales que recouvre la notion de lèpre sociale, dont seule l'hypercomplexité peut rendre compte.

Ainsi, la lèpre sociale interroge la condition de l'homme moderne à travers un parcours singulier dans l'histoire du lépreux. Dans cette thèse, nous découvrons le sentier de la reconnaissance. Nous essayons de le creuser à la fois comme un parcours cosmopolite de la singularité humaine qui s'arrache à la méconnaissance de soi, à l'ignorance et au mépris des autres et comme la promesse fragile, la tâche toujours à venir d'un don qui n'attend pas de retour. Ce sentier est marqué par ce qu'Edgard Morin (1994) appelle le paradigme de la complexité. C'est pourquoi nous avons fait le choix de cette approche à travers le local et le global qui donne une certaine densité et une profondeur de l'ethnoscape de la lèpre sociale.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Comme Paul Ricœur (2004), nous pensons trouver un fil dans le passage d'un sens actif et même impérieux de « je reconnais » et « je me reconnais » à la forme passive « je ne suis pas reconnu », « je demande à être reconnu ». Cette reconnaissance se manifeste dans ce que François Laplantine (2005) nomme le social et le sensible, elle se manifeste dans le corps de la personne en situation de lèpre sociale et dans le corps social lépreux au sein de la société.

Nous avons découvert ainsi une lutte pour la reconnaissance chez les lépreux et les personnes en situation de lèpre sociale, ainsi que la problématique du don et de la reconnaissance mutuelle dans une Afrique postcoloniale confrontée aux enjeux critiques de la mondialisation.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Première partie : Contextes et processus de construction culturelle de la lèpre sociale

Chapitre 1 : Implications théoriques, matériaux anthropologiques et ethnologiques

1.1. Paradigmes méthodologiques

1.1.1. Une démarche dialogique

Une assistante sociale et un éducateur spécialisé se rencontrent autour de leur thème de prédilection : les exclus. Confrontant nos parcours, nos processus de travail et notre engagement, nous analysons les situations du mépris social et des luttes de reconnaissance des acteurs que sont les exclus, ainsi que la société globale et ses logiques de marges que nous connaissons de l'intérieur. Car, nous sommes tous les deux, bien que nés à plus de six mille kilomètres de distance (Paris et Dakar), issus de milieu modeste (ouvrier pour l'une et pêcheur pour l'autre). Nous aurions pu connaître le sombre destin de nos « frères et sœurs » de la rue confrontés au mépris et à l'exclusion.

Au milieu des années 1990, nous nous retrouvons en tant que salariés dans le dispositif de veille sociale de Lyon (Samu social) mis en place pour la lutte contre l'exclusion des sans abri. En 2002, suite à la publication de notre ouvrage collectif sur les polytoxicomanies[3], il nous a été demandé de mettre en place au Foyer Notre Dame des Sans Abri un service d'accompagnement social assez spécifique : pour des personnes sans domicile fixe (SDF) avec des problématiques diverses (alcool, autres drogues, sortants d'hôpitaux psychiatriques, passage à l'acte violent, etc.). Parallèlement à ce travail professionnel, nous avons fondé en 1997 une association (ADEFI) afin de contribuer à la coopération internationale et au dialogue et à l'échange des cultures. Sa matière première est la même : la réalité sociale et le partenariat avec la lutte des marges.

Nous avons des sensibilités proches, mais malgré tout il nous arrive (et heureusement) d'avoir des points de vue divergents et d'utiliser des méthodes différentes. Mais notre but ultime reste le même : comprendre les situations sous-jacentes, participer à des dynamisations théoriques comme pratiques dans une forme d'engagement qui n'est pas souvent partagé, surtout par le milieu universitaire, mais que nous avons toujours revendiqué et assumé. C'est pour cela que nous ressentons une grande affinité avec notre travail et nos interlocuteurs. Nous pensons que le chercheur doit par nécessité développer une compréhension participative avec ses partenaires que sont ces interlocuteurs.

Nous avons surtout en commun un intérêt pour cette partie « marginalisée » de la société. Nos travaux de recherche portent principalement sur les recalés du rêve du bonheur

[3] ADEFI, *Polytoxicomanies Action individualisée Approche communautaire*, Lyon, Chronique sociale, 2000.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

et de la dignité humaine, les parias d'un monde d'injustice et d'inégalité, ravagé de jour en jour par l'égoïsme et l'individualisme. Et par des politiques qui orchestrent la paupérisation et la misère et assoit l'insécurité sociale à tous les niveaux de l'existence. L'empathie est le point de départ de notre travail, qu'il soit socioprofessionnel ou anthropologique. C'est ainsi que nous passons les étapes d'intuition, de questionnement partagé, de travail d'écriture, etc. Nous prenons en compte l'état de la recherche sur notre sujet. Nous interrogeons les termes du problème. Puis nous mettons au point un dispositif d'observation de terrain et d'entretiens. Ce n'est qu'en fin de parcours que nous nous préoccupons de trouver les images pour communiquer la réponse à la question posée.

La question du mépris social demeure centrale dans la société postmoderne. L'omniprésence des inégalités et des injustices préserve pourtant le mythe d'une société démocratique et des Droits de l'Homme. La démocratie est utilisée comme un leurre pour contenir une société de marges et d'exclusion. Ce que nous trouvons frappant, c'est que l'État-Nation, qui devrait en principe assurer la sécurité humaine, assoit et perpétue les inégalités et les injustices sociales. On croit souvent que ces dernières sont dans la nature des choses, comme le sont le jour et la nuit. Mais c'est une construction historique, culturelle et sociale résultant d'un rapport de force politique.

En tant que chercheurs, nous n'avons pas l'ambition de changer quoi que ce soit. Ce n'est pas le rôle des anthropologues, pas plus d'ailleurs que des travailleurs sociaux à notre avis. Nous essayons de préserver des interprétations sur la nature humaine qui sont souvent occultées ou pas entendues dans la société moderne. Nous les détenons de nos interlocuteurs dans leurs formes premières. Nous les révélons parce que nous croyons fondamentalement que ce sont des possibles historiques. Car, « le monde tel qu'il existe n'est pas le seul monde possible ». Nous sommes des optimistes et nous croyons simplement que les hommes se chargeront de comprendre ce que c'est que d'être humains en trouvant une portée morale dans la vie.

La morale qui guide notre travail, c'est l'éthique scientifique assortie de la volonté de contribuer à donner aux lecteurs des instruments nécessaires pour la compréhension du monde social. Nous apportons des analyses de diverses facettes des inégalités et des injustices sociales, comme l'émergence de ce que nous appelons la « lèpre sociale » et dans une dynamique dialogique. Selon le dictionnaire international des termes littéraires, le terme dialogisme signifie : soit, un procédé rhétorique consistant à présenter une argumentation sous forme de dialogue ; soit, un caractère dominant de la composition des œuvres de Dostoïevsky reposant sur des contradictions dans la psychologie des personnages, sur l'opposition d'éléments dans le même déroulement de l'intrigue ou dans le développement thématique (Stylistique V. Chklovski et M. Bakhtine sur Dostoïevsky) ; soit, la présence dans le même discours de positions contraires qui ne se résolvent pas dans une synthèse, mais qui restent en interaction au sein d'une structure dynamique centrifuge (Sémiotique textuelle).

Le dialogisme n'aboutit pas à un dépassement à la différence de la dialectique qui se résout dans une synthèse. Il s'oppose ainsi au monologismequi nie l'existence à l'extérieur de lui-même d'une autre conscience dotée des mêmes droits et capable de réagir sur un pied d'égalité. Le terme de dialogique veut dire que deux ou plusieurs logiques, deux principes sont unis sans que la dualité se perde dans cette unité. Il apparaît dans la pensée d'Edgar Morin à la fois comme une réponse à un défi - (le défi de la complexité du réel qui débusque nos logiques coutumières-aristotélicienne, cartésienne, etc.) - et comme une nécessité d'une révolution de pensée, voire des mentalités.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

La dialogique est chez Edgar Morin, non pas le concept-solution, mais un des mots-phare qui aident à penser la complexité du réel. Un des apports majeurs de la pensée complexe est de faire surgir au cœur de notre conscience le problème de la contradiction au sein du réel. Aussi, il est important de distinguer la dialogique d'avec la dialectique. Tout d'abord dans l'étymologie de ces deux concepts (dialogique et dialectique), il y a quelque chose de commun. Dans le concept dialogique, on voit le préfixe «dia » qui est déjà présent dans le mot dialectique.

En effet, le préfixe «dia», de dialogique a la même racine que celui du terme dialectique. La dialectique peut être définie étymologiquement comme étant « un échange de paroles ou de discours, c'est-à-dire une discussion ou un dialogue ; comme forme de savoir, elle est alors la technique du dialogue, ou l'art de la dispute, tel qu'il a été développé et fixé dans le cadre de la pratique politique propre à la cité grecque » (E. Balibar et P. Macherey, "Dialectique", in Encyclopædia universalis, Vol.5, E.U.F., 1968, 14eme publication, 1979, 533).

La dialogique intègre l'idée d'échange, de communication, fondamentales dans la dialectique, mais elle se démarque d'avec la dialectique là où cette dernière cherche la cohérence à travers l'éradication de la différence et l'exclusion de la diversité. La dialectique a comme cheval de bataille les principes de la logique formelle (principes de non-contradiction, d'identité et de tiers exclu). La dialogique repose justement sur la coopération, dans un même système, de logiques différentes, voire contradictoires. Enfin, « le mot de dialogique n'est pas un mot qui permet d'éviter les contraintes logiques et empiriques comme l'a été si souvent le mot dialectique. Ce n'est pas un mot passe-partout qui escamote toutes difficultés comme les dialecticiens l'ont fait pendant des années. Le principe dialogique est au contraire l'affrontement de la difficulté du combat avec le réel » (Edgar Morin, ibid., 177).

La dialogique est aussi présente, voire centrale dans le processus démocratique où on voit un jeu qui permet l'affrontement et la complémentarité des idées différentes, où des idées opposées coopèrent, interagissent les unes sur (contre) les autres. Cet affrontement des idées constitue ce qu'Edgar Morin appelle le jeu de la vérité et de l'erreur. Ainsi donc, on peut dire que « la démocratie n'a pas de vérité ; elle n'est pas propriétaire d'une vérité ! Dans les autres systèmes, il y a au sommet les chefs, prêtres, rois, etc., qui ont le livre sacré qu'ils interprètent, eux et eux seuls, et sont ainsi les détenteurs monopolistes de la vérité ; mais le propre d'une démocratie est qu'elle permet plus ou moins que se joue le jeu (ou la dialogique) de la vérité et de l'erreur ; c'est le propre de l'invention démocratique, comme dit très justement Claude Lefort, l'ouverture maximale pour que se joue ce jeu, offrant ainsi les possibilités multiples et antagonistes de l'information, de l'opinion, de l'organisation des partis, etc. » (Ibid., 144).

Pour Mikhaïl Bakhtine, le dialogisme désigne le fait, fondamental, que l'être ne peut s'appréhender de manière juste qu'en tant que sujet, c'est-à-dire résultant d'interrelations humaines ; contrairement aux choses, l'être humain ne peut donc être objectivé, il ne peut être abordé que de manière dialogique. L'auteur distingue le dialogisme externe (dialogue au sens courant du terme) et la dialogisation intérieure, qui l'intéresse particulièrement. Ce dialogisme travaille particulièrement ce que Bakhtine appelle « slovo », traduit par « mot », mais expliqué par les divers commentateurs ou traducteurs comme ayant le sens de « discours » (parole).

Le mot est toujours mot d'autrui, mot déjà utilisé ; il traduit un sujet divisé, multiple, interrelationnel. C'est en cela qu'il est fondamentalement dialogique. Dans le roman

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

polyphonique, ce dialogisme permet la confrontation des discours contradictoires. Dans sa présentation de *La Poétique de Dostoïevski*, Julia Kristeva affirme : « Le discours de l'auteur [de roman polyphonique] est un discours à propos d'un autre discours, un mot avec le mot (…) (non pas un métadiscours vrai). Il n'y a pas de troisième personne unifiant la confrontation des deux : les (discours) contraires sont réunis, mais non pas identifiés, ils ne culminent pas dans un « je » stable qui serait le « je » de l'auteur monologique. Cette dialogique de coexistence des contraires, distincte de la « monologique » et que Freud découvre dans l'inconscient et dans le rêve, Bakhtine l'appelle, avec une perspicacité étonnante, logique du rêve. L'écoute bakhtinienne de la « topologie » du sujet dans le discours romanesque a rendu la théorie littéraire sensible à ce que la littérature moderne lui propose. Car le roman polyphonique que Bakhtine trouve chez Dostoïevski est bien situé sur cette brèche du « moi » où explose la littérature moderne : pluralité des langues, confrontation des discours et des idéologies, sans conclusion et sans synthèse—sans « monologisme … » (Ibid., 15).

Pour Mikhaïl Bakhtine, ce dialogisme tire ses racines de la maïeutique socratique et de la satire ménippée. Le dialogue socratique a pour principe d'après lui que la vérité n'est pas le fait d'un seul homme, mais se construit grâce à l'interrelation dialogale : la vérité « naît entre les hommes qui la cherchent ensemble, dans le processus de leur communication dialogique » (Poétique de Dostoïevski, 1970, 155).

Lorsque nous parlons de dialogue dans notre travail, nous n'entendons pas tout simplement un ensemble d'énoncés, l'un suivant l'autre, et constituant un dialogue au sens d'un échange ou d'une conversation entre nous deux ou entre nous et nos interlocuteurs. Ce type de dialogue n'est que la manifestation superficielle du phénomène dialogique en tant que tel, lequel dépasse de très loin les relations entre les répliques d'un dialogue formellement produit; il est quasi universel et traverse tout le discours humain que nous développons de façon générale, tout ce qui a un sens et une valeur, notamment pour la lèpre sociale.

1.1.2. Une approche de proximité

Dans le travail social auprès des personnes en situation de vulnérabilité et de souffrance, nous avons toujours adopté une démarche professionnelle de proximité. Celle-ci répond à note conception d'un travail social qui respecte les usagers dans leur dignité et leur humanité et qui soit attentif à leurs désirs et à leurs choix. Elle pousse à les considérer comme des personnes humaines, des sujets et des acteurs à part entière dans leur vie, leurs modes d'action et de pensée. C'est dans cette direction qu'oriente l'anthropologie modale de François Laplantine (2005) ; c'est une attention aux modes de vie, d'action et de connaissance, les manières d'être, les modulations des comportements des intéressés.

L'expérience avec le terrain social a certainement et sûrement provoqué en nous la recherche constante d'une nouvelle façon de concevoir l'expérience humaine. Nous avons senti dès nos premières années au Samu social de Lyon (milieu des années 1990) notre volonté de rompre avec certaines formes de travail social, ce qui est lié sans doute à la ronde universitaire que nous avons menée comme un bateau ivre, et à la réflexion intense déclenchée avec les usagers des établissements sociaux.

Dans *De l'angoisse à la méthode* (1985), Georges Devereux suggère de reconsidérer la question des rapports entre observateur et observé dans les sciences humaines. Il y soutient la thèse selon laquelle le principe méthodologique classique qui commande au chercheur de tout mettre en œuvre pour considérer ce qu'il observe d'un point de vue strictement objectif est non seulement vain, mais surtout contreproductif. Selon lui :

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

« Par bonheur, ce qu'on appelle les « perturbations » dues à l'existence de l'observateur, lorsqu'elles sont correctement exploitées, sont les pierres angulaires d'une science du comportement authentiquement scientifique et non – comme on le croit couramment – un fâcheux contretemps dont la meilleure façon de se débarrasser est de l'escamoter » (1980, 30).

Ne sommes-nous pas comme l'ethnologue américaine Ruth Benedict venus à la recherche anthropologique qu'un peu tard ? Nous nous sommes initiés à l'anthropologie avec François Laplantine, il y a quelques années, mais au détour d'un parcours professionnel et universitaire plein de péripéties. Nous avons trouvé dans cette discipline une ouverture et une liberté que nous avons toujours (re)cherchées dans d'autres disciplines des sciences humaines (Droit, Science politique, etc. Aujourd'hui, la complexité des événements historiques est telle qu'il faut considérer la vie sociale d'un individu ou d'un groupe comme la conséquence des conditions uniques dans lesquelles elle s'est manifestée[4].

La lutte contre le mépris social est le domaine de la défense des personnes en situation de lèpre sociale. Elle a une posture générale d'évaluation de la lutte pour la reconnaissance d'une part et, d'autre part, une dynamique particulière de destruction et de neutralisation du mépris par des moyens particuliers et singuliers, individuels et de groupe. Les stratégies et les moyens mis en œuvre pour répondre convenablement à cette attitude dépendent largement de la nature et de l'ampleur du mépris et de l'injustice sociale qui l'accompagne. Cette posture s'est largement diversifiée depuis la fin des villages de reclassement des lépreux, coïncidant sur le plan politique à ce qu'il est convenu d'appeler la fin de l'Etat-providence.

Notre étude a fait une large place à l'anthropologie modale qui conçoit que la pensée se fait dans le travail du corps, mais aussi dans la mobilité, la marche, les modulations complexes de la vie (François Laplantine, Description Année). Cette ethnographie rend compte et rencontre notre adhésion car, « la littérature ne fait pas qu'exprimer la réalité sociale. Elle l'attaque, la contredit et la transforme. Plus un texte est littéraire, moins il est autobiographique. Mais il nous dit ce que les modèles dominants, concernant en l'occurrence l'expérience pathologique, dissimulent » (Joseph J. Lévy, 2005, 53).

Nous tentons de nous éloigner d'une certaines ethnographies pas très différente de la domination colonialiste (à l'origine de la discipline). Car cette forme de domination impérialiste et impériale ne trouve d'issue que dans la réflexivité, le dialogique, l'hétéroglossie, la conscience rhétorique de soi Clifford Geertz, 1996). Les sciences humaines empruntent, si l'on suit Clifford Geertz, les voies du raffinement conceptuel plutôt que celles du consensuel.Ainsi, il affirme : « comme la théorie de la culture est inséparable des réalités immédiates que présente la description « dense », sa liberté à se construire elle-même dans les termes de sa logique interne est plutôt limitée. La généralité qu'elle cherche à atteindre se nourrit de la subtilité de ses distinctions, sans éliminer ses abstractions » (Ibid., 1996, 98). Il dira plus loin aussi : « le seul moyen que nous avons de lutter […] contre la réduction de l'analyse culturelle à une sorte d'esthétisme sociologique, est de placer l'analyse (des réalités politiques et économiques, des nécessités biologiques et physiques) au premier plan » (Ibid., 1996, 105).

L'anthropologie du sensible nous entraîne dans une attitude d'attention, d'écoute, d'hospitalité et d'être sensible à la fragilité et la vulnérabilité, elle nous conforte dans notre posture professionnelle de respect des usagers et de leur dignité. Le concept novateur de

[4] Paraphrasant Philippe Lucas _http://www.universalis-edu.com/article2.php?nref=C932 441

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

culture sensible permet de saisir la culture des lépreux qui n'est ni une subculture, ni une contre-culture ; elle fait partie intégrante de la culture à la fois locale et globale du pays. Il démontre la nécessité d'accéder aux sens qui prennent forme à travers la vie sociale des lépreux.

Dès lors, nous intégrons une anthropologie des proximités, des interrogations, des intégrations et des interprétations qui réinterroge ses concepts et ses méthodes pour appréhender la complexité d'un monde social en proie aux mouvements contradictoires d'une prolifération des diversités et des injustices ; et d'une abolition de plus en plus nette des barrières, des frontières et des différenciations en tant qu'objectivation des différences qui constituent une réalité et une chance pour l'humanité.

La proximité ainsi développée avec les personnes en situation de lèpre sociale entre dans les flux, les mouvements, les échanges intenses de la mondialisation. En Afrique, les mutations sont radicales sur le plan économique et financier, mais aussi et surtout sur le plan social et humain. L'intégration et l'interconnexion sont devenues telles que chaque personne humaine doit vivre quotidiennement au niveau local, avec des attaches territoriales et une identité culturelle, tout se sachant appartenir à la globalité du monde : personne n'y échappe, même pas les lépreux. Cette tension entre le local et le global caractérise l'Afrique actuelle et le monde d'aujourd'hui. Pour comprendre tous ces phénomènes et dans toutes leurs dimensions et leurs implications (culturelles, économiques, éthiques, politiques), l'approche anthropologique nous semble la plus appropriée.

A une époque où l'on parle à la fois de " mondialisation de la culture " et de " respect des différences ", l'anthropologie est plus que jamais nécessaire et possible. Elle est nécessaire pour analyser la crise du sens social généralisée à l'ensemble de la planète. Elle est possible dans la mesure où sa tradition, sa démarche et son objet (le rapport à autrui) lui permettent de s'adapter aux changements d'échelle qui accompagnent l'accélération de l'histoire, le rétrécissement de la planète et l'individualisation des destins (Marc Auge, 1999).

L'ethnologie que nous pratiquons s'appuie sur une proximité entre les individus et les groupes de personnes en situation de lèpre sociale et nous les chercheurs, dans un engagement réciproque où la neutralité et la distance sont relatives. Comme dit Jean-Claude Kaufmann (1996), le rapport au terrain a aussi un impact sur le savoir produit et ses usages sociaux.

1.1.3. Hospitalité et enjeux des rencontres et séjours

Depuis 1999, nous avons fait plusieurs séjours prolongés à Dakar et dans les villages de reclassement du Sénégal où nous invitaient les lépreux. Dans cette quête de l'information, nous avons utilisé des sources, des formes et des moyens multiples. Certaines informations ont été obtenues par une observation régulière (directe, participante et participative comme dit François Laplantine) en ville et dans leur environnement quotidien. Recueillies sous forme de notes, elles concernent la vie des personnes en situation de lèpre sociale, de leurs liens avec l'environnement extérieur et de leurs prises de position face aux politiques publiques.

Les sources orales proviennent des discussions avec nos interlocuteurs, émergeant des rencontres « familières » avec eux et des habitants de Dakar, ainsi que de notre accompagnateur, Alioune Sy[5].

[5] Alioune Sy est pour le village de Hann-Pêcheurs le sage. C'est un ancien militant communiste avant l'indépendance. Il a beaucoup voyagé, il a été à Moscou dans le cadre de sa formation militante les années 50. Aujourd'hui, il est un fervent musulman.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Alioune Sy, le sage de Hann face aux traditions ancestrales au musée de l'IFAN à Dakar

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2004

Alioune Sy, le sage de Hann face aux traditions ancestrales au musée de lřIFAN à Dakar

Nous avons également complété les informations données par les personnes vivant à la rue et nous avons aussi rencontré des personnes ressources : médecins, travailleurs sociaux, sociologues, personnels institutionnels, etc. Ces sources orales sont venues étayer les résultats plus formels des entretiens et nous ont permis d'approfondir l'acquisition régulière de nos connaissances. Nous avons organisé la recherche autour des situations de lèpre sociale en prenant en compte le vécu personnel, les groupes d'appartenance, les modes de survie urbaine, les interprétations personnelles et/ou collectives de nos interlocuteurs et leurs perspectives.

Une attention particulière a été accordée aux comportements des personnes rencontrées, individuellement ou en groupe. Mais nous avons privilégié le sens qu'elles donnent à leurs actions et le regard qu'elles portent sur leurs (propres) situations. Et, nous partons en priorité de leurs points de vue. Nous avons tenté de décrire les situations avec minutie : les acteurs, les scènes, la temporalité, les coulisses, les échanges, les dimensions symboliques, les modes, etc. Dans la constitution des données, nous avons accordé un intérêt particulier aux relations et aux interactions entre pairs, ainsi qu'aux réactions face aux institutions, à leur famille et à la société globale.

Dans le cadre de nos recherches antérieures[6], nous avons eu des rencontres régulières avec les personnes vivant à la rue à Dakar. Pour cette thèse, nous avons pris la décision de consacrer ce travail à une des populations que nous avons déjà rencontrées dans la rue : celle des personnes en situation de lèpre sociale. Nous avons intensifié les relations et les fréquentations avec celles que nous connaissions déjà et nous avons intégré davantage

Il est polyglotte (français, wolof, poular). Il a travaillé dans beaucoup de secteurs et de services au Sénégal. Il connaît bien la culture locale et les villages de lépreux.

[6] DEA en Anthropologie, DEA et Doctorat en Sciences de l'Education, notamment.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

leurs groupes. Nous avons aussi élargi le champ de nos contacts avec de nouvelles personnes et de nouveaux groupes dans d'autres lieux à Dakar et dans les villages de reclassement. Ainsi, nous entretenons des relations privilégiées depuis plusieurs années avec un groupe de personnes en situation de lèpre sociale au sein duquel vit Aïssatou. Cette femme est originaire de Mballing, un village de reclassement social dans lequel demeurent ses enfants.

A Dakar, les lépreux se trouvent principalement dans le centre ville aux alentours de la Cathédrale, de la Place de l'Indépendance, du marché de Sandaga et de la Grande mosquée. Majoritairement aux alentours des lieux de culte : la cathédrale et les deux mosquées. Elles s'installent également au niveau des rues et des endroits très fréquentés : la poste, la gare, la place de l'Indépendance, les banques, les restaurants, le marché Sandaga et les hôpitaux.

Les lieux d'occupation et de mendicité : la Grande Mosquée, la Cathédrale, les alentours du Marché Sandaga et de la Place de l'Indépendance.

Afin de comprendre ce qui sous-tend les stratégies développées par les lépreux qui vivent complètement dans la rue à Dakar, alors qu'ils ont un terrain et une case au village, nous avons été assez souvent dans un village de reclassement, celui de M'balling à Mbour sur la petite côte. Les rencontres avec nos interlocuteurs se déroulaient de jour comme de nuit. Le soir et la nuit, nous avons souvent rencontré :

1. Un groupe de personnes, mixte, près de la place de l'Indépendance. Tous étaient auparavant près de l'hôtel de l'Indépendance dans un immeuble désaffecté, qui offrait la possibilité de chambres indépendantes (sans eau ni électricité). Ils ont été chassés. Ce groupe s'éclate ensuite sur trois lieux :

- les hommes seuls sont installés sur un trottoir de l'avenue William Ponty entre la place de l'Indépendance et le marché Sandaga,
- les couples (avec quelques personnes seules) sont installés sur un trottoir qu'ils occupent sur 20 mètres de long chaque soir, dans une petite rue qui donne sur l'avenue William Ponty, à l'angle de la banque CBAO,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

· les femmes seules dorment sur le trottoir en face.

2. Un groupe de femmes, avec deux enfants, devant l'office des anciens combattants, à 100 mètres de la Cathédrale.

3. Des hommes en groupe ou isolés devant la poste et tout au long du trottoir de la rue Blanchot qui mène à la mosquée « Blanchot ».

En journée, habituellement les groupes se disloquent le matin à l'aube et chacun rejoint un des lieux stratégiques de travail (mendicité), soit de façon isolée, soit en petits groupes. Les plus fatigués reviennent se reposer en journée sur les lieux de « couchage ». A certains moments de la journée, des groupes se reconstituent près des lieux stratégiques, en particulier pour manger.

Les rencontres individualisées sont exceptionnelles et courtes, car les autres membres du groupe viennent voir ce qui se passe et participent à la conversation. Ce qui a permis de favoriser des réflexions entre différents groupes qui n'avaient pas l'habitude d'échanger entre eux. Nous avons pu nous rendre compte de la structuration interne de ces groupes, avec leur hiérarchisation et leurs modes de solidarité. Pour diversifier nos sources d'informations, nous avons pu faire de nouvelles rencontres et nouer d'autres contacts avec :

1. Un ancien responsable des villages de reclassement sur l'ensemble du territoire sénégalais, devenu formateur à l'Ecole de Travailleurs sociaux de Dakar,
2. un sociologue qui a étudié le village de reclassement de Thiès,
3. le médecin psychiatre de l'hôpital de Fann, avec la léproserie,
4. un habitant de Hann (un ancien) qui a témoigné de la façon dont les malades étaient perçus et traités par les villageois, et de l'évolution des comportements depuis une cinquantaine d'années. Sa femme a travaillé pendant des années comme lingère bénévole au village de reclassement de la Région de Thiès.
5. un anthropologue de l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) de Dakar,
6. un chercheur de l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire (IFAN) de Dakar.

Au Sénégal, le français est la langue officielle. C'est une langue réservée à l'administration et aux « intellectuels », c'est à dire à ceux qui sont allés et sont restés suffisamment à l'école. Les jeunes le parlent pour faire du commerce au niveau des marchés. Il existe une dizaine de langues nationales dont le diola, le poular, le sérère et le wolof. Le wolof est de loin la langue la plus parlée dans le pays, particulièrement à Dakar. C'est aussi la langue courante qui a été utilisée lors de la plupart des entretiens, pendant lesquels un de nous deux devient soit l'interlocuteur direct des personnes interviewées, soit le traducteur auprès de l'autre. Parfois la communication s'effectue en français, mais il est à remarquer que, dans les moments les plus passionnés de ces échanges, la langue wolof est spontanément utilisée. Nous précisons que tous les entretiens concernant les lépreux ont été faits en wolof.

Les rencontres ont été généralement effectuées avec l'intervention des deux chercheurs (ensemble). Nous créons le premier contact en nous présentant et en expliquant le but de notre recherche. Nous faisons les salutations dans la langue locale, le wolof. Comme l'un d'entre nous est d'origine sénégalaise et de l'ethnie wolof, cela constitue pour nous un atout certain qui nous épargne l'intermédiation d'un traducteur. La présence du second chercheur, d'origine française et « toubab » (c'est à dire « blanche »), crée souvent un effet de curiosité et génère parfois des attroupements.

De notre point de vue, ces attroupements sont dus au fait, d'une part, qu'il est inhabituel que des « toubabs » s'arrêtent pour s'entretenir avec les lépreux et, d'autre part, que l'idée du « toubab » riche qui distribue de l'argent induit un comportement de dépendance.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Notre interaction sur le terrain est très soutenue du fait que nous discutons les réponses données par nos interlocuteurs avec toujours la traduction franco-wolof. Ce qui n'empêche pas au chercheur d'origine « étrangère » de continuer son apprentissage du Wolof, débuté depuis son premier séjour au Sénégal en 1999. Une des difficultés majeures est de traduire fidèlement les idées développées en termes de métaphores, de proverbes ou d'anecdotes significatives dans une autre culture.

Le fait que nous soyons un homme et une femme semble comporter des avantages allant dans le sens de ce que, dans la culture des personnes interviewées (culture rurale et empreinte de croyances religieuses musulmanes), les femmes sont plus promptes à s'adresser à une femme qu'à un homme. Nous avons joué sur cet équilibre à chaque fois que cela semblait nécessaire pour aborder une personne ou un groupe. Quant aux hommes, ils s'adressent à l'un ou l'autre chercheur ou à tous les deux, sans aucune difficulté hormis celle de la langue française. La présence, à la fois féminine et « toubab », a eu au moins deux conséquences majeures dans le cadre de nos enquêtes. D'une part elle a aidé à une attention marquée. D'autre part, elle a créé un effet amplificateur dans le milieu des personnes en situation de lèpre sociale du fait de la lèpre.

Un certain nombre d'entretiens ont été faits par l'un ou l'autre des chercheurs séparément. Alioune SY, un homme d'une soixantaine d'années engagé dans le suivi des actions sociales et humanitaires à Hann, a accompagné le chercheur d'origine étrangère et assuré la traduction. Si cela représentait certaines limites de temps à autre compte tenu de la traduction qui n'était pas toujours littérale, cela a présenté l'avantage de développer une réflexion intéressante sur les situations des personnes en situation de lèpre sociale. Car Alioune vit dans la proximité de ces personnes depuis son enfance, sa femme ayant elle-même travaillé dans une léproserie.

La question de la dénomination, de l'appellation est une question épineuse et douloureuse. Dès lors, comment les nomme-t-on ? Comment se nomment-ils ? Quelle légitimité et quelle éthique pour nous, chercheurs, lorsque nous utilisons une nomination ? Nous avons eu des difficultés à développer des entretiens individuels, sans intervention des membres du groupe des pairs ; des difficultés de repérage géographique du fait de la mobilité des personnes en situation de lèpre sociale, notamment à l'occasion de leurs voyages entre Dakar et le village. Quelles statistiques sur les lépreux dans la ville de Dakar ? Quelles proportions de femmes, d'enfants et d'hommes ? Nous disposons de données sur un certain nombre de village de reclassement : elles sont intéressantes, mais ne rendent compte que partiellement de la réalité. Il en est de même pour les données chiffrées transmises par l'hôpital de Fann et les ONG internationales.

Un certain nombre de personnes ont refusé d'être enregistrées. L'utilisation du magnétophone, pourtant discret, a parfois provoqué l'attroupement de badauds, puisque cela se passait dans la rue. Quels gestes d'aumône et selon quels usages ? La question de l'aumône s'est posée à nous lors de nos rencontres avec les personnes. Donner ou ne pas donner ? Combien et jusqu'où aller ? En effet, il y a des usages de civilité à respecter, au même titre que les salutations. L'ensemble du système social traditionnel est marqué par les échanges de pièces de monnaie CFA (ou de billets) lors des visites mutuelles. Parfois par des dons en nature, qui deviennent de plus en plus rares du fait de l'exode rural et de la vie citadine notamment. Une forme de redistribution de la richesse s'effectue ainsi, protégeant les individus de l'extrême misère. En particulier, avec les personnes qui présentent des déficiences et qui peuvent difficilement exercer une activité autre que celle de la mendicité pour survivre.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Nous nous sommes situés dans la même dynamique que celle d'un socio-anthropologue que nous avons rencontré à l'Institut de recherche et de développement (IRD) à Dakar. Dans sa pratique quotidienne au Sénégal, il est confronté aux mêmes interrogations : donner ou ne pas donner ? Il se positionne en disant que, selon la culture, le don peut être possible. A condition qu'il n'engendre pas une attitude de dépendance. Il s'agit de respecter les usages de civilité de la société. Car il importe d'intervenir dans des limites qui ne nuisent pas à la personne qui est en face de soi, de façon à ne pas créer un lien de dépendance et d'éviter de se substituer à ses propres réseaux existant.

Ce geste d'aumône, posé lors de notre première rencontre, n'est jamais devenu un geste répétitif. Lorsque nous nous sommes retrouvés avec des groupes, nous avons systématiquement demandé leurs règles propres de fonctionnement et respecté leurs rôles établis, notamment celui de « l'ancien », pour donner de l'argent (à redistribuer entre eux). Pour nous, il ne s'agissait pas seulement d'un don en terme d'aumône selon les us et coutumes du pays, mais plutôt de compenser la perte de gain de la manche pendant le temps passé avec nous.

Nous avons également reçu beaucoup de demandes d'aides financières, sous des formes diverses allant de l'achat de médicaments auprès du pharmacien (avec l'ordonnance restée en souffrance) jusqu'à la construction des cases dans le village de reclassement. Nous avons choisi de ne pas faire de prise en charge financière pour garder notre posture de chercheurs et de ne pas fausser les rapports de partenariat dans la recherche anthropologique et le contrat qui nous liait à eux.

1.2. Le rôle critique d'une conception de la justice basée sur la théorie de la reconnaissance sociale

1.2.1. L'expérience des sujets sociaux soumis à la société du mépris

Nous nous appuyons sur la théorie critique pour l'analyse des processus de production de la lèpre sociale vécue comme pathologies sociales, manques et perturbations, voire mépris et exclusion pour les lépreux. Le concept de réification nous introduit dans une colonisation du monde local et global de l'échange marchand à toute interaction sociale, en sorte que les sujets sont perçus, non comme des êtres humains et des citoyens, mais comme des objets au même titre que les biens marchands[7]. La théorie critique distingue trois formes de réification - intersubjective (le rapport aux autres), objective (le rapport au monde) et subjective (le rapport à soi) - également fondées sur l'oubli préalable de la reconnaissance de l'autre (Axel Honneth, 2005).

Les lépreux éprouvent le sentiment de vivre dans une société qui les méprise. Ce qui paraît paradoxal dans une société africaine de tradition communautaire et religieuse qui a toujours gardé en son sein ceux qui étaient différents. Comment expliquer que les valeurs d'inclusion sociale millénaires soient à ce point détournées voire dépassées pour légitimer une nouvelle ère de l'expansion postcoloniale faite de mépris, de chosification, de rejet et d'exclusion ? Comment, dès lors, poser un regard critique sur la Société lorsque

[7] C'est ce qui explique la situation de précarité et de dénuement matériel et financier des lépreux et de tous les exclus : ils dépendent des lois de l'offre et de la demande du marché où tout est question d'intérêts, de valeurs marchandes, de profits. Or, les lépreux font partie des « catégories inemployables », c'est-à-dire qui n'intéressent pas le marché du travail. D'autant plus qu'au Sénégal, et particulièrement à Dakar, le chômage est la règle et le travail, la chose la moins partagée, pour les inactifs et les jeunes qui ne demandent qu'à travailler.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

les prétentions républicaines de démocratie et de Droits de l'Homme sont vécues par les lépreux comme exclusion et mépris ?

Nous nous sommes posé ensemble (avec les lépreux à Dakar et dans leurs villages) ces questions et bien d'autres. Pour les aborder, nous avons décidé de faire compagnonnage avec le philosophe allemand Axel Honneth[8], à la lumière de son œuvre sur la société du mépris et la réification. Il est le continuateur de l'Ecole de Francfort avec la théorie critique. Sa thématique centrale est axée sur les « pathologies sociales » des sociétés postmodernes. Sa critique sociale s'inscrit au plus près de l'expérience sociale des sujets sociaux soumis au mépris et s'articule avec force à une morale de la reconnaissance.

Pour Axel Honneth, les conflits qui structurent la vie sociale révèlent tous un noyau moral commun. Ce noyau peut être explicité en termes de lutte pour la reconnaissance. A travers les différentes offenses qu'on peut infliger à une personne se révèle en négatif ce qui fait le cœur du lien social en général, à savoir la reconnaissance sous ses différentes modalités et dans ses différentes sphères (de la famille à la solidarité nationale). Quand Jürgen Habermas (1987) insiste sur le pouvoir normatif de l'entente communicationnelle, Axel Honneth part au contraire du conflit et de ses diverses formes pour élargir le modèle de la communication en direction d'une théorie générale de la reconnaissance. Car pour lui, le langage a certes une puissance méthodologique indépassable, mais on ne saurait y réduire l'ensemble, ni même l'essentiel des relations humaines.

La manière dont on traite les lépreux, dont sont aménagés leurs villages de reclassement ou dont on leur distribuait l'aide sociale en dit long sur le type de reconnaissance dont bénéficient les personnes concernées dans la société postcoloniale. Pour Axel Honneth, le modèle de la reconnaissance est compris comme un élargissement de celui de la communication, trop limité à ses yeux. Son ouvrage *La Société du mépris* répond à deux tâches majeures. D'une part, il s'agit de reconstruire et de resituer exactement la tâche critique de la philosophie sociale d'aujourd'hui. Il y restitue l'apport théorique des différents philosophes de la société, de Rousseau à Habermas. D'autre part, il précise les perspectives qu'ouvre le modèle de la reconnaissance. Comment, par exemple, distinguer une vraie reconnaissance d'une reconnaissance formelle (à savoir tous ces textes de lois qui accordent tous les droits fondamentaux de l'Homme mais qui ne sont pas appliqués) qui ne fait que conforter le système établi?

Le projet est de reprendre les « thèses » d'Axel Honneth et des précurseurs de la critique sociale (dont Théodor W. Adorno) et de les réutiliser, dans l'analyse des processus de production de la lèpre sociale, dans un pays en voie de développement. Le global submerge le local, l'étouffe et l'empêche de faire face à la précarité, au chômage, à la misère, aux pathologies sociales dans leur ensemble. Cependant, nous ne pouvons en aucun cas croire en la « fin de l'histoire » (Fukuyama, 1992) imaginée plus que pensée. Nous ne pouvons entrevoir un projet politique que l'on pourrait enfermer en une nouvelle forme de pensée totalisante ou totalitaire (Hannah Arendt, 2001). Comme le dit le poète italien Eugenio Montale :

« N'exige pas de nous la formule qui puisse t'ouvrir des mondes, mais quelque syllabe difforme, sèche comme une branche. Aujourd'hui nous ne pouvons que

[8] Axel Honneth, né en 1949, est le dernier héritier de l'Ecole de Francfort, dont les pères fondateurs furent, dans les années 1920, Horkheimer et Adorno. Il fut assistant de Jürgen Habermas avant de devenir son successeur en 1996. Il a publié plusieurs ouvrages dont quelques uns sont traduits en français : *la réification* (2005), *La société du mépris* (2006) et *La Lutte pour la reconnaissance* (2000). Ces trois ouvrages sont nos références essentielles dans la théorie sociale des sociétés postcoloniales et postmodernes.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

te dire ceci : ce que nous ne sommes pas, ce que nous ne voulons pas ». http://oceania55.canalblog.com/archives/montale_eugenio/index.html

Or donc, notre théorie critique se penche sur l'analyse des processus de production de la lèpre sociale qui est vécue comme pathologies sociales, manques et perturbations, mépris et exclusion. La particularité de la lèpre sociale ne réside pas tant dans la douleur physique que dans le fait que cette douleur s'accompagne chez le lépreux du sentiment d'être soumis sans défense à la volonté d'un autre sujet, au point de perdre la sensation de sa propre réalité. Cela s'accompagne de la honte sociale qui est une perte de la confiance en soi et dans le monde, ce qui affecte la relation pratique du lépreux avec son environnement social. L'expérience de la lèpre sociale provoque ainsi un effondrement de la confiance de l'individu relativement au monde social et donc à sa propre sécurité. On fait souvent état de la mort psychique du sujet, une mort qui est sans doute métaphorique, mais qui peut devenir bien réelle.

Viennent ensuite, l'exclusion de certains droits ou l'atteinte à la responsabilité morale. L'ensemble des « exigences qu'une personne peut légitimement s'attendre à voir satisfaites par la Société » - dans la mesure où elle en est membre et participe à son ordre institutionnel - constitue le droit. La privation de droits et, plus largement, l'exclusion sociale font naître chez le sujet le sentiment de « ne pas avoir le statut d'un partenaire d'interaction à part entière », c'est-à-dire d'être un partenaire doté des mêmes droits moraux que ses semblables. Le sujet est blessé dans son désir d'être reconnu comme un sujet capable de former un jugement moral. Refuser donc au lépreux un droit, c'est ne pas lui reconnaître le même degré de responsabilité morale qu'aux autres et l'atteindre dans le respect qu'il se porte à lui-même. A ce propos, parle de mort sociale.

Enfin, on appelle offense ou atteinte à la dignité d'autrui le dénigrement des modes de vie individuels et collectifs. La dépréciation frappe en ce cas des modèles d'autoréalisation et ceux qui s'y reconnaissent ne peuvent conférer aucune signification positive à leur existence. Le « déclassement social va donc de pair avec une perte de l'estime de soi » (Axel Honneth, ibid., 165) car l'approbation sociale d'une forme d'autoréalisation à laquelle la personne était parvenue lui est brusquement refusée. Pour être touché de cette façon par le dénigrement, il faut que les modèles de l'estime sociale se soient individualisés. Il ne s'agit pas de mort psychique ici, ni même de mort sociale, mais de blessures et de mortifications.

Blessure et mort appartiennent au vocabulaire médical ; filant cette métaphore, Axel Honneth en vient à parler de pathologiessociales et de prévention. Celle-ci tient en peu de mots : la garantie sociale de rapports de reconnaissance est seule capable d'assurer la protection des sujets contre les effets dévastateurs du mépris.

1.2.2. La lutte pour la reconnaissance sociale

Les tenants de la théorie de la reconnaissance considèrent qu'une politique égalitaire de type redistributive ne saurait venir à bout d'un ensemble de dominations portant sur les systèmes de valeurs de collectivités sociales spécifiques, d'où la nécessité de faire intervenir des droits qui les protègent contre la discrimination. Il est courant d'opposer les luttes sociales visant la reconnaissance aux luttes sociales visant la redistribution. Nancy Fraser (2006) parle d'un changement de paradigme caractéristique du passage de la redistribution vers la reconnaissance, tout en proposant elle-même une unification des deux perspectives en vue d'une politique d'émancipation actuelle. Axel Honneth défend un point de vue proche, mais toutefois différent, puisqu'il remet en cause la distinction elle-même entre conflits pour la reconnaissance et conflits pour la redistribution, en montrant que les

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

motifs moraux des conflits sociaux relèvent de demandes de reconnaissance, y compris ceux ayant en leur centre des enjeux redistributifs.

Axel Honneth dégage un modèle comportant trois sphères de reconnaissance (amour, droit et participation), qui rend compte des conditions réussies de réalisation de soi dans les sociétés modernes. La sphère de l'amour suppose que la relation de reconnaissance est liée à l'existence d'autres personnes charnelles, avec lesquelles la personne fait l'expérience d'une reconnaissance affective et peut développer à l'égard de soi-même une attitude de confiance se traduisant par une sécurité émotionnelle dans l'expression de ses besoins. La sphère du droit suppose qu'une personne puisse se sentir porteuse des mêmes droits qu'autrui et développer ainsi un sentiment de respect de soi. La relation de reconnaissance se fonde sur des droits égaux entre individus et repose sur un savoir partagé des normes réglant des droits et devoirs égaux. Enfin, le modèle de la contribution à la société suppose que l'apport des sujets à la collectivité, dont les particularités individuelles se sont construites à travers une histoire de vie singulière, soit considéré sans discrimination et qu'ils puissent ainsi développer un sentiment d'estime de soi.

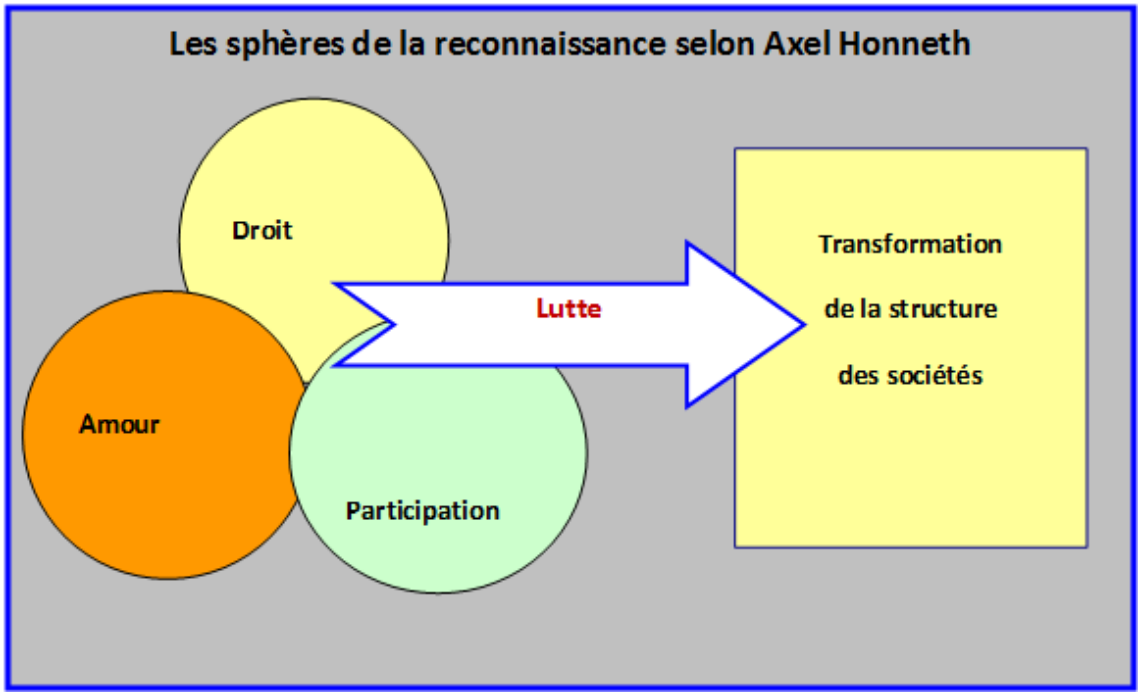


Schéma de Martine et Aliou, d'après la théorie d'Axel Honneth

Dans la conception d'Axel Honneth, les luttes entre les individus et les groupes aboutissent à une transformation de la structure normative des sociétés et à une forme d'élévation des rapports de reconnaissance. La conquête des droits est par exemple le fruit, objectivé dans des institutions, de luttes sociales menées par des groupes ou des classes dominés en vue de faire reconnaître par les institutions un certain nombre de nécessités exprimées (sur ce point, voir La lutte pour la reconnaissance, chap. 5 et 8).

Une « Société bonne » est une Société dont l'environnement social, culturel ou politique permet aux individus de développer une identité autonome ou une relation positive à soi-même. C'est une société dans laquelle chacun devrait pouvoir devenir ce qu'il souhaite être sans avoir à en passer par l'expérience douloureuse du mépris ou du déni de reconnaissance.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Il part ainsi du constat qu'il existe dans les sociétés modernes des déficiences découlant moins d'une violation des principes de justice que d'une atteinte concrète aux conditions de l'autoréalisation individuelle. Dans une Afrique postcoloniale et globalisée, l'évolution s'oriente de fait dans une direction où les conditions du respect et de l'estime de soi risquent d'être considérablement meurtries, que ce soit à travers les tendances à la marchandisation, à la destruction des relations privées ou à travers les exigences de performance qui pèsent sur chacun : l'individuation et l'atomisation traversent de part en part les structures traditionnelles et communautaires.

Sur les lépreux et la lèpre sociale nous qualifierons notre position d'agnostique :dans la mesure même où nous ne pouvons pas connaître avec certitude les raisons qui poussent un certain nombre de lépreux à migrer vers Dakar, on ne devrait pas leur interdire l'espace public. Si le désir et la liberté de venir en ville peut traduire une forme de choix personnel et citoyen, il peut aussi relever d'une logique d'émancipation ou d'une volonté d'affirmation de soi autonome.

Quant aux controverses autour du respect des normes et des lois, elles montrent combien la reconnaissance sociale est liée à la dimension socio-environnementale. Il nous semble légitime que certains individus échouent à se sentir membres à part entière de la société dans laquelle ils sont nés aussi longtemps que le mépris subi par eux-mêmes et leurs groupes de pairs n'a pas été publiquement reconnue. Selon Axel Honneth, le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance. Pour lui, ce concept doit rendre possible une théorie du conflit social. Ce qui lui paraît certain, c'est que « le principe de la reconnaissance constitue en quelque sorte le cœur du social » (ibid., 154). Mais, rappelons-le, du fait de son histoire même, la reconnaissance ne relève pas seulement du concept. Elle renvoie aussi et sans doute d'abord à une pratique, à l'agir social et à ses manifestations dans la structure de l'espace matériel, à la présence physique dans le quotidien.

Les médiums de la reconnaissance ont leur lieu physique dans l'espace social. Aussi la reconnaissance a-t-elle la caractéristique d'une action (qu'il s'agisse des plans de l'amour, du droit et de la solidarité ou d'autres plans encore), d'un acte de reconnaissance qui ne peut se réduire à de purs mots ou expressions symboliques puisque seuls les comportements correspondants lui donnent sa crédibilité pour le sujet reconnu.

D'ailleurs classique (Rousseau, Hegel, Marx), cette conception de la reconnaissance nous vaut de beaux passages portant sur les phénomènes d'invisibilité sociale : le noble pour lequel son serviteur est invisible, le prisonnier qu'on rend invisible, la femme de ménage à côté de laquelle on passe sans la voir (Ibid., 226), ... La théorie de la reconnaissance « cherche à porter son attention sur les pratiques d'humiliation ou d'atteinte à la dignité par lesquelles les sujets se voient privés d'une forme légitime de reconnaissance sociale et donc aussi d'une condition décisive pour la formation de leur autonomie » (Ibid., 247).

Le concept de reconnaissance permet de mettre au jour des expériences brisées, des luttes, des groupes sociaux et des personnes invisibles. Ce concept n'est sans doute pas dissociable, finalement, de ce que Georg Wilhelm Friedrich Hegel appelait déjà la « lutte pour la reconnaissance », et qu'Axel Honneth reprend à son compte, tout en la dissociant de la perspective kantienne du « respect » (Ibid., 237).

La lutte pour la reconnaissance n'est ni la lutte pour le pouvoir ou la domination, ni la lutte pour l'existence dite « utilitariste ». Elle pose le problème de l'établissement de rapports et de la réciprocité. « Elle est acte performatif de confirmation intersubjective des capacités des sujets dans le monde social. Elle est inséparable d'une lutte comprise non pas en termes d'intérêts biologiques ou matériels pour la conservation de soi, mais comme un processus

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

de formation du rapport pratique à soi à travers des attentes de reconnaissance formulées à l'égard des autres ». Mais, ce concept donne aussi lieu à une exploration, qu'il conviendrait largement de prolonger, des pratiques qui transforment une relation d'invisibilité en un rapport de visibilité. Ce qui ne va pas sans quelques violences (police, désencombrements humains, rafles, vigiles, cerbères, et.).

Il est évidemment possible de faire valoir des réticences à propos du vocabulaire de la « pathologie sociale » utilisé par Axel Honneth. Ces termes sont marqués au sceau de la médecine et impliquent la recherche de « médecins » de la société (les philosophes ? les sociologues ? les politiques ?).

1.2.3. La reconstruction d'une éthique de la dignité

Dans la sociologie de l'action, la théorie de l'agapé (l'état de paix) pose problème : construction pour décrire des actions accomplies par les personnes dans la réalité, idéal partiellement réalisable, utopie ou tromperie ? (Luc Boltanski, 1998, 323).

Les sociétés modernes (ou postmodernes ?) dégagent des situations de justifications dès lors qu'elles se laissent définir « en terme de distribution de biens marchands et de biens non marchands (rôles, tâches, droits et devoirs, avantages et désavantages, bénéfices et charges) » (ibid., 325). Ces règles de distribution confèrent aux individus une existence sociale et une place dans l'ensemble. La justice, notamment la justice distributive, est une vertu des institutions qui président aux opérations de partage. Les paradoxes du don et du contre-don et la logique de la réciprocité (Marcel Mauss, 2007) ne sollicitent pas le champ de la reconnaissance mutuelle ? Le verbe reconnaître se conjugue ainsi, d'une part, à la voix passive « je suis reconnu » et, d'autre part, à la voix active « je reconnais » et à la voix pronominale « Je me reconnais ». Plus qu'un état, la reconnaissance est un parcours. Car il s'agit d'un passage de la reconnaissance-identification, au cours duquel le sujet prétend à la maîtrise du sens, à la reconnaissance mutuelle. Le sujet passe par la reconnaissance du soi dans les capacités multiples qui modulent son mode d'agir, sous la tutelle d'une relation de réciprocité (Paul Ricœur, 2004).

Selon Paul Ricœur (2004), la reconnaissance est une progression qui s'opère à travers la thématique de l'identité doublée de celle de l'altérité, avec pour arrière-plan la dialectique entre reconnaissance et méconnaissance. Le parcours de l'identité commence avec l'identification du « quelque chose » en général et il passe par l'identification de « quelqu'un », puis du « quelqu'un » au « soi-même », se reconnaissant des capacités. Dans les situations de lèpre sociale, cette identification se bâtit sur les « ruines de la représentation » (Emmanuel Levinas 1984, 19), et elle est dramatisée par l'expérience du méconnaissable. C'est à la faveur des expériences de lutte pour la reconnaissance et celle des états de paix que le parcours de l'identité s'effectue dans ses écarts. Le parcours de l'altérité est à son apogée dans la mutualité. Les formes recensées de la réciprocité, dont celle de la réciprocité non-marchande, s'effectuent de façon plénière dans le cadre de la reconnaissance-identification. Le don, en tant que chose donnée entre donateurs et donataires (don / contre-don), est un gage de reconnaissance qui porte une transcendance au sein du système d'échange (Marcel Mauss, 2007).

Les figures élémentaires de la réciprocité, que sont la vengeance, le don et le marché, se donnent à voir jusque dans l'échange gestuel entre les personnes vivant la lèpre sociale. Le festif du don s'y manifeste. Or le registre du don est lourd de conflits potentiels. L'altérité-confrontation.est au centre de la lutte pour la reconnaissance. Les formes de conflictualité, répondant aux modèles de reconnaissance, s'entrecroisent avec la générosité partagée. Les formes de compromis sont comme des trêves que représentent les états d'agapè et leur

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

horizon de réconciliation. Il y a une dialectique entre l'amour caractérisé par la surabondance et la justice régie par la règle d'équivalence.

Le parcours de la reconnaissance s'effectue entre reconnaissance et méconnaissance. Il existe une méconnaissance – dissymétrie dans la relation entre moi et l'autre, le pouvoir-faillir et la méprise, la self-déception méprise à se tromper soi-même et se prendre pour ce qu'on n'est pas. La lutte entre la méconnaissance d'autrui et la lutte pour la reconnaissance de soi-même par les autres génère la « grande dissimulation ». Elle peut aller jusqu'au crime, ce « travail du négatif » dans lequel la méconnaissance se trouve incorporée à la dynamique de reconnaissance. La conflictualité est à l'œuvre dans les modèles successifs de reconnaissance, d'abord au niveau affectif, puis juridique, puis social (avec le « mépris »).

1.3. L'ethnoscape de la lèpre sociale, les constructions de l'intolérable et le refus de l'arbitraire

1.3.1. E*thnoscape* : forme méta-nationale d'existence

L'anthropologue américain d'origine indienne Arjun Appadurai (2005) définit le concept d'ethnoscape de la manière suivante : c'est « le paysage des individus fabriquant le monde changeant dans lequel nous vivons : touristes, immigrants, réfugiés, exilés, travailleurs immigrés, et autres personnes et groupes se déplaçant constituent un trait caractéristique du monde et semblent affecter la politique des nations et entre les nations à un degré jamais atteint jusqu'ici».

Dans le cadre de notre étude, l'ethnoscape, c'est alors la «forme imaginée» qui héberge les lépreux qui voyagent, qui s'exilent et qui sont en mouvement. Il fournit aussi le climat qui les protège du stress de l'exil et de la globalisation. C'est la forme d'existence que ces « corps voyageurs » imaginent afin de se préserver du stress inhérent au contact trop radical avec d'autres regards, d'autres climats, d'autres habitudes. Il diminue le stress, mais il permet aussi aux lépreux de développer la faculté de nouer des relations affectives et effectives avec des gens issus de milieux sociaux et culturels différents.

Pour Arjun Appadurai, l'ethnoscape désigne ces formes d'existence qui permettent aux déracinés de répéter, néanmoins, certaines habitudes culturelles dans un «espace autre». L'ethnoscape, en tant que forme d'existence méta-nationale, préserve les déracinés et les voyageurs d'un contact trop stressant avec la forme d'existence de l'Autre. Il produit une *distance impénétrable* à travers la proximité géographique. Il aide ces déracinés à établir un *continuum* entre la vie d'avant et la vie de maintenant; *l'ici et le là-bas .*

Nous associons au concept d'ethnoscape celui de postcolonial afin de saisir la forme d'existence des lépreux vivant à la rue à Dakar. La capitale sénégalaise présente la condition postcoloniale parfaite des Etats-Nations de l'Afrique de l'Ouest. Dakar ne peut pas être pensée en dehors de l'expérience coloniale : ses immeubles, ses rues, les noms des rues, ses commerces, ses sens interdits, etc. C'est l'impossibilité du dépassement de la colonisation avec les réalités et les dynamiques (néo)coloniales qui marquent la vie des institutions et des citoyens.

Les Etats-Nations se libèrent de plus en plus de leur souveraineté au profit de grands ensembles tels que les regroupements régionaux (Union africaine, Union européenne, etc.). Le monde est divisé en quatre grandes régions dénommées : Afrique, Amérique, Asie, Europe et Océanie. Les regroupements régionaux obligent les Etats-Nations à répondre plus du droit régional que du droit national parce que la hiérarchie veut que le droit européen

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

soit supérieur au droit français, et le droit africain au droit sénégalais. Combien de fois la Cour européenne des Droits de l'Homme a condamné des pays tels que la France et, à chaque fois il est demandé au pays incriminé de réadapter son instrument juridique à celui du continent en question. En plus, tous les pays et non membres de l'ONU doivent se plier aux exigences des normes internationales, onusiennes notamment[9].

Ainsi, le fonctionnement de l'appareil d'État exigeune recomposition des cultures locales qu'il coordonne dans un tout autre format que le format national : un format méta-national. Arjun Appadurai évoque précisément cette fluidisation des formes culturelles d'existence. C'est une conséquence des « nouveaux médias », ainsi que des mouvements turbulents provoqués par tous ces « exilés » qui se déplacent à la surface du globe. Les ethnoscapes constituent des exemples de « communautés imaginées » dans un contexte plus vaste, qui excède le national. Ils naissent del'usage du code national au profit du code méta-national. Ce processus de transcodage du national au méta-national est amplifié par l'Internet. Ce transcodage du national au plus-que-national ferait partie, toujours selon Arjun Appadurai, de quelque chose comme un mécanisme composé à la fois detechniques médiatiques et de procédés de créationd'amitié. Ce mécanisme, il reposerait sur le transfert d'affects vécus et connus vers l'inconnu, d'expériences nationales à ce qui ne l'est pas.

Autrement dit, l'espace fluide de l'*ethnoscape* vit du fait que ses habitants peuvent aspirer et transférer un fond affectif commun de modes d'expériences relevant de leur ancien espace social. Et lorsque ce transfert échoue, le nouveau contexte (méta-national) peut être vécu de manière catastrophique par les exilés, les voyageurs. À partir de ce double processus (1 : transcodage du national au méta-national ; 2 : transfert affectif d'une forme d'existence à l'autre), il pose le problème de l'espace nécessaire à la formation d'une pluralité de formes culturelles méta-nationales.

1.3.2. Constructions de l'intolérable et refus de l'arbitraire

Mal radical, voire absolu, l'intolérable suppose le franchissement d'un extrême : torturer des corps ou leur imposer des traitements dégradants, laisser souffrir un mourant ou refuser des soins à un malade, exercer des violences, réduire en esclavage des individus ou vouloir faire disparaître un peuple, refuser l'assistance à une population en danger, etc. Ce sont autant de figures de l'intolérable qui se sont multipliées depuis deux siècles jusqu'à saturer l'espace public contemporain de faits socialement réprouvés ou juridiquement sanctionnés comme des manquements aux Droits de l'Homme. Pourtant, le regard vers un passé encore proche nous apprend qu'il s'agit toujours d'une norme et d'une limite historiquement constituées, et donc frappées de relativité temporelle - nul ne sait aujourd'hui ce que seront les intolérables de demain (Patrice Boudelais, Didier Fassin, 2005). Ce double travail de relativisation et de hiérarchisation s'impose donc à l'évidence pour échapper à la représentation d'un intolérable absolu, qui serait sans histoire et sans gradation.

Les deux auteurs examinent comment s'élaborent et se différencient les frontières de notre espace moral et ils démontrent que l'on a toujours affaire à des constructions sociales de l'intolérable. Ils dessinent la généalogie des intolérables de notre monde, mais aussi, en

[9] Le droit d'ingérence a même été mis en place pour permettre à la Communauté internationale de contraindre un Etat-Nation quand ce dernier ne respecte pas les droits humains. Une sorte de la guerre de tous conte un, au nom de l'humanitaire et des Droits de l'Homme. Il n a pas connu un grand succès du fait de l'attitude des Grands Etats-Nation tels que les Etats-Unis d'Amérique qui n'acceptent d'ingérence dans leurs affaires intérieures. Ce qui a transformé le droit d'ingérence en un droit humanitaire entre les mains des Grands pour punir les Petits, à chaque fois que de besoin (politique), et, faisant des normes internationales des instruments au profit des plus forts.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

contrepoint, notre remarquable tolérance à l'égard des inégalités et des injustices les plus radicales, à commencer par celles qui différencient la valeur des vies humaines.

L'américain John Rawls, dans son ouvrage *La Théorie de la justice* (1991) va lever le voile d'ignorance, dans un procédé heuristique exprimant la volonté d'annuler les effets de l'arbitraire sur la vie des individus. Il met la priorité sur la liberté : à savoir qu'aucune autre valeur ne peut justifier une diminution de la liberté. Il la combine avec une autre, la priorité des plus défavorisés et il souligne que les inégalités économiques et sociales sont acceptables seulement si elles améliorent les conditions de vie des plus démunis de la société. Egalement, une troisième priorité est dégagée par John Rawls, à savoir : la priorité du juste sur le bien que John Rawls exprime par sa célèbre formule: «La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée».

Enfin, le refus de l'arbitraire, c'est-à-dire la volonté d'annuler et de compenser, autant que faire se peut, les effets de l'arbitraire sur la vie des individus et leur chance d'être heureux. Il place le refus de l'arbitraire au centre de sa théorie de la justice et il propose des moyens d'enrayer ses plus intolérables effets.

1.3.3. Délibération, participation et sens du désaccord

L'idée commune principale qui se dégage des théories délibératives est qu'«une société est démocratique lorsque ses affaires sont gouvernées par la délibération publique de ses membres»(Cohen 1989, 17). Si l'on suit cette formulation, proposée par Cohen, la définition délibérative de l'idéal démocratique impose aux processus de formation de la décision politique *deux* conditions procédurales essentielles : une condition d'argumentation et une condition de participation.

La condition d'argumentation signifie que les processus conduisant à la formation de décisions politiques devraient être des lieux d'échanges de raisons qui visent l'identification de l'argument le meilleur plutôt que des lieux dans lesquels la décision résulterait d'un marchandage entre des acteurs visant exclusivement la satisfaction de leurs intérêts. Dans ce qu'elle doit être, la démocratie ne peut être réduite à des mécanismes d'agrégation des préférences conflictuelles. Elle présuppose plus fondamentalement que les décisions prises par les autorités publiques visent ce qui est juste par le biais d'un travail dialogique de confrontation d'arguments dont la structure inférentielle et le contenu normatif devraient pouvoir être acceptés par la raison commune.

Ainsi, la généralisation de formes de délibération, dans les sphères de formation de l'opinion et, surtout, dans les instances de décision politique, est une condition nécessaire à ce que les exigences morales, en particulier les exigences de justice, puissent être prises en considération et réalisées dans la sphère publique et reconnues par les citoyens. Ce qui suppose leur participation et la nécessité de la seconde condition.

La condition de la participation consiste à la défense de l'exigence d'argumentation. Une délibération ne peut être pleinement démocratique que lorsque les citoyens y participent activement en faisant valoir leur point de vue et leurs arguments et en les soumettant à l'épreuve d'une confrontation discursive avec les points de vue et arguments élevés par d'autres. Pour cela, il y aurait donc lieu d'associer autant que possible les citoyens à la formation argumentée de l'opinion et de la décision politique, tant au sein des espaces publics informels de la société civile qu'au niveau des dispositifs décisionnels institués qui devraient être conçus en vue de satisfaire cette exigence. Ceci pourrait impliquer tant des innovations en matière institutionnelle — généralisation du referendum, recours à des conférences de citoyens ou à des formes de sondage délibératif, par exemple —

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

qu'une vitalisation dialogique des associations et lieux informels où se forment les opinions publiques.

Des auteurs tels que Nancy Fraser ou Axel Honneth ne partagent certes pas les mêmes vues, mais ils s'accordent à reconnaître qu'une dimension essentielle des luttes sociales a été jusqu'ici insuffisamment théorisée et qu'il importe de combler ce retard. Cette dimension est dénommée la reconnaissance qui désigne plutôt l'enjeu moral qui est au cœur de tout conflit social. Et, à l'origine de la contestation sociale qui s'exprime dans un conflit social, il y a une protestation morale face à une situation vécue comme injuste.

L'objet de cette protestation morale, ce sont les schèmes, les représentations et les normes culturellement ancrées qui attribuent des significations et valeurs différentes à des pratiques (Hervé Pourtois, 2005). On contestera, par exemple, le fait de vouloir interdire aux lépreux de venir à Dakar pour une raison primordiale : la lèpre, et pour une raison associée : la mendicité. C'est en qualité de mendiant-lépreux que l'interdiction les frappe. Si des significations sociales établies, ou appréhendées comme telles, sont mises en question, c'est parce qu'elles induisent une reconnaissance inadéquate ou même un déni de reconnaissance d'un individu ou d'un groupe social « catégorisé » et frappé de mésestime sociale.

Toute société produit des « normes de reconnaissance intersubjective » en attribuant à certaines pratiques, compétences, besoins ou dispositions des significations qui les rendent plus ou moins respectables et qui rendent aussi plus ou moins respectables et estimables ceux qui en sont titulaires ou sont affectés par elles. Le sort des individus (bien-être matériel, psychique, liberté,…) dépend ainsi de normes de reconnaissance socialement établies : celles-ci conditionnent leurs droits, leur aptitude à faire ou à obtenir certaines choses, à entrer en relation avec d'autres,… Ce qui est en cause dans la contestation sociale, c'est le fait qu'une norme est inadéquate parce qu'elle ne prend pas (assez) en compte la valeur de certains besoins, capacités, pratiques et que ce faisant elle induit une forme d'injustice à l'égard de certains individus ou groupes.

Bien évidemment, tout différentiel d'estime sociale n'est pas nécessairement constitutif d'une injustice et toutes les demandes de reconnaissance formulées par des individus ou groupes ne sont pas légitimes. La question de savoir quel serait le critère qui permettrait d'identifier une demande comme fondée est elle-même controversée parmi les tenants de la théorie de la reconnaissance.

Axel Honneth semble poser un principe de chances sociales égales de développer un rapport positif à soi dans trois dimensions : la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi ; Nancy Fraser, quant à elle, conteste cette position identitaire qui repose sur une conception de la vie bonne : elle préfère mettre en avant une norme de participation paritaire à la vie sociale.

Le modèle de la démocratie délibérative peut-il répondre aux défis que soulèvent les désaccords moraux relatifs à la signification sociale des pratiques ?

Chapitre 2 : Histoire politique, culturelle et sociale de la lèpre au Sénégal

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

2.1. Contexte spatial, culturel, politique et social

2.1.1. L'Afrique de l'Ouest à travers quelques figures[10]

L'Afrique de l'Ouest est une région de l'Afrique. Elle comprend approximativement les pays côtiers au nord du golfe de Guinée jusqu'au Sénégal, ainsi que les pays de l'arrière-pays sahélien. Située entre l'océan Atlantique à l'ouest et au sud, le Sahara au nord, et (approximativement) le 10e méridien à l'est, elle présente une grande variété géographique, politique, sociale, économique et culturelle.

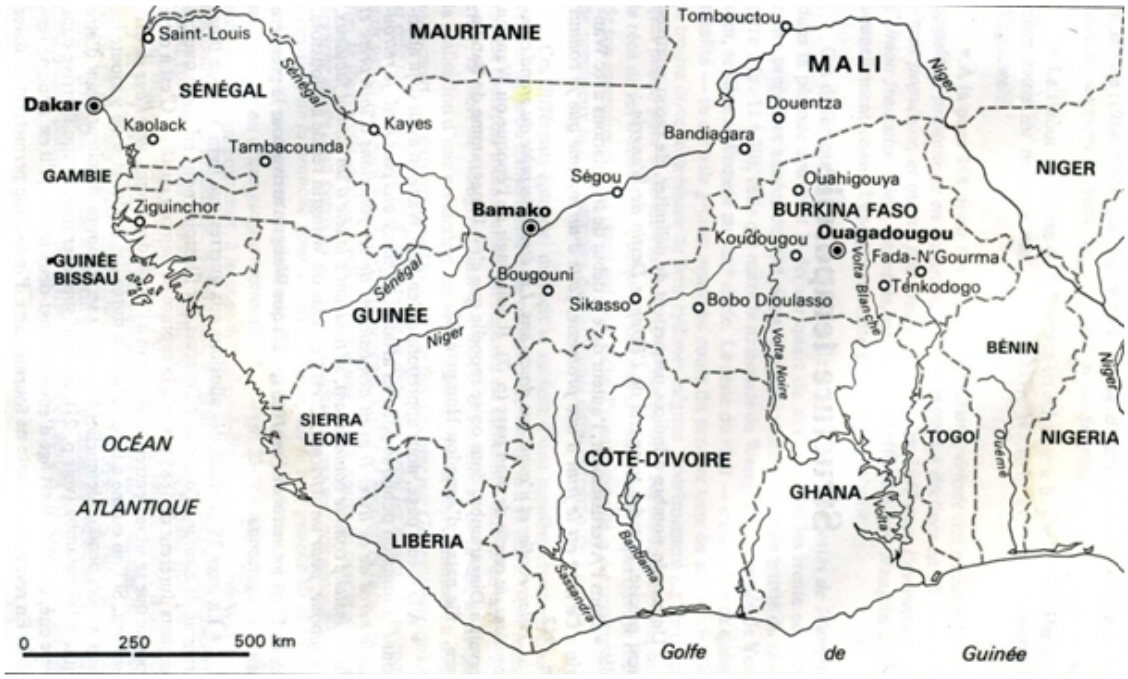
Carte de l'Afrique avec l'Afrique de l'Ouest en vert.

Source : http://fr.wikipedia.org/wiki/Ouest-africain (dernière consultation 15/03/08)

Tandis que le fleuve Niger est généralement considéré comme la frontière septentrionale de la région, sa frontière orientale est plus floue. Certains la placent le long du Bénoué, d'autres sur une ligne reliant le mont Cameroun au lac Tchad. Les différents pays composant l'Afrique de l'Ouest sont : le Bénin (capitale Porto-Novo/siège du gouvernement Cotonou), le Burkina Faso (capitale Ouagadougou), la Côte d'Ivoire (capitale Yamoussoukro/siège du gouvernement Abidjan), la Gambie (capitale Banjul), le Ghana (capitale Accra), la Guinée (capitale Conakry), la Guinée-Bissau (capitale Bissau), le Cap-Vert (capitale Praia), le Libéria (capitale Monrovia), le Mali (capitale Bamako), la Mauritanie (capitale Nouakchott), le Niger (capitale Niamey), le Nigéria (capitale Abuja), le Sénégal (capitale Dakar), la Sierra Leone (capitale Freetown), le Togo (capitale Lomé).

[10] Nous avons choisi de présenter l'Afrique, non pas par des chiffres et des statistiques, mais par des légendes, des mythes et des figures emblématiques qui permettent, pensons-nous, de saisir l'Afrique de l'intérieur. C'est cette approche qui est utilisée aussi pour parler du Sénégal et de la ville de Dakar. Ainsi, nous nous appuyons d'une part, sur ce que nous racontent nos informateurs et sur la littérature dite africaine, d'autre part.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008



Carte de l'Afrique de l'Ouest

Source Africultures

L'Afrique de l'Ouest a connu dans son histoire, de grands ensembles politiques, à savoir des empires tels que le Ghana, le Mali, le Songhaï, etc. L'empire du Ghana axé autour de la ville de Koumbi Saleh, sur le territoire de l'actuelle Mauritanie, au VIIIe siècle après J.-C. Il domina la région ouest-africaine jusqu'à l'invasion des Almoravides en 1052. L'empire du Mali s'est distingué avec Soundjata Keïta.

Au sud du Soudan de puissantes cités-États dont Ife, Bono et Bénin ont vu le jour. Plus à l'est, les Yoruba fondèrent l'État d'Oyo et les Igbo la fédération d'Aro, sur le territoire de l'actuel Nigeria. Après la destruction de la capitale songhai par des invasions venues du Maroc en 1591, des États plus petits essaimèrent à travers l'Afrique de l'Ouest, dont l'empire bambara de Ségou, le royaume bambara de Kaarta, le royaume peul de Khasso et l'empire Kénédougou de Sikasso. Les premiers comptoirs européens sont établis, d'abord par le Portugal le long de la côte ouest-africaine à partir de 1445, suivi par la France et la Grande-Bretagne. La traite des noirs commença peu après et devait durer jusqu'à son interdiction par les gouvernements américains et européens au XIXe siècle.

Soundjata et le baobab

Soundjata Kéïta est un personnage historique de l'Afrique de l'Ouest parce qu'il est le créateur de l'empire du Mali, et parce qu'il sut être un visionnaire qui partagea équitablement son empire, et sut le doter d'une véritable organisation. Il a vécu au 13ème siècle.

Les conteurs racontent[11] que le Manding était ravagé par un buffle qui avait fait de gros ravages parmi les chasseurs. Un jour, deux chasseurs secoururent une vieille femme tenaillée par une grande faim. Pour les remercier, elle leur confia son terrible secret. C'est elle qui prenait la forme du buffle chaque soir. Elle leur indiqua comment la tuer, mais à la condition qu'ils aillent chercher son double, une femme bossue et très laide, afin qu'elle se marie avec Nare Maghan Konaté, le roi.

[11] Cité par le site http://www.grioo.com/info805.html consulté en février 2008

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Quand ils amenèrent Sogolon Koudouma (Sogolon la bossue), beaucoup furent effrayés par sa grande laideur. Mais des devins interrogèrent les ancêtres qui leur indiquèrent que cette femme enfanterait d'un garçon qui sauverait le Manding. Le Roi la prit pour femme, et elle conçut Sogolon Djata, qui naquit paralysé des deux jambes. Les griots ont l'habitude de l'appeler le « Lion-Buffle »[12].

Pour soulager sa mère victime du mépris de sa coépouse, au prix d'efforts surhumains, Soundjata parvint à se mettre debout. En s'appuyant sur une canne de fer, il fit ses premiers pas. Malgré son handicap et grâce à ses pouvoirs mystérieux, il partit arracher un baobab qu'il déposa devant la maison de sa mère afin qu'elle puisse en cueillir les feuilles et ne plus souffrir d'humiliation.

Le prestige grandissant de Soundjata lui attira la haine de sa belle mère qui voulait placer son fils sur le trône. S'estimant protégé par les esprits (car il était très mystique comme tout futur chef), Soundjata prit néanmoins la route de l'exil avec sa famille afin de la protéger. Il reçut l'hospitalité de plusieurs rois, dont Moussa Tankara, qui lui apprit l'art de la guerre.

Après la mort de sa mère, il rentra pour accomplir son destin : l'unification du Manding. Il perdit quatre batailles contre Soumaoro Kanté, le roi-sorcier (capable de disparaître au cours d'une bataille pour réapparaître quelques mètres plus loin). C'est alors qu'il comprit que, pour déjouer la puissance mystique de son adversaire, il lui fallait utiliser l'intelligence plutôt que la force. Il envoya sa sœur qui séduisit le roi-maudit et transmis à son frère le secret de cette puissance mystique : une flèche de bois au bout de laquelle était placé un ergot de coq blanc, entreposée dans une pièce terrible où pendaient des peaux humaines et les crânes des rois défaits.

Soundjata tua alors Soumaoro. Puis il réunit tous ses alliés et les populations. Leur laissant une grande autonomie et répartissant les territoires, il organisa la société en clans (marabouts, griots, artisans, hommes libres) sans relations hiérarchiques entre eux.

Mort en 1255 dans des conditions mystérieuses, l'histoire et la légende africaines retiennent qu'il fut un grand guerrier, digne du destin prédit par les oracles, celui de fondateur de l'empire du Mali.

La légende de Lat-Dior et de son son cheval Maalaw

Lat Dior et son cheval Malaw, dont une statue se trouve rue Malick Sy à Dakar, font figure de résistants au Sénégal.

La légende raconte que, vaincu lors de la bataille de Dyaqlé en 1886, l'indomptable guerrier Lat Dior fut tué par une balle en or après avoir enlevé le gris-gris qui le rendait invincible. Son honneur de damel (roi du Kayor de 1871 à 1882) était de mourir avec ses guerriers.

Il disait que son cheval Malaw ne verrait jamais les rails. Effectivement, à sa mort, Malaw, capturé, se serait suicidé. Il est devenu lui aussi symbole du refus et de la résistance. Sa fidélité, sa sincérité et sa bravoure sont chantés par les griots :

« Malaw guissoul rail bi »

[12] Du côté de sa mère, le totem familial est un Buffle, tandis que le protecteur de la famille de son père est un Lion.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Lat Dior et son cheval blanc, à la 1ère foire internationale de Dakar en 1975.

Léopold Sédar Senghor exprime cette ferveur populaire dans « Lat Dior, le Kayor, l'impossible défi »[13] :

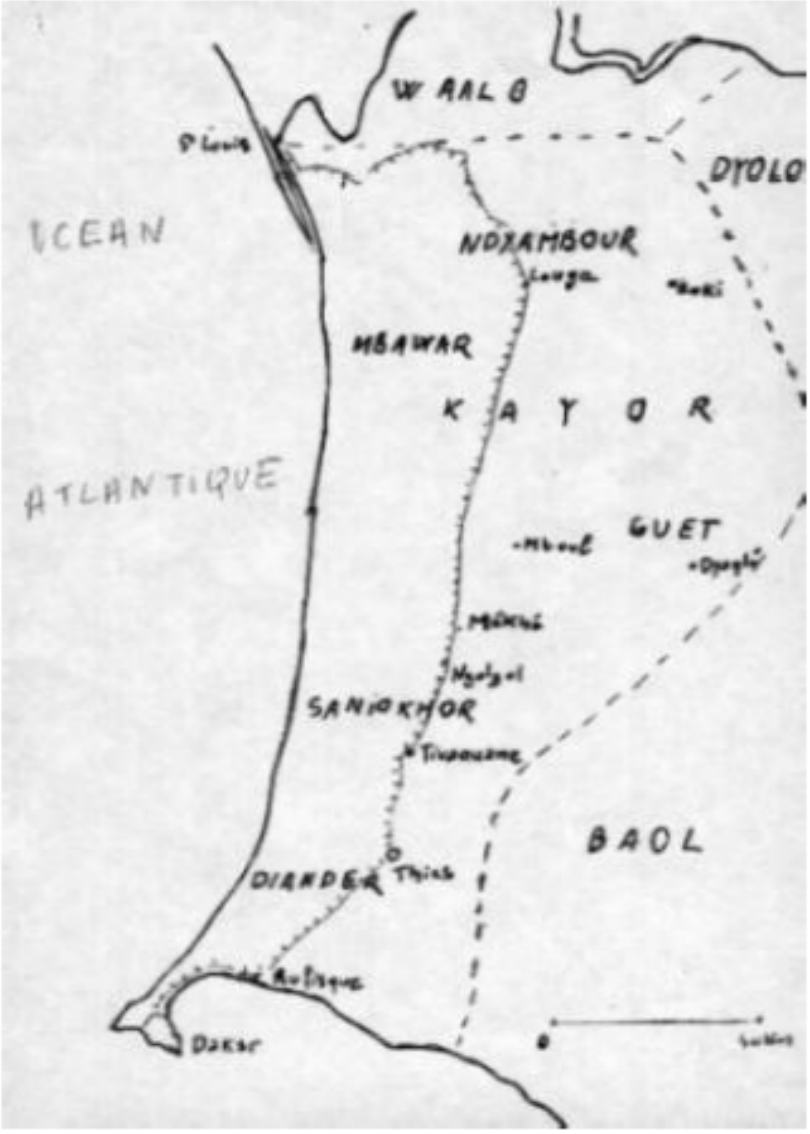
Refrain : « Nous disons non! Ngoné Latir (bis) Nous disons non! A la peur qui fait fuir. Nous disons oui! Ngoné Latir (bis) Nous disons oui! A l'appel de l'honneur. Couplet : Pour toi, 0 Sénégal, Tel Lat Dior Ngoné Latir, Tendant nos jeunes cœurs vers ton soleil, Oui! s'il nous le fallait Demain nous offririons notre souffle, Pour te défendre ; 0 notre Patrie! »

Né vers 1842 dans le Kayor, de souche noble, Lat Dior est reconnu par la tradition orale par ses qualités de courage, d'attachement au sol natal, de sens de l'honneur (le jom des Wolofs), de fierté et de dignité. Il a excellé également en diplomatie et été un fin stratège.

C'est face la pénétration européenne en Afrique occidentale que la figure de Lat Dior s'est imposée comme principal adversaire de l'implantation française. Après la conquête du Waalo en 1855, Faidherbe a décidé de réaliser la jonction Saint-Louis Gorée-Dakar (axe nord-sud) à travers le Kayor. Lat Dior contraignit le pouvoir colonial à le reconnaitre. les Français durent signer un traité de paix avec lui lorsqu'il était Damel du Kayor, au faîte de sa puissance. Annexant le royaume du Baol, Lat Dior porta la double couronne de Damel du Kayor et Teigne (duc) du Baol.

[13] Source : http://senegalmaur.ifrance.com/lat-dior.html

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008



Le Kayor

Source : http://senegalmaur.ifrance.com/lat-dior.html

En 1879, une convention autorisant la **construction du chemin de fer Dakar-Saint-Louis** (avec la cession gratuite des terres et la fourniture de la main d'œuvre) est signée par le damel en place. L'objectif est en partie de commercialiser la traite de l'arachide via le port de Dakar (créé en 1857).

Faisant volte face, Lat Dior déclare que le premier coup de pioche serait considéré comme une déclaration de guerre. Il se bat pour un Cayor libre et indépendant. Après avoir utilisé tous les moyens de lutte (affrontement sur les champs de bataille, stratégies d'alliance défensive ou offensive avec ses voisins ou adversaires, exil quand ses troupes étaient affaiblies, conversion de l'animisme à l'Islam).

Lorsque les colons annexent le Cayor, Lat Dior choisit le sacrifice suprême plutôt que de subir les affres de la colonisation. C'est ainsi qu'il leva une armée pour lutter jusqu'au bout contre les forces coloniales. Ce fut la fin du Royaume de Cayor.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

2.1.2. Des ères historiques, coloniales et postcoloniales dans la littérature africaine

La rencontre historique entre l'Afrique et l'Occident fait l'objet d'une littérature dite africaine, débutant bien avant les indépendances des colonies et se poursuivant de nos jours. Cette abondante littérature traite de questions diverses et variées autour de : la conquête militaire, la résistance, la violence coloniale, la contrainte physique et morale, l'impérialisme culturel, le déracinement, la double culture, l'engagement, le développement, la coopération, etc.

Avant les indépendances, les thèmes majeurs s'articulaient autour du procès du colonialisme qui était un préalable à la lutte de libération nationale engagée par les peuples africains sous domination française, britannique et portugaise.

Les indépendances africaines sont vécues de manière paradoxale par les ex-colonisés : le déracinement est constant, surtout du côté des élites dirigeantes et de la jeunesse scolarisée. Les anciens colons, devenus les nouveaux dirigeants après l'indépendance, ont perpétué ce système injuste. Marquant les esprits et les corps, le postcolonialisme est une réalité absurde, mais encore bien réelle dans la vie de tous les jours, sur les plans politique, économique, social et culturel.

C'est dire donc que des facteurs postcoloniaux jouent encore, d'autant plus efficaces que, malgré le rejet de la domination et de l'exploitation coloniales par les peuples Noirs, ces derniers ont suscité leur adhésion, parfois dans l'enthousiasme, à la culture et à la langue du colon. « Notre génération continue à se mirer dans les yeux de l'Occident » (Cheikh Ndao, 2000, 70). Cette forme de conquête moins évidente, plus insidieuse, est aussi plus profonde : elle atteint l'être (des fois, inconsciemment) dans ses structures intimes, dans ses racines. Sans qu'il y prenne garde, progressivement, l'individu se détache de son propre passé, de sa propre culture, fasciné qu'il est par la puissance et la richesse du monde du colonisateur. Piégé par la modernité, la science et la technique, il s'aperçoit trop tard qu'il perd son identité. C'est ce que fait constater Mongo Beti :

« Tu es un homme terrible ! … Et tu ne soupçonnes même pas ta puissance ! Ta voix du tonnerre, sais-tu ce que c'est ? Tes diplômes, ton instruction, ta connaissance des choses des Blancs » (Mongo Beti, 1963, 87).

Très tôt en effet et malgré les réticences des plus traditionalistes, nombreux sont les Africains qui ont compris que l'école était la voie royale de l'accès à la richesse, à la considération, au pouvoir, bref au statut incomparable de l'homme blanc. « - Raconte-moi comment ils t'ont conquis, demande Adèle à Samba Diallo...— Je ne sais pas trop. C'est peut-être avec leur alphabet... » (Cheikh Hamidou Kane, 1961, 171).

L'alphabet et l'écriture, essentiellement du français et de l'anglais, sont les outils indispensables, privilégiés, de la connaissance, mais aussi du pouvoir occidental. Cependant leur apparition brutale dans le monde africain de l'oralité ne va pas sans provoquer des passions. Pour les uns, l'école est une contrainte insupportable mais un mal nécessaire. Pour les autres, le plus souvent pour les enfants, l'école est l'objet d'une adhésion si enthousiaste qu'on s'oblige à parler français. Mais dans l'ensemble, imposé ou désiré, l'enseignement chichement dispensé dans la langue du colonisateur exerce un tel effet d'attraction que l'école ne tarde pas à se révéler incapable d'accueillir la multitude de ceux qui attendent d'elle les clés d'un monde nouveau[14].

[14] En Afrique de l'Ouest, aucun pays n'a encore atteint un taux de scolarisation universel, ils en sont entre 30% et 80% de scolarisation, avec un fort taux de déperdition scolaire et souvent un taux très faible de scolarisation des jeunes filles.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Ce monde nouveau, cette modernité à l'africaine, c'est très précisément la copie du monde occidental : « Les coutumes des Blancs sont meilleures que les nôtres » (Peter Abrahams, 1951, 229). Pour l'Africain séduit par le monde des Blancs, la comparaison entre son mode de vie et le mode de vie traditionnel est accablante, dans de nombreux domaines : soins (hôpitaux et médecins face aux tradipraticiens et aux magiciens), habitat (gratte-ciel, immeubles concurrençant les cases et les huttes), moyens de transports (voitures, trains, avions à côté des ânes, chevaux et autres attelages), etc. Leur supériorité lui paraît manifeste. Vivre à l'européenne, c'est vivre mieux, c'est refuser de payer la dot, vouloir l'égalité entre l'homme et la femme, c'est préférer leurs manières de table, de se vêtir, de se distraire, c'est vouloir, comme Lakounlé, vivre une «idylle civilisée» (Wole Soyinka, 1968, 12).

Plus encore que le mieux-être matériel, le prestige des Blancs éblouit les âmes simples, sensibles à la grandeur. Une médaille, symbole de leur puissance, confère à celui qui la reçoit une gloire incomparable qui rejaillit non seulement sur sa famille mais encore sur le village tout entier. Quel n'est pas le prestige des anciens combattants, eux qui, remplis d'admiration pour la force et la bonté de la France (Bakari Diallo, 1926), ont directement contribué à son rayonnement !

Dans Le vieux nègre et la médaille, Ferdinand Oyono nous raconte l'histoire de Meka, vieil homme naïf dévoué à la cause des Blancs : ses trois fils enrôlés dans l'armée française ont été tués à la guerre ; il a donné ses terres à l'Eglise,etc. Pour le prix de ses sacrifices, il va recevoir une médaille. Traité sur le mode humoristique comme Le Lion et la Perle, mais dans le genre romanesque, le livre d'Oyono dénonce la fascination qu'exercent le prestige et la puissance des Blancs :

« Ce fut le tour de Meka. Le grand Chef des Blancs se mit à vociférer devant lui. Selon qu'il ouvrait ou fermait les lèvres, sa mâchoire inférieure s'abaissait et se relevait, gonflant et dégonflant le dessous de son menton. Il prit une autre médaille dans le coffret et s'avança vers Meka en parlant. Meka eut le temps de constater qu'elle ne ressemblait pas à celle du Grec. Le Chef des Blancs lui arrivait à l'épaule. Meka baissa les yeux sur lui au moment où il lui épinglait la médaille sur la poitrine. Meka sentait son souffle chaud à travers sa veste kaki. Le Chef des Blancs transpirait comme un lutteur. On eût dit que la pluie était tombée sur son dos. Une grande plaque humide s'étendait de ses épaules jusqu'à ses fesses. Meka regarda de biais sa poitrine. La médaille était bien là, épinglée sur sa veste kaki. Il sourit, leva la tête et s'aperçut qu'il chantait en sourdine tandis que tout son visage battait la mesure. Son torseondula malgré lui pendant que ses genoux fléchissaient et se détendaient comme un ressort. Il ne souffrait plus et n'entendit même pas ses os craquer. La chaleur, son besoin, la douleur qu'il avait aux pieds, tout avait disparu comme par enchantement. Il regarda encore la médaille. Il sentit que son cou grandissait. Oui, sa tête montait, montait comme la tour de Babel à l'assaut du ciel. Son front touchait les nuages » (Ferdinand Oyono, 1973, 102).

La fascination et le mirage de l'Europe sont très ancrés chez les jeunes. «Je veux aller en France ou en Occident» devient la mode qui dure, des générations des années 60 aux générations des années 2000. Le jeune Barnabas, héros de Chemin d'Europe de Ferdinand Oyono, vivotait misérablement dans « ce pays qui vouait un culte à ceux qui se trouvaient enrichis du rare privilège d'aller s'instruire en Europe ». Aussi tente-t-il par tous les moyens

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

d'obtenir une bourse pour la France. C'est un portrait lucide et caustique qu'Oyono fait de ce qu'il appelle le déraciné volontaire :

« Croyez-moi, ce sera mieux pour vous ! (C'est M. Dansette, haut fonctionnaire colonial qui parle). — Monsieur ! fis-je désespéré, je me suis peut-être mal exprimé, mais je veux aller en France, je ne vis que pour ça ! — Je vous comprends ! Je vous comprends, mon pauvre ami ! La France ! C'est le plusbeau pays du monde et... — C'est justement pourquoi je... — Mais il faut être réaliste, voyons ! Qu'y feriez-vous ? Mais enfin comment envisagez-vous d'y vivre sans... diplôme ! Pensez que c'est à peine si les bacheliers peuvent être balayeurs de rues là-bas ! (Ferdinand Oyono, 1960, 171).

Ainsi, « le canon contraint les corps, l'école fascine les âmes ». Cette phrase de L'Aventure ambigüe de cheikh Hamidou Kane résume admirablement les causes premières du déracinement : la violence et la fascination exercées par le monde blanc. L'extrait suivant du roman de Cheikh Hamidou Kane procède d'une analyse du rôle déterminant de l'école dans le déracinement.

« — Je ne les hais pas comme, peut-être, tu penses, à la manière de ton grand-père, par exemple. Ma haine est plus compliquée. Elle est douloureuse. C'est de l'amour rentré. Ils pénétrèrent dans le café presque vide et prirent une table, dans un coin.— Que désirez-vous qu'on vous serve ?Le garçon attendait. Ils commandèrent deux cafés et demeurèrent silencieux, jusqu'à son retour. Ayant servi, il partit.— Ma haine est une rédhibition d'amour. Je les ai aimés trop tôt, imprudemment, sans les connaître assez. Tu comprends ? Ils sont d'une nature étrange. Ils n'inspirent pas des sentiments simples. Nul ne devrait se lier à eux sans les avoir bien observés, au préalable.— Oui. Mais ils n'en laissent pas le temps aux gens qu'ils conquièrent.— Alors, les gens qu'ils conquièrent devraient se tenir sur leurs gardes. Il ne faut pas les aimer. Les haines les plus empoisonnées sont celles qui naissent sur de vieilles amours. Est-ce que tu ne les hais pas ?— Je ne sais pas, répondit-elle.— Je crois que tu les aimes. Il me semble que, de prime abord, on ne peut pas ne pas les aimer, malgré leurs procédés.Je ne sais pas trop. C'est peut-être avec leur alphabet. Avec lui, ils portèrent le premier coup rude au pays des Diallobé. Longtemps, je suis demeuré sous la fascination de ces signes et de ces sons qui constituent la structure et la musique de leur langue… » (Cheikh Hamidou Kane, 1961, 171).

Samba Diallo, le héros de L'Aventure ambigüe. Neveu du chef des Diallobés, il a dû quitter l'école coranique pour l'école française. Préparant une licence de philosophie à Paris, qu'il prend toute la mesure de son déracinement.

Mongo Beti présente les enfants comme des victimes de l'école. Cheikh Hamidou Kane, tout au contraire, montre que, dans bien des cas, la fascination de l'école n'était pas moindre sur eux que sur leurs parents.

2.1.3. Du « Sounou-gal » au Sénégal

Dans son ouvrage intitulé : « Esquisses sénégalaises » (1850), l'abbé David Boilat avait découpé syllabe par syllabe le mot SE / NE / GAL et échafaudé une hypothèse à partir d'un échange entre des explorateurs français et des pêcheurs sénégalais.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Toute traduction est trahison[15]. A plus forte raison lorsque deux personnes ne parlent pas la même langue. Quand les toubabs (les Français) arrivent auprès des pêcheurs, ils leur demandent, à grand renfort de gestes, quel est le nom de ce pays. Les pêcheurs essayent de comprendre et, croyant qu'ils voulaient savoir à qui « appartenait » la pirogue, leur répondent en wolof : « *SOUNOU GAAL* » (notre pirogue). Les voyageurs auraient entendu et transcrit « SENEGAL ». Le Sénégal est une sorte de presqu'île, avec sur ses côtés l'océan Atlantique et le fleuve Sénégal. « Gaal », les pirogues, sont partout.

Diverses interprétations étymologiques fantaisistes se sont succédées, comme celles avancées par Raymond Mauny : « occupation de la rive droite du fleuve » issue de « *ZANAGA* » en langue berbère. Dans « Islam au Sénégal » (1971), Paul Marty suppose que le terme " *SINGHANE* " ou " *SENEGAL* " viendrait de « *HASSIANA*», terme utilisé par les Maures pour désigner la province du Kayor (appellation en wolof), ancien centre politique du Sénégal. En contact avec les Maures de Saint-Louis, les européens en aurait fait le mot « *SENEGAL* ».

Saliou Kandji (2006) réfute ces deux hypothèses en faisant remarquer qu'au 11ème siècle il n'y avait ni Berbère, ni Arabe sur la rive droite du fleuve Sénégal. Ignorant les réalités socioculturelles et linguistiques locales, les Européens se tromperaient. Le savant cheikh Anta Diop a dénoncé cette forme de racisme développé par le colonialisme : la «recherche du blanc mythique » qui servait à expliquer toute manifestation culturelle négro – africaine, entaché du mépris culturel de certains « Africanistes ». En effet, à cette époque le fleuve Sénégal et ses rives s'appelaient *SANGHANA*. Le terme *SANGHANA* vient du négro – africain, et non de l'arabe *hassania* (Ibid. 1971).

Tenant compte des données géographiques, historiques, archéologiques et socio – culturelles, la véritable étymologie serait plutôt :

SIN ou *SANGHANNA* = *SANGHAAN* = *SENEGAAL*

« *SANGHAANA* » est un mot négro-africain qui désigne : une personne, un village, un pays ou un cours d'eau. Outre cette donnée linguistique, il porte une signification objective. A cette époque (au 11eme siècle), cette partie de l'Ouest africain était peuplée par des sérères, des soninkés, des wolofs et des peuls (comme aujourd'hui). D'après Al Bakry, *SNG(A)N* [16] désignait, certes « la ville à cheval sur les deux rives du fleuve », mais aussi les pays s'étendant au Nord et au Sud de ce même fleuve. Le *SANGHAANA* formait un royaume, vassal du grand Empire du Ghana.

L'histoire du Sénégal témoigne d'un pays qui a toujours été ouvert aux vents de l'extérieur. Jusqu'au IXe siècle, plusieurs peuplades dominatrices sont venues, en premier lieu, du Maghreb puis du Soudan islamisé. Le début de l'islamisation du Sénégal remonte avec l'incursion des Almoravides. Les petits royaumes qui s'étaient formés le long du fleuve Sénégal et convertis à l'islam, comme celui du Tékrour autour de Podor, s'allient avec les Almoravides, ouvrant ainsi autant de portes à la poussée de l'Islam en territoire sénégalais fort animiste.

Le Sénégal, du XVIIe au XVIIIe siècle, sera marqué par l'intensificationde la traite des Noirs avec l'entrée en jeu des Français et des Anglais. Les villes de Saint-Louis et de Gorée en seront les principaux centres. Le XIXe sièclesigne la campagne pour l'abolition de l'esclavage côté occidental, qui aboutit à la loi du 29 mars 1815. Mais celle-ci ne sera

[15] « Selon l'aphorisme des italiens : « Traduttore, traditore ».

[16] Dérivée de la cursive nabatéenne, l'écriturearabe ne notait – à cette époque - que les consonnes et les voyelles longues (i) et (u), mais jamais les voyelles brèves (selon l'Auteur).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

effective qu'en 1848 pour la France, après les Anglais. La colonisation va prendre le relais de l'esclavage et ce n'est qu'en 1960 que le Sénégal retrouve sa souveraineté en tant qu'Etat Nation.

L'histoire coloniale nous plonge dans les vieilles relations entre la France et le Sénégal. Malgré les visées et intérêts majeurs de la métropole, on note une tentative française d'édifier un Etat moderne en Afrique. Ainsi, en 1659, les Français fondent la ville de Saint-Louis dans le nord du Sénégal et en 1697, ils enlèvent l'île de Gorée aux Hollandais. Le général Faidherbe mène, entre 1854 et 1865, une politique d'expansion en combattant tous les chefs coutumiers de royaumes et d'empires. Cette conquête s'est achevée vers 1890 avec la création d'un réseau ferroviaire. En 1895, le siège de l'Afrique Occidentale Française (AOF) est fixé à Dakar. Dés lors, le Sénégal fut doté d'un statut privilégié avec l'instauration des 4 communes de : Dakar, Gorée, Rufisque et Saint-Louis qui faisaient des natifs de ces quatre villes des citoyens français à part entière, comme ceux de la France métropolitaine.

Si on classait les pays africains francophones, on pourrait dire que le Sénégal[17] *est le premier élève français en matière de démocratie et de Droits de l'Homme. C'est l'un des rares (ou le seul) pays africains francophones à ne pas connaître de régime militaire, de remous ethniques*[18]*, de coup d'état militaire, et à avoir réussi une alternance politique par la voie des urnes*[19]*. Les problèmes politiques sont débattus au sein des instances et des institutions politiques de la République : au parlement, au niveau des instances des partis politiques, au niveau des médias qui sont très variés, diversifiés et présents.*

La légendaire « Téranga » (hospitalité en wolof) sénégalaise n'est pas peut-être surfaite. C'est à n'en pas douter, le résultat d'un brassage séculaire de populations et de cultures au cours de l'histoire. Pays de culture et de tolérance, il est dit « havre de paix » sur un continent en proie à des conflits armés, des guerres intra-étatiques, des guerres inter-ethniques et religieuses. Il est engagé depuis son indépendance dans une dynamique de changement et de progrès politique.

La moitié de la population[20] est « urbaine » ou semi-urbaine, avec une forte ruralisation de l'espace urbain. Les paysans et les éleveurs, de par l'exode rural massif depuis les

[17] Sa superficie est de 197 000 km2 avec une population de 9,8 millions d'habitants (avec une densité de 51 habitants au Km2). Son PNB est de 4,7 milliards de $, avec en moyenne 480$ par habitant. Sa fécondité est de 5,7 enfants en moyenne par femme. L'espérance de vie est de 53 ans (Bilan du Monde de 2006).

[18] La rébellion en Casamance, débutée en 1982, est en train de devenir une véritable lutte armée de libération, car les rebelles ne demandent ni plus ni moins que l'indépendance de la Casamance. Avec plus d'un quart de siècle de guerre larvée entre l'armée nationale du Sénégal et l'aile armée du MFDC (Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance). Il faut rappeler les principes d'indépendance et d'autonomie du peuple de Casamance. En 1857 les Diolas, très indépendants et non habitués à vivre sous une quelconque autorité, s'insurgent contre les colons Français. Ils attaquent Carabane en 1860. Le capitaine Protêt, fondateur de Dakar en tant que capitale du Sénégal, fut tué d'une flèche empoisonnée à la bataille de Hillol le 9 mars 1860 par les Diolas. Dans le cimetière de Carabane, Protêt est enterré selon ses souhaits, debout face au rivage avec deux trous en face des yeux pour guetter l'ennemi. Les trous ont été rebouchés depuis cette époque.

[19] De 1960 à aujourd'hui, le Sénégal a eu trois présidents de la République : Léopold Sédar Senghor (1960-1980). Il cède volontairement le pouvoir à Abdou Diouf (1981-2000) son Premier ministre car la Constitution le permettait ; Abdou Diouf a été battu démocratiquement par Abdoulaye Wade (depuis 2000) qui a été réélu au premier tour en 2007 pour un mandat de 5 ans

[20] Estimée à 9,8 millions d'habitants, sa population est relativement jeune, près de 58% des citoyens ont moins de 20 ans. Cette population est inégalement répartie sur le territoire national. Si la densité moyenne nationale est de 51 habitants au km^2, elle est de 2 710 habitants au km^2 à Dakar et de 6 habitants au km^2 à Tambacounda.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

premières sécheresses des années 70, ont envahi les villes et principalement la ville de Dakar, créant ainsi des bidonvilles et imposant en quelque sorte leur culture rurale à la ville d'accueil. Il est fréquent de croiser dans certaines rues de la capitale des animaux en divagation (moutons, chèvres, poules, canards et même des vaches).

L'insalubrité urbaine s'explique en partie de par des habitudes rurales consistant à vivre avec les déchets domestiques et à faire ses besoins naturels derrière les concessions. Les ruraux ont également investi le commerce dans une dynamique informelle, inorganisée et ne respectant aucun principe administratif de l'activité commerciale. Ils occupent les trottoirs où ils exposent leurs marchandises en jouant au chat et à la souris avec la police à longueur de journée, en agressant aussi les acheteurs, les habitants et les touristes.

Le pays compte une vingtaine d'ethnies[21]. La population est composée dans sa majorité de musulmans, et d'une minorité de chrétiens et d'animistes. Le français est la langue officielle, elle cohabite dans la vie courante avec plusieurs langues nationales dont le diola, le malinké, le pulaar, le sérère, le soninké et le wolof. La promotion de ces langues dans l'enseignement est devenue une priorité nationale. Au Sénégal, tout le monde reconnaît le wolof comme lingua franca, c'est à dire la principale langue de communication dans le pays (Makhtar Diouf, 1998, 87).

2.2. Dakar : mirages et réalités

2.2.1. Dakar : son éponyme et ses légendes

Dakar, ville océane, la capitale du Sénégal est semblable à une ville du sud de l'Europe avec des gratte-ciel jaillissant entre les villas coloniales au centre ville. Comme la plupart des villes coloniales d'Afrique, elle porte de frappantes discordances (Georges Balandier, 1957). C'est le long de la corniche Ouest que les nantis ont établi leurs résidences. La vie s'est organisée dans les quartiers populaires, fouettés par les embruns, sillonnés de ruelles aux maisons basses, tout autour de la Médina.

Au début de la colonisation, les Portugais, les Hollandais et les Français ont préféré Saint Louis et l'île de Gorée. L'implantation des colons européens à Dakar a commencé au XIXème siècle. Le capitaine Protêt, qui a transféré l'armée cantonnée à Gorée sur l'actuelle place de l'Indépendance, a été considéré par les Européens comme le fondateur de Dakar. Avec son imposant port naturel, elle est devenue la capitale de l'AOF (Afrique Occidentale Française), puis du Sénégal. Comme Abidjan, Dakar s'impose encore aujourd'hui comme capitale économique et culturelle de l'Afrique de l'Ouest.

L'ancêtre du peuple des pêcheurs lébous, Dial Diop, aurait fondé Ndakarou (nom de Dakar dans la langue des Wolofs) bien avant l'arrivée des colons. On raconte que, un jour qu'il était sous le tamarinier[22] avec ses « talibés », car il était un grand maître islamique, il a accueilli un colon qui lui a demandé comment s'appelait la ville. Croyant que le voyageur

[21] Les ethnies les plus représentatives sont les Wolofs (43,7%), les Haalpulaar qui regroupent les Toucouleurs et les Peuhls (23,2%), les Sérères (18%), les Mandingues, les Bassaris (3,5%), les Diolas et les autres ethnies du sud du pays (4,7 %), avec 90% de musulmans, et 10% de chrétiens et d'animistes (Recensement de 1998).

[22] Le tamarinier est un arbre aussi mythique que le baobab.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

désignait l'arbre, il lui a répondu : « Dakhar » (tamarinier en wolof). C'est ainsi que les colons ont nommé la ville Dakar[23].

Georges Balandier a découvert Dakar en 1946. A son arrivée, on lui a désigné un baobab comme arbre sacré des villageois lébous. Des « habitations précaires, échouées sur le sable » dans la Médina, des foules et des étalages du marché de Sandaga, des cars à l'attente bondés de voyageurs et ployés sous la charge, « des mendiants qui psalmodient et des infirmes qui se traînent, en exhibant leurs membres ravagés et difformes, sur des chariots de planches récupérées », des belles africaines enveloppées d'étoffes somptueuses, des commerçants syriens : l'ambiance de Dakar reste quasiment la même aujourd'hui, avec en plus l'impact des évolutions liées à la modernisation, dont ses démolitions / constructions continuelles. Lors de son escale en 1954, Georges Balandier était surpris du modernisme du nouvel aéroport, de l'autoroute, de la disparition de la campagne africaine : l'*urbs occidentalis* impose son extension, avec le blanchiment de la ville. Parmi les transformations, la Bourse du travail était apparue, avec un prolétariat organisé en centrales syndicales, avec ses leaders pesant sur la vie politique (Ibid., 1954, 194 - 196). Un ancien syndicaliste nous explique que tout ça, aujourd'hui, est bel et bien fini. Beaucoup d'usines sont fermées et les leaders syndicalistes, licenciés, sont devenus des journaliers.[24]

Selon Cheikh Sarr (2007), l'évolution du rôle de l'Etat en matière d'urbanisme s'effectue entre la volonté de "marquer" l'espace et la politique libérale. Etablissant un cadre légal (1988 code de l'urbanisme, 1996 lois de décentralisation), la politique volontariste de l'Etat s'étend de la vieille « ville coloniale » aux ceintures de bidonvilles. Les grands chantiers présidentiels et la spéculation privée – notamment celle des "moodu"[25] dans l'habitat locatif. – transforment rapidement le paysage de Dakar et de sa banlieue.

Ville refuge, ville cosmopolite, Dakar doit affronter les questions majeures d'hygiène et de salubrité. Car dans l'espace urbain, l'urbanisation galopante s'effectue avec des situations très contrastées : différences d'infrastructures (eaux usées, collecte des ordures), implication communautaire plus ou moins efficace selon les quartiers, structure du bâti, opposition entre aménagement planifié et occupation sauvage. La cohésion sociale, confrontée à la précarité des populations, permet difficilement de palier aux insuffisances structurelles (Ibrahima Sy).

Ethnonyme, itinéraire et itinéraire lébous

Le mot lebu viendrait de leb (en wolof« conter », « dire des fables » ou « dissimuler »). Au Sénégal, les Lébous constituent un sous-groupe des Wolofs et parlent un dialecte wolof. Devenus musulmans (majoritairement à la confrérie musulmane soufie layène) au XXème siècle, ils ont conservé leurs traditions animistes. Ils ont la réputation d'être fiers, indépendants et travailleurs (Christian Saglio, 2005).

Traditionnellement pêcheurs et agriculteurs, ils sont concentrés dans la presqu'île du Cap-Vert (Région de Dakar). Venus au XVème siècle de la vallée du Nil en Égypte - comme la plupart des peuples de la Sénégambie - ils ont fui de l'empire du Djolof pour s'installer

[23] Le son « kh » de Dakhar (Tamarinier) n'existant pas en français, les colons l'ont remplacé par le son « k » qui est très proche mais très différent aussi. Ainsi, Dakhar devient Dakar.

[24] Les journaliers forment des files d'attente aux portes des usines du matin jusqu'au soir. Lorsque la porte s'ouvre, la direction vient choisir l'un d'entre eux, en privilégiant ceux qui n'offrent ni résistance, ni revendication.

[25] Les Moodus sont des commerçants sénégalais mourides qui travaillent à l'étranger et investissent leur argent dans l'immobilier, le transport ou d'autres entreprises au Sénégal.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

au Kayor. Suite à leur victoire, le Damel du Kayor (Ngoné Ndella Coumba Fall) leur a cédé la presqu'île du Cap-Vert en 1812. Ils y ont fondé la république Léboue (avec Ndakarou comme capitale) sur un système de répartition des pouvoirs entre le Grand Serigne (chef supérieur de la Communauté), le Parlement national et les assemblées locales. Lorsque le Royaume de Kayor, État négrier, s'est emparé de la presqu'île du Cap-Vert, les Lébous se sont enfui sur la Petite-Côte – où ils ont résisté à la traite négrière avec les Sérères - et sur l'île de Gorée. Certaines de leurs femmes, mariées aux commerçants européens, sont devenues des signares (Ibid.).

Les Lébous conservent leurs traditions et continuent à traiter certaines maladies mentales par des cérémonies rituelles de guérison, telles que le ndëp(András Zempleni, 1966). Dans Corps de délire, corps du mythe, psychopathologie africaine(1978), Paul Martino[26] montre que le registre phantasmo-mythique inscrit dans l'inconscient a comme doublet social la tradition. Dans ce lien à double sens, un renversement est toujours possible. Les conditions intrinsèques de la résolution d'enchaînements pathologiques se fait dans l'articulation complexe :

individu <=> groupe <=> phantasme - mythe <=> inconscient.

C'est le cas pour les individus venus résider à la capitale, isolés de leur groupe familial et de leurs autels, soumis aux dures conditions de survie urbaine, lorsque la liaison phénomène de possession -croyance et ses constituants est altérée. Si les mythes fondateurs n'ont plus la force organisatrice de l'inconscient individuel et collectif comme jadis, ils continuent à participer aux constructions de montages phantasmatiques - à usage personnel, familial ou groupal – qui fait fonction de mythe dans l'aire culturelle contemporaine.

Pour saisir les situations dans lesquelles vivent les lépreux à Dakar, il nous semble important de comprendre ce qu'est une ville en Afrique. Les grandes cités prestigieuses fondées par les empires disparus (telles Koumbi Saleh et Tombouctou) étaient de l'ordre de l'exception dans l'Afrique précoloniale. Dans l'Afrique moderne, la ville a d'abord été un fait colonial. En général, elle ne résulte pas du lent accroissement d'un gros village comme c'est le cas par exemple de la plupart des villes en Europe. Elle n'est pas l'aboutissement de l'effort de générations d'hommes qui, au cours des siècles, auraient librement élaboré une cité harmonieuse et intégrée à leur terroir. C'est d'abord une création de l'étranger pour accueillir des étrangers coloniaux, qu'ils soient arabes ou européens. La ville est plaquée surle sol africain par la volonté coloniale. Elle est d'abord la tête de pont de l'invasion économique, puis son centre névralgique.

Aussi, à de rares exceptions près, n'a-t-elle point d'âme. Si la ville africaine n'a point d'âme, en revanche, elle regorge de richesses matérielles. Européens et bourgeois africains y mènent grand train. Les immeubles et les villas, confortables, parfois luxueux, s'édifient à toute vitesse. Les « miracles » de la vie moderne s'y multiplient : eau courante, électricité, réfrigérateurs, automobiles, climatiseurs, téléviseurs, etc. L'argent y est facile. Pas pour tout le monde, certes, mais ce flot d'abondance finit toujours par déborder un peu, au profit des innombrables migrants qui continuent à s'agglutiner autour de ces paradis d'importation.

Les retombées de la richesse des privilégiés noirs et blancs ne sont que des miettes. Leurs rares bénéficiaires réels sont des domestiques, des ouvriers, des petits commerçants,

[26] Paul Martino, collaborateur de Henri Collomb et chef de service neuropsychiatrique de l'hôpital de Fann à Dakar, souligne qu'avec la modernité, l'abandon des croyances expose à des risques de maladie, de souffrance et de marginalisation sociale. C'est pourquoi l'école de Fann intègre l'approche ethno psychiatrique en tenant compte des représentations cultuelles ou culturelles dans le traitement des pathologies africaines.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

des commis, des plantons, etc. c'est ainsi qu'ils font vivre des familles extrêmement nombreuses : des familles africaines. Cependant ce presque rien, ces miettes forment un pactole plus que comparable au revenu des paysans.

Même si les salaires sont tragiquement bas, l'immense prolétariat qui s'accroche aux flancs des villes « afro-européennes » réussit tant bien que mal à vivre, alors que le paysan survit à peine. Mal vêtu mais vêtu, mal nourri mais nourri, l'oreille collée à son transistor ou arborant d'impressionnantes lunettes noires, le citadin -même chômeur- fait figure de « nabab » aux yeux du paysan accablé par l'impôt, les dettes, l'appauvrissement des terres, et qui, trop souvent encore, connaît la disette, voire la famine.

Alors commence l'exode rural. On vient d'abord pour quelques mois, le plus souvent pendant la période creuse de la saison sèche. On revient, on repart. On trouve du travail, on n'en trouve pas. On s'installe quand même. On vit aux dépens d'un parent, voire d'un « pays » (ce terme familier – utilisé également en France - veut dire une personne qui est du même terroir, du même village ou de la même région). Parfois le miracle a lieu : on a enfin « décroché » un salaire régulier. La famille -la famille élargie- rejoint le chanceux. Autour de l'orgueilleuse ville de Dakar, les bidonvilles prolifèrent. Avec l'indépendance nationale, le processus s'accélère.

Les Etats africains, avec leurs économies fragiles et artificielles, héritées du colonialisme, sont confrontés à la concurrence internationale, parfois brutalement, plus souvent progressivement, à mesure que leurs liens avec l'ancienne puissance colonisatrice se distendent et que leur indépendance s'affirme. Mais si la décolonisation progressive est moins douloureuse, les problèmes à résoudre ne diffèrent pas de nature. D''abord, tous les peuples africains doivent affronter ou plutôt subir, l'implacable « détérioration des termes de l'échange ». Les produits importés coûtent de plus en plus cher, l'industrialisation nécessite des investissements de plus en plus considérables, le prix des matières premières qui sont la ressource quasi unique de l'Afrique, stagne ou diminue, Par voie de conséquence, les revenus du paysan s'amenuisent. Aussi ne faut-il pas s'étonner si, partout en Afrique, l'exode rural prend des proportions dramatiques.

Jamais la fascination de la ville n'a été aussi forte, d'autant que l'abondance n'est plus le privilège des seuls Blancs. Une bourgeoisie noire prend le relais, encore peu nombreuse, mais dont la réussite souvent tapageuse éveille bien des appétits. Autour des quartiers résidentiels, les banlieues misérables s'étendent à l'infini. Les campagnes deviennent des déserts. Dans la monotonie désespérante du village, la ville, « paradis des Noirs et des Blancs », brille de tous les prestiges. C'est la « terre promise », le lieu de toutes les chances et de toutes les merveilles et, fréquemment, c'est moins la pauvreté qu'un désir de changement à tout prix qui pousse le jeune villageois au départ. Une fois le pas franchi, le même scénario se reproduit à quelques variantes près. Le campagnard « débarqué » dans la ville, s'émerveille. Il découvre l'électricité, le cinéma, les magasins de luxe regorgeant de victuailles, de vêtements somptueux, de tous les « gadgets » de la vie moderne. Certains s'aventurent dans les lieux de plaisir, bars plus ou moins clandestins, dancings de troisième ordre, boîtes de nuit... Bientôt ils y prennent goût.

Mais, très vite, si le nouvel arrivant n'a pas la chance d'être accueilli par un parent qui le prend en charge, il s'aperçoit à ses dépens que ce paradis est une jungle « truffée de pièges », où la lutte pour la vie est plus féroce encore que celle à laquelle il avait cru échapper. Il se heurte à « un monde incompréhensible » quasi kafkaïen. Mais il y a plus grave. Loin des siens, le rural déraciné, « détribalisé », est d'autant plus exposé que la tentation offre un visage souriant. Trop souvent, croyant sacrifier sur «l'autel du progrès», certains sombrent dans l'alcoolisme et la prostitution. D'autres enfin perdent tout sens moral

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

car, non seulement il faut être sans scrupulepour prospérer en milieu urbain, mais souvent, la corruption est la seule chance de survie. C'est le stade des illusions perdues. L'exode rural vers Dakar s'explique par le fait qu'au village, on ne trouve rien : travail, argent, tissus, nourriture manquent et la famine menace. En saison sèche surtout, la maladie dévaste en quantité. L'enfant lui-même est une charge pour sa famille : « Tu alourdis la maison et ton père ne gagne pas l'argent de l'impôt ».

La ville au contraire, c'est l'abondance et le superflu, il y a toutes sortes de merveilles. Celui qui vit là-bas peut gagner tout ce qu'il veut et encore il peut gagner l'argent pour le pourboire et ici rien (Abdoulaye Bara Diop, 1965). Mais en réalité c'est au niveau du village déjà qu'apparaissent les premiers signes de postcolonialisme. Partout où s'implante une école, une mission, où l'on construit un dispensaire, où l'on introduit, impose de nouvelles méthodes de culture, ou tout simplement partout où pénètrent, en savane et en forêt, les premiers témoins de la civilisation des Blancs — bicyclettes, postes de radio, lunettes, vêtements, télévision, téléphone, etc. — aussitôt s'amorce la transformation de la société traditionnelle.

D'abord modeste, quasi inaperçue, elle va progressivement toucher, bouleverser tous les aspects de la vie depuis les plus anodins jusqu'aux plus fondamentaux, y compris les traditions familiales, le pouvoir et le sacré.

Parce qu'elle concerne tout le monde, et d'abord les enfants, qu'elle arrache au milieu sécurisant du village et à l'amour maternel, « l'école des Blancs », laïque ou religieuse, est le point de départ et l'agent inlassable de toute métamorphose. C'est elle qui va dresser les jeunes contre les vieux, diviser les familles, remettre en question l'autorité du père et les croyances les mieux établies. C'est elle qui désagrège la collectivité et suscite l'émergence de l'individu qui ne reconnaît plus la loi des ancêtres (Cheikh Hamidou Kane, 1961).

Le village enseignait à l'africain qu'il n'existe pas en tant qu'individu mais comme membre d'une société, d'un groupe donné. L'école et la ville lui apprennent qu'il a une existence propre, que le choix d'une femme ou d'un mari par exemple n'est pas l'affaire de son clan mais la sienne à lui qui engage ainsi librement son avenir personnel. C'est ainsi que le mariage, le problème de la dot et plus généralement de la condition féminine apparaissent dans la jeune littérature africaine comme un des points les plus chauds du conflit des générations. Battue en brèche, l'autorité du père recule, elle s'effondre.

La ville, non seulement remet en cause les structures de la société traditionnelle, mais encore est le premier à introduire au village les savoir-faire de la civilisation étrangère. En dépit des résistances traditionnalistes, les routes et les infrastructures en béton ont pu arracher les arbres sacrés et troubler la paix des clans et des villages. Lieu géométrique de toutes les tentations du monde blanc, la ville exerce une attraction irrésistible. S'y concentrent en effet tous les rêves, toutes les « moissons magiques » des paysans, la richesse et le luxe, la vie facile et le bonheur... (Malick Fall, 1967, 29-32).

Aussi la ville apparaît-elle comme un des facteurs les plus puissants du postcolonialisme. Elle désagrège les villages qui meurent lentement, vidés à son profit de leur substance vivante. Mais la ville africaine n'est elle-même qu'un prolongement, une tête de pont du monde blanc. Le vrai monde blanc c'est l'Europe, c'est plus particulièrement la France et Paris qu'on imagine comme un Eldorado, un paradis plein de « choses prodigieuses ». Trop lointain pour les vieux, il ne paraît pas hors de portée des jeunes,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

mieux informés, à demi déracinés déjà, et qui sont prêts à tous les sacrifices pour y accéder. L'Europe est la dernière étape du postcolonialisme[27].

Les hommes ne sont pas les seuls à succomber à la fascination de la ville. Maïmouna d'Abdoulaye Sadji est l'histoire d'une jeune fille qui, lasse de la médiocrité monotone de la vie au village et jalouse de l'existence brillante que mène sa sœur Rihanna, n'a de cesse de la rejoindre à Dakar. Maïmouna, rongée par le désir de partir, décide d'en parler à sa mère, Yaye Daro :

« — Aller à Dakar ? redit Yaye Daro, en regardant de nouveau sa fille, bien tendrement. Je ne comprends pas. Toi aussi tu veux me quitter ? Toi aussi, tu veux m'abandonner ? Comment, tu es seule ? Ne suis-je pas là pour m'occuper de toi, pour te distraire ?Elle s'interrompit un instar pour lire sur le petit visage fermé l'effetde son discours : il ne s'ouvrit pas. — N'écoute pas Rihanna, poursuivit-elle, Rihanna n'est plus ma fille, elle vit uniquement pour son mari. Si tu partais, je n'aurais plus qu'à cesser mon commerce et à me laisser mourir de chagrin. Non, ma petite Maï, non mon cœur, mon souffle. Je suis sûre que ce n'est pas sérieux, je suis sûre que tu ne veux pas partir. La pauvre mère, serrant sa fille dans ses bras murmure encore : — Que cette mauvaise pensée quitte ton esprit, Mai, ma petite Mai ! — Je m'en irai à Dakar, s'emporta Maïmouna, le visage dur et la voix sanglotante. Alors Yaye Daro se mit à pleurer. Les larmes coulaient, coulaient, silencieusement, lourdes et chaudes. Pour la première fois, depuis la mort de son mari, elle pleurait » (Abdoulaye Sadji, 1968, 49-50).

2.2.2. Dakar, une ville rurbaine

Nous avons déjà noté que parmi les causes de l'exode rural vers Dakar, les facteurs économiques devaient être en bonne place. Nous avons souligné l'extrême faiblesse des ressources (tant globales que monétaires) des ruraux, constamment menacés de disette et de famine, face aux multiples aléas de la nature et d'un climat qui ne respecte plus les deux principales saisons : il ne pleut presque plus, il n'y a plus de saison des pluies, il n'y a, en réalité, qu'une saison sèche de douze mois. Même en temps normal, malgré un labeur pénible, les ressources du paysan et de sa famille arrivent à peine à les nourrir au niveau vital, et contraignent les habitants à quitter le pays.

Si les animaux ne se promènent pas dans les artères centrales de Dakar, ils ont toute liberté pour vaquer dans les quartiers, en quête de poubelles, de détritus ou de papiers à mâcher. Devant le centre socio-culturel de Hann, Dakar, 2005, photo de Martine et Aliou

[27] Ces dernières années (2003-2007), les côtes sénégalaises et notamment dakaroises ont été transformées en base de départ des pirogues artisanales pour l'Europe appelées par les populations et surtout les jeunes candidats au départ : « aéroports pour Barça ou Barsakh », (Barça est le diminutif de Barcelone en Espagne et Barsakh signifie en wolof « l'autre monde c'est-à-dire la mort. Les jeunes en sont là : s'expatrier ou périr en mer, ils prennent le risque devant les fermetures des frontières européennes. Des centaines de jeunes ont ainsi perdu la vie en essayant de traverser l'atlantique pour atteindre les îles espagnoles.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Selon Abdoulaye Bara Diop, si l'insuffisance des ressources, obligeant à la recherche d'un complément de subsistance, est la cause fondamentale de l'émigration, le caractère non monétaire d'une économie dépourvue de cultures commerciales, oblige les habitants à sortir des villages pour se procurer du numéraire. Ce motif rejoint, en partie, la première cause citée : l'aide à la famille, par exemple, qui est la raison la plus fréquemment évoquée et qui se traduit par l'envoi de sommes d'argent qui servent à compléter, en majeure partie, les revenus d'un budget pauvre, en permettant surtout d'acquérir des denrées alimentaires locales : mil, poisson, riz, sucre, etc. Mais cet argent est également indispensable pour satisfaire d'autres besoins fondamentaux. L'autarcie économique du village a en effet été brisée, malgré les apparences de conservation (Abdoulaye Bara Diop, ibid.).

La complémentarité des activités réparties suivant une division sociale du travail est en rapide voie de disparition. Les produits de l'artisanat subissent la concurrence inégale des objets manufacturés. C'est ainsi que les habitants ont besoin d'argent pour se procurer « des habits qui ne sont plus fabriqués par les tisserands mais par l'industrie textile moderne, les chaussures que portent les gens sont importées en général, et ils ne peuvent les acquérir qu'avec de l'argent (Abdoulaye Bara Diop, ibid.).

C'est cette situation globale qui a poussé les paysans, les pasteurs et les pêcheurs à quitter le monde rural pour la ville, notamment celle de Dakar. La capitale du Sénégal doit accueillir tout ce monde, malgré sa spécificité et sa particularité géophysique. Dakar est une petite presqu'île qui n'a aucune possibilité de s'agrandir ; elle est coincée entre l'Océan Atlantique sur ses trois côtés et la ville de Pikine. Ce qui n'empêche pas aux nouveaux arrivants de s'installer dans ses périphéries et d'y survivre avec leurs us et coutumes, leurs traditions et leurs modes de vie d'hier et du monde rural.

2.2.3. Les rues de Dakar : un espace de travail et d'habitation pour les lépreux-mendiants

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Environ quatre vingt dix mille personnes font la manche au quotidien dans les rues de Dakar. Autrement dit, le mendiant fait partie du paysage dakarois. Mendiant assis, la main ouverte ou avec un « bol », qui attend avec une patience silencieuse comme tirée du fond des âges ; mendiant ambulant qui tend une boite de conserve en fer blanc tout en exigeant de l'argent de façon bruyante et insistante, voire harcelante ; femme qui passe avec ses enfants en bas âge en demandant à l'oreille, confidentiellement, quelque chose pour nourrir ses petits et en proposant de donner un de ses enfants…

Mendiant tout seul, mendiant en groupe… groupe d'enfants qui viennent en courant réclamer leur part et qui vous entourent en criant « *diokhema, diokhema*… donne-moi, donne-moi ! » Mendiants en tous genres qui se mêlent à l'agitation bourdonnante de la rue, au milieu des vendeurs à la sauvette, des rabatteurs de touristes, de la foule des passants qui tentent de ne pas trop envahir la rue où le trafic dense tend à tout moment à dévorer un piéton.

Les personnes en situation de lèpre sociale, notamment des adultes hommes et femmes dont les membres sont rongés par la lèpre, des aveugles, des victimes de la poliomyélite sur fauteuils roulants ou en équilibre précaire sur une béquille, des « cul de jatte » qui se traînent à raz du sol, la poussière dans le nez, les tongues sous les mains pour se faire moins mal en se déplaçant, des fous délirant et vociférant leur colère en brandissant leur bâton, le spectacle est hélas omniprésent et quotidien dans la capitale. Ne bénéficiant d'aucune ressource, ni d'aucune allocation ou aide de la part de l'Etat ou des Collectivités, les personnes en situation de lèpre sociale mendient dans la rue, moralement forcées d'obtenir un revenu pour ne pas dépendre de leur famille parfois très pauvre.

Le travail étant une denrée rare pour les valides, les personnes en situation de lèpre sociale ont très rarement l'occasion de trouver un travail. Quelques ONG œuvrent en leur proposant des travaux de confection dans des ateliers de réintégration. Mais c'est rare. La solidarité de la communauté doit donc permettre aux plus courageux d'entre eux d'avoir un petit revenu de subsistance. Dans la rue ou aux arrêts de bus, le sénégalais est sollicité. Les passants donnent assez souvent une pièce de cinq, dix ou vingt cinq francs CFA aux mendiants. Parfois ils donnent en nature (bougies, cola, riz, tissu, etc.) sur recommandation d'un marabout.

Le plus inquiétant vient du fait qu'il n'est pas rare, notamment pour les aveugles, de les voir accompagnés d'un enfant qui leur sert de guide à l'heure de l'école... On voit aisément le cercle vicieux de la misère et la reproduction sociale de celle-ci dans certaines familles. Il est à noter qu'ici encore, la perception de la mendicité des personnes en situation de lèpre sociale diffère selon les communautés ethniques. Chez les Wolofs, la mendicité ne pose aucun problème. Par contre il est difficile de voir mendier une personne originaire de la Casamance (des ethnies diola, balante, manjak ou mankagne) et ce, à la fois pour des raisons de fierté, de religion et de tradition.

La majorité des mendiants de Dakar est constituée par les talibés. Ce sont les élèves des Ecoles coraniques (dara) envoyés par leurs marabouts à travers la ville pour demander l'aumône (la zakkat). Cette pratique musulmane traditionnelle est institutionnalisée depuis des siècles. Les jeunes recevaient la nourriture des habitants du quartier, puis ils allaient la partager au dara avec toute la communauté.

Les donateurs s'attiraient par ce fait la bénédiction de Dieu. Le marabout pouvait ainsi apprendre le Coran à ses jeunes élèves pendant le reste de la journée. Quand ils étaient consultés, les marabouts demandaient (et demandent encore) que l'aumône soit faite aux pauvres. Par compassion certainement, mais d'abord pour se débarrasser du péché et

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

obtenir les grâces divines. Les personnes atteintes de déficiences lourdes, motrices ou sensorielles, étaient (et sont) considérées comme des intermédiaires privilégiés avec Dieu. C'est sur ce genre de coutume que repose la solidarité de la population et qui explique la culture de la mendicité dans la ville de Dakar.

Hormis les enfants talibés, les personnes qui pratiquent la mendicité sont atteintes de déficience sensorielle (principalement mal-voyance et cécité), motrices (conséquences de la poliomyélite et accidents de la circulation, parfois du travail), mentales (psychotiques, maladie mentale) ou de déficiences causées par la lèpre. En plus de ces personnes touchées par des déficiences, il y a un nombre croissant de femmes avec des enfants qui vivent dans la rue, ainsi que des enfants exclus.

Un des grands drames actuels du Sénégal est celui de l'utilisation des enfants talibés par certains marabouts peu scrupuleux pour gagner de l'argent. Ils transforment la tradition de la zakkat en pratique mercantile. La zakkat, c'est l'aumône qui est traditionnellement donnée aux pauvres, particulièrement aux élèves des Ecoles Coraniques. Ces jeunes talibés circulaient de porte en porte jusqu'à ce qu'ils aient rassemblé suffisamment de victuailles pour la nourriture du jour, tout en chantant des litanies édifiantes sous le vent du matin. « Demain la quête recommencera, car le disciple, tant qu'il cherche Dieu, ne peut vivre que de mendicité. » (Cheikh Hamidou Kane, 1961, 24).

Ces enfants issus majoritairement de familles pauvres et rurales, souvent violentés, amaigris et dans des conditions de vie très dures, passent leur journée à errer dans les rues de Dakar pour obtenir de l'argent. Non scolarisés, pratiquement pas formés à la lecture de l'arabe, sans formation professionnelle, ils deviennent particulièrement vulnérables dans la société actuelle.

L'expérience sociale passe par la médiation du rite. L'argent, médiateur de transactions, étalon pour évaluer un produit, signe extérieur d'un état intérieur, est un type de rituel. Il est un symbole efficace. Mais il ne suscite l'activité économique que dans la mesure où il inspire la confiance (la bourse en est un exemple). Des mendiants d'origine malienne dont quatre familles avec enfants de trois à sept ans, faisant la manche à l'angle de la Cathédrale, nous disent :

« Dakar est le seul lieu où l'on donne beaucoup d'aumône. Au Mali, on ne donne pas l'aumône. Le Sénégal, c'est le seul pays ! Dakar est pour nous le Paradis de la mendicité.»

Aminata Sow Fall (1979) met en scène l'utilité symbolique des « bàttu » (mendiants) dans la capitale sénégalaise. La présence des mendiants, notamment de ceux qui souffrent de mutilations et de paralysies visibles, est nécessaire au fonctionnement de la société telle qu'elle est structurée. Dans sa comédie des mœurs, elle montre comment leur grève manifeste le pouvoir qu'ils ont sur les « grands », touchés dans leurs croyances en des avancements sociaux (projets, postes ministériels, etc.). L'auteur montre également le pouvoir - toujours actuel - des marabouts qui demandent de pratiquer le sarakh (l'acte de demander et d'offrir) pour obtenir la «force » et la prospérité.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Scène de rue avec le groupe des lépreux de la Poste

Dessin de Martine, Dakar, 2006

Un passant donne un coq blanc à une femme du groupe, restée debout au bord de la route. La femme le prend, remercie puis vient s'asseoir sur le côté. Elle tient le coq blanc sur ses genoux. Celui-ci reste tranquille. La conversation se poursuit, comme si de rien n'était. Ce geste semble être habituel et n'avoir rien d'exceptionnel. Une demi-heure après, la femme se lève en même temps que sa voisine. Toutes deux font le tour du groupe et se dirigent de l'autre côté, là où sont entreposés les pots et le matériel de cuisine. Elles prennent un sac plastique et enferment le coq dedans la tête dehors. Puis elles quittent tranquillement le groupe avec le sac à la main, tout en devisant. Le groupe ne réagit pas spécialement. La cuisine est l'affaire des femmes.

Alioune, le traducteur de Martine, commente :

« Ici, tout le monde est obligé de donner l'aumône. Sinon tu vas mourir vite, tu peux avoir un accident. Ou tu veux une femme, ou tu as un problème de maladie ou ton patron veut te renvoyer. Tu vas voir un marabout. Il te dit : « demain, tu donneras un coq blanc ». Demain, tu donneras le coq blanc. Le Sénégal est un pays de superstitions. Tous les mendiants viennent ! »

L'aumône est ancrée dans la culture traditionnelle millénaire, teintée par l'islam depuis plusieurs siècles. La déviation, autant que la conformité, sont engendrées par les normes d'identité. Le choix de la conformité peut passer par la manipulation des impressions, avec l'utilisation du faux-semblant et de la couverture. Partout où prévalent des normes d'identité, la société procède au maniement du stigmate. On peut repérer plusieurs formes de déviants :

- le « lépreux », marqué par les fonctions symboliques dans la société, qui focalise les inquiétudes des autres et devient le déviant propitiatoire : visible et dérangeant, prétexte et présage,
- la personne qui se perd dans la solitude (tel le fou),

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

- celle qui développe une subculture à partir du statut de « malade », de lépreux, semblable à celui des griots, des forgerons et des cordonniers.

Comme individu ou comme groupe, séparés dans la société, les lépreux sont dans la déviance et la puissance à la fois. Un mythe cosmogonique commun est révélateur du substrat culturel à partir duquel a été codifiée l'organisation sociale. Anne Bargès (1997) plonge dans le mythe pour saisir les causes de cette séparation. La notion fondamentale d'équilibre et d'échange accompagne la notion d'unité de vie. La figure du Dieu Maa, l'être, l'ancêtre de la personne humaine, est le garant de cet équilibre. Contenant tout en « un », il porte l'idée d'une pluralité unifiée, de convergence, et donc de division et de contact.

L'idée de contact, et par conséquent de conscience d'une discontinuité, impulse la notion de tension entre être et relation. Le lépreux la vit dans l'obligation aliénante à l'entraide. L'individu qui donne doit prendre et celui qui reçoit doit donner. Sinon, il est certes taxé de méchanceté. Mais surtout il enfreint un interdit qui touche au schéma conceptuel de la gémellité, qui définit le modèle de la personne humaine et de ses relations.

La notion de risque –« enlever en coupant » ou *resecare* en latin- est associée à cette contrainte. Pour l'homme riche, il s'agit de se priver pour accéder à une forme supérieure de bien. Il donne l'aumône au mendiant et celui-ci a pour rôle de lui transmettre la bénédiction de Dieu. Cette exigence de soumission-acceptation des puissants tempère le trop-plein de tension inter-individuelle. La personne en situation de lèpre sociale a la même disposition mentale et porte des croyances similaires sur l'identité que les « normaux ».

C'est pourquoi elle intègre la différence honteuse. Elle souffre en tant qu'individu stigmatisé, car elle se perçoit en décalage vis-à-vis du vieux cadre de référence. Les techniques adaptatives et le double-jeu sont développés par le couple normal-stigmatisé : les idéaux de la normalité sont incarnés de façon exemplaire par les représentants du groupe des lépreux vivant à la rue.

C'est dans ce sens que répondent les « anciens » des groupes de lépreux que nous avons rencontrés. Ils mettent en avant les besoins d'abord en terme de santé, puis immédiatement après en terme d'amélioration de l'habitat et d'insertion professionnelle des différents membres, comme tout Sénégalais de milieu populaire. En tant que personne stigmatisée, la personne en situation de lèpre sociale présente à autrui un moi d'autant plus précaire qu'il est accentué par le maniement de l'information qui jette le discrédit sur le lépreux et provoque des tensions. Du fait des écarts entre son identité sociale réelle et virtuelle, elle se trouve exposée à l'injure et au discrédit.

Lorsque nous parlions avec les membres d'un groupe, un homme qui passait sur l'autre côté du trottoir s'est mis à hurler de multiples injures, dont la plus odieuse pour eux était celle de « sale lépreux ». « Gana » est « le mauvais nom » par excellence que leur donnent ceux qui veulent les humilier.

Les préjugés des « normaux » sur les lépreux ne sont pourtant pas relevés par les individus stigmatisés qui subissent ces insultes. Un des traits généraux de la vie sociale est ce jeu de la différence honteuse. Il s'accompagne d'une dépréciation des personnes affligées qui sont écartées des voies de la compétition et dont on limite le choix dans tous les domaines de la vie : travail, habitat, amour…. Or la personne doit savoir accepter l'aide, même si cette dernière peut être ressentie comme une intrusion dans son intimité.

Le concept de « dévieur », développé par Erwing Goffman, nous semble pertinent pour réfléchir les positions paradoxales autour de la participation sociale des lépreux, à travers

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

la place qu'ils occupent dans la société, notamment en ce qui concerne la mendicité et les normes sociales (et juridiques) qui en fixe –et imposent- le cadre.

Il est à remarquer qu'un processus social omniprésent amène chacun à tenir les rôles de stigmatisé et de normal, selon ses rapports et les périodes de sa vie. Plutôt que des personnes, le normal et le stigmatisé représentent des points de vue qui varient d'un milieu social à un autre.

« Dans la tête du Sénégalais qui donne l'aumône, c'est moins la personne qu'on a en face que soi-même ! » nous disait Alioune, le traducteur.

Pour celui qui accomplit la consigne édictée par le marabout pour se libérer du mal qu'il a commis et pour acquérir la bénédiction, il ne voit pas la personne à qui il donne le coq blanc. Il ne perçoit que la fonction d'intermédiaire avec Dieu remplie par le stigmatisé. C'est ainsi qu'un lépreux peut être considéré par certains comme un «dévieur» et sa participation – en terme de mendicité - comme une déviation.

En revanche, au sein du groupe, chacun trouve une place de personne « normale ». Il est appelé par son nom, avec un service à tenir et une attention à l'autre, un statut d'homme ou de femme, de père ou de mère qui les valorisent. L'assimilation au stigmate « lépreux-mendiant » n'y existe pas. La déviance part « de la notion générale d'un groupe d'individus qui partagent certaines valeurs et se conforment à un ensemble de normes sociales relatives à la conduite et aux attributs personnels » (Erving Goffman, 1975, 163).

Il existe plusieurs types de dévieurs. Si la déviation se laisse oublier, certains ont la liberté d'être des dévieurs. C'est le cas du puissant et du faible : le riche, parce qu'il fait sa loi grâce au pouvoir de son argent ; et le faible, parce qu'il est reconnu comme tel et qu'il doit se débrouiller pour survivre. Ces rôles de dévieurs puissant / faible se retrouvent de façon visible dans les scènes de mendicité. On pense que les mendiants utilisent d'autant plus facilement ce type de participation qu'il n'existe aucune aide sociale pour les soutenir. La mendicité est un moyen compris par tous, même s'il n'est pas accepté par certains.

Le déviant intégré joue un rôle symbole du groupe. Il peut développer une relation louche avec la morale défendue et parfois certaines fonctions bouffonnes. Le rejeté reste étranger au groupe, tout en étant à sa marge dans la même situation sociale. Dans le monde des métropoles comme celle de Dakar, il y a une évolution concomitante de la variété et de la signification des déviations. Le « Gana » mendiant est-il :

- un dévieur ? Il est en effet malade (ou ancien malade), atteint de « la grande maladie » qui a un impact symbolique fort.
- un déviant intégré ? Dans son village de reclassement, il est intégré de par la réussite sociale que lui procure la mendicité.
- un déviant social ? Il refuse l'ordre social dans le sens où il n'adhère pas à un projet de réinsertion par le type de métier qui lui est proposé et où il utilise la mendicité qui est une activité légalement interdite.

Qui est déviant social ? Le lépreux au regard de la société qui (im)pose ses normes sociale, ou bien la société qui ne prend pas en charge la population vulnérable au regard des lépreux ?

Il y a là un déplacement du « système de référence ». Pour les lépreux, leur priorité énoncée est celle de se nourrir et de nourrir leur famille. Les moyens qu'ils utilisent s'ordonnent à cette priorité. Le sentiment de honte affecte la plupart des personnes qui pratiquent la mendicité. Ils définissent leur honte comme un sentiment pénible venant d'une

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

faute qu'ils auraient commise et surtout de la crainte du déshonneur, de l'humiliation et du mépris ; ils ont honte : ils ont du remord, ils sont dégoutés.

C'est ce qu'affirme Aïssatou : « Ce qu'on ressent, c'est la honte quand on fait la manche. Les gens passent sans nous regarder. Pour la plupart, ils nous ignorent ».

La honte accompagne les processus de dégradation de soi. Il est important de remarquer que, contrairement à d'autres mendiants, les lépreux n'utilisent ni drogue, ni alcool pour dépasser ce sentiment qui les mine de l'intérieur. Ressentant aussi cette honte, ils se situent dans des stratégies de résolution de problème. Ils y font face en regardant et en analysant avec raison leur situation. C'est le cas par exemple de cette femme, qui mendie pour ses enfants à Dakar :

« Il n'y a pas de travail adapté pour nous. C'est dur, parce que, avec la lèpre, il nous faut beaucoup nous reposer. C'est Dieu qui nous a donné la maladie, c'est Dieu qui nous veut comme ça. La mendicité, c'est gênant pour nous, mais on n'a que ça à faire. C'est ce qui nous permet de gagner notre vie.»

Elle lie la déviance (sous la forme de la mendicité) et le pouvoir social qui s'exerce sur les personnes en situation de lèpre sociale. Sans travail adapté ni revenus d'assistance, elles ne peuvent pas vivre. Elle considère alors le côté relatif de la déviance et choisit de transgresser la norme. Elle applique dessus la dimension de la foi en un Dieu présent auprès de ceux qui souffrent. Malgré ses souffrances et son atteinte des membres supérieurs et inférieurs, malgré la mendicité, elle a une posture droite et un regard vif.

Sans sombrer dans la dépression, elle pense à construire des projets d'avenir (maison, création d'un commerce, etc.). La déviance de ces personnes vulnérables ouvre à un questionnement sur la place que leur offre la société. Leur déviance est une stratégie d'adaptation aux formes de survie imposées par un pouvoir social qui ne leur offre pas d'autres moyens pour vivre dans la dignité. Ce fait social interroge la société et l'Etat en particulier, dans les modes de justice redistributive. Plus largement encore, cela révèle le processus de précarisation des populations dans le contexte de mondialisation actuel.

2.3. Politique publique de la lèpre

2.3.1. Histoire de l'administration de la lèpre

Les léproseries ont été créées dans une logique de protection sociale et de prévention contre la maladie de la lèpre. Instaurées pendant la période coloniale, elles avaient un caractère de « camp d'internement » qui s'est d'ailleurs traduit jusque dans l'identité des sites. Par exemple, une des léproseries porte le nom de « Fadiga » qui veut dire « tu es arrivé dans ta tombe ». Astreints à l'isolement, les malades subissaient de sévères restrictions, dont l'interdiction des voyages et de séjour dans les grandes villes telles que Dakar, Saint-Louis[28]. Ils étaient forcés d'exécuter certaines activités rurales, à savoir l'agriculture et la pêche.

[28] Voir en annexes les nombreux textes de loi consistant à les « parquer » dans les villages de reclassement et à leur interdire tout accès et toute fréquentation des grandes villes, notamment Dakar. Il faut les extraire des yeux des touristes et des hôtes de marque de la République.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Homme malade de la lèpre –

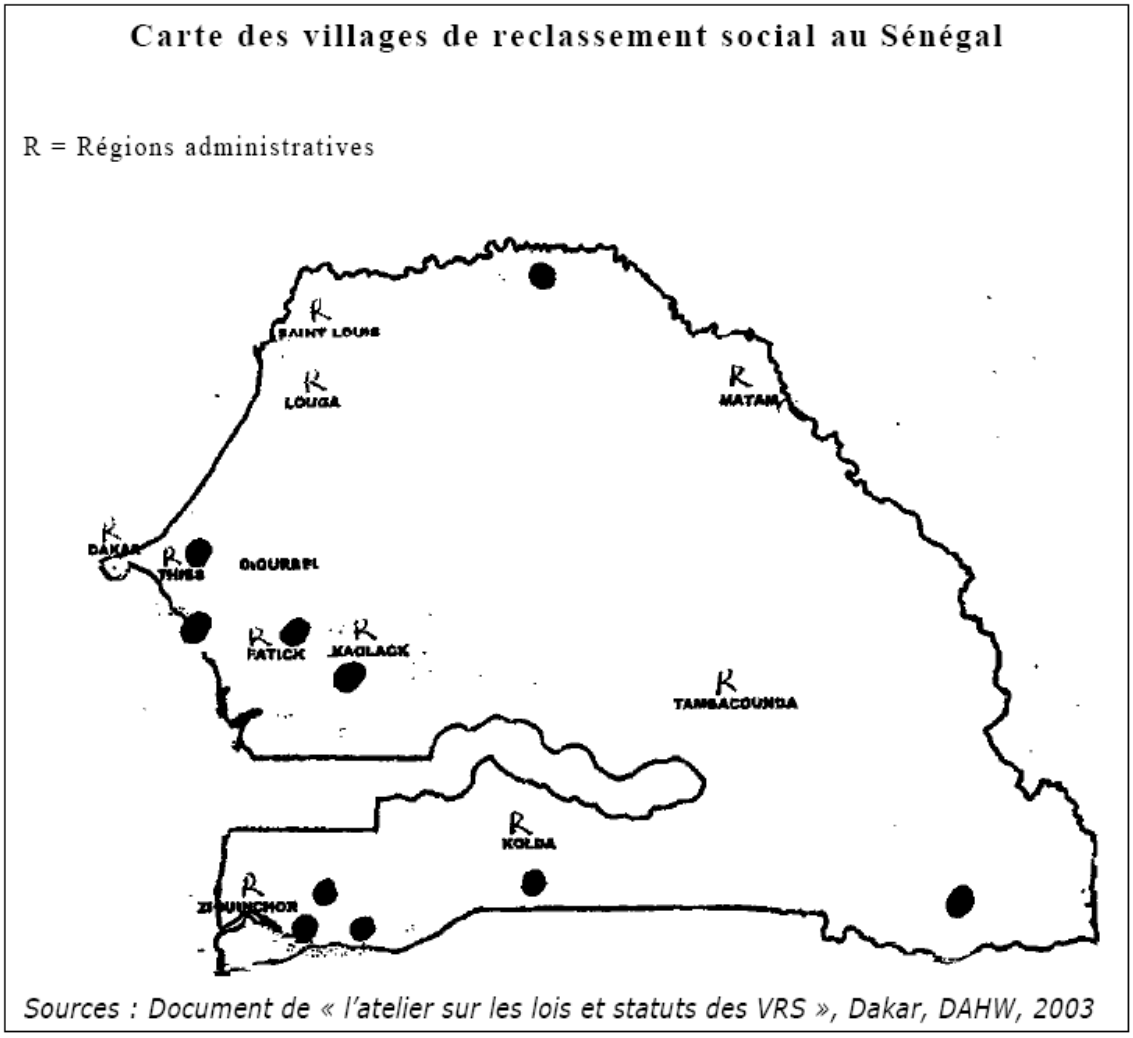
Sources : www.laconscience.com/IMG/jpg/ib071_lepre.jpg

Ces léproseries ont connu des mutations politiques, sociales, économiques et culturelles dans le temps. Les dix villages de reclassement (VRS) issus des lieux ségrégatifs qu'étaient les léproseries, sont devenus finalement des lieux protégés et avantageux pour les malades. Les lois ont suivi ce changement. Parmi les éléments déterminants de cette évolution, il y a eu le traitement avec la polychimio-thérapie (PCT) qui a fait descendre le taux de prévalence en dessous de un cas pour dix mille habitants (Cissé, 2003). Actuellement, il n'y a plus de malades actifs de la lèpre dans les VRS[29].

Pour inciter les lépreux à rester au village avec leurs familles, tout un système assistanciel a été mis en place. Les nombreux avantages matériels étaient offerts sous forme de nourriture, de vêtements et de logement. L'ensemble était constitué comme une véritable petite ville : le dispensaire avec la gratuité des soins, les pouponnières, les écoles, la mosquée, l'église. Les infrastructures communautaires et les équipements collectifs ont été construits : les motopompes, les moulins, les machines à coudre, les fours de fumage du poisson, les toilettes, les robinets publics, etc.

[29] Ce constat appelle une précision, à savoir qu'il n'y a plus d'admission de nouveaux malades dans les villages de reclassement qui sont devenus des villages de droit commun où cohabitent les anciens malades et des gens non lépreux.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008



Carte des villages de reclassement social au Sénégal

Sources : Document de « l'atelier sur les lois et statuts des VRS », Dakar, DAHW, 2003

Des parcelles, sur les terrains achetés par l'Etat, ont été distribuées gratuitement aux premiers arrivants pour qu'ils puissent construire leur habitation et s'y installer avec leur famille. Des terres de culture ont été mises à disposition pour le maraîchage et divers types de culture, permettant aussi le travail des habitants, leur auto-subsistance et une vie autonome. Dans les villages proches d'une « capitale départementale », les revenus principaux viennent du secteur informel : du commerce, de la pêche, de l'artisanat, des secteurs privés ou des petits emplois. Les autres villages vivent des activités agricoles et pastorales. Dans les villages côtiers (comme Mballing à Mbour), des pirogues et du matériel de pêche ont été donnés aux habitants pour pêcher en mer. Les pêcheurs professionnels ont formé les nouveaux arrivés à ce métier. La construction de poulaillers a permis la réinsertion économique de personnes atteintes de déficiences motrices lourdes.

L'Etat providence se devait « d'assurer l'assistance publique à toutes les personnes atteintes par la lèpre ». Notamment auprès de deux catégories de personnes : « les lépreux

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

bacilifères » (malades non guéris) pour l'accès aux soins et les lépreux guéris des Villages de Reclassement Social (Sénégal, Loi du 25 mars 1976). Soutenant l'action de l'Etat, les ONG et les acteurs de la société civile ont joué un rôle important dans le développement des Villages de Reclassement Social (VRS). Leur rôle s'est accentué lors des politiques d'ajustement structurel du gouvernement, compensant ainsi le désengagement de l'Etat. Le taux élevé de déficiences physiques et sensorielles rend pertinent, selon l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), les interventions de développement et actions humanitaires.

Toutes ces mesures et ces actions partent d'une discrimination positive en faveur des personnes en situation de lèpre sociale. Dans une conjoncture économique qui plonge dans la pauvreté une partie croissante de la population sénégalaise. Cette réalité est décrite dans le film « Madame Brouette » du réalisateur sénégalais Moussa Sène Absa (2002). Il montre comment les activités de survie, la débrouillardise et les actes de délinquance se conjuguent quand la paupérisation des habitants s'accroît. Il montre également l'extraordinaire force de vie du peuple sénégalais, avec le courage à toute épreuve des femmes. Certains sénégalais confrontés à la difficulté de trouver « la dépense quotidienne » pour faire vivre leur famille soulignent cette discrimination positive des habitants des villages de reclassement :

« Moi, j'aimerais bien vivre à Mballing, mais il n'y a plus de place ! Ils ont tout ! Le dispensaire, l'école, tout ! Ils ont un terrain gratuit pour bâtir leurs maisons. On leur donne du riz. On les aide dans leurs projets. On leur donne une pirogue pour pêcher… et nous, comment on vit ? On fait le journalier, à attendre des journées entières à la porte de l'usine sans savoir si le patron va nous faire travailler ! »

Il n'y a plus d'embauches en contrat à durée indéterminée dans les usines. L'embauche à la journée est devenue monnaie courante. Les ouvriers attendent du matin au soir et tentent leur chance. Les VRS résistent à l'accueil de nouveaux arrivants. Certes, le village est surpeuplé. Mais il est le produit d'une histoire. Les personnes qui ont souffert de la ségrégation se sont approprié un lieu, géographiquement situé et repéré comme tel par le reste de la population. Ayant partagé les mêmes épreuves et vécu des itinéraires semblables, cela a été pour elles l'occasion de se retrouver « chez elles » et de matérialiser leur existence sociale aux yeux des « autres ».

Avec la baisse de leur pouvoir d'achat, la paupérisation des ménages s'accentue progressivement depuis 1994, année de la dévaluation du franc CFA et de la libéralisation de l'économie. Un des traits distinctifs des VRS[30] est celui de la diversité ethnique et linguistique de leur peuplement. Depuis 1999, il n'y a pas de nouveaux malades « exilés » en VRS. Cela s'explique par les progrès réalisés avec la PCT, par la sensibilisation de la population et par l'explosion démographique de la population des VRS.

Chez les lépreux, le taux de nuptialité est très élevé, comme c'est le cas pour la population nationale. Ils ont commencé à procréer tardivement, après leur stabilisation grâce à la PCT. Cette concentration humaine s'accompagne d'un renforcement de la promiscuité familiale. Les conséquences sociales sont accentuées par la situation de pauvreté des

[30] Selon le *Rapport de la DAHW* (Dakar, 2003), les VRS comptent 7726 habitants dont 48% de femmes, soit 0,05% de la population sénégalaise. A Mballing par exemple, la densité est de 3,15 habitants au mètre carré. Les déficiences sensori-motrices touchent 15 à 33% de la population selon les villages. Le taux d'abandon scolaire est très élevé (57%), notamment chez les filles. Le taux d'analphabétisme varie de 52% à 90%. 97% des lépreux ont plus de 60 ans. Parallèlement, les jeunes de moins de 35 ans représentent 60% de la population. Les personnes seules et les couples sans enfant représentent 33% de la population globale des lépreux. 75% des ménages vivent sans aucun revenu stable, avec une prévalence de la pauvreté accentuée pour les femmes (37% des chefs de ménage, divorcées ou séparées ou veuves). 13% des personnes qui partent des VRS pour mendier sont des femmes.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ménages (abandon scolaire, insécurité, grossesse précoce, etc.). Cette situation sert de soubassement pour diverses formes de déviance et de violence (drogue, délinquance, etc.)

Le cadre de vie est en relation avec les autres facteurs de développement socio-économique, tels que l'éducation et la formation, ainsi que la prégnance de l'analphabétisme ou d'un faible niveau d'instruction. Beaucoup parmi les malades ont dû quitter l'école pour se faire soigner pendant des années. Le taux d'abandon scolaire est très élevé, en particulier chez les filles, du fait du travail précoce des enfants. Pour participer aux stratégies de survie familiales, ils font des activités génératrices de petits revenus, tels que la pêche. Les croyances et les impératifs économiques poussent au mariage précoce des jeunes filles. Même si l'école est gratuite, les coûts scolaires (frais de fourniture et matériel scolaire) sont un frein qui s'ajoute aux désintérêts de la plupart des chefs de ménage. Les distances pour accéder aux établissements d'enseignement secondaire et supérieur sont aussi dissuasives.

L'habitat se modernise : les cases en banco (sorte de pisé) deviennent des maisons en matériaux modernes. Beaucoup d'habitations n'étant pas achevées, les familles s'entassent encore dans les anciens « pavillons de lépreux ». Les conditions d'hygiène et d'assainissement sont désastreuses. A défaut de lieux d'aisance, il y a des trous dans le sol des concessions. Ce qui met particulièrement en difficulté les personnes victimes d'amputations.

La population des lépreux est vieillissante et les jeunes sont devenus majoritaires. Affectés psychologiquement par leur appartenance à une famille et à un village stigmatisé comme « lépreux », ils subissent un blocage dans le développement de leurs propres ressources humaines. Marginalisés, ils souffrent d'autant plus du manque de travail et de la pauvreté. Beaucoup sont entretenus par les chefs de famille mendiants, âgés et mutilés, qui se retrouvent à devoir faire vivre plus de dix personnes en moyenne par ménage.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Photo d'une famille à Mballing – inter générations

VRS de Mballing Photo de Martine et Aliou, avril 2005

La taille des ménages dépend du statut social et de l'appartenance aux cercles des fondateurs du village. Ceux-ci gardent un certain pouvoir lié aux premières attributions des terres, avec un système de revente à ceux qui sont arrivés après les répartitions. Cette valorisation sociale selon l'ordre d'arrivée leur permet de garder une main mise sur les instances de décision et de bloquer les velléités d'émergence des autres groupes sociaux (les jeunes adultes et les femmes notamment). L'âge intervient comme un facteur de légitimation dans la différenciation sociale.

Malgré cela, on assiste à l'émergence progressive des enfants de lépreux comme nouveaux acteurs pour la gestion des biens et des ressources communautaires. Ils déterminent les actions et les stratégies avec les personnes atteintes de déficiences motrices du fait de la lèpre, dont les fondateurs du village. La taille de la famille élargie ne dépend pas de la situation économique du chef, mais du consensus et de la solidarité intracommunautaire. Les stratégies d'affrontement des problèmes de survie sont déterminantes. Une des particularités des VRS est la forte représentativité des personnes seules (célibataires, divorcés ou veufs) et des couples sans enfant qui représentent le tiers de la population globale des lépreux. Sans liens d'alliance ou de sang avec d'autres familles

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

du village, elles sont oubliées, sans ressources attribuées. Elles vivent un drame à la fois social et psychologique.

La déficience motrice et sensorielle du fait de la lèpre touche plus les personnes âgées. Or celles-ci sont acculées à poursuivre activement des activités pour leur propre survie, mais aussi pour la survie de leurs propres familles. Dans les VRS, plus de la moitié des chefs de ménage sont engagés dans le processus de gestion des ressources communautaires et dans les structures d'entretien et de reproduction sociale. Les jeunes nouveaux malades adultes refusent de servir de main d'œuvre bon marché en se plaçant sous le tutorat des « anciens ». Ce refus des formes d'exploitation érigées jusqu'alors en normes sociétales génère des tensions entre les anciens et les nouveaux, entre les jeunes et les générations anciennes. Des conflits surgissent autour de l'aide d'autant plus difficile à gérer qu'il y a une multiplicité des interventions sans coordination. Les femmes chefs de ménage, anciennes malades, sont actives dans les structures d'entretien social et elles assument la gestion de leur famille. Elles sont dans le commerce et/ou la mendicité. L'insuffisance de revenus ou leur absence constitue le facteur déterminant de la pauvreté. Cela dépend du taux de chômage et de sous emploi particulièrement élevé dans les VRS.

Les lépreux sont touchés par une précarité massive sur le plan économique. La plupart des ménages vivent sans aucun revenu stable. Cette prévalence de la pauvreté est accentuée quand elle concerne les femmes (chefs de ménage, divorcées ou séparées ou veuves) touchées par des formes de vulnérabilité multiples : pas ou peu de qualification professionnelle, charge familiale, travail pénible, lésions, amputations, accès difficile au micro crédit, etc. La majorité de la population vit avec le minimum vital, ne disposant que rarement de denrées alimentaires, assurant le strict minimum aux trois repas sous forme de céréales. Ces repas sont réduits à un ou deux par jour au maximum. Le bois de chauffe ou le charbon de bois servent de combustibles. Ils sont moins chers que le gaz, utilisé uniquement pendant la saison des pluies

Les activités économiques, telles que la pêche et le maraîchage, génèrent de moins en moins de bénéfices. L'artisanat est un secteur stratégique, mais sinistré. Les villages qui vivent des activités agricoles et pastorales connaissent deux contraintes de taille : le manque de terres cultivables et la difficulté de l'écoulement de leurs produits. Les stratégies de survie s'appuient de moins en moins sur les revenus agricoles, mais plutôt sur les revenus de transfert. Développant des stratégies de gestion des risques, les populations des VRS varient leurs sources en migrant hors du village pour obtenir des revenus de transferts (vente de bétail, activité de revente dans la rue, mendicité…) ; tout en continuant à cultiver un peu de mil et d'arachide quand il y a des terres, ou à pratiquer la pêche si elles sont en bord de mer. C'est pourquoi le processus d'exode vers les villes s'est accentué depuis les dernières décennies.

Plus du tiers des lépreux de Mballing développe des stratégies de survie en pratiquant la mendicité dans les grandes villes. C'est par nécessité et par choix qu'ils partent et qu'ils choisissent d'utiliser leurs stigmates « lépreux » pour générer davantage de gains.

Les premiers lépreux mendiants (ou mendiants lépreux) ont fait l'objet d'une forte disqualification sociale au sein de leur village. Car la norme « travail », survalorisée dès l'origine des VRS et soutenue par les projets multiples d'insertion professionnelle, se trouvait transgressée. L'incapacité sociale générée partiellement par les déficiences sensori-motrices causées par la lèpre n'était pas pris en compte. Car les aides humanitaires (don de riz et d'autres produits) étaient considérées comme suffisantes pour que les habitants des VRS demeurent dans leurs concessions et vivent sans sortir du village. Les politiques de « désencombrement humain » des rues de Dakar, dont certains habitants ont

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

souffert, s'enracinaient dans cette même logique. La discrimination pratiquée par les autres habitants des VRS allaient jusqu'à une mise à l'écart de la famille des « mendiants ». Cette mise à l'écart par les autorités et leurs représentants (chefs de villages et notables) passait par le mépris, les ruptures de liens et le choix délibéré d'orienter les actions sociales au bénéfice des autres familles.

Aujourd'hui, la précarisation de la population villageoise induit un changement de représentations. Car il s'agit pour chacun de trouver des revenus pour survivre. La mendicité est devenue une activité qui génère des revenus non négligeables et elle s'est largement amplifiée. Ce choix n'est plus marginal et la mise à l'écart des familles est moins marquée. Cependant, cette frange de mendiants souffre de déficit d'information sur la vie de la communauté et peut se retrouver partiellement exclue du système de redistribution des dons et ressources.

Depuis quelques années, un revirement de la situation s'est produit. En effet, les revenus de la mendicité permettaient de mieux vivre qu'en travaillant au village. Et les personnes qui avaient fait ce choix ont pu mieux construire que beaucoup d'autres habitants du village et mieux répondre aux besoins de leur famille. Ils sont devenus les nouveaux « riches » et ils ont acquis, par ce fait, une certaine notoriété sociale. Ce changement de statut social a été d'autant plus marquant que les premières personnes à partir en ville pour mendier étaient en bas de l'échelle sociale du village. Elles servaient de main d'œuvre bon marché, sous la domination sociale des autres.

Les données démographiques et socio-économiques sont déterminantes dans l'évolution des villages de reclassement social. Si la gérontocratie (des anciens malades) est encore active, elle tend à s'affaiblir. Les lépreux vieillissent et leurs enfants participent peu à peu aux instances de décision. Les jeunes adultes au pouvoir tiennent à ce que les villages de reclassement social perdent leur étiquette « lépreuse » et deviennent des villages comme les autres. Ils se battent pour l'intégration des VRS dans le tissu local des communautés villageoises.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Photo d'une de nos rencontres dans une concession au village de reclassement social (VRS) de Mballing avec le chef de village et la famille d'Aïssatou

Photo de Martine et Aliou, avril 2005

Certains VRS, comme Mballing, font preuve d'un dynamisme communautaire et associatif. Avec le chef du village, (un fils de lépreux qui n'a jamais contracté la maladie), les habitants ont réussi à déléguer des conseillers ruraux dans les communautés de l'espace rural local.

Les structures associatives forment un véritable ciment sociétal. Elles sont de deux sortes : d'une part, les structures socio-éducatives qui jouent un rôle important au niveau de l'intégration et de la socialisation. Ce sont des associations de jeunes, de femmes, etc. mobilisées autour d'actions de solidarité et de promotion économique ; d'autre part, les structures techniques ou de gestion qui sont des lieux de participation et de gestion communautaire pour les infrastructures communautaires et les équipements (micro projets, poste de santé, garderie d'enfants, école, forage, etc.)

Même si l'Etat s'est désengagé, même si les ONG ont réduit leurs investissements humains et financiers, les actions de développement se poursuivent. Elles s'appuient sur la participation active des habitants du village et leur responsabilisation dans les actions de développement. La priorité est donnée aux lépreux dans les projets d'insertion socioprofessionnelle. Les microcrédits sont majoritairement investis dans le petit commerce, activité de prédilection pour les femmes. Les besoins prioritaires dans le cadre de vie sont la construction de l'habitat, l'aménagement de latrines et le mobilier. Car la majorité des habitants ne possède ni lit pour se reposer, ni chaises, ni meubles, faute de moyens financiers.

Le chef de village de Mballing exerce une activité de représentativité de la population du village, en particulier pour les personnes les plus vulnérables. Avec les comités de quartier, il promeut des actions de solidarité. C'est ainsi qu'il s'est engagé avec une ONG sur la construction d'une case, avec toilettes, pour une femme âgée, ayant d'extrêmes difficultés pour se déplacer. Elle n'a aucun revenu ni possibilité d'exercer la moindre activité, seule et abandonnée de tous. Le besoin de réadaptation, de stabilisation et d'intégration dans la communauté villageoise des personnes en situation de lèpre sociale et vivant partiellement à la rue est une des priorités énoncées. Mais l'extrême misère dans laquelle vivent un certain nombre de personnes isolées au village est telle que cette priorité énoncée est suivie de peu d'effets.

2.3.2. Fin des villages de reclassement-déclassement social

Sur tous les continents et pendant des millénaires, les personnes en situation de lèpre sociale du fait de la lèpre ont été expulsées des cités et des communautés villageoises. Sauf exception, certaines ont été maintenues dans des lieux clos au sein de leur famille (René Collignon, 1989). Entre les années 1878 et 1888, deux Lazarets ont fonctionné à Saint-Louis et à Dakar avec une mission d'assistance et de prévoyance. La lèpre était une maladie incurable. De ce fait, les malades étaient isolés dans ces anciennes léproseries qui étaient des sortes de mouroir. A partir de 1916, il y a eu une phase d'extension dans tout le pays jusqu'en 1955 date à laquelle le dernier bâtiment a été construit.

Avec la loi de 1965, on assiste à la création des premières léproseries, avec une meilleure amélioration du cadre de vie et de l'organisation sociale. En effet, les malades gèrent eux-mêmes leur environnement en élisant leur chef de village qui est un malade comme eux. Les pavillons d'internement sont des sortes de caserne avec des maisons

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

rurales en paille tout autour. En 1976, c'est l'émergence des villages de reclassement social (loi de 1976). Le schéma d'évolution historique des prises en charge de la lèpre au Sénégal (selon le document « Atelier sur les lois et statuts des villages de reclassement social » de 2003) montre une certaine évolution. Par exemple, de 1878 à 1888, les premiers lazarets sont situés à Saint Louis et Dakar, les deux principales villes du pays. Le taux de prévalence était de 14 pour 10 000 habitants en 1925. Dirigés par la Commission collective du conseil général sénégalais et Dépendances (CCCGI), leur mission était centrée sur l'assistance et la prévoyance.

Avec ses manifestations spectaculaires et ses séquelles physiques handicapantes, la lèpre - maladie incurable à l'époque - faisait très peur et générait des clichés tenaces. L'objectif des premiers lazarets était la mise à l'écart et l'extermination (passive) des malades pour protéger la collectivité. De 1916 à 1955, l'extension des anciennes léproseries s'est faite dans tout le pays. Autour d'elles, des villages se sont constitués, avec des délégués des « lépreux ». Le « taux de handicap à 100 % » justifiait la prise en charge totale des malades. Celle-ci était financée par l'Etat providence et les institutions religieuses et/ou humanitaires dans cette période d'autosuffisance. Les « léproseries sans tradition » étaient bâties sur des terrains ayant un titre foncier de l'Etat. La Loi de 1965 demandait l'institution de « chefs de village de lépreux ». On y trouvait des pavillons d'internement (sorte de caserne), des maisons en paille et des taudis.

Entre 1976 et 2004, les villages ont adopté un concept dit « humanisé » : le village de reclassement social. Sous la loi de 1976, ils sont dirigés par des chefs de communauté ou de VRS. En plein boom démographique, les habitants sont considérés comme des citoyens. Leurs expériences sont prises en considération, notamment dans les villages de Koutal et de Mballing. L'accent est mis sur la mobilisation sociale et la réalisation des projets d'IEC (Information, Education et Communication). Il n'y a plus de nouvelles arrivées de personnes en situation de lèpre sociale. La vocation de refuge n'existe plus. Il y a une forte modernisation de l'habitat en dur.

Les villages de Kolda, Teubi, Djibélor sont des enclaves au sud du pays (avec 33 % de taux de handicap). Ils sont connus pour être des pourvoyeurs de décideurs politiques. Ce sont des pôles de concentration économique, mais ils manquent de terre. Les ressources humaines présentent beaucoup de potentialités du fait de la qualification des habitants de ces VRS. Mais l'accès au crédit reste difficile.

Dans les villages intégrés, les chefs de village sont officiellement reconnus. Il n'y a plus de lois et de mesures d'exception. Citoyens à part entière, avec des droits et des devoirs, les habitants ont accès aux services de base. Les projets d'IEC sont soutenus : il existe des mesures d'accompagnement. A moyen terme, le taux de handicap du fait de la lèpre tend vers le 0% compte tenu du vieillissement de la population des anciens malades et des soins rapides prodigués aux nouveaux malades. Le village est un centre de décision politique qui vise son intégration dans les communautés en se débarrassant de l'étiquette « lépreuse ».

Dans le Code Pénal sénégalais, l'interdiction de la mendicité et du vagabondage est présente depuis l'Indépendance du pays en 1960. L'article 254 du Code Pénal apporte des exceptions quand il s'agit de « la femme ou le mari et leurs enfants, l'aveugle et son conducteur ». Durant la période coloniale, des arrêtés ont été signés par le gouverneur Faidherbe pour interdire la mendicité. La mendicité a des corrélations étroites avec la misère de ceux qui la pratiquent. C'est pourquoi il s'avère difficile de vouloir l'interdire par de simples mesures de police ou par des mesures judiciaires.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

D'autant que la société sénégalaise n'est pas préparée à se séparer de ses mendiants. Ces derniers jouent encore un rôle de régulation sociale. La guerre contre les mendiants n'aura pas lieu, sinon pas de sitôt, ou elle est simplement perdue d'avance[31]. A quoi servent les lois et les règlements anti-mendicité si la question de leur application n'est pas encore posée ? Ce hiatus entre le législateur et la réalité sociale pose le problème de la tentative de modernisation institutionnelle par le droit des jeunes Etats africains.

La mendicité et l'état des mendiants habillés en guenilles et offrant un spectacle insolite sont source d'inquiétude et d'exaspération des pouvoirs publics. Aux yeux de la loi, c'est un délit. Mais un délit de plus en plus toléré puisque la société globale y participe : personne ne peut se passer de donner aux mendiants. La question est dès lors, non pas d'interdire, mais de voir comment aménager et organiser la mendicité dans le temps et dans l'espace. La mendicité ne fait-elle pas partie des plus vieux métiers au Sénégal ? Lors de notre passage au ministère de l'Action sociale, il nous a été raconté par des travailleurs sociaux que certains mendiants gagneraient plus que des fonctionnaires et qu'ils auraient construit des villas mises en location, par le seul fruit de leur activité de mendicité.

Les lois anti-mendicité et anti- vagabondage sont typiques de l'opposition entre les cultures de la société traditionnelle et moderne. Avant la colonisation, la mendicité était intégrée dans le fonctionnement « communautaire » de la société sénégalaise, et ce, durant des siècles. Elle était réservée à certains groupes particuliers de la population. Dans son ouvrage « l'aventure ambigüe », cheikh Hamidou Kane soulève les interrogations posées par le regard des Anciens (celui du chevalier qui représente le sage) sur la civilisation moderne :

« Le souhait du chevalier pour l'Occident, c'est de retrouver le sens de l'angoisse devant le soleil qui meurt. Car la science, triomphe de l'évidence rationnelle, est une prolifération de surface qui exile l'homme à l'extérieur de lui-même : Je vous souhaite cette angoisse. Comme une résurrection. A quoi naîtrions-nous ? A une vérité profonde… La vie trouve son plein épanouissement dans la conscience qu'elle a, au contraire, de sa petitesse comparée à la grandeur de Dieu. L'Occident est en train de bouleverser ces idées simples, dont nous sommes partis… Après la mort de Dieu, voici que s'annonce la mort de l'homme... Voici que l'occident est en train de se passer de l'homme pour produire du travail. Il ne sera plus besoin que de très peu de vies pour produire un travail immense. » (1961,112-113)

La question de la place de l'Homme, au delà de sa réduction à une rentabilité économique, est soulevée. Par voie de conséquence, la survie des Hommes considérés comme « improductifs » tels que les lépreux, et à plus long terme, celle d'une humanité, tout court, se pose. Les lois sont là pour faire respecter l'ordre établi. Edictées par ceux qui ont le pouvoir, elles impriment des normes sociales à respecter et désignent les « lépreux déviants » comme coupables. La question du défaut des moyens pour vivre ou survivre est passée sous silence. Du processus d'interaction entre les groupes qui rédigent les lois et les lépreux errants, vagabonds et mendiants qui vivent dans la rue surgit la déviance. Dans ce questionnement sur comment on établit les normes et comment on les fait respecter, le rôle de la police avec les « mendiants » est intéressant à questionner car il se situe entre le répressif et le laisser-faire en fonction des circonstances et des impératifs politiques.

[31] Dans son roman *La grève des battus*, Aminata Sow Fall montre que ce sont les hauts fonctionnaires de la République qui ont le plus besoin des mendiants comme exutoire de leurs malheurs en leur faisant des offrandes édictées par les marabouts et les charlatans. Ils ne peuvent imaginer la ville de Dakar sans « ses » mendiants.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Les autorités, dont celles de la police, sont perçues de façon contrastée par les lépreux qui vivent à la rue à Dakar. Cependant, les femmes, les personnes âgées et les personnes ayant une déficience motrice sévère les perçoivent surtout positivement dans leur rôle de conseil et de sécurité. Dans des actions de maintien de l'ordre public, la police chasse, parfois par la force, les mendiants. « Le trottoir est interdit pour vous. Circulez ! Sinon la police t'emmène au poste ; dès fois ils te bastonnent. Faut que tu payes, sinon c'est la prison ! » raconte la Doyenne des lépreux.

Les arrêtés anti-mendicité sont des composantes de la politique de la ville. La tentation est de chasser les « encombrants » pour faire une ville « propre ». A l'occasion de manifestations politiques, les mendiants ont été non seulement chassés (ce qui est le cas régulièrement) mais déportés. Un homme de 50 ans, mutilé du fait de la lèpre, nous disait : « La police, maintenant, ça va. Avant ils nous emmenaient loin, à plus de 300 kilomètres, vers Tamba[32] pour qu'on ne mendie pas à Dakar ! »

Cet homme témoigne de ce qu'il a vécu pendant le contexte infiniment plus hostile des années 1970/1980. La police exerçait une répression musclée pour éviter les « encombrements humains » à la demande du Président Senghor. Cela faisait partie des opérations « ville propre » pour offrir une vitrine aseptisée de toute misère lors des visites des hommes politiques européens ou américains. Cette vision de « purification » de la ville était assortie d'un fantasme de « l'armée des mendiants » qui vient troubler la paix civile : cette sorte de syndrome collectif de contagion que les lépreux connaissent bien.

Aux rafles de la police s'ajoutaient, et s'ajoutent encore, les déguerpissements par les forces de l'ordre. La ville de Dakar ne cesse de se construire et de s'étendre. Les terrains sur lesquels sont posés les baraquements de fortune de la population pauvre sont récupérés par l'Etat du soir au lendemain et les gens expulsés de leur taudis sans autre précaution. Les squats urbains sont traités de la même façon.

Les services sociaux exercent une activité de contrôle social d'une façon plus douce que la police. Ils n'ont pratiquement pas de budget pour offrir un soutien social matériel aux personnes en difficulté. De plus, il y a peu d'actions de réinsertion (hormis celles qui existent au village de reclassement social) et elles sont dirigées prioritairement vers les jeunes. Leur rôle se cantonne à de rares visites pour faire un état des lieux de la situation de la population qui vit et qui mendie dans la rue, ainsi que pour évaluer leurs besoins sociaux. Ils sont tributaires des plans sociaux déterminés comme prioritaires par le gouvernement et des appels d'offre auprès des ONG internationales.

L'aide sociale est décrite comme inexistante par les lépreux à Dakar, si ce n'est sous forme d'enquêtes non suivies de réalisation. L'absence de mesures d'aide sociale provoque rarement la colère, par contre les lépreux éprouvent une grande lassitude à rencontrer les personnels administratifs, ils trouvent que c'est une perte de temps.

« Les services sociaux dans la rue ? Il n'y a personne qui nous aide. Du temps de Senghor, on avait droit à une aide financière. Maintenant, c'est fini… Il y a un organisme allemand qui reçoit de l'argent, mais qui le garde pour lui… »

Cet homme âgé témoigne de la dégradation des conditions de vie depuis une trentaine d'années. Les aides ont disparu. Les ONG ciblent leurs actions vers un public précis. Même les soins des lépreux ne sont plus pris en charge. Trop onéreux, ces soins deviennent

[32] Tamba est la capitale de la région orientale du Sénégal. C'est la frontière avec plusieurs pays de la sous-région dont le Mali. Dans l'esprit des autorités, tous ces mendiants ne sont pas sénégalais, pour la plupart ils proviendraient du Mali et du Burkina Faso. En les jetant à la frontière, penserait-on qu'ils traversent la frontière pour enfin rentrer chez eux ? Mais non, ils reviennent toujours pour réoccuper les rues et les trottoirs du centre-ville de Dakar.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

inaccessibles à ceux qui mendient. Et pourtant, la lèpre perdure à Dakar. L'analyse de la lèpre en tant que question sociale fait apparaître une marginalité urbaine et l'exclusion des lépreux vivant à la rue à Dakar. La politique ou les politiques sociales de gestion de la lèpre et de la lèpre sociale ont montré leurs limites. Des ruptures aujourd'hui s'imposent pour aller dans le sens de la prévention et de la lutte contre le mépris et l'exclusion des lépreux.

Depuis plusieurs années, la situation des lépreux subit de multiples changements avec les politiques sociales édictées dans les villages de reclassement social et dans la législation. Les objectifs et les orientations des politiques sociales les concernant sont clairement définis. Il s'agit d'autonomiser les lépreux par le biais d'une stabilisation dans ces villages et par le biais du travail qui doit leur procurer des revenus, une identité et une participation sociale. Ce sont là des points de rupture des politiques sociales avec ce qui a été édicté par la loi de 1965 qui les plaçait dans l'assistanat pur et simple.

La protection et les politiques sociales s'inscrivent dans le mouvement général du progrès en apportant les améliorations du niveau de vie et en permettant à chacun de vivre avec moins de contraintes. Ceci renforce l'intégration sociale. L'aide sociale, plus ponctuelle, a pour fonction de secourir les lépreux dans les villages de reclassement et de les réintégrer dans la société comme des catégories « normales ». On ne veut pas en faire des individus inadaptés qui ne peuvent pas sortir par eux-mêmes de la misère. L'aide sociale a pour seul objet de pallier momentanément certaines difficultés financières et personnelles. La pauvreté et la marginalité ne sont qu'un phénomène archaïque, un effet néfaste lié à la situation de lèpre sociale.

Les politiques sociales nouvelles sont apparues après les périodes sombres des années 70-80 pour les lépreux vivant à la rue à Dakar. Ces politiques nouvelles sont une conséquence directe de l'insuffisante des mesures et des dispositifs au départ des transformations de la question sociale. Face à la précarité et à la marginalité, la prévention et l'insertion sont des outils que l'Etat a mis en place. Mais, leur mise en œuvre et leur succès passent par la capacité des acteurs à s'y impliquer. Leur participation est constamment recherchée d'amont en aval. Ces transformations indiquent la conscience de rendre les acteurs autonomes c'est à dire de ne plus en faire des objets des politiques sociales mais des sujets reconnus dont l'implication est indispensable et sollicitée comme telle. On peut souligner l'existence de confusions, à savoir que cette situation de pauvreté et de marginalité a toujours été pensée en termes de déficiences personnelles et non en terme de défaillance dans le contexte social et environnemental pour favoriser l'insertion de ces personnes.

Les politiques sociales ont été, pendant très longtemps, axées sur l'assistance financière, matérielle et éducative. Or elles ne prennent pas en compte les besoins et les désirs des personnes en termes de reconnaissance sociale et d'estime de soi. Il est important qu'elles combinent un soutien psychologique des bénéficiaires avec l'élaboration de projets afin de leur permettre de maîtriser leurs conditions de vie et de faire face à leurs obligations de chefs de famille. Car dans une société démocratique, assurer la protection des personnes vulnérables, c'est leur offrir des moyens pour qu'elles s'intègrent au tissu économique et social du pays. C'est aussi distribuer des allocations pour celles qui sont inaptes au travail. C'est encore favoriser l'accès à un logement. C'est leur permettre l'exercice de la citoyenneté à part entière. Au delà de la démocratisation, la politique sociale permet de renforcer l'intégration dans la société et dans la nation. Du point de vue de l'Etat, elle a pour objet l'unification sociale de la nation, évitant ainsi tous les problèmes de marge et d'exclusion. Car, c'est la dimension sociale qui permet d'assurer la stabilité de la République.

L'Organisation des Nations Unies (ONU) réaffirme les Droits de l'Homme et les libertés fondamentales ainsi que les principes de paix, de dignité, de valeur de la personne humaine

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

et de justice sociale proclamés dans sa Charte. Elle proclame la « Déclaration des droits des personnes handicapées » (Résolution 3447 (XXX) de l' assemblée générale de l'ONU du 9 décembre 1975). La dite déclaration souligne la nécessité de protéger les droits et d'assurer le bien-être et la réadaptation des personnes en situation de lèpre sociale ; la nécessité de prévenir les invalidités physiques et mentales et d'aider ces personnes à développer leurs aptitudes dans les domaines d'activités les plus divers ainsi qu'à promouvoir leur intégration à une vie sociale normale.

Comme tous les textes en matière de droits citoyens, l'ONU se dit consciente des étapes de développement des pays membres. Certains pays, au stade actuel de leur développement, ne peuvent consacrer à cette action que des efforts limités. Mais, elle exhorte tous les Etats à entreprendre des actions afin que la Déclaration constitue une base et une référence communes pour la protection des droits des personnes en situation de handicap et particulièrement de lèpre sociale.

La question de l'accès aux droits sociaux des personnes en situation de lèpre sociale dicte la logique des politiques sociales dans les pays membres en mettant en avant les questions d'égalité de chances, d'intégration et de soutien social. Au Sénégal, les structures traditionnelles éclatent progressivement, fragilisant les solidarités communautaires. Les services sociaux et les ministères commencent à développer une « Veille sociale » (en se référant à l'expérience française) au service de la population marginalisée, de plus en plus nombreuse dans la ville, et ayant perdu le lien avec les structures traditionnelles de base.

« La fragilisation généralisée de leurs bases anthropologiques résulte donc de tout un ensemble d'atteintes vitales, telles que l'absence de logement (base territoriale de ressourcement intime), les difficultés pour se nourrir et reproduire ses forces qui se transforment en recherche quotidienne et aléatoire de subsides, l'impossibilité de dormir d'un sommeil réparateur dans les espaces interstitiels de l'autre monde, la confiscation de toute vie intime et sexuelle par l'exposition au regard du monde ordinaire » (Lanzarini, 1997).

La rue est « une sorte de camp de la souffrance à ciel ouvert » qui met à l'épreuve les résistances humaines. Le problème est économique et politique : lieux d'accueil, hébergement, points d'eau, créations de sanitaires publics, etc. La notion d'hygiène publique est d'abord politique. Il est dangereux de réduire le problème à sa dimension cognitive et culturelle, sans créer les conditions de vie décentes, ce serait pérenniser, voire aggraver les situations de lèpre sociale et de vivre à la rue. Derrière les Droits de l'Homme se cache le droit des peuples à un développement durable et solidaire dans une économie mondialisée qui paupérise les jeunes Etats africains.

2.3.3. Migration obligée

La majorité des lépreux « sont des immigrés du Mali et de la Guinée » nous dit Alioune qui vient de faire une discrète investigation auprès de chacun des membres du « groupe de la Poste de Médine». Mais qu'appelle t'on « immigré » au Sénégal ? La Guinée et le Mali sont des pays frontaliers du Sénégal. Il se dit que ce sont principalement les ressortissants de ces deux pays que l'on retrouve dans les rues de Dakar. A la suite d'Anne Bargès (1997), peut-on parler de l'internationalisation des réseaux de mendicité ? Les frontières entre ces trois pays sont héritées de la colonisation et, comme toutes les frontières en Afrique, elles présentent pour les populations un caractère virtuel. Elles ont été dessinées par les colonisateurs européens sans pour autant tenir compte des réalités sociologiques et sociopolitiques. Les conséquences de cette situation se lisent la plupart du temps dans

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

la mobilité des individus qui se sentent appartenir à la fois à au moins deux à trois pays. Les familles, les clans, les tribus et les groupes sociaux ont été ainsi subdivisés et partagés entre des entités politiques différenciées appelés « Etats-Nations ».

Transports en commun au Sénégal – le « car rapide »

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2005

L'exemple des Bambaras est à ce titre révélateur. Ils évoluent entre le Sénégal et le Mali, surtout au niveau de la frontière entre les deux pays dans la région sud-est du Sénégal (Tambacounda) séparée du Mali par le fleuve Sénégal. Avant les indépendances africaines, le peuple bambara formait un seul peuple et vivait de part et d'autre du fleuve. Les individus se sentent chez eux de chaque côté du fleuve. Pour la plupart, ils ne possèdent pas de pièces d'identification (ni carte d'identité, ni passeport, ni permis de conduire). Notamment, quand ils viennent mendier en ville, Au moment où l'on distribuait des parcelles (des terrains à caractère d'habitation) dans les villages de reclassement, le critère d'attribution était que les titres revenaient aux malades de la lèpre sans chercher à savoir si les malades étaient ou non des Sénégalais d'origine.

De toutes les façons, cela aurait été difficile pour les administrations de savoir réellement qui était de nationalité sénégalaise ou étrangère. Car il n'y a aucune différence d'ordre physique, culturelle ou linguistique. La plupart des noms « Diara, Ndiaye, Sylla, Diallo », etc. sont les mêmes de part et d'autre du fleuve. L'étranger qui arrive va dire, par dissimulation, qu'il vient du village sénégalais frontalier de son pays d'origine.

En ce qui concerne la question de l'internationalisation de la mendicité, le chemin de fer joue un rôle important aujourd'hui encore. Pendant la colonisation, la voie ferrée dénommée « Dakar-Niger » reliait les pays de la sous région : le Niger, le Burkina Faso, le Mali, la Côte d'Ivoire et le Sénégal. Actuellement la voie ferrée « Dakar-Bamako », qui relie les capitales malienne et sénégalaise, et le réseau routier sont les principales voies de communication qui facilitent la mobilité des populations. L'exil des lépreux a plusieurs sens : celui de l'expulsion de quelqu'un hors de sa patrie ou de l'obligation de vivre éloigné d'un lieu ou d'une personne chère. Il comporte un aspect de déracinement qui s'accompagne de ruptures. Pour les personnes en situation de lèpre sociale, il y a rupture des liens avec les gens du village et la famille d'origine, et donc une perte partielle ou totale de son réseau social. C'est souvent

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

la fin de toute activité fixe, comme le travail agricole. Or c'est par lui que l'homme s'était enraciné dans son environnement. C'est grâce à lui qu'il trouvait une certaine sécurité. Ce travail lui permettait d'être celui qui décide de sa vie et de son avenir. Et cette sécurité avait des tonalités culturelles, économiques et psycho-affectives. Devant ce départ forcé, se cache le désir d'un mieux être, voire d'une réussite, et tout au moins d'une autre liberté. C'est ce que chante le chanteur poète Youssou Ndour, bouleversé par la misère de certaines couches sociales sénégalaises (Oumar Sankhare, 1998, 110) :

Dem, dem(Partir, partir) Dem fan ?(Partir pour où ?) Ci espaas bu lëndëm bii. (Dans ce sombre espace) Dem ndax lan ?(Partir pour quoi ?) Liberté bi(Pour la liberté)

A Dakar, la vie à la rue entraîne une déstabilisation chez les lépreux et au sein de leur groupe. Ils vivent dans un espace réduit, sur un rayon de deux cents mètres, en marge de toute activité culturelle ou sociale. Ils ne peuvent sauvegarder une identité positive qu'en se réfugiant derrière le « destin de Dieu » selon la tradition, dans un monde qui change (très vite). Ils se sentent comme soumis à un destin tracé à l'avance, car le futur leur apparaît non comme un avenir à modeler mais comme situé dans la lignée de leur passé, de leur « maladie », comme quelque chose de prédéterminé par Dieu. L'exil s'ajoute au vécu de la lèpre sociale et accroît ce sentiment fataliste.

Leur expérience de la rue se situe dans le prolongement de l'histoire du « Nègre clochard » décrit par David Diop :

« Qu'ai-je fait sinon supporter assis sur mes nuages les agonies nocturnes les blessures immuables les guenilles pétrifiées dans les camps d'épouvantes » (Oumar Sankhare, 1998, 104).

L'esclavagisme contemporain passe par l'inactivité sociale, celle qui rime avec l'inexistence sociale, dans une forme de domination plus sournoise que celle des travaux forcés. Marginalisées, ces personnes n'ont pas la possibilité de trouver un logement ou un travail à Dakar. Leur existence est rythmée par la dépendance à l'aumône et aux aléas de la survie urbaine. Leurs relations avec le monde extérieur à leur groupe jouent un rôle déterminant pour leur (sur)vie. Les contacts au quotidien avec la population de Dakar sont affectés, d'une part d'un sentiment de ségrégation (on évite le contact) jusqu'à l'hostilité ouverte (refus de les laisser s'installer devant les magasins, restaurants…) en passant par la suspicion systématique et, d'autre part, d'un désir de les avoir à disposition à chaque fois qu'on a besoin de leur donner l'aumône.

De la sorte, on comprend la situation paradoxale de l'exil que vivent ces personnes qui se sentent à la fois « étrangères » (au sens d'appartenance à un même groupe ethnique qui dépasse ces frontières déterminées par le colonisateur entre le Sénégal, le Mali et la Guinée par exemple) dans la ville de Dakar et en même temps sénégalaises parmi les sénégalais. Cette difficulté est accrue pour celles qui ne sont pas de nationalité sénégalaise, dont l'existence est davantage marquée par l'incertitude et l'insécurité (compte tenu notamment du risque de reconduites à la frontière). La plupart du temps, l'existence des personnes atteintes de lèpre sociale est imprégnée de mythes, de pratiques superstitieuses et de rites. Leur vie tourne autour du bonheur à assurer (ou à chercher) et du malheur à conjurer (ou à fuir).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Chapitre 3 : Lèpre sociale : entre maladie (mal-a-dit) et malaise (mal-aise)

3.1. Maladie, « mal-a-dit » ou quand le mal parle

3.1.1. Anthropologie médicale de la lèpre

Afin de mieux comprendre les situations de lèpre sociale, il est nécessaire de connaître les attitudes, les connaissances et les préjugés des malades, de leur entourage et des professionnels de santé. Car cela interagit sur les situations de lèpre sociale, tant par les facteurs personnels qu'environnementaux. Plusieurs concepts de l'anthropologie médicale sur les dimensions socioculturelles de la lèpre nous servent d'outils de compréhension (Aubel etTouré, 1993). Les systèmes de santé éclairent l'analyse grâce à la distinction entre :

- le secteur populaire composé des individus vivant dans l'environnement du malade, de la famille ou de la communauté,
- le secteur traditionnel avec les guérisseurs traditionnels et les marabouts coraniques,
- le secteur biomédical avec les professionnels de la santé occidentale (médecin, infirmier, sage-femme).

Ainsi que sur l'utilisation des réseaux thérapeutiques qui sont composés des personnes ressources dans les trois secteurs. L'approche systémique permet de comprendre l'interaction entre les acteurs et les facteurs qui peuvent expliquer le comportement des individus.

Nous centrons cette analyse sur les attitudes de l'ethnie wolof envers les malades de la lèpre. Car elles sont parmi les plus intransigeantes comparativement aux attitudes des autres groupes ethniques du Sénégal. Selon les coutumes ancestrales, le lépreux était isolé en dehors du village. Il n'était ravitaillé que par quelques membres charitables de sa famille. L'appellation de la maladie dépend de l'apparition des symptômes. On distingue deux phases. Dans la première phase, les manifestations primaires révèlent Korobêt (la petite lèpre). Ces manifestations consistent en perte de la sensibilité au niveau des tâches rosâtres ou rougeâtres sur le corps, en boutons durs, en odeurs, en absence de démangeaison.

Les doigts se courbent, le nez nasille. La personne manque de force physique au niveau des membres et de ses mains. Elle perd sa sensibilité et sa motricité. Son visage se dépigmente. Les mutilations sont caractéristiques de la deuxième phase. La lèpre est alors appelée *gana* (synonyme de maladie), *fébar bouy wagni* (la maladie qui raccourcit), *fébar bou magbi* (la grande maladie).

Dans la culture traditionnelle, l'hérédité et la volonté divine en sont les causes. Si quelques malades connaissent le mode bio-médical de la transmission (par voie oro-nasale et par contact cutané prolongé), celle-ci n'est pas perçue de façon antagoniste avec la première interprétation traditionnelle. Dans les croyances socioculturelles populaires, la transmission de la maladie n'est possible que lors de la deuxième phase. Elle se fait par les mouches ou par le fait de toucher le corps ou l'habit du lépreux. Elle peut se faire dans l'acte de s'asseoir ou de se coucher sur son lit, à fortiori dans les rapports sexuels. Partager le repas avec lui ou manger dans son plat est considéré comme dangereux. De même que la chaleur et la sueur qui s'échappent de son corps, ainsi que les sécrétions des plaies.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Certains aliments sont considérés comme capables de transmettre la maladie (le pain de singe (qui est le fruit du baobab), les feuilles de *thiaxat*, la viande de chèvre, etc.).

Des techniques de prévention sont utilisées par les guérisseurs traditionnels pour se protéger ou guérir, notamment celle du *dank*. Pour le lépreux et sa famille, c'est une technique à base de safara (eau bénite) et de poudre macérée que l'on boit et qui anéantit la maladie à l'intérieur du corps. Le *safara* va nettoyer et cicatriser « la plaie du cœur », car la lèpre est perçue comme une maladie qui couvre le cœur comme « une toile d'araignée » et qui ressort ensuite à l'extérieur en coupant les orteils, les doigts et le nez. Les plaies sont grattées et enduites d'une pommade noire à base de gras de beurre de vache (*dax*) et de poudre de racines.

3.1.2. Cosmogonie des lépreux

La maladie, comme désordre bio-physiologique, affecte l'individu dans son corps et dans sa quête de sens. La lèpre est surnommée au Sénégal *feebar bu mag* (la grande maladie en wolof). Elle joue un rôle de révélateur social. Car dans ses origines, son mode de transmission, ses effets sur l'individu et son traitement, elle fait l'objet de multiples croyances. « La plus grave des maladies », par la gravité de son caractère incurable et stigmatisant, inspire une peur des lépreux, peur qui implique des conséquences sociales variables selon les régions.

Loin d'une différentiation régionale ou ethnique, la plupart des groupes se rejoignent quant à leurs conceptions sur les causes et le sens donné à la maladie. La rupture d'un interdit est à l'origine de la lèpre. Ces interdits sont d'ordre sexuels (rapports en période menstruelle, etc.), alimentaire (silure, viande de chèvre tachetée) ou une transgression des règles de l'alliance (mariages intercastes ou interclans). En ce qui concerne le mode de transmission héréditaire, il y a un rapprochement avec la sorcellerie. Dans le patrilignage wolof, le modèle de transmission est celui du sang par la mère (les règles) et par le père (le lignage) : *dëm ndeey ngana baay* c'est-à-dire « sorcier la mère, lèpre le père » (Didier Fassin, 1992).

La maladie cachée comporte toujours un arrière fond de représentations collectives et individuelles. Ce sont des symboles et des mythes qui appartiennent à la culture, à l'histoire. Ils font partie, en quelque sorte de l'être humain qui les vit. Ces mythes cosmogoniques nous plongent dans l'organisation mentale des acteurs, dans l'idée qu'ils se font de Dieu, idée ayant un soubassement musulman ou chrétien (monothéisme) Mais, un monothéisme à l'africaine, c'est à dire teinté de valeurs spirituelles traditionnelles qu'on peut, la plupart du temps, opposer aux valeurs islamiques et chrétiennes. En tout état de cause, ces valeurs et ces pratiques permettent de saisir de l'intérieur la signification de Dieu, du destin, de la sorcellerie et du mauvais sort.

Dans la croyance populaire, on retrouve deux traits typiques : celui de Dieu et celui de Satan. Dieu est reconnu comme le créateur, l'Etre supérieur qui n'a pas d'égal et qui a créé tout ce qui existe sur la terre et dans les cieux : les êtres, les végétations et toutes choses. Mais il a créé un Etre mauvais, Satan, qui ne cherche qu'à détourner les Hommes du Bien (*Baakhe*) pour les entraîner dans le mal (*Bone*). Satan n'est pas un Dieu, mais il est situé juste un peu en dessous de Dieu car il est supérieur aux humains.

Il nous semble nécessaire de reprendre la distinction apportée par Pierre Bourdieu (1980,113) entre « croyance », c'est-à-dire l'adhésion indiscutée, préréflexive et native, et « foi », c'est-à-dire l'adhésion accordée de façon décisoire avec l'adoption d'un corps de dogmes et de doctrines instituées. Les lépreux vivent ces croyances. Ils voient dans chaque

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

phénomène de leur vie (notamment dans la maladie) la manifestation de la volonté divine si ce n'est la main invisible et méchante de « l'autre ». « *Yalla* » (Dieu en langue wolof) est invoqué et mêlé à toutes les incantations et rites. Il est omniscient, tout-puissant. On l'invoque dès lors pour sa bonté. « Il décide de notre vie ici sur terre et après la mort au ciel. Personne ne peut se dérober à son destin » nous dit le sage du groupe de la Médina.

Il est très difficile de situer cet arrière-fond cosmogonique dans l'Islam, le christianisme, l'animisme ou le paganisme. C'est une sorte de mélange de tous ces éléments, sans en être intégralement l'un ou l'autre. On est en présence d'un syncrétisme religieux, spirituel et culturel. C'est à dire une symbiose d'éléments différents rendant difficile la question de savoir : qu'est-ce qui est apport de l'Islam ou du christianisme et qu'est-ce qui est spécifique aux croyances traditionnelles africaines ? De toutes les façons, le Sénégal est ouvert aux apports fécondants de l'extérieur (Senghor, 1956) et ceci depuis plusieurs siècles.

3.1.3. Lèpre et guérison

La mentalité des lépreux vivant à la rue est dominée par la recherche du bonheur et de la chance au milieu d'une perpétuelle incertitude, comme on l'a vu dans les chapitres précédents. On comprend la charge affective et religieuse qu'ils projettent sur ces mystères de la maladie et de la mort. Il existe une grande diversité de rites et de croyances relatifs à la maladie chez eux. Nous notons qu'ils appartiennent à des sous-cultures et à des ethnies différentes : on peut citer le Wolof, le Sérère, le Toucouleur et le Diola qui constituent les quatre principales ethnies parmi les dizaines que compte le Sénégal. Elles sont majoritaires au niveau démographique et linguistique. Elles ont des rites divers selon les croyances et les coutumes spécifiques.

Ainsi, on observe également des différences dans les pratiques de médecines populaires et traditionnelles. Mais, il faut s'empresser de dire qu'une personne malade peut consulter des guérisseurs d'ethnies différentes. Parce que, ce qui l'intéresse c'est de guérir. A ce niveau, elle ne fait pas de cloisonnement, de différenciation ethnique quant il s'agit de maladie et de guérison. Un malade habitant la partie nord du pays peut consulter des guérisseurs, des tradipraticiens dans le centre du pays ou complètement dans le sud du pays. Les grands marabouts, les grands tradipraticiens et les grands guérisseurs sont presque connus à travers tout le pays et ils sont en cela visités par des malades venant de partout.

L'origine de la maladie baigne toujours dans le fleuve du mystère. On trouve souvent une explication par une origine qu'on qualifie de surnaturelle ou en tout cas qui est le fait d'une tierce personne ou simplement d'un mauvais esprit. Toute la maladie s'insère dès lors dans un contexte religieux total, en raison de l'absence complète de séparation entre ce qui est corporel d'avec ce qui est spirituel. A la sensibilité particulière au contexte s'ajoute un univers religieux, encore très proche de la nature, qui surplombe l'Homme. On pense que les êtres surnaturels (les « *djinns* », les Esprits bons et mauvais) ont non seulement des formes corporelles mais encore qu'ils vivent réellement en symbiose avec le monde des humains. Ils sont cachés comme tels aux yeux des humains, sauf pour quelques personnes privilégiées, les initiés que sont les marabouts, les tradipraticiens et les sorciers. Les esprits se manifestent de façon sensible, de manière variée, en particulier dans les phénomènes naturels. En somme, nous nous trouvons face à une forme classique de l'animisme qui est la religion traditionnelle africaine.

Dans un tel contexte, il n'est pas étonnant de voir expliquer la maladie par l'introduction dans la personne d'un esprit mauvais qui entre en lutte avec l'esprit vital que tout homme porte en lui. En effet, dans la culture traditionnelle, on pense que chaque être humain est

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

habité doublement par un esprit bon et un esprit mauvais. Ils sont en antagonisme. Dans cette lutte, la maladie est le fruit de la victoire de l'esprit mauvais. L'esprit bon constitue l'esprit protecteur. Il peut délaisser le corps humain pour une raison ou pour une autre. Il rend alors la personne vulnérable à d'autres esprits et au mauvais sort. Agents pathogènes, ils apportent la maladie. Chez les Wolofs, on appelle cet esprit « *Djinné bou bakh* » ou « *Rab bou bakh* ». Il joue le rôle de second ou de double de la personne. C'est un esprit protecteur, on peut le comparer à cette croyance biblique de l'ange gardien qui veille sur l'homme.

Dans la culture wolof, « *Seytané*» (Satan) est assimilé à un démon pathogène. L'homme ou son corps peuvent être le siège d'une lutte vitale : celle de l'individu, protégé par son esprit protecteur, et des esprits mauvais (tels que Satan) qui s'efforcent de pénétrer dans son corps. Cette lutte, dont l'enjeu est la victoire de l'un ou de l'autre, se manifeste par la maladie. Dans les cultures locales (Wolof, Diola, Toucouleur etc.), les maladies sont donc le fait des actions des démons pathogènes. C'est ce qui fait d'ailleurs que quand quelqu'un est malade, le premier réflexe est d'aller chez le marabout, le guérisseur, le tradipraticien avant de penser à l'hôpital, au dispensaire ou au médecin.

Les techniques de guérison de la médecine traditionnelle sont basées sur des prières, des incantations visant à demander le secours à Dieu ou aux esprits bienveillants ou bien à ordonner aux démons pathogènes de quitter le corps du malade (exorcisme). Ainsi on le voit aisément, les tradipraticiens, les marabouts, les guérisseurs, les charlatans constituent des sortes de médiateurs de salut avec un seul sens concret, la recherche du bonheur à travers une existence sans cesse menacée. Le bonheur est recherché principalement dans la lutte contre la maladie et la malchance. Ces dernières sont dues à l'action extérieure des démons, des mauvais esprits et des mauvais sorts. La conquête du salut est, par conséquent, à la fois une action médicinale et thérapeutique et un geste religieux visant à rétablir le malade dans une sorte d'état de grâce vis à vis des puissances supérieures bénéfiques.

La fonction de guérisseurs implique la possession de pouvoirs surnaturels se manifestant dans l'emploi de formules mystérieuses, de rites précis et établissant entre le guérisseur et le malade un rapport mystérieux et magique. C'est en cela que la médecine traditionnelle se démarque de la médecine classique (dite aussi moderne) car pour la première les représentations spirituelles ne sont pas dégagées d'une vision sensible des choses. L'action du guérisseur consiste surtout à une lutte avec l'esprit mauvais présent dans le malade, lutte ayant pour but d'expulser le démon.

L'action du guérisseur a pour fonction principale d'aider la vie du malade à ne pas se laisser expulser par le démon. La rapidité et l'assurance de la guérison dépendent évidemment de la force magique que possède le guérisseur, mais aussi de l'emploi des moyens magiques qui varient en intensité et en signification selon le stade de l'intervention, surtout selon la grandeur de la résistance posée par le démon. Les guérisseurs peuvent ordonner le sacrifice d'animaux quand la maladie monte dangereusement et que les forces du malade déclinent. Il peut demander à la famille du malade de tuer un agneau, un poulet, parfois même un bœuf. Au moment de l'offrande, le guérisseur s'agite, fait des prières, des incantations, commande aux esprits mauvais de quitter le corps du malade et demande à la vie du malade de revenir. La guérison a lieu quand l'opération réussit et quand le démon a entièrement évacué le corps du malade.

3.2. Traces, trajectoires, itinéraires

3.2.1. Destinée lépreuse

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Loin de se limiter à une exclusion purement sociale, le mouvement de dépréciation des lépreux est d'autant plus fort qu'il puise sa source dans la socio-logique du mythe. L'homme incorpore les signes et les symboles, liés à la maladie-métaphore qu'est la lèpre, dans son être, dans ses sensations et les matérialise dans ses comportements. Désordre de l'être, la maladie prend sens dans les notions d'étrange et de trouble ? Ordre social et ordre symbolique ne font qu'un.

Porteuse de *la grande maladie*, la personne va découvrir les modifications profondes de son identité au regard des autres. Les conduites d'évitement s'étendent de la communauté jusqu'aux membres de sa famille. La peur de la contagion est une donne permanente dans toutes ses rencontres quotidiennes et dans tous ses actes. Pour éviter la transmission de la maladie, elle fait l'expérience de formes multiples d'attitudes négatives. Selon les appartenances ethniques, elle s'affronte :

- à l'isolement dans la case personnelle, avec l'interdiction de sortir de la maison, de participer aux cérémonies familiales (les gens ne lui serrent plus la main). On la cache à cause de la honte qu'on en éprouve (sentiment de gène pouvant aller jusqu'à la violence pour qu'elle parte car elle est « une plaie dans la famille ». Sa famille, stigmatisée à cause de sa présence, devient « la maison des lépreux ».
- au rejet systématique. Personne ne vient la voir et parler avec elle, de peur des contacts.
- au dénigrement. Celui-ci est marqué autant dans les comportements verbaux que non-verbaux. Un proverbe wolof dit : « Le visage n'est pas la prison, mais si on y enferme quelqu'un, il le sait. »

Si la personne fréquente la place publique, la communauté la déserte. On couvre de cendre ou de sable la place qu'elle a occupée. On lui demande de retourner chez elle. Bref, la destinée lépreuse plonge la personne dans une désertification relationnelle. La persécution psychologique et sociale s'abat sur le malade et sa famille, s'installe entre lui et les siens. Mise à l'écart par les autres, jusqu'à ses proches les plus intimes, elles plonge dans l'angoisse.

Pour le lépreux, le désespoir de vivre, la rancune envers les bien portants, le découragement face à la recherche d'un traitement sont des conséquences de l'attitude négative à leur égard. En leur renvoyant une image négative de lui même, sa mise à l'écart par les autres conditionne profondément sa façon d'aborder la maladie.

Le lépreux endure en permanence des souffrances intérieures à cause du rejet de la société envers elle. La solitude forcée la fait d'autant plus souffrir qu'elle est perçue comme une forme d'inexistence sociale dans une culture où l'individu n'existe que parce que relié à la communauté. La communication avec les autres est devenue quasi inexistante. A cela s'ajoute la honte des mutilations et, avec elles, la haine de l'image de soi. Cette image monstrueuse inscrite dans son corps. Cette personne monstrueuse qu'elle est devenue et qui fait fuir ses proches et tous les autres.

Elle éprouve des sentiments de repli sur soi dus au refus de lui serrer la main, de lui parler ou de partager son repas, et de tous les modes du toucher qui vont jusqu'à la rupture conjugale. Ces sentiments peuvent laisser place à la haine. La personne malade est qualifiée de nerveuse et rancunière. Pour dire l'irritabilité du malade, les Wolofs ont une expression : « *xolu gana* » (cœur de lépreux). Cette expression a un retentissement psychologique profond chez la personne stigmatisée par la lèpre, car elle touche au cœur c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus profond dans l'être. Cette expression véhicule donc une négation de la personne niée dans son identité, assimilée à la méchanceté et à la lèpre.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

L'errance interne qui commence en elle, au sein de son milieu familial et ethnique, va se poursuivre dans l'exil hors du village jusqu'au village de reclassement social. Et du village de reclassement jusque dans la rue de la ville. Si ce deuxième exil est lié aux conditions de survie économique, il n'en demeure pas moins initié à l'origine par la grande maladie. L'identité sociale des lépreux vivant à la rue dépend de leurs attributs personnels et structuraux. Leur déficience physique et motrice, voire sensorielle pour certains, fait partie de ces attributs personnels qui entraîne un discrédit. A défaut d'une profession ou d'une activité quotidienne au sein de la famille (telle que la cuisine, l'éducation des enfants, etc.), la mendicité est un de leurs attributs structuraux.

Dans la société, leur statut social est directement lié à la « grande maladie » et il est déterminé par leur mise à l'écart. Il est donc fortement dévalorisé, même si une identité plus ou moins positive peut se jouer dans les rôles de « père », mère », « époux », « veuf ».Toujours est-il que l'attribut différent qu'elles possèdent, la lèpre, fait peur et jette sur elles un discrédit profond. A cause des représentations mythiques et culturelles posées sur la lèpre, elles sont considérées comme dangereuses (par l'impureté, la contagion) et mauvaises. L'expression populaire qui dit « méchant comme un lépreux » confirme ce discrédit.

Ces personnes sont donc vues (et appelées) « diminuées ». Elles sont peu attrayantes et on garde avec elles une distance raisonnable. Pire, elles sont devenues des objets de répulsion. On peut parler de la lèpre comme stigmate. Ce stigmate n'est pas lié à la lèpre en tant que telle, comme un attribut qui colle à la peau. Mais il naît de la relation d'autrui ou du groupe social avec la (ou le groupe de) personne(s) en situation de lèpre sociale du fait de la lèpre. Le stigmate représente un certain type de relation entre l'attribut et le stéréotype. Lorsque l'individu stigmatisé a une différence connue ou visible, il est *discrédité*. Ce qui est le cas des personnes souffrant de mutilations liées à la lèpre. Si celle-ci n'est pas perceptible, il est *discréditable*. C'est ce que vivent les personnes dans la première phase de la maladie, socialement bien tolérée.

Erving Goffman (1975) distingue trois types de stigmates :

- les monstruosités ou difformités du corps
- les tares du caractère (perçues par autrui comme manque de caractère, passions irrépressibles ou malhonnêteté et attribué à un individu qui est atteint de troubles psychiques, sortant de prison, drogué, etc.)
- les stigmates tribaux (la race, la nationalité, la religion) transmissibles et pouvant contaminer toute la famille.

On retrouve ces trois types de stigmates générés par la lèpre et ses conséquences ainsi que par la représentation de cette maladie millénaire dans la culture sénégalaise en général, et chez les Wolofs en particulier. Une femme en situation de lèpre sociale du fait de la lèpre, avec des stigmates visibles du fait de la perte de ses doigts et de sa déficience visuelle, explique en ces termes ce qui l'a poussée à effectuer une émigration loin de Dakar, loin de son groupe, pour la Casamance (Sud du Sénégal) lorsqu'elle a ressenti la maladie :

« J'avais des démangeaisons et des fourmillements dans le corps. Ca me faisait des boutons. Je me suis grattée et c'est devenu des plaies. Alors quand j'ai su que c'était la lèpre, je me suis éloignée de chez mes parents, car chez nous, vraiment, c'est une maladie honteuse ».

Les personnes affligées d'un même stigmate parcourent un même « itinéraire moral », c'est-à-dire qu'elles ont une évolution semblable de l'idée qu'elles ont d'elles-mêmes à partir de leur expérience et de leur connaissance. Elles sont impliquées dans une suite d'adaptations

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

personnelles similaires, en prise avec l'histoire de l'attribut qui sert de stigmate dans une société donnée.

3.2.2. Itinéraire de vie

Les parcours thérapeutiques des personnes touchées par le bacille de Hansen montrent cette approche multiforme de la maladie. Lorsque la personne découvre la maladie, elle a une grande confiance dans les conseils thérapeutiques donnés par les membres de la famille et de la communauté. Elle prend des décoctions, de la poudre ou du thé de *safara*.

Puis, lorsque les symptômes subsistent et s'aggravent, elles font appel au secteur traditionnel des tradithérapeutes. Les marabouts coraniques (*Serigne daara*) font des prières. Ils leur demandent de croire en Dieu et de lire les « Ecritures Saintes ». Les charlatans[33] (*ndiabar kat*) donnent des décoctions à boire, des poudres pour enduire le corps, des grigris à porter sur le corps et de l'encens faite d'écorces à inhaler, etc. A ce stade de la maladie, la société les accepte encore, car ils n'ont pas de mutilations. La relation malade – guérisseur est empreinte d'une certaine confiance. Généralement, lorsque les premières amputations apparaissent, la relation tourne au mépris et devient distante jusqu'au renvoi du malade.

Enfin, elles consultent dans le secteur biomédical. Il arrive heureusement de plus en plus souvent que le diagnostic soit fait de façon précoce, ce qui empêche les lésions et les amputations. Malheureusement, le diagnostic n'est pas si évident à faire. Un certain nombre de personnes racontent que le dispensaire les a soignés pendant plusieurs années pour de la syphilis jusqu'au jour où les doigts ont commencé à tomber. Les personnes reconnaissent l'efficacité du traitement biomédical (en comprimés et en piqûres), mais elles ont une confiance limitée dans le personnel de santé.

Les lépreux utilisent donc les services des thérapeutes dans les trois secteurs : d'abord le populaire, suivi du traditionnel puis du biomédical lors de l'apparition de la maladie. Les progrès liés à l'utilisation de la monothérapie (la dapsone) en 1965, puis à la polychimio-thérapie (PCT) depuis 1985 ont bouleversé le rapport des personnes à la lèpre. Mais même lorsqu'ils se soignent avec le PCT, ils continuent à consulter auprès des tradithérapeutes. C'est à partir de cet itinéraire lépreux que s'édifient les structures fondamentales d'où partiront les évolutions à venir. On observe trois types de traitement social pour les lépreux :

- l'isolement et le rejet fondés sur une image sociale négative, ce qui est particulièrement le cas des malades rejetés par leur village ;
- une intégration relative marquée par une séparation physique reposant sur la peur de la transmission, ce qui est le cas des malades maintenus dans leur famille ;
- et le regroupement des malades en communauté, sur un modèle thérapeutique et étiologique, ce qui est le cas des malades admis dans les villages de reclassement.

Certains jeunes mineurs se socialisent au sein de leur désavantage en intégrant les villages de reclassement.

« J'ai contracté la lèpre à l'âge de 12 ans. 3 ans après, je commençais à perdre mes doigts un à un. Au début, mes parents croyaient que j'avais la gale. On m'a traité avec des médicaments locaux : lotion, tisanes, baume. Les plaies

[33] Ce terme charlatan n'est pas péjoratif. IL existe trois types de marabouts : les Khalifes ou chefs de confrérie, les Maîtres d'école coranique ou Marabouts coranique et les Marabouts-charlatans qui sont des guérisseurs qui soignent et donnent des conseils et recommandations.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

continuaient à s'aggraver. Je suis parti au dispensaire où on m'a dépisté la lèpre. On m'a alors emmené à la léproserie de Koutal ».

D'autres jeunes restent au sein de l'univers familial, en étant à la fois entourés d'une enveloppe protectrice et enfermés dans un espace clos.

« Quand la maladie m'a prise, mes parents m'ont gardée dans la maison. Je ne pouvais pas bouger de la pièce. Quand il y avait une fête dans la famille, je ne pouvais pas y participer. Je devais manger toute seule et à part des autres ».

Puis vient le temps de l'épreuve morale où le cercle domestique ne peut plus jouer son rôle protecteur. Le jeune se trouve confronté à la nécessité de partir, de se former, de travailler, de fonder un foyer.

Lorsqu'un individu devient stigmatisé tard dans sa vie, il lui est difficile de se ré-identifier, ayant tout appris du normal et du stigmatisé. Se voyant lui-même déficient, il risque de vivre dans la désapprobation de soi. C'est pourquoi beaucoup de jeunes et d'adultes ont choisi de cacher leur maladie aussi longtemps que cela leur était possible :

« Des fois, on peut garder la lèpre pendant des années. Comme c'est une maladie honteuse, on a honte de déclarer ça. Tu te caches pendant 4 ans, 5 ans ; tu commences à avoir les doigts coupés. Tu les caches. Tu as les membres qui s'abîment. Tu caches ça. Un jour, un parent voit que tu commences à t'amputer. Il te dis : qu'est ce que tu as là et tu ne peux plus reculer ».

Quand quelqu'un a été socialisé dans une communauté étrangère, il doit apprendre la manière juste d'être au sein de son nouvel entourage : « Quand je suis venu du Mali pour gagner de l'argent pour nourrir ma famille, j'ai retrouvé un oncle qui vivait déjà ici, dans la rue à Dakar. J'ai appris à vivre comme lui et j'ai mendié avec lui. J'ai appris peu à peu à parler le Wolof ».

Sur le plan sociologique, le stigmate provoque une difficulté d'intégration de l'individu présentant une différence fâcheuse dans le cercle des rapports sociaux ordinaires des « normaux » ; celle-ci pouvant aller jusqu'à une exclusion. Nous utilisons ici le terme de « normaux » pour des raisons de commodité afin de désigner ceux qui ne sont pas atteints par la lèpre. La société développe une gestion particulière de cette exclusion (étymologiquement *ex claudere* en latin : « enfermer hors de ») par une mise à l'écart, en village de reclassement notamment.

3.2.3. De l'effondrement à l'utilisation du stigmate

Aïssatou[34], âgée de cinquante ans, est Sénégalaise, de l'ethnie Wolof. Elle est atteinte d'une déficience motrice et sensorielle (au niveau des yeux et des mains avec la perte des doigts du fait de la lèpre). Elle est veuve et mère de 7 enfants qui vivent dans sa maison au village de reclassement de Mballing. Elle vit à la rue depuis 27 ans comme mendiante à Dakar. Nous avons choisi de développer son itinéraire, car il a un caractère d'exemplarité et d'historicité sur le développement de la mendicité des lépreux à Dakar. Beaucoup d'éléments se retrouvent dans les parcours des personnes que nous avons rencontrées.

[34] Aïssatou est un nom fictif que nous utilisons, c'est le cas pour tous les noms de personnes dans le cadre de cette étude afin de respecter l'anonymat, la vie privée et la dignité de nos informateurs, ainsi que le contrat de confiance qui nous a lié durant les cinq années de rencontre et de partage avec eux.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Aïssatou est née à la cité des Eaux à Hann, un village de pêcheurs dans la banlieue de Dakar. Dès notre première rencontre, la relation de cousinage s'est mise en place, elle est d'une grande ouverture et elle aime les fous rires. Elle nous raconte qu'elle est tombée malade à 11 ans :

« Le visage me faisait très mal (elle montre ses yeux, dont un est complètement aveugle), puis j'avais mal dans tout le corps. Au début je cachais ça, c'est pourquoi j'ai quitté Dakar pour la Casamance ».

Passer d'un lieu à un autre : telle est l'idée métaphorique qu'elle développe. La découverte de la lèpre est un événement qui bouleverse la vie des personnes qui en sont atteintes, leurs relations avec leur famille et leur communauté villageoise. Car leur contact est perçu dorénavant comme mortifère. La dimension physique du processus de contamination devient spatiale. Les personnes racontent combien leur espace de vie s'est réduit considérablement, à une chambre ou quelques dépendances au sein de leur famille. Certaines vivaient la majorité de leurs activités cantonnées dans leur chambre : rencontrer les proches, dormir, manger, se laver. Pourquoi ? Parce que l'espace dans lequel passe la personne malade devient potentiellement dangereux pour celui qui le traverse. Notamment l'espace de la douche pose problème à cause des humeurs du corps (sueur, urine, salive, etc.). L'espace intime dans lequel vit la personne devient aussi public.

Cette situation de mise à l'écart s'accompagne d'un rappel permanent de leur « état d'impureté », avec les risques de souillure et le caractère de dangerosité vis-à-vis de leurs proches. Deux types d'attitudes sont induits par cette prise de conscience au début de la maladie : soit se cacher puis fuir lorsque ce n'est plus possible de supporter la situation ; soit partir vers un village de reclassement où une « normalité » devient à nouveau possible. C'est ce choix du passage qu'a fait Aïssatou. Le « passage », vécu sur les plans physique, social, intime et public tout à la fois, était devenue pour elle une nécessité pour survivre.

Comment réagissent les familles ?Certaines personnes ont été littéralement rejetées quand elles ont contracté la lèpre, d'autres ont conservé des liens. Aïssatou explique qu'elle est partie sans prévenir ni ses parents, ni ses frères et sœurs, ni ses amis. Elle n'a donné de ses nouvelles que plusieurs années après. Les liens familiaux sont restés très distendus. Si elle a des nouvelles des siens, elle ne les voit jamais et il n'y a pas d'entraide entre eux :

« Je n'ai plus personne. Tout le monde s'est éloigné de moi. Je n'ai plus de parents ni d'amis. Je suis seule, seule avec le Bon Dieu !»

Elle se sent abandonnée. Ses liens sont ceux qu'elle développe avec sa propre famille et le village de reclassement, mais aussi avec le groupe de pairs et sa clientèle dans la mendicité :

« J'ai des frères qui enseignent en France, mais ils m'ignorent, ils m'ont totalement abandonnée ! Je suis abandonnée par tout le monde. Seule la rue m'a adoptée ».

Arrivée en Casamance dans le village de reclassement, elle a commencé le traitement, long et douloureux. Elle avait une piqûre chaque vendredi. Comme la plupart des malades, elle a construit sa vie au village. Un retour au village natal leur paraît impossible compte tenu de la peur que déclenche celui qui a été atteint par la lèpre, même s'il est guéri. Les interdits et les discriminations en termes de liens sociaux, de travail et d'alliance leur semblent trop pesants pour qu'un retour soit envisageable.

Aïssatou s'est mariée à douze ans et à treize ans, elle avait son premier enfant. Tout en continuant son traitement, elle est allée à Thiès dans un village de reclassement des lépreux, car son mari y possédait un terrain. Elle a travaillé pendant plus de dix ans

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

dans les usines alimentaires : à « Sardinafric » pour la mise en boîte des sardines et à l'usine de traitement des haricots. Mais les usines ont licencié ou fait faillite. C'est une des conséquences de l'industrialisation de la pêche et de l'installation de bateaux- usine suite aux accords internationaux signés à Bruxelles. Pendant quelques temps, Aïssatou a cherché du travail avec un statut de journalière dans quelques usines. Mais l'activité ne lui permettait plus de faire vivre sa famille.

Elle a commencé à pratiquer de temps à autre la mendicité à Dakar. Elle avait environ vingt trois ans. C'est dans cette période que la famille est partie au « village des lépreux » de Mballing. Son mari s'est mis à laver les voitures à Dakar. Ensemble, ils ont fait partie du groupe des premiers « mendiants lépreux » installés dans les rues de la capitale entre 1975 et 1980. L'activité de lavage des pare-brises et des voitures a été pratiquée par les hommes en situation de lèpre sociale du fait de la lèpre pendant une dizaine d'années. Puis cela leur a été interdit.

Pendant ce temps, Aïssatou faisait le va et vient entre Dakar et Mballing. Elle assurait la charge de famille, les repas, l'éducation, et le complément de revenu pour faire face aux besoins. Elle a souffert d'une discrimination active de la part des gens du village, ne pouvant pas obtenir d'aide ni de case :

« Les gens disaient que j'étais une mendiante et qu'il fallait rien me donner. Il ne fallait pas m'aider ! Alors j'ai été logée par une voisine plus ancienne au début. Je n'ai jamais rien eu, j'ai toujours dû payer un loyer ! J'ai travaillé dur au village et j'ai perdu tous mes doigts ».

Le chef du village, un fils de « lépreux », témoigne du courage admirable de cette femme qui se battait pour nourrir sa famille nombreuse en participant aux cultures maraîchères, en ramassant le bois, en coupant les chaumes et en se fatiguant dans de multiples tâches. Sa déficience motrice s'est accentuée avec la perte de ses doigts et Aïssatou a choisi d'aller mendier pour assumer sa charge familiale avec son mari.

« Je suis venue mendier à Dakar. Je repartais tous les deux jours avec l'argent au village pour payer la nourriture et la scolarité et les frais de mes sept enfants ».

S'est posée à elle la question du lieu de la mendicité. Lorsque les lépreux sortent du village, elles sont à nouveau confrontées au risque de contamination. L'espace du marché est perçu comme un lieu de transmission des maladies, du fait de la promiscuité, des tensions sociales et des échanges de nourriture. Elles s'en écartent. Elles ne s'installent pas non plus dans des carrefours, considérés comme des lieux dans lesquels les esprits peuvent communiquer des troubles. Nous n'avons d'ailleurs rencontré qu'une femme souffrant d'une déficience mentale installée au milieu d'un carrefour. Elles choisissent une rue passante et s'installent sur le trottoir. Aïssatou, elle, a choisi de s'installer sur l'artère principale qui mène à la place de l'Indépendance.

Puis, en 2001, son mari décède. Depuis elle est obligée de mendier tous les jours jusqu'à épuisement total. La nuit, elle dort auprès des gardiens d'immeuble pour éviter de se faire agresser. Car sa situation de veuvage la rend plus vulnérable. Elle ne réussit plus à faire face à l'achat du riz. Quand elle téléphone aux enfants, ils lui disent :

« Maman, on a faim ! »

Alors elle redouble d'activité, malgré l'extrême fatigue générée par la vie das la rue

« Ca me fait très mal de voir que mes enfants ont faim, alors je travaille sans jamais prendre de repos. La vie dans la rue, c'est très, très dur ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Il lui arrive d'acheter à crédit un sac de riz (à dix mille francs CFA), de l'emporter au village et de revenir le même jour à Dakar pour mendier. Elle est parfois tellement fatiguée qu'elle s'endort dans le car et là où elle mendie. Le poids qui repose sur elle est d'autant plus lourd que la famille s'agrandit. Sa fille de 16 ans, récemment mariée, vient de divorcer. Elle est revenue avec une petite fille sous le toit maternel. Elle cherche un emploi quelconque, mais elle n'en trouve pas. Le contexte socio-économique du Sénégal s'aggrave, plongeant la population dans une économie de marché parallèle. L'emploi se raréfie et la faim se fait sentir. Une majorité de familles sont passées de deux à un repas par jour. Les grands-parents tentent d'aider leurs enfants en luttant avec eux pour la survie.

L'aide sociale est quasi inexistante pour eux à Dakar. De plus, Aïssatou et son groupe ont fait l'objet d'un déguerpissement forcé du squat dans lequel ils vivaient en 2003, rendant encore plus difficile les conditions de survie dans la rue.

« Je n'ai jamais eu d'aide, ni du gouvernement, ni de tierce personne. Même le gouvernement ne fait rien pour nous, malgré ses paroles et ses promesses à n'en plus finir. Même là où on s'abritait, on a écroulé les murs ! Aucun service social n'est jamais venu me voir dans la rue ».

Au village de reclassement, des aides en nature et des soutiens de projets existent encore. Quand elle ou ses enfants sont malades, Aïssatou traverse des moments très difficiles, Mais grâce au produit de la mendicité, sa famille est devenue une des moins pauvres du village. Elle n'est donc plus prioritaire pour les bienfaiteurs. Elle relate qu'un jour « un blanc » a vu ses sept enfants, est rentré dans la maison où elle était malade et alitée. Apprenant que le père était mort, il lui a offert un sac de riz. Mais ses voisins lui aurait dit que « c'est une mendiante ! » et il n'a jamais recommencé. Beaucoup d'ONG connaissent une diminution de leurs fonds financiers. Les programmes d'aide aux « lépreux » et de soutien des dispensaires et des projets en faveur des villages de reclassement ne sont plus prioritaires. Par conséquent, des secteurs anciennement assistés sont touchés par ces nouveaux choix humanitaires. C'est le cas de la santé.

Dès qu'un de ses enfants était malade, Aïssatou activait le réseau d'accès au soin pour obtenir la gratuité. Mais, depuis quelques années, il n'y a plus beaucoup de solutions. Il faut payer les médicaments et les frais de consultation. Il y a des répercussions sur le soin de ses enfants et petits enfants, en particulier pour un de ses fils qui a attrapé la lèpre et pour lequel elle ne parvient pas toujours à assurer le transport pour la consultation à l'hôpital. Un des effets de cette paupérisation est la difficulté de payer l'école des enfants. La scolarité est gratuite, mais il faut payer les fournitures. L'absence d'Aïssatou au foyer en tant que chef de famille n'aide pas à soutenir la motivation des jeunes pour l'école. Ceux-ci préfèrent souvent pouvoir gagner un peu d'argent en faisant quelques activités autour de la pêche ou en rendant quelques services. Il y a une corrélation directe entre la situation de pauvreté et l'illettrisme, avec ses conséquences sociales.

Le désir et la fierté des lépreux est de pouvoir nourrir leur famille, mais surtout de construire peu à peu sur leur terrain. Chez Aïssatou, une douzaine de personnes y demeurent. Les surplus de la mendicité lui ont permis de construire en dur.

« Malgré la cherté de la vie et les difficultés pour nourrir mes enfants, j'ai pu construire une pièce de trois mètres carrés sans toiture, sans porte ni fenêtre. A sa mort, mon mari m'a laissé un bout de terrain, et j'ai pu y construire ».

Mais à l'approche de l'hivernage, Aïssatou s'inquiète car le toit de sa maison est constitué de tôles de récupération trouées et l'eau dégouline. Toute la famille est obligée de se réfugier ailleurs. L'ancien pavillon des lépreux sert encore de lieu d'accueil collectif. Elle calcule le

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

nombre de tôles pour le toit (dix fois deux mille francs par tôle), plus six lattes de bois à deux mille francs pour soutenir les tôles et deux autres pour la fenêtre et la porte provisoirement. Selon elle, son besoin principal en 2003, c'était « de la nourriture et de la toiture ».

En 2004, le retour de sa fille divorcée avec le bébé lui a fait privilégier la confection de briques pour bâtir une pièce supplémentaire sur le terrain, plutôt que de changer les tôles. Elle classe les priorités, s'adaptant au mieux aux situations nouvelles. Le rêve des personnes en situation de lèpre sociale du fait de la lèpre, c'est aussi de quitter la rue dès que possible : rêve d'avoir une boutique ou un étal pour les plus jeunes, rêve que les enfants prennent leur relève pour les plus anciens.

« C'est moi seule qui travaille pour tous mes enfants. C'est difficile, mais quand ils grandiront et trouveront un emploi, toutes mes peines se dissiperont ».

C'est ce qu'affirme Aïssatou avec un grand sourire, montrant des dents éclatantes et une bonne humeur à toute épreuve

3.3. Imprégnation religieuse, mal-aise

3.3.1. Interprétations religieuses

Les notions de pollutions prennent sens dans les rites de séparation. Ces rites lient les cheminements internes, les limites et les marges des structures totales de la pensée les uns aux autres.

Dans le Premier Testament[35] de la Bible, les abominations du Lévitique traitent de la lèpre et de diverses secrétions du corps humain parmi les cas d'« impureté rituelle » (Lév.15). Le commandement « soyez saint » précède chaque injonction. La pensée sémitique est bâtie sur une opposition : la vie / la mort, la bénédiction / la malédiction. L'homme se situe face à ce choix : vivre l'Alliance avec Dieu ou mourir. Dans la cosmologie du Premier Testament, les notions de puissance et de danger sont prégnantes. Quand Dieu donne sa bénédiction, il ouvre la source de tous les biens, de la fertilité de la terre, du peuple et de son bétail. Quand il la retire, la puissance de sa malédiction se déchaîne et il y a stérilité, pestilence et confusion. De la sainteté naît l'ordre, de l'abomination surgit le désordre.

Dans la tradition judaïque, dans laquelle s'enracinent le christianisme et l'Islam, la notion de « lèpre », celle des premiers hébreux, réunit diverses affections cutanées et même des moisissures sur les vêtements et sur les murailles. Le prêtre fait le diagnostic. Tout un code, composé de précautions collectives, existe pour éviter la contagion. Les mesures pratiques, dont certaines reprennent des usages et des conceptions primitives, sont porteuses de valeurs religieuses qui touchent au discernement de l'« impur ». L'homme, dont la lèpre est déclarée, change alors de statut :

« Le lépreux atteint de ce mal portera ses vêtements déchirés et ses cheveux dénoués ; il se couvrira la moustache et il criera « Impur ! impur ! » Tant que durera son mal, il sera impur et, étant impur, il demeurera à part : sa demeure sera hors du camp. » (Lévitique 13,45-46).

[35] Nous utilisons la dénomination récente « Premier Testament » plutôt que « Ancien Testament », car cette expression peut être comprise comme périmée vis-à-vis du « Nouveau Testament ». Ce risque d'incompréhension ne rend pas compte du Premier Testament comme source du Deuxième Testament d'une part. D'autre part une mauvaise interprétation peut générer une opposition juif (Ancien) / Jésus Christ (Nouveau, chrétien) et alimenter l'anti sémitisme.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Son impureté signifie qu'il est atteint par le « péché », ce qui veut dire que la vertu vivifiante du Dieu d'Israël est touchée. C'est pourquoi des rites assimilés au sacrifice pour le péché font partie de la réintégration à la communauté du malade guéri. Au rite d'expiation de son impureté, qui se fait à partir du sacrifice pour le péché (appelé aussi sacrifice de réparation), s'adjoint l'holocauste accompagné d'oblation. « Celui qui se purifie nettoiera ses vêtements, il se rasera tous les poils, il se lavera à l'eau et sera pur. » (Lév. 14,8)

Parmi les usages primitifs repris dans le rite de purification du lépreux, on retrouve ici l'ablution ainsi que la différenciation entre les côtés droit et gauche de l'homme. Le sang (symbole de la vie livrée, de la mort qui redonne la vie) et l'huile (utilisée comme médicament pour soigner, mais aussi pour donner de la force) sont versés sur le lobe droit de l'oreille (l'écoute), le pouce de la main droite (l'agir) et le pouce du pied droit (la marche). Les sept aspersions se font avec l'huile déposée dans le creux de la main gauche. Le reste de l'huile est mise sur la tête de celui qui se purifie. Les qualités de l'homme, qui était « mort », sont ainsi revivifiées.

La lèpre est également considérée comme une punition de Dieu. Lorsque Myriam et Aaron réclament la reconnaissance de leur statut de prophètes au même titre que celui de Moïse, la colère de Dieu s'enflamme contre eux. Myriam devient lépreuse pendant sept jours et elle est « séquestrée hors du camp ». (Nombres, 12). Le lépreux, porteur du péché, impur, fait l'objet de la colère de Dieu. La mort fait son œuvre en lui. il est exclu de son peuple.

Dans le deuxième testament, les évangélistes Saint Mathieu (8, 1-4), Saint Marc (1, 40-45) et Saint Luc (5, 12-16 ; 17, 11-19) placent la guérison du lépreux dans les premiers miracles de Jésus. Car le « lépreux » est par excellence l'image symbolique du mort-vivant rongé de l'intérieur : dans son corps par la maladie jusqu'à la perte de ses membres et la mort, dans sa dimension d'homme par l'exclusion sociale, dans son être par le péché. Chez Saint Luc (Mat.5, 1-29), la scène se place après l'appel des quatre premiers disciples. Sur la barque, Simon-Pierre est pris de frayeur devant la sainteté de Jésus et il s'écrie : « Eloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un homme pêcheur ! »

L'« homme plein de lèpre » vient en figure antithétique de celle de Simon-Pierre. Dans la ville, il voit Jésus, va à sa rencontre, tombe sur sa face et le prie: « Seigneur, si tu le veux, tu peux me purifier ».

C'est alors que Jésus étend la main et le touche en disant : « Je le veux, sois purifié » et aussitôt la lèpre le quitta.

Par ce geste, Jésus prend position. Au lieu de l'exclure hors de la ville, il touche l'homme et le guérit. Plus exactement, il le purifie. Or Dieu seul a le pouvoir de purifier.

La guérison du paralytique qui suit éclaire ce geste. Voyant la foi de ceux qui ont porté l'homme sur sa civière, en la faisant passer par le toit à cause de la foule, Jésus dit : « Homme, tes péchés te sont remis ».

Déclenchant le scandale chez les scribes et les pharisiens, il se déclare « Fils de l'Homme » et il confirme sa parole par le signe de la guérison du paralysé.

Vient alors l'appel de Lévi, le modèle du pêcheur par excellence, samaritain, installé dans un statut social confortable : au bureau de la douane, en d'autres termes un collaborateur des occupants romains. Pour fêter l'événement, Lévi fait un grand festin. Jésus y déclare publiquement qu'il n'est pas venu pour « appeler les justes, mais les pécheurs, au repentir ».

Cette construction en chiasme nous permet de saisir la figure du lépreux dans l'évangile : celle du pécheur en train de mourir vivant, tué par la lèpre considérée comme

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

la malédiction de Dieu ; celle aussi de l'Homme mu par la foi, alors qu'aucun espoir n'est apparemment possible face à cette maladie qui mène inéluctablement à la mort. Il est d'ailleurs appelé non pas « lépreux », mais l'Homme plein de lèpre. L'Homme n'est plus assimilé à son stigmate. En le sauvant, Jésus prend sur lui l'impureté et se fait « péché » pour sauver l'humanité, tel le bouc émissaire (René Girard, 1982).

Jésus synthétise ainsi sa mission, lors de sa réponse à Jean-Baptiste : « Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres. » (Luc, 7,22)

On y voit clairement combien l'image du lépreux est associée à l'impureté. Car il ne s'agit pas principalement de guérison, mais de purification. Dans la tradition chrétienne, la maladie et la malédiction ne sont plus assimilées. Lèpre et impureté sont définitivement séparées. Le lépreux devient un autre Christ, d'où la tradition du « baiser au lépreux » de Saint François, repris par Péguy et bien d'autres. De là découlent les conduites d'assistance aux pauvres, aux malades et aux affligés. Dans cette lignée, un homme a particulièrement marqué l'histoire contemporaine, c'est Raoul Follereau (Follereau, 1986) dont l'association est particulièrement active au Sénégal.

Dans la tradition islamique, qui prend sa source dans la tradition judéo-chrétienne, la lèpre relève d'une élection, voire de sainteté. Car elle est un fait de Dieu ; tel le signe fourni par la main de Moïse couverte de neige lépreuse. Ainsi, la personne malade, qui a déjà souffert en ce monde, sera délivrée dans l'au-delà. Le Coran reprend la guérison du lépreux par Jésus (sourates III 48 et V 110). Le Prophète a parlé de cette maladie de deux façons (Filali et Meziou, 2003). Pour réconforter le malade, il aurait pris la main du lépreux pour la mettre dans le plat afin de manger. Cet acte de compassion est assorti d'une croyance : « Le vrai musulman ne peut être contaminé »

En même temps, il invite les gens à éviter la contagion :

« Fuyez le lépreux, comme vous fuyez le lion ! » « Ne regardez pas de trop près le lépreux et, si vous lui parlez, observez une distance égale à la portée d'une lance ».

Le comportement du prophète reflète les réalités de son époque où l'on croyait que la maladie se transmettait par voies aériennes supérieures. L'homme atteint par la lèpre et mutilé était néanmoins reconnu comme homme à part entière et il pouvait participer aux activités communes. Il n'y avait pas d'attitude ségrégationniste vis à vis des malades. Et l'on pensait que Dieu donnait une récompense spirituelle à ceux qui étaient atteints par la lèpre. Un mérite spécial était attaché à leur vie.

La prise en compte des « mendiants lépreux » est associée à un recul-séparation obligatoire. Le khalife Al-Walid a structuré la charité en créant le premier regroupement hospitalier (en 707 apr. J. C.). Malheureusement, les « relargages » des malades dans les rues des villes, dus au manque de moyens pour subvenir à leurs besoins, a donné naissance à un sentiment de suspicion à leur encontre. Le personnage du « mendiant-lépreux » a été en partie associé à la tromperie, au profit, à l'avidité et à la jouissance.

3.3.2. Destin et maladie

La croyance domine toute la vie des lépreux vivant à la rue. Elle la marque très profondément avec des croyances et des pratiques rituelles certes, mais et surtout une sorte de fatalité très présente. Ils nous répètent tous cette phrase qui revient dans les discussions et les entretiens :

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

« Lii moo jiitu sama juddu ! » (Ceci préexiste à ma naissance !).

Ce « fatalisme » est très répandu dans la société globale sénégalaise, ce n'est point l'apanage des personnes en situation de lèpre sociale du fait de la lèpre. Il constitue un atout et un frein : l'atout est que cela permet, en tout cas, de transcender certaines dimensions (tout ce qui n'est pas maîtrisé par l'individu et /ou la communauté). Un frein parce que le fatalisme ferme toute initiative et toute possibilité de recherche de solution vraie au problème posé, ou n'agit que sur les bords et rebords. Il reflète alors une mentalité peu ouverte à des changements ou à la possibilité humaine de modifier le cours des choses.

Un mendiant-lépreux

Photo Martine et Aliou, Dakar, 2007

Il est important de préciser la forme originale du fatalisme chez les lépreux qui s'exprime en terme de « *Lu Yalla toudeu* » (ce que Dieu a décidé), à savoir que seul Dieu décide souverainement du sort des humains. C'est lui qui donne le bonheur ou le malheur. Cette photo ci-dessus, avec un homme égrenant son chapelet tout en pratiquant la mendicité, est significative de cette posture éthique.

C'est d'ailleurs dans ce contexte que l'on doit comprendre comme une tentative de compensation le fait que certains lépreux acceptent avec fierté l'appellation « *Waa Yala* » (« homme de Dieu »). C'est une réponse à leur demande d'aumône : *Nguir Yallah* (au nom de Dieu).

Cette tonalité affective, psychologique, spirituelle et cette fatalité existentielle sont étroitement liées aux conditions de dénuement total face à la « grande maladie » (*febar bou magbi*). Cette notion de destin est utilisée pour développer des propos sur les grandes maladies dans leurs contextes culturels. Mais elle ne rend pas compte ni de la vie de la personne en situation de lèpre sociale du fait de la lèpre, ni de son itinéraire. Venir mendier à Dakar relève d'une liberté d'action. Il est la conséquence de ce vécu contextuel qui se concrétise dans ce choix de la mendicité. Un choix qui relève souvent d'un long mûrissement de la personne en situation de pauvreté extrême. Des enjeux vitaux qu'elle décide de jouer

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

pour garder sa dignité : celle de ne pas être à charge des autres, celle aussi d'être utile et de nourrir sa famille élargie. L'itinéraire de vie est constitué de ces choix et de ces mises en application qui s'entremêlent. Un chemin fait de rencontres, de départs et d'arrivées. Un chemin fait de confiance et de défiance, ainsi que de conventions et de déviances.

3.3.3. Unités complexes de représentations

Si la croyance en un Dieu unique et omniscient est une réalité, une autre réalité est la croyance aux Esprits (bons et mauvais) qui apportent le bonheur ou le malheur.

Pour les Wolofs, les catégories étiologiques sont constituées de plusieurs unités complexes de représentations. Il existe des génies préislamiques appelés *rab*. Ces esprits des ancêtres se manifestent sous forme de possession. Ils sortent pendant certains moments de la journée, notamment vers quatorze heures (GMT), à la tombée du jour et au mitan de la nuit. Il est fortement décommandé de se promener à ces moments là, et en particulier de passer ou de se reposer dans le périmètre de certains arbres. Le baobab est un de ces arbres mythiques. Certains baobabs sacrés sont aujourd'hui encore des lieux de culte.

Les génies islamiques, ange ou démon (*jinné* ou *seytané*), sont similaires aux *rabs*. Ce que les génies veulent, c'est la richesse ou le pouvoir. Les histoires d'hommes et de femmes ayant perdu la raison en sortant pendant ces moments néfastes ou en passant sur des lieux habités par les génies font partie de la culture populaire. On trouve couramment l'expression « on m'a travaillé » pour exprimer l'origine d'une maladie ou d'un profond malaise (voire d'une maladie mentale). Ces figures de la persécution se retrouvent dans plusieurs ethnies sénégalaises. Deux types d'acteurs peuvent être à la source de ce « travail » : les sorciers-anthropophages (appelés *dëm*) peuvent dévorer le principe vital de l'individu qu'ils attaquent. Ils sont issus de la lignée utérine.

Les marabouts utilisent une magie interpersonnelle appelée *ligey* (le « travail »). L'univers étiologique du guérisseur, avec la sorcellerie – anthropophage, ne fonctionne pas forcement en système binaire avec l'univers étiologique des marabouts. Car ces derniers utilisent également l'essentiel des pratiques traditionnelles, dont le dialogue avec les esprits ancestraux (avec éventuellement la mise en œuvre de vengeances personnelles). Un homme en témoigne : « J'ai eu la maladie à seize ans. Ma mère était une fervente qui croyait aux esprits. Elle m'amenait d'un guérisseur à l'autre, d'un marabout à un voyant. Ma mère allait les voir tous ».

C'est le « djinn du crépuscule » disait l'un ; c'est le « vent maudit du soir » ; c'est « Satan » proclamait l'autre. Chacun amenait ses gris-gris, ses eaux purificatrices, ses clics et ses clacs, mais ça empirait. Mon oncle maternel, un intellectuel, a conseillé à ma mère d'aller au dispensaire. Et là, on a fait les analyses ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Deuxième partie : Lèpre sociale et lutte pour la reconnaissance

Chapitre 4 : Les liens sociaux

4.1. Vérité du mythe et stigmate de la lèpre

« Tounka, c'est la vérité ! » affirmait Gorgui Alioune Sy, le sage de Hann, lui qui fréquente les lépreux dans les villages de reclassement et à Dakar depuis plus de trente ans. Il cherchait ainsi à expliquer que cette interdépendance entre les humains, les djinns et les ancêtres, dont on parle tant dans les contes, c'est « non pas des histoires » mais la « réalité vraie » (Pierre N'Dak, 1984). C'est pourquoi on ne peut aborder la question de la lèpre sociale qu'en s'imprégnant des mythes et des contes.

L'art africain de conter a des spécificités : il prend la forme d'un jeu lors des divertissements du soir. Il exige l'art consommé du narrateur, soutenu par un agent rythmique, ainsi que la participation active de l'auditoire.

En même temps, le conte est une école d'éducation et de formation pour l'enfant comme pour l'adulte. Car il véhicule les idéaux de la société, il enseigne le bien et le mal. Il transmet les règles de conduite à respecter tant pour le bien de la communauté que pour sa propre réussite personnelle.

Dans ces traditions orales, le conte africain est également un mode d'apprentissage de la maîtrise de l'art de la parole : une parole gestuelle qui fait rire ou pleurer, qui émeut et fait vibrer l'auditoire.

De par sa valeur ludique, didactique et esthétique, le conte fait pleinement partie du patrimoine culturel africain et reste un moyen d'éducation. L'utilisation de « Leuk le lièvre » (Senghor et Sadji, 1953) dans les programmes de l'éducation nationale au Sénégal en est un révélateur.

4.1.1. Conte et mythe au Sénégal

L'importance du mythe et de la cosmologie dans la culture a été valorisée par Marcel Griaule (1966), même si sa justification de toutes les institutions dogon par le mythe est critiquable. En effet le mythe est fondé sur une pensée symbolique. Le monde y est expliqué par le réseau immense, complexe et logique des correspondances symboliques. L'interprétation symbolique des nombres et des techniques va de pair avec celle de la parole.

En ce qui concerne les notions de personne, Marcel Griaule pose dans « Dieu d'eau » (1966) le problème fondamental de la dualité de l'être humain. La société dogon pallie à l'ambivalence originelle et assure la fécondité de l'être. Il s'agit de gérer les déséquilibres individuels et sociaux dont les sources se trouvent dans l'importance sociale des jumeaux et dans les institutions de la circoncision et de l'excision.

Les cultures traditionnelles, particulièrement en Afrique, sont des civilisations du Verbe. La nature de la parole, dont l'origine est divine, joue un rôle à la fois métaphysique et social.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Elle donne sens aux rapports entre les éléments du cosmos et ceux de la personne. C'est cette somme du mythe dans la culture dogon que Marcel Griaule a tenté de constituer dans « Renard Pâle » (1965).

A la veillée, le soir, au campement ou au village, on conte. Au cours des discussions, il n'est pas rare que les métaphores utilisées dans les contes permettent de mettre en cause le système ou de porter un regard critique sur telle ou telle situation.

Dans « Contes, fables et récits du Sénégal » (2006), Lilyan Fongang-Kesteloot souligne que les contes circulent d'une langue à l'autre. Ils traversent les frontières avec les hommes. Ils sont wolof, diola, mandingues ou peuls. Mais ils sont aussi connus dans les pays de la sous région, car chacune de ces langues y est parlée (Sénégal, Mali, Gambie, Guinée, Côte-d'Ivoire, Burkina, Mauritanie, etc.).

Bien des vérités sont dites par des contes et des fables, souvent sous le masque des animaux ou de personnages fictifs. Les travers de la société y sont mis en scène, tels que les vices plus graves, des problèmes familiaux aux contraintes politiques : méchanceté des coépouses, partialité du mari polygame, déréliction de l'orphelin privé de sa mère, arbitraire du roi et intrigues des courtisans, tendances égoïstes du riche, vanité ou couardise des comportements, impudence des impies, indocilité des fils ou des filles envers leurs parents, rupture de la parole donnée, transgression du serment proféré, etc.

Ce sont des récits brefs, plein d'humour, qui se terminent souvent par une leçon de morale. Ils ont une fonction éducative en même temps que ludique, pour le plaisir de rire. Encodé dans des formules fixes au début comme à la fin, le conte génère des discussions qui ouvrent sur de nouveaux contes pendant les veillées africaines. Chargé d'allusions, il sert de «défouloir». Il assure une fonction critique et cathartique dans cette société où l'on cherche à préserver la bonne entente formelle et le consensus.

Par contre, les mythes sont plus localisés. Ils expliquent l'origine de telle dynastie, l'instauration de tel culte, la migration de telle famille, la fondation de tel village. Même s'ils sont truffés de merveilleux, les mythes sont toujours des « histoires vraies » (Lilyan Fongang-Kesteloot, 2006, 7), car ils ont l'adhésion de la croyance populaire. Les mythes se retrouvent dans les historiettes amusantes que les villageois inventent pour les enfants afin d'expliquer l'origine de certains faits ou des créatures : les poissons, le chat, le lion, le baobab, le génie du lieu, etc. On est loin des mythes au sens de Mircea Eliade ou de Lévi-Strauss. Mais ces mythes sont cependant porteurs d'une cosmogonie particulière qui nourrit la vie quotidienne des sénégalais.

Le mythe permet, aujourd'hui encore, d'échapper à l'enfermement dans l'inextricable. Georges Balandier (1996) reprend le mythe grec du Labyrinthe, de Dédale et du Minotaure pour interroger la logique techno-gestionnaire, souveraine et exclusive, qui prédomine dans le contexte de globalisation contemporaine. Apollon, Dionysos, Prométhée, Œdipe ont contribué à la découverte des modes de relation que l'homme établit avec le monde et lui-même, ainsi qu'à identifier ce qui était encore innommé.

Le mythe parle, désignant « les pouvoirs en expansion » avec leurs ambivalences et leurs pièges ; démasquant « la puissance née d'une civilisation » impuissante à la contrôler ; éclairant un monde « où le désordre paraît dissoudre l'ordre » ; décourageant tout emploi d'une droite logique là où « la complexité » ne cesse de croître. Là où les repères sont confus, l'homme recherche des signes pour jalonner son trajet, et le mythe en fait partie. (Georges Balandier, 1994, 10)

Le monde politique grec recelait en lui la puissance non domesticable et toujours menaçante, qu'il sut figurer comme prisonnière du Labyrinthe. Georges Balandier interprète

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

en ce sens le mythe du Labyrinthe : Thésée (le héros du mythe) a déjoué les pièges du Labyrinthe. Puis il a vaincu l'obscur en utilisant le fil d'Ariane pour conduire sa progression. Il s'est fié à un indice lumineux, tel un navigateur décryptant les indications du ciel. Le « fil » est la raison critique et l'« indice » est l'intuition qui guide la compréhension. Le savoir scientifique a accéléré ses avancées dans le domaine de la complexité. L'institution religieuse se déforçant, l'individu est devenu plus libre de négocier ses croyances.

Or ce « croire » flou risque de « fétichiser le monde » dans un foisonnement d'obscures puissances. L'acte de foi séculière qu'est le « progrès » s'accompagne de régressions massives : chômage, paupérisation, mal développement, exil économique et climatique, guerre, etc. Le monde de la puissance, de la production et de la marchandise génère de tristes lieux de mal vivre et de survie. Celui des interstices de Dakar dans lesquels survivent les lépreux en est un parmi tant d'autres.

Dans cette « époque électrique-électronique », l'établissement de l'ère du visuel - avec ses transferts d'images, de textes, de paroles, de transactions diverses – s'effectue sans déplacement des personnes. Les rencontres se démultiplient à l'infini, tout en se dématérialisant. Le paradoxe réside en ce que ces contrastes facilitent le passage aux extrêmes.

Certains lieux – où les gens n'ont plus à être ensemble et où on ne s'arrête plus - deviennent des sortes de trous noirs. Le sentiment qu'il n'y a plus de critères de l'impossible dans ces sortes de « nouveaux » nouveaux mondes s'accompagne d'une position d'incertitude. S'accompagnant d'un sentiment d'impuissance, cette position mène à la déresponsabilisation. Selon Balandier, un des enjeux actuels consiste à dépasser la prétendue « clôture totalitaire » (op. cit. 234) pour accepter l'inachèvement de la production de la société. Cette identification à une « démocratie éclatée » est traversée par la découverte des carrefours de l'imaginaire, par la recherche des détours du sacré et par l'éclairage des chemins de la mémoire.

Issiaka P. Lalèyè remarque que la socio-genèse et la psycho-genèse du mythe ne cessent d'évoluer de façon conjointe. Car « le dynamisme qui fait naître et mourir les mythes » s'ancre sur deux plans : « celui de la société, d'une part, et celui de l'individu de l'autre » (1986, 30). Ce chemin, qui passe par le sacré, le sensible et la lutte pour la reconnaissance, est éclairé par les personnes marquées par la lèpre sociale.

4.1.2. Tounka, l'ancêtre éponyme

Pour approcher la destinée lépreuse, nous tentons ici de montrer l'imprégnation mythologique de la culture des personnes touchées par la lèpre, en mettant en parallèle leur cheminement et celui du peuple ancestral des Lébous. Car, avec des modulations personnalisées, c'est une même réalité qui se joue et se rejoue dans la vie de celles et ceux qui sont touchés par cette maladie mythique : du jour immémorial de l'annonce, à travers l'épreuve de l'exode, avec la mise en scène de la figure du monstre, jusqu'à l'installation dans un village où le peuple sans nom sera enfin nommé et où fleurira la bénédiction.

Exode

De continents en continents, dans la mémoire ancestrale de la quasi-totalité des peuples, une maladie surgit, défigure, contamine, réveille les pires angoisses, telle un spectre. « Quand j'ai appris ma maladie, c'était comme si le soleil s'était éteint… »

Cette expérience éminemment personnelle rejoint celle qui est tirée de la mémoire des patriarches : dans la nuit des temps, leur « peuple sans nom » (Abdoulaye Sadji, 1965,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

11) a quitté le cœur chaud du Sénégal parce que la soif le décimait. Laissant le sable et les cadavres, il s'est mis à marcher vers le lieu où l'astre du jour mourait, dans un ultime espoir de survie.

Le mot clé qui exprime cette déchirure imprégnée dans l'être du lépreux, c'est « exode ». Du jour au lendemain, il se retrouve acculé à se cacher, à rompre avec les êtres chers de sa famille et de son village. Un exode vers où ? Certains ont entendu dire qu'ailleurs il existerait des villages pour les lépreux. Ces villages représentent leur dernier espoir pour demeurer dans la race des humains. Alors les lépreux partent vers une funeste aventure, vers ce lieu qu'ils ne connaissent que de nom. Une soif indicible noue leur gorge : celle de vivre malgré tout en surmontant l'épreuve, celle surtout d'oser croire encore qu'ils continuent à appartenir à la nature humaine. Comme dans Tounka, la soif ne cesse d'étreindre leur gorge tout au long de leur marche, et bien au delà.

Jusqu'au beau matin où, « à son réveil, le peuple vit au fond du trou une nappe miroitante et tranquille que les patriarches confondirent d'abord avec un frère, avec une image du soleil » (Ibid. 12). Pris de peur, le peuple s'éloigne du trou. Les « initiés », qui agissent au nom de tous, se mettent à prier. Au péril de sa vie, le chef des initiés se penche alors au dessus du trou, puis il jette une pierre. Il crie : « Il bouge ! ». Le cri ondule dans tous les cœurs et les fait frémir d'inquiétude. « Quand je suis arrivée à la léproserie, j'ai eu très peur. Des lépreux, avec des mutilations, des visages ravagés par la maladie… Je suis restée là, sans bouger, sans parler. Je voulais mourir ».

Que ce soit devant le village de reclassement ou devant un univers inconnu, la peur envahit ceux qui sont là, devant ce qui se donne à voir, devant soi, devant ce qui n'a pas de nom. Cette même peur devant le grondement souterrain et incessant qui résonne dans les oreilles du peuple. Environnées du silence funèbre des ténèbres, ils se regardent « dans l'ombre pour s'interroger » et ils ont « peur les uns des autres à cause de leurs yeux écarquillés » (Ibid., 15). Cette peur vertigineuse se retrouve dans le premier regard porté par la jeune lépreuse sur le visage des lépreux défigurés qui l'entourent. Elle est terrorisée et sidérée par cette même terreur primitive. En le voyant, elle se voit elle-même défigurée avec un corps monstrueux, à l'heure où elle brille encore de toute la beauté de sa jeunesse.

Fétiche et totem

Comment juguler cette peur mortifère ? Le chef du « peuple sans nom » décide d'offrir un sacrifice à ce « Maître » inconnu qui se tient tout au fond et qui remue dangereusement. Il prend le chat, leur unique animal domestique et compagnon de route. Et le chat dégringole dans le trou. Il miaule effroyablement. Alors, on attache d'immenses gaules bout à bout et on le repêche. « Mouss »[36] est mouillé et il se lèche la queue avec satisfaction. Tout le peuple accourt et remercie « le cousin de la pluie » présent au fond du trou.

Depuis ce temps, dans les villages habités par les descendants de ce peuple, le chat « a été élevé à la dignité de « fétiche vivant » et considéré comme tabou » (Ibid., 28). Dans son livre sur « le Totem » (1993, 22), Boubakar Diallo montre la figure de l'harmonie entre les mondes qui sous tendent le choix du totem : « Jadis les hommes vivaient en parfaite harmonie avec les bêtes sauvages.»

Les alliances entre les humains, les animaux, les génies président à ce choix. Ce conte du Burkina Faso l'illustre :

Un chasseur poursuivait deux antilopes jusqu'à un lac. Or celles-ci, se débarrassant de leur fourrure, découvrirent leur apparence humaine. Elles avaient la forme de deux jolies

[36] Le « chat » en wolof

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

jeunes filles, les plus belles des créatures. Pendant leur baignade, le chasseur s'empara de la fourrure de la plus grande.

Voulant couvrir sa nudité, la jeune fille accepta de suivre le chasseur dans sa case. Elle le prévient : « même si je deviens ta femme et te donne des enfants, un jour viendra où je m'en irai dans la brousse car là est mon royaume ! Je redeviendrai antilope car là est ma véritable nature ! » (Ibid., 32)

Effectivement, elle donna deux beaux enfants au chasseur. Un jour, le chasseur revint d'une excursion : sa femme, redevenue antilope, était repartie en brousse. Le chasseur fit jurer à ses enfants de ne jamais manger de la viande d'antilope. Les enfants jurèrent de respecter ce tabou en souvenir de leur mère.

L'animal totem d'une famille, d'un clan ou d'une ethnie reste un secret que l'on respecte. Car enfreindre l'interdit provoque un danger. Gorgui[37] Alioune Sy raconte que, récemment, un jeune père ignorant a eu un geste de colère et a tué un chat qui était en train de manger du poisson dans la cour familiale. Le lendemain, son enfant en bas âge s'est mis à faire des convulsions. Pourtant tout a été fait pour le guérir. On a même appelé le médecin. L'enfant est mort. « Pourquoi ? Parce que - et les jeunes ne le savent plus - l'esprit du génie continue à habiter les chats ». Tuer un chat, c'est enfreindre le tabou et c'est dangereux. Bien des maladies, dont la pire des maladies qu'est la lèpre, sont provoquées par des actes de méchanceté à l'encontre des chats. Les habitants de Hann le savent bien. Même s'ils sont réveillés chaque nuit par les chats qui sautent de maisons en cocotiers, qui se battent sur les tôles ondulées des toits du village, qui s'accouplent et qui miaulent. Quelque part, les chats continuent à protéger les villageois d'un malheur qui pourrait leur advenir.

L'annonce de lèpre sociale, cet autre jour immémorial

La longue marche se poursuivit. Cet autre jour immémorial, le peuple sans nom arriva au bas d'une grande élévation de terre qui lui barrait le chemin. Ce pays contrastait étrangement avec la terre sablonneuse qu'il venait de quitter. Quand l'ombre glauque de la nuit tendit un immense écran devant les voyageurs, un bruit sourd et ample emplit leurs oreilles : un roulement lointain qui ne cessa plus.

Au milieu de ce silence funèbre observé par tout le peuple, la voix du chef des « initiés » s'éleva alors pour implorer la clémence des Dieux. Cette imploration est répétée en chœur par les autres «initiés».

Mais pendant la nuit, la rumeur lointaine emplit l'espace tout autour d'eux. Ils se sentaient étouffer, si bien que le chef des « initiés » demanda aux « enfants du pays des sables » de se coucher, serrés les uns contre les autres, pour endiguer le flot hostile dressé par ces murailles de ténèbres. Car, chassés par le lieu de la soif, venus de très loin, ils étaient parvenus au bout de leur voyage, aux « confins du monde » et au « tombeau du soleil » (Ibid., 16).

A l'aube, pendant que tout le peuple dormait, le chef des « initiés » décida, de concertation avec ses suppôts, de percer le mystère qui les tenait prisonniers. Dans le brouillard, les patriarches gravirent le flanc de la colline et montèrent à l'assaut du ciel. Ils avancèrent avec précaution, car leurs larges pieds étaient écorchés par les cristaux anguleux d'une terre qu'ils ne connaissaient pas. Plus ils montaient, plus la voix de cet inconnu hurlait derrière la colline. Près de la crête redoutée, le chef des «initiés» se sacrifia, car il fallait d'abord protéger les patriarches, cerveaux du peuple. Il se mit à psalmodier en

[37] Chez les Wolofs de Dakar, le « vieux » est synonyme de sage,. Le terme n'est pas péjoratif comme c'est le cas en France.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

invoquant le Dieu de la pluie tout en avançant seul vers l'extrême limite de la crête pour découvrir le mystère.

Lorsque les patriarches avaient béni l'eau limpide tirée du puits, le peuple s'était mis à danser le rituel nostalgique de la pluie. Et tous se sont désaltérés. Une partie du peuple s'était installé là, à Dieuck (« arrivé le premier »), dans le cercle de Kayor.

Plusieurs siècles après la fondation de ce village, des femmes lépreuses issues de cette même contrée ont poursuivi la route jusqu'à Dakar. Fatiguées après une journée de mendicité, elles se retrouvent et s'installent sous un arbre. Lorsqu'elles invoquent leur village d'origine, elles se mettent à fredonner des airs sérères et à danser sur le trottoir, en claudiquant pour certaines.

« Là-bas, c'est chez nous. Nous y avons nos maisons, nos familles. Et nous pouvons faire la fête. C'est la joie ! »

La peur, l'épreuve, le monstre de l'inconnu sont derrière. La vie a ressurgit et la communauté villageoise s'est réorganisée. La fête signe, mieux que les mots, cette victoire imprégnée dans le corps dansant de chacun, ce corps mis en mouvement par le rythme communautaire. La danse porte la joie qui vient inonder tous les sens. Et ses racines secrètes plongent dans la geste sacrée du peuple fondateur qui a marché en compagnie de ses dieux et génies.

Le puits de bénédiction

Lorsque le chef des « initiés » du peuple sans nom découvre le puits, il demande à ce qu'on hisse une petite quantité d'eau avec un ustensile grossier et de longues gaules articulées. C'est cette eau fraîche et limpide que les patriarches ont bénie. Tout le peuple s'est alors mis à danser la danse rituelle de la pluie. Chacun a pu étancher sa longue soif pendant plusieurs jours et faire provision d'eau pour poursuivre la route.

A quoi se rattache cette bénédiction du lépreux, si attendue par celui qui vient lui faire une offrande ? Si ce n'est à ce même puits qui donne la vie depuis les patriarches ? Ce lieu habité par « le cousin de la pluie » ? Ce point d'eau providentielle qui désaltère le peuple assoiffé ? Cette eau bénite, symbole de l'Esprit divin dans les religions monothéistes, qui comble les désirs du croyant ?

Le lépreux ne serait il pas semblable à cet « orifice au fond duquel brillait la flaque d'eau tranquille » découvert par le patriarche du peuple sans nom (Ibid., 13) ? Celui vers qui les marabouts orientent aujourd'hui encore leurs talibés pour obtenir la bénédiction de Dieu ?

Les lépreux ne sont ils pas identifiés et ne s'identifient ils pas à ces «initiés » qui, tels les patriarches des temps jadis, donnent leur bénédiction ? Si c'est Dieu qui leur a donné « La maladie », c'est aussi Lui qui les veut à cette place particulière de mendiant à Dakar. Et ils se sentent dans l'obligation d'assumer cette mission.

Beaucoup parmi eux ont la conviction de mieux comprendre le genre humain que les autres. « Nous, nous savons vraiment ce que les gens ont dans le cœur ! Et ce dont ils sont capables ! »

Tout comme les initiés du conte de Tounka, là où le commun des mortels voit le soleil couchant, eux voient « autre chose au-delà de la ligne immobile » dessinée par le soleil, leur compagnon, lui qui incendie l'univers chaque soir avant de disparaître.

Chemin initiatique

Le conte de Tounka décrit le chemin initiatique vécu par le lépreux.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Se sentant dangereux -voire rejeté- pour sa propre famille et sa communauté, il quitte son pays -seul- pour aller vers un inconnu qui hurle au loin, qui hurle en lui. Cherchant à endiguer ce flot hostile et ténébreux qui l'assaille tant de l'extérieur que de l'intérieur, ce flot des représentations de « la maladie », il est sous le choc. Dans son exode, face au mystère foudroyant provoqué par cette identité de « gana », collée sur lui et qu'il se doit d'incorporer, il est projeté aux « confins du monde ». Si la mort fait son chemin dans son propre corps avec « la maladie », il se doit d'affronter cette autre mort sociale dans une société qui le voue à l'éloignement, tant au niveau du territoire qu'au niveau des statuts sociaux.

Cette perception est accentuée par le fait de se retrouver seul, dans une société où l'individu est voué à l'inexistence sociale s'il n'est pas rattaché à sa communauté d'origine. Il est important de souligner cette différence avec le conte de Tonka, dans lequel le chef des « initiés » (même s'il monte seul face au danger), est porté par tout le peuple, sous le regard des autres patriarches qui ne le quittent pas des yeux. Le chef est un héro ; le lépreux est un paria.

Entourée par d'autres femmes lépreuses qui ont pris soin d'elle et l'ont nourrie, qui l'ont entourée, qui lui ont transmis les coutumes du village, qui ont partagé avec elle leur propre exode, la nouvelle lépreuse a peu à peu accepté cette réalité nouvelle. Puis la vie a refleuri en elle, avec ses joies et ses peines. Elle a retrouvé une place au sein de cette communauté recomposée, avec ses patriarches, ces palabres pour poser les décisions communes nécessaires à la vie du village. Elle a connu à nouveau l'amour, fondé une famille et enfanté. Elle a assumé les travaux qu'on lui proposait pour gagner sa vie, même si ceux-ci provoquaient des amputations de ses doigts. Et ce, jusqu'au jour où, ne pouvant plus travailler avec ses mains, chargée de famille, elle a repris son exode vers Dakar.

Assumant l'opprobre de la communauté du village de reclassement, la honte générée par la mendicité, elle a fait le choix de se sacrifier pour gagner des revenus. Subissant les affres de la vie à la rue, elle se fait un honneur de nourrir et protéger sa propre famille, une famille élargie au sein du village. Invoquant sans cesse Dieu, prodiguant des actions de grâce et des bénédictions, elle participe aussi à la protection du peuple de Dakar. C'est cette protection, liée à la croyance populaire, qui génère un autre type de statut social aux mendiants. Leur place déterminante dans la société est mise en scène, de façon pertinente et humoristique dans le roman de Aminata Sow Fall sur « la guerre des bàttu » (1979).

La figure du monstre et le village de reclassement

Le patriarche poussa son long cri sauvage, rempli de peur et d'admiration, pour demander au peuple de monter en haut de la colline afin d'admirer les confins du monde (là où finit la terre et où commencent les eaux).

Intronisation du chef de village de Hann,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Photo de Martine et Aliou en avril 2007

C'est alors que

« le maître des palabres tira de sous ses vêtements un olifant, une corne de renne qu'ils appelaient «ngolyr ».

Il a émis alors

« des notes longues et suaves qui labourèrent les entrailles du peuple. » (ibid., 18)

C'est encore une coutume aujourd'hui pour le griot, maître des palabres, de dissimuler un instrument sous ses vêtements lors d'évènements exceptionnels. Ce fut le cas de l'intronisation du chef de village de Hann en avril 2007. D'un geste rapide, le maître des palabres a soufflé quelques notes qui ont résonné au cœur du peuple rassemblé autour du chef de village.

C'est là, à cette mer qu'aucun pied humain ne peut franchir, que le peuple arriva au terme de son exode. Là, le peuple sans nom a payé son premier tribut au dieu de la mer :

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

fascinés et troublés par le miroitement de la nappe d'eau qui luisait en contre bas de la crête, quelques uns sont tombés à pic dans le gouffre.

Le peuple s'est installé sur le littoral plat et infini, bordé par une écume blanche crachée par la mer : « cette vaste étendue mouvante et gémissante qui se balançait, instable, sur le bord demi-circulaire du ciel ». (op. cit.19) Les patriarches la nommèrent « Guedje » (la mer en wolof).

Pris de terreur et abasourdi par son bruit semblable au déchaînement d'un orage, incapables de s'entendre, tous étaient paniqués par cette bête monstrueuse qui allait les engloutir.

Le chef des « initiés » chercha d'abord à connaître quelle était la frontière qui servait à « Borom Guedje » (le Dieu de la mer) pour faire paître ses troupeaux (ce qui correspond aux marées), de façon à respecter son domaine. Puis il campa son peuple en se retirant à un dixième de nuit de marche. Enfin, après sept soleils et sept lunes d'observation, l'installation du village se fit plus près de la mer, au niveau du deuxième pieu.

Cette coutume se retrouve pour l'établissement des villages de reclassement. Lorsque les personnes touchées par la lèpre étaient invitées à quitter leur village, leur lieu d'installation était établi à plusieurs jets de pierre du village d'origine. Cette frontière, délimitée par la sagesse des anciens, séparait ce qui était malade de ce qui était sain, ce qui était impur de ce qui était pur.

Le « peuple des sables » désigna la mer comme une « bête monstrueuse ». Le chef des « initiés » pria le Dieu de la pluie et des eaux de veiller sur son peuple. Pour cela, il s'avança courageusement vers le littoral et se prosterna. Un paquet d'écume furieuse lui recouvrit la tête, sous les hurlements du peuple. Lorsque le chef se releva, sans hâte, le peuple découvrit que le dieu de ce domaine lui était favorable. Le chef leur annonça, par la voix du « ngolyr », que l'eau infinie et vivante de la mer était salée et amère, peuplée d'êtres bizarres. C'est cette manne de petits êtres frétillants, sautillant sur la grève avec leur queue fourchue, qui devint leur nourriture quotidienne.

On coupa des troncs d'arbre et on les creusa. On fit des rames et des voiles en fibres de baobab tissées : la première génération de pêcheurs était née. Flottant sur les flots dans cette pirogue originelle, avec leurs yeux perçants et fureteurs, les hommes surent vite distinguer les teintes légères et fugaces qui étaient la marque d'un banc de maquereaux, de saumons ou de harengs.

Les lépreux, avec leur corps infirme (en latin *infirmus* qui veut dire faible), déformé et mutilé, sont également perçus comme monstrueux.

Dans « Vivre à corps perdu » (1990), l'anthropologue Robert Murphy souligne que les « handicapés » sont perçus à long terme comme stigmatisés et impurs. Car ils ne sont ni malades, ni en bonne santé. Ils ne sont ni vivants, ni morts. Ils se situent ni en dehors de la société, ni pleinement à l'intérieur et vivent dans une « culture de l'exclusion ». L'anthropologue Claude Hamonet reprend les enjeux culturels de l'histoire de la lèpre sociale (2001). Ils montrent que la place des lépreux varie en fonction des époques, des régions du monde et des groupes. Par exemple, la lèpre sociale pouvait être synonyme de fertilité et de richesse au temps des pharaons. Au 12ème siècle, les cagots (de « *cagouz* » qui veut dire lépreux en breton) vivent en marge de la société. Jusqu'à la révolution française, ils sont exclus de la vie sociale.

Cette impureté, incarnée par les lépreux dans la société sénégalaise, ne concerne pas seulement la lèpre sociale et leur perception comme appartenant à un entre deux

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

mondes. Elle concerne leur appartenance au domaine de l'hybride dans la cosmogonie. C'est pourquoi ils sont mis à l'écart et les comportements de ceux qui s'en approchent sont ambivalents. En effet, ceux-ci observent une distance qui les préserve du danger (ils n'ont pas de contact physique dans les gestes d'aumône, l'argent est jeté). En même temps, ils recherchent la manne de la bénédiction que seuls les lépreux peuvent donner de façon privilégiée, tout comme –dans le conte de Tounka- la manne des bienfaits de Dieu était récoltée dans les pirogues et les scènes de plage, puis distribuée.

Un peuple sans nom

C'est ainsi que le peuple d'agriculteur devint aussi un peuple de pêcheurs. Les totems et les nouveaux rites consacrés à « *Guedge* » et à son Roi se mêlèrent à ceux du pays des sables, issus du bercail lointain. Fétiche vivant considéré comme tabou, le chat y occupa une place privilégiée en tant que compagnon d'exode. Devenus patriarches à leur tour, les descendants des anciens célébraient les mariages. L'intrépidité devant les risques de la mer était devenue une valeur supérieure à celle de la vaillance aux champs.

Selon le conte de Tounka, des peuples venus du Sud avaient rejoint la première génération de pêcheurs. Ce qui donna lieu à bien des rivalités et des violences, jusqu'à ce que la suprématie des premiers soit acceptée. C'est parmi eux que les « *Ndjites* » (les chefs en wolof), les gardiens et les initiateurs de la tradition étaient recrutés. Pour permettre une vie solidaire et harmonieuse entre des éléments d'origine disparate, un code sévère a été élaboré et une discipline de fer leur a été imposée. C'est ainsi qu'un peuple homogène s'est mis à prospérer tout au long du littoral. Soumis aux mêmes traditions, amoureux des mêmes rites, il parla la même langue. Cette langue est un composé de leurs différents dialectes.

Un pacte secret était ourdi entre ce peuple et la mer, avec des échanges et des sacrifices : celui des vies humaines payées à la mer par les pêcheurs et celui des entrailles de la mer pour nourrir le peuple. C'est pourquoi les femmes chantaient la mer et elles dansaient :

« O mer mugissante comme une corne Maudit soit qui te hait ; Je me suis abreuvée à tes charmes. » (Ibid. 30)

Tout en élevant leur nombreuse progéniture (de futurs pêcheurs émérites), les femmes travaillaient, fumaient le poisson et préparaient la cuisine. Lorsque la tempête faisait rage, devant ses vagues furieuses et convulsionnées, les femmes priaient le roi de « *Guedje* » et invoquaient la puissance de leurs fétiches ancestraux.

C'est, ainsi constitué et ancré sur le littoral, que le peuple sans nom a pris le nom de « Lébou », de cet homme légendaire, colossal, qui descendait en droite ligne du patriarche Tiongane.

Cette histoire mythique de l'installation du peuple Lébou – fondateur de Dakar – concerne particulièrement les lépreux. En effet, quittant leur village d'origine, ils ont fondé ou rejoint les villages de reclassement. Ils y ont développé une culture du métissage, entre hommes et femmes originaires de villages différents, parfois d'ethnies diverses. La vie sociale s'est organisée autour du chef désigné par les anciens. Le wolof a été adopté comme langue de communication, sauf pour les villages composés par une seule ethnie. Ils ont établi des lieux de culte, aux pieds des baobabs sacrés, dans les mosquées ou parfois les églises (étant majoritairement musulmans, avec une minorité chrétienne). Les fêtes se sont mises à rythmer les temps forts de l'année, ainsi que les alliances et les mariages, la fécondité –avec ses baptêmes - et la mort, comme dans tous les villages. Le travail s'est structuré autour de la pêche ou de l'agriculture, comme partout au Sénégal.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

La vie sociale s'est ainsi organisée et le village a reçu un nom : Nianing, etc. Ce qui donne à chaque habitant une forme de statut social et de lieu d'appartenance. Un nom qui cependant stigmatise ceux qui en sont issus, un nom qui signifie « village de reclassement », c'est-à-dire « lépreux », pour tous ceux qui l'entendent dans le pays.

4.1.3. La maladie honteuse

La maladie de la honte

Lorsqu'une personne découvre qu'elle est atteinte de la lèpre, son premier réflexe est de le cacher : peur de la maladie et des monstruosités physiques qui l'accompagnent ; peur de la contagion et de devenir dans son propre corps un danger pour son entourage ; peur d'être déconsidéré, méprisé, rejeté… La honte, ce sentiment d'infériorité et d'indignité, cette sensation d'humiliation et d'abaissement devant les autres : la honte surgit et empêche de respirer. La honte se situe en effet à l'articulation entre le social et le psychique :

- la lèpre provoque une blessure narcissique qui génère un effondrement de l'idéal du Moi,
- l'individu est habité par un sentiment qui le renvoie à son abjection et à son indignité,
- l'autre lui renvoie une image négative qui engendre la honte dans une situation sociale déterminée.

Dans l'être et le néant, Jean Paul Sartre parle de ce lien interactif entre soi et l'autre, en dépendance avec la situation sociale : « C'est mon acte ou ma situation dans le monde qui sont les objets de la honte… La honte est révélation d'autrui » (Jean-Paul Sartre, 1973, 265-266).

Confronté à la différence, le sujet se trouve dans une contestation radicale de son appartenance plus encore de son état. La honte manifeste la logique de différenciation sociale. Elle découle des rapports sociaux de domination. Renvoyant l'individu à son incapacité ou impuissance radicale, elle peut lui faire intérioriser un sentiment de « dé » valeur (de Gaulejac, 1994). Cette perte d'estime de soi peut aller jusqu'au dégoût ou à l'abject, jusqu'à la perte de sa propre dignité et à une dévalorisation profonde. Cette blessure profonde révèle combien la honte fait mal et s'accompagne d'une souffrance qui reste non dite la plupart du temps.

Ce sentiment « d'être rien », vécu fréquemment par les personnes en situation d'exclusion, s'accompagne chez les lépreux du sentiment de dégoût, généré de l'identification de leur état avec un état d'impureté.

Dans la lèpre sociale, les processus de projection – introjection se conjuguent. La personne atteinte de la lèpre sociale intériorise l'image sociale négative et invalidante projetée sur lui et retourne la révolte entraînée par sa situation sociale contre lui-même.

4.2. Le corps, le social et le sensible

4.2.1. Corps et reconnaissance

Qu'est ce que « le corps » ?

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Le rapport fondamental avec l'altérité prend forme dans le corps et par le corps de chaque personne[38]. La figure prise par cette altérité constitutive de chaque personne diffère d'une culture à l'autre. De fait les conceptions du corps sont multiples. En Afrique de l'Ouest, c'est l'immense société des ancêtres et des morts qui l'habite, faisant du corps humain la relation même entre les vivants et les morts, tel « une sorte de recyclage » (2007). En Europe occidentale, c'est la relation de ressemblance et d'image entre la créature et Dieu qui habitait le corps. Après la sécularisation moderne, la place faite à la téléologie du vivant fait émerger une notion de modèle génétique duquel tout découlerait.

· Le corps - terre

La mort ne met pas fin à la vie, elle la renforce. « Les morts sont situés tantôt dans le ciel, tantôt sur la Terre et fréquemment ils sont mêlés aux vivants » (Lalèyè, 2004, 696-699). Les rites funéraires ont pour objectif de faire rentrer le défunt dans le monde des morts. Ils ont un rôle de purification et de sacralisation dans le processus d'ancestralisation. L'ancêtre peut alors devenir l'objet d'un culte. Toute personne frappée La « mauvaise mort » est considérée comme une punition due à une transgression d'une loi.

Avec la dissolution du cadavre dans la terre, les constituants vitaux se dispersent. « La lente disparition de la forme corporelle fait place à une autre corporéité, faite de matière informe figurée par les autels d'ancêtres lignagers (David Breton, 2007,7) ». La composition de ces autels est (ou était) composée d'éléments non-figuratifs très hétéroclites : petites poteries, boules et blocs de terre, pierres, branchages, figurines grossièrement taillées, plus ou moins enchâssés dans la terre elle-même. Ces autels sont devenus le corps des ancêtres, manifestant une identité de substance avec les vivants (le corps étant assimilable à de la terre) ainsi qu'une profonde différence de forme. Les résidus d'offrandes et de libations montrent l'effectivité des coutumes reliées à la lignée familiale.

Les fondateurs mythiques de village, de clan, de culte ou de confrérie initiatique, servent de modèles. Ils illustrent ce qu'est une vie accomplie pour un homme ou une femme, à savoir une descendance nombreuse et un statut social lié à des responsabilités politiques ou religieuses.

Leur caractère exemplaire est représenté dans la statuaire par ses traits (avec les canons esthétiques ou l'expression de la maturité tels que les seins tombants d'une mère ou la barbiche d'un homme âgé) ; les signes de la fécondité (la présence d'enfants) ; le port des marques de socialisation achevée (scarifications, anneaux et coiffures) ; les postures hiératiques et les attributs du statut social (vêtements, objets modernes, parures, outils, cheval).

La filiation (généalogique ou institutionnelle) qui unit les membres d'un culte initiatique, d'un village ou d'un clan à leur fondateur mythique est manifestée sous la forme d'effigies. Dans ces images sculptées, le corps est pleinement socialisé et sert de modèle de façon à ce que les vivants puissent s'identifier aux archétypes ancestraux. Les initiés, les propriétaires d'autel, les desservants de culte offrent un miroir aux uns et aux autres, qui se reconnaissent et se perpétuent. Figurant la forme exemplaire et officielle que toute personne veut donner de soi, les portraits photographiques pris en studio, et qui trônent dans les salons ou les chambres des maisons au Sénégal, jouent un rôle identique.

[38] Dans l'exposition « *qu'est-ce qu'un corps* ? » (Musée des arts primitifs, Paris, 2007), Stéphane Breton, anthropologue et cinéaste, explique qu'il n'existe pas de représentation universelle du corps. Conçu comme un morceau du monde, le corps est toujours une relation. Le corps appartient peu à celui qui l'habite. S'il a en lui quelque chose d'authentiquement personnel, il a aussi quelque chose de fondamentalement hétérogène.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

- Le nouveau-né - étranger

Naissance et mort sont en symétrie. De multiples rites sont nécessaires pour faire d'un enfant une personne véritablement humaine. L'enfant demeure lié au monde des ancêtres lignagers et des génies, ce monde d'où il vient. Il n'appartient pas encore totalement à la société des hommes. Pour cela, il faut effacer les marques des entités invisibles en modelant son corps : séparer le nouveau-né du placenta[39], raser les cheveux de l'enfant, effectuer des scarifications sur sa peau, le circoncire si c'est un garçon, etc. Tant que ces gestes – qui ont pour objectif la rupture des liens de l'enfant avec l'autre monde – et la dation du nom ne sont pas effectués, la naissance sociale de l'enfant n'est pas réalisée.

Une des marques de la lèpre sociale est celle de la quasi impossibilité de parvenir à accéder à cette ultime réalisation de soi : une fécondité relative (une progéniture nombreuse suppose des moyens et généralement la polygamie), un statut social dévalorisé (sans accès possible à des responsabilités politiques ou religieuses), l'appartenance au domaine de l'hybride, du côté de l'impureté. Cette assignation à des trajectoires mal reconnues atteint son point culminant dans l'impossibilité de pouvoir obtenir le statut d'ancêtre.

- Le corps métamorphosé – proie ou prédateur

Le grand danger de la vie, c'est d'entrer en contact avec des entités dangereuses. Prohibitions alimentaires, réclusion, silence, dissimulation de sa corporéité en laissant sa peau à nu ou en utilisant des peintures (de façon à la rendre invisible, comme dans la chasse aux lions) sont autant de pratiques respectées à titre de prévention.

La faiblesse, la maladie, la mort ou la solitude signalent que la personne est victime d'une prédation invisible. Son corps est devenu une proie. Pour soigner la victime, le marabout ou le tradipraticien tenteront de contre-attaquer les ennemis invisibles et détruire leurs influences néfastes.

Si le corps peut être une proie, il peut aussi devenir prédateur. Le guerrier habité par l'esprit du lion voit autrui comme une proie, développe des dispositions hostiles à l'égard des vivants et traite son ennemi comme de la viande de gibier. Sa métamorphose en prédateur est signalée par des comportements de type non-humain, ainsi que par des parures de dents ou de griffes. Le retour à l'humain du meurtrier exige un long travail de « dé-lionnisation », assorti d'un régime alimentaire approprié.

Les changements de régime corporel passent par les prescriptions alimentaires, les ornements, l'ingestion de tabac ou d'hallucinogènes, les épreuves corporelles douloureuses. Modifiant l'environnement sensoriel, elles visent à changer la perception que chacun a de son propre corps afin d'en transformer la nature.

C'est pourquoi le corps lépreux, métamorphosé par la maladie, sème un trouble qui peut aller jusqu'à la terreur dans l'environnement. Cette ambivalence, propre aux réactions communes face au handicap, est accentuée par la perception d'un danger lié à la contagiosité – impureté lors de tout contact avec ce corps. Si le lépreux peut être une proie, il peut aussi devenir prédateur de part les pouvoirs que la croyance lui attribue.

- Le corps-parole de la lèpre sociale

La compréhension de la lèpre sociale passe par la voie du sensible. Car le sensible est la source de toute pensée anthropologique du corps. Pensée du multiple, elle s'élabore

[39] Le placenta est considéré comme une sorte de jumeau ou de double. On retrouve encore aujourd'hui la coutume ancestrale qui consistait à le faire retourner à la terre dans une poterie enfouie.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

au fil de la succession des situations, des moments, des mouvements et des postures. Ce sensible s'exprime à travers les personnes et les groupes qui nous livrent, par leurs expressions verbales et leur corps-parole, l'accès au sens et aux formes que recouvre la lutte pour la reconnaissance sociale. Et ce, bien en deçà des modèles théoriques totalisant qui cherchent à figer la réalité sociale. Car, plus encore dans les interstices de la rue que dans d'autres lieux pérennes de la société, l'adaptation aux mutations socio-économiques est un des points-clés de la survie des lépreux.

Dans ce contexte singulier, le corps est soumis historiquement à des injonctions sociales successives. Il entre en résistance de façons diverses, qu'aucun inventaire formel ne pourrait épuiser. Il y a des modes de socialisation en conformité avec la norme sociale, mais aussi des « modèles d'inconduites » (l'anthropologue américain Linton). Le corps marche, piétine, court, se dresse, défile ou trépigne. Il s'assoit, s'allonge, s'épuise ou s'effondre : aucune totalité ne peut prétendre l'englober. Le corps détaillé, disséqué, prêt à être analysé pour se trouver en conformité avec un paradigme (celui de la fonctionnalité et de l'instrumentation sociale ou au contraire de la déviance) risquede ressembler au résultat d'une opération de médecin - légiste.

Tout comportement corporel s'effectue dans une expérience, ancrée dans un espace et une temporalité. Il peut être extrêmement tributaire du passé (comme la fatigue) ou bien tendu vers un avenir (dans l'angoisse ou la patience).

Groupe de femmes à Dakar, photo de Martine et Aliou, avril 2006

Une corporéité en soi n'existe pas. Il y a seulement des actes singuliers, ralentis ou accélérés. C'est pourquoi les verbes et leurs modes disent davantage le corps dans tous ses états que les substantifs. François Laplantine souligne ce lien entre corps, paradigme et syntagme dans le domaine de la linguistique. Pour étudier l'organisation syntaxique des mots dans la langue, le paradigme « concerne les relations du tout à ses parties constitutives (phonèmes, morphèmes, lexèmes) et forme un système donnant lieu à une analyse synchronique » (Ibid., 2003, 40).

Dans son acception précise et étroite, le paradigme (selon le modèle épistémologique dominant) concerne des énoncés, et non les modalités d'énonciation. Il masque l'épaisseur des comportements physiques, avec les différentes manières par lesquelles le corps peut

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

être asservi ou résister. Un système de relations entre des signes ne peut rendre compte du processus social de répression/intériorisation. Et cela d'autant plus que les individus ont collectivement intériorisé contraintes sociales et politiques exercées sur leur corps, au point qu'elles leur paraissent naturelles, voire « innées». Le modèle que François Laplantine qualifie de « chorégraphique » permet davantage d'expérimenter la fécondité de ce qui est à la fois syntagme (chaîne ou flux associatif) et paradigme.

Une anthropologie du corps ne peut se construire qu'en termes chorégraphiques, telle une pensée de la danse, telle l'approbation de la vie. Nous avons choisi de nous situer dans cette dynamique, rejoignant ainsi les personnes porteuses de la lèpre sociale dans ce qu'elles vivent de plus profond :

« Voyez, nous aussi, nous dansons ! » nous disait une lépreuse âgée, esquissant quelques pas de danse, rapidement rejointe et soutenue par les femmes de son groupe. A l'heure où les ténèbres de la nuit envahissaient les rues de Dakar, à quelques pas de la mosquée endormie, des chants se sont élevés, rythmés par les claquements sonores des mains. Après une longue journée de travail, à mendier sur les trottoirs, les lépreuses se sont mises à danser. C'est le sourire aux lèvres que les plus fatiguées ont descendu leurs cartons de l'arbre pour s'étendre sur le sol. L'atmosphère nocturne du village emplissait tout l'espace de la ville en ces instants fugitifs et sacrés.

Loin d'une conception figée et morbide de l'exclusion, elles laissaient émerger les racines cachées de leurs origines, la vie, leur vie. Elles laissaient sourdre la force qui chassait la dureté des épreuves du jour et éloignait les terreurs de la nuit.

Cela change la façon de penser le social. Car il s'agit de passer d'une conception topographique (dans laquelle on ne se déplace qu'à l'intérieur d'un espace fini et stable) à une conception chorégraphique (celle d'une pensée de la temporalité attentive aux modulations du sensible). En grec, « *topos* » désigne l'endroit ; « *choros* » désigne l'espace, mais surtout l'intervalle supposant la mobilité spatiale ainsi que la transformation dans le temps. Par chorégraphie, on ouvre à une connaissance qui passe par les sens (ressentir, regarder, écouter) d'un être ensemble du chœur avec lequel s'élabore une forme de lien physique. A cet instant s'élabore une relation de soi avec les autres qui dépasse la simple coexistence », une relation nourrie par la perception des infimes modulations du corps qui ne cesse de se transformer, à devenir autre et à ressentir en lui la présence de ce qui vient des autres.

En lui-même « le corps » ne signifie rien lorsqu'on l'identifie à un ensemble de fonctions biologiques ou physiologiques. On commence à comprendre ce qu'il veut dire (ou taire) quand on perçoit les manières dont il réagit (ou non) performativement à ce qui l'affecte ou le blesse, à ce qui le conforte et le guérit. (Ibid., 38)

Le corps s'étend ou se recroqueville, se contracte ou se détend, souffre ou s'apaise. Cela est d'autant plus visible que les personnes qui vivent dans la rue n'ont pas d'espace d'intimité. « Gueum » et « teranga », la cordialité et l'hospitalité.

Dans la vie à la rue, tous les sens sont mis en éveil, que ce soit dans leur dimension auditive, tactile, gustative et olfactive.

Il n'y a pas de cérémonies en tant que telles, mais un art de vivre qui fait que les bons petits moments sont dégustés. Leur saveur est relevée par la célèbre « teranga » (hospitalité) du peuple sénégalais. Mais cette saveur provient surtout du « gueum », cette cordialité de la rencontre qu'offre les lépreux. N'ayant presque rien à offrir, ils partagent leurs valeurs où

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

s'entremêlent humanité, solidarité et bénédictions. Scène de repas donné et partagé à Dakar
Photo de Martine et Aliou, février 2005

La teranga des lépreux va rapidement vers l'invitation à venir leur rendre visite dans leur maison ou village de reclassement.

« Là bas, nous pourrons bien vous recevoir. Vous participerez à nos cérémonies de baptême, de mariage, aux fêtes ! Et vous verrez comme on danse, comme on sait s'amuser ! On est comme tout le monde ! »

Car, recevoir dans la rue, c'est aussi vivre une certaine frustration quand aux normes de l'hospitalité pour honorer l'hôte. Et les femmes lépreuses y sont particulièrement sensibles.

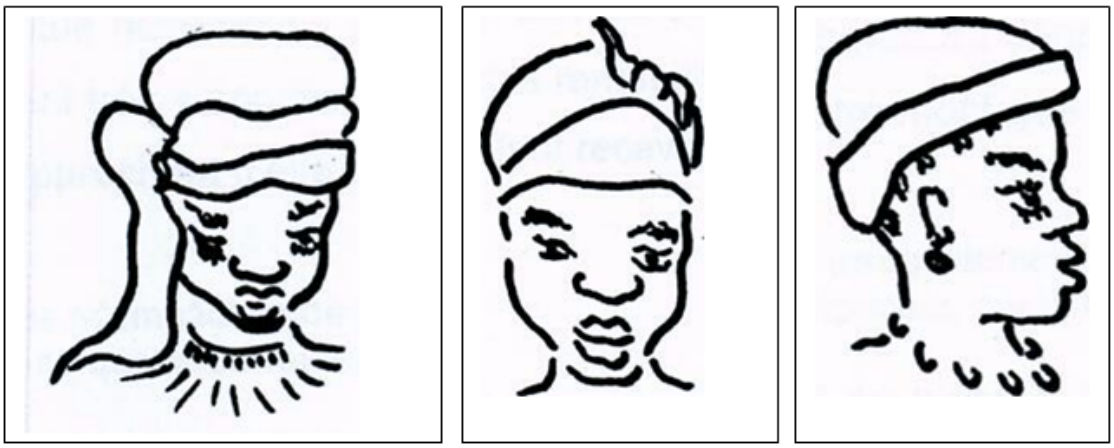
Il existe un certain nombre de règles d'hygiène autour du plat commun, là où se rassemble le groupe de lépreuses sérères (photo ci-dessus). En effet, dans la culture sénégalaise, on mange ensemble, on partage, on ne prend pas son repas individuellement. Les lépreuses se déchaussent pour s'asseoir sur les cartons afin de ne pas les salir. Par sécurité, elles posent les sacs au plus près de leur corps pour éviter les vols. Elles utilisent des cuillères, car manger avec la main dans le plat – ce qui est la façon traditionnelle de se nourrir – n'est pas possible du fait des mutilations d'une part. D'autre part, les lépreux connaissent les risques de contamination liés à la lèpre et ont pris l'habitude d'adopter la cuillère dans un souci de prévention.

Ce repas, autour du plat commun, génère une ambiance festive, « comme au village ». Habituellement chacun mange dans son « bol », car il n'y a pas d'équipement de cuisine dans la rue. Chacun garde son bol dans son sac.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Métissage culturel et apparence vestimentaire

· Protection des cheveux, bonnets et foulards



Les femmes d'un certain âge portent habituellement un « foulard » qu'elles nouent au dessus de la tête. Aucune femme lépreuse ne déroge à cette coutume traditionnelle, liée en partie à la tradition musulmane.

Les cheveux sont aussi un bien éminemment personnel, une partie de sa personne qu'il ne faut absolument pas laisser à portée de main de n'importe qui.

Une femme témoigne des conseils qui étaient prodigués par ses grands parents pour garder les cheveux. Il fallait faire un trou, les déposer dedans et mettre du sable. On les enterre dans un endroit humide, sous un arbre. On rajoute de l'eau comme si on enterrait un mort. L'eau adoucit la dureté de la mort parce qu'il fait chaud.

Actuellement, quand une femme prend sa douche, elle se peigne et peut jeter ses cheveux dans le lavabo si le trou est assez grand. Sinon, elle les conserve dans un endroit secret (et elle peut les conserver des dizaines d'années). Si on fait le grand ménage et qu'ils sont mélangés avec les ordures, on peut les jeter. Car on ne peut plus dire à qui appartiennent ces cheveux.

Le principe du traitement des cheveux et les poils, c'est de ne jamais les jeter, parce qu'ils peuvent être utilisés pour faire du mal avec le système de maraboutage. Les djinns peuvent aussi ramasser les cheveux et les donner à leurs enfants. Cela provoque des maux de tête. Au bout d'un certain temps, on peut même en devenir fou. De même si les cheveux sont à l'air libre et au contact avec le soleil, c'est source de maux de tête.

Ce qui est grave, c'est de laisser les cheveux traîner partout.

« Si une personne qui a de mauvaises intentions veut te faire du mal, elle prend tes cheveux et les porte chez le marabout pour te jeter un mauvais sort », dit-on.

C'est pourquoi les femmes, et en particulier celles qui vivent sans espace privé dans les lieux de passages comme la rue, portent une attention très particulière au traitement de leur chevelure.

Les cheveux des femmes sont tressés au dessous de leur foulard, un tressage de type « vie quotidienne », avec de grosses tresses non travaillées, car « cela ne se fait pas de laisser les cheveux défaits ». Les tresses perfectionnées sont réservées aux fêtes. Il y a plusieurs façons de nouer le foulard (au dessus de la tête, derrière ou sur le côté), avec

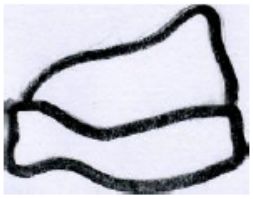
Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

un nœud apparent ou caché. Certaines laissent un pan du foulard retomber sur le côté du visage, ce qui leur permet parfois de cacher une plaie (au cou, à l'oreille ou au visage) ou une malformation.

Dans la rue, les femmes lépreuses portent toujours un foulard sur la tête. Ce comportement vestimentaire se différencie de celui des femmes dakaroises qui – même si elles portent volontiers le foulard - aiment montrer leur chevelure apparente. Elles excellent à développer des styles de tressages originaux ou des coupes particulières. Une minorité d'entre elles porte des perruques, voire des cheveux courts à l'occidentale. Ceux-ci ont subi un traitement spécial pour les déboucler. La majorité des jeunes filles porte des cheveux longs dont la longueur varie en fonction de celle de leurs propres cheveux, mais surtout en fonction de la longueur des tresses faites de mèches synthétiques rapportées à leur chevelure. La plupart garde leur couleur naturelle. Une partie d'entre elles utilise des teintures généralement de couleur châtain ou blond en général.

Les bonnets portés par les hommes

Bonnet de coton à pompon



Bonnet de notable à velours rouge

Bonnet « breton » en coton côtelé bleu marine

En 1957, dans Afrique ambigüe, Georges Balandier faisait mention des deux premiers bonnets. Le bonnet de notable est porté de façon exceptionnelle. Tandis que le bonnet de coton, facilement commercialisé au marché dakarois, est porté plus fréquemment.

Les hommes d'un certain âge ont habituellement un bonnet sur la tête. C'est une coutume à la fois très sénégalaise coutumière et rurale, qui intègre la tradition musulmane

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

arabe. Ils se rasent chaque vendredi matin avant la grande prière. Cela fait partie des techniques de purification.

Ce métissage culturel est tellement intégré dans les mœurs qu'ils ne peuvent plus dire l'origine de leur coutume : « c'est comme ça » (Jean-Claude Kaufmann, 2007)

Les bonnets ont plusieurs styles : certains sont en laine de couleur uniforme ou avec des bandes multicolores et une petite pointe au dessus, d'autres sont en coton naturel tressé (de couleur écrue ou rouge) ou avec un pompon.

Les « jeunes » sont généralement tête nue, avec des cheveux courts, voire rasés. Le terme « jeune » désigne des hommes adultes de moins de quarante ans, car ils sont encore sous les directives des « anciens ».

· Métissage vestimentaire

L'habillement arboré par les lépreux est de type mi-occidental, mi- traditionnel.

La majorité des femmes porte un « boubou », c'est-à-dire une sorte de longue robe large qui descend jusqu'aux pieds. Au dessous, elles ont un pagne (un coupon de tissu en coton qui entoure le corps de la taille jusqu'au dessous des genoux). Certaines portent un pull sous le boubou, car en avril à Dakar, il fait frais le soir, la nuit et au petit matin. Rares sont les femmes qui s'habillent avec des robes occidentales.

Sur le « boubou », les femmes portent souvent un voile posé sur leurs épaules : par souci d'esthétique en faisant chanter les couleurs, mais aussi par respect de la tradition musulmane qui impose aux femmes le port du voile pour prier. Mais, dans la vie quotidienne, elles ne le portent pas forcément sur la tête, sauf en cas de deuil lorsqu'elles pénètrent dans la maison du défunt ou pour les cérémonies funéraires.

Si la culture citadine porte la marque de la ruralité, elle intègre également la culture occidentale. Certaines femmes emploient un pull-over pour le haut du corps et un pagne pour le bas. Un autre pagne peut être posé dessus, plié en deux pour faire beau et pour protéger celui qui est dessous. Les femmes gardent un souci d'esthétisme qui se voit dans la recherche d'assortiment des couleurs et de propreté malgré la vie dans la rue. Elles ont un goût prononcé pour faire chanter les couleurs, tout en restant dans une norme classique pour les femmes d'un certain âge à Dakar.

Aucune femme lépreuse ne portait le pantalon, utilisé fréquemment par les jeunes sénégalaises et de temps à autre par les femmes d'âge mûr.

Les femmes se parent également de quelques bijoux : des colliers de perles ou des chaînes avec un pendentif doré. Elles ont souvent les oreilles percées pour accrocher des boucles. Elles mettent également des colliers et des bracelets. Autour de la taille, elles ont des perles enfilées dans un élastique souple (le « *bine-bine* »). Cet objet, qui émet un léger cliquetis dans les déplacements, fait partie des bijoux spécifiques en vue de la séduction du mari ou du partenaire sexuel.

Leurs habits ne sont pas de première fraîcheur. Mais même s'ils sont usés, ils sont relativement propres. Cette propreté est à mettre en référence avec les règles d'hygiène et de toilette qui marquent la condition féminine, avec la gestion de l'impureté et de la souillure. Nous n'avons rencontré aucune femme dans des conditions vestimentaires complètement dégradées, énurétiques ou encoprétiques. C'est une différence notoire avec certaines femmes sans abri en France, marquées par la dépendance alcoolique ou les troubles psychiques. Cette attention particulière développée par les femmes lépreuses est un signe de bonne santé mentale.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Les hommes portent une sorte de longue tunique qui descend jusqu'aux pieds, en coton, avec un pantalon dessous. Cet ensemble est appelé « sabador ». Le pantalon dessous est soit un « thiaya » (un pantalon bouffon large), soit un pantalon « arabe » (sorte de pantalon souple en coton). Là aussi, il y en a de toutes les couleurs. On retrouve fréquemment le bleu clair ou foncé et le rose, avec ou sans motif brodé. Le blanc est moins utilisé à cause des conditions de vie dans la rue. Certains sabadors sont fabriqués avec des tissus imprimés en coton.

Les jeunes lépreux adultes ont un look plus mélangé, entre la mode traditionnelle et la mode occidentale. L'un d'entre eux, tête nue et cheveux rasés courts, porte une chemise avec un pantalon arabe brodé tout autour du bord inférieur des deux jambes. Un autre arbore un tee-shirt blanc avec un motif multicolore, un kaway bleu marine par dessus. Sa femme porte également un tee-shirt, avec un pull. Son foulard est noué sur le côté, un pan redescend contre son visage.

Quelques hommes ont une écharpe blanche autour du cou. Ce signe de distinction sociale s'accompagne d'une posture corporelle altière, avec une colonne vertébrale plus redressée que celle de ceux qui l'entourent. Ils sont à côté du patriarche, un homme âgé qui a l'hexis (Pierre Bourdieu, 1984)[40] du sage religieux musulman, avec un comportement empreint de calme et de pondération.

Le « patriarche » arbore un chapelet mouride autour du cou. Ce chapelet est deux fois plus long que le chapelet classique. Il est composé de gros grains en bois. Il a une paire de lunettes noire fumée, comme beaucoup de personnes atteintes par la lèpre. Cela qui lui permet de protéger ses yeux du soleil et de masquer les atteintes générées par la maladie.

· Les chaussures

Les femmes portent pour la plupart des tongs et n'ont pas de chaussettes. Pour que cela soit possible, il leur faut au moins un pouce et quelques orteils valides. Certaines, dont les pieds sont davantage mutilés avec des orteils coupés, utilisent plutôt des sandales afin de se protéger et de se déplacer. L'une d'entre elles a des chaussures orthopédiques, fermées et noires. Avec une compensation de plus de dix centimètres sur la jambe gauche, cela lui permet de marcher en claudiquant moins. Une autre a une sorte de prothèse cylindrique qui s'attache en dessous du genou, suite à l'ablation de sa jambe.

Les chaussures des femmes lépreuses constituent une des marques de différenciation importante d'avec l'ensemble des sénégalaises qui aiment à porter des chaussures de ville et à jouer la carte de l'élégance. Cela s'explique par le choix de « la tenue de travail » pour mendier. Mais aussi par l'habitude des ruraux de n'utiliser les tenues élégantes que pour faire la fête dans leur village.

Les hommes portent plus fréquemment des chaussures de ville fermées, noires ou marron, avec ou sans sauquettes. Certains préfèrent les sandalettes, bien fermées à l'arrière

[40] L'« habitus » d'un individu ou d'un groupe, défini par Bourdieu comme « système de dispositions durables et transposable », se compose de l' « hexis » corporelle (ces mémoires corporelles et postures dans le monde social qui s'expriment dans la façon de marcher, le port de tête, le ton, les manières de tables, etc.) et de l' « ethos » (cette manière de percevoir le monde et d'y agir avec ses valeurs, opinions, croyances, jugements, désirs, représentations, etc.). Nous utilisons ces notions en intégrant les critiques que Bourdieu en faisait sur ses premières utilisations, à savoir non comme principes pratiques de classement, mais comme principes de choix « incorporés, devenus postures, dispositions du corps : les valeurs sont des gestes, des manières de se tenir debout, de marcher, de parler. La force de l'ethos, c'est une morale devenue hexis, geste, posture ». *Le marché linguistique*, in *Questions de sociologie*, exposé fait à l'Université de Genève en décembre 1978, 133-136.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

pour mieux tenir le pied. D'autres, parmi les plus jeunes, ont des tennis. Quelques uns ont également des chaussures orthopédiques.

· Les pochettes comme cachettes

La coutume est de déposer l'argent et les objets précieux (dont la photo d'êtres chers), au plus près de soi dans un « nafa ». Le « nafa » est une sorte de pochette en tissu. Il se trouve soit directement dans une partie supérieure nouée du pagne, soit dans un tissu surajouté. Les grandes poches des boubous servent aussi à contenir des objets courants, mais pas à les cacher ou à les protéger. Les jeunes hommes utilisent des pochettes à lanière en tissu, avec fermeture éclair, accrochées autour du cou ou dissimulées sous les habits. L'un d'entre eux a un porte-monnaie. Quelques personnes, dont certaines femmes, ont une double cachette : une qui reste relativement visible et qui sert d'appât en cas de vol, l'autre qui reste enfouie et invisible.

De cette observation des modes d'habillement ressort l'utilisation majoritaire du modèle traditionnel pour les lépreux vivant à la rue à Dakar, avec l'incorporation partielle du modèle occidental chez les jeunes adultes. C'est une marque manifeste de leur origine rurale. C'est aussi l'utilisation de l'image du « mendiant » qui doit porter des habits usés pour faire plus pauvre que le reste de la population. Et la norme de cet habit est celle de la mode traditionnelle. Même si, de façon marginale, cette norme évolue avec l'intégration de quelques éléments occidentalisés chez les jeunes adultes.

Les habits sont généralement donnés. Les dons ne sont pas fréquents Chaque personne dit en avoir reçu une ou deux fois par an au maximum. Les vêtements donnés sont déjà usés. C'est un des signes des difficultés socio-économiques dans les pays moins avancés ; signe qui tranche avec les vêtements redistribués quasi neufs ou en bon état dans les pays industrialisés. Là bas, les personnes qui les portent ne sont pas visiblement stigmatisées par les habits donnés, contrairement à ce qui se passe à Dakar.

Par contre, les lépreux ne portent pas d'habits troués ou en lambeaux. Ils sont attentifs à observer les normes de « décence » dans leur façon de s'habiller, couvrant les jambes jusqu'en dessous du genou ainsi que la poitrine.

Seuls quelques individus souffrant de déficiences mentales, considérés comme « fous », exhibent des tenues en lambeaux qui proches de la couleur de la poussière.

Il est à noter que le même habit, usé et avec des couleurs délavées, leur sert à pratiquer la mendicité. Certains lépreux n'ont que celui-là. La plupart gardent soigneusement en réserve un habit plus neuf pour leurs voyages, de façon à revêtir un autre look que celui du mendiant quand ils quittent Dakar.

Cela montre les efforts quotidiens des lépreux pour garantir un certain maintien de soi, malgré les situations difficiles qu'ils vivent dans la rue. Certaines normes d'hygiène et de propreté font partie de leur lutte permanente pour leur reconnaissance sociale.

· La marche et le jeu du vêtement

Les vêtements ont une grande importance : ils ne sont jamais neufs, ni repassés. Ils sont souvent donnés par les passants. Cette dimension visuelle, et en particulier chromatique, est un atout pour obtenir plus de gain dans la mendicité. De même que la manière de se déplacer dans la rue, à la vue de tous. Car il y a une façon d'être regardé, et les personnes lépreuses ont conscience d'être particulièrement observées (voire craintes), où qu'elles aillent. La personne lépreuse a aussi une manière de regarder celui qui donne. Elle le qualifie de « personne bonne » ou « méchante », posant d'ailleurs une limite d'acceptation des

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

comportements agressifs de celui qui s'adresse à elle. Car certains peuvent aller jusqu'à (la limite de) l'insulte.

La vie à la rue comporte également une dimension du toucher. Les postures assises de la mendicité s'effectuent généralement sur le béton des trottoirs, souvent cassé et parsemé de nids de poule car il date des constructions coloniales. Un carton (ou mieux une natte) protège du contact direct avec le sol, amenuisant l'effet de dureté liée au trottoir, protégeant également les vêtements de la saleté. Cependant, ces postures prolongées génèrent une fatigabilité, avec des douleurs aux reins et aux articulations dont les lépreux se plaignent.

C'est une des raisons pour lesquelles ils aiment se reposer dans leurs villages de reclassement. Dans la vie quotidienne urbaine au Sénégal, les assises prolongées se font sur des canapés, des fauteuils ou des chaises, à défaut sur le matelas du lit, dans les maisons. Dans les cours ou dans la rue, on utilise de préférence des chaises en plastique – qui peuvent être louées lors des fêtes -, des petits tabourets artisanaux en bois, ou des troncs d'arbre (souvent du cocotier, car son tronc est épais et rectiligne). A défaut, des nappes suffisamment larges sont déployées sur le sol pour permettre à plusieurs personnes de s'asseoir.

La manière de déambuler des femmes lépreuses tend à n'exprimer aucune sensualité. Il y a plusieurs raisons à cela. Elle est certes marquée par la claudication du fait des mutilations des pieds et des douleurs articulaires. Mais elle est surtout significative de la représentation qu'elles ont d'elles même, avec un corps qui leur inspire une certaine honte, qu'elles n'ont envie ni de voir, ni de montrer. C'est pourquoi elles le couvrent avec des vêtements amples, pour masquer les déformations et les atteintes cutanées. De plus, se situant avec un statut social fortement dévalorisé, elles n'utilisent pas la marche ondulante et ralentie propre à la femme sénégalaise.

En effet, la manière de marcher de la femme sénégalaise, en faisant danser les hanches et les épaules par un mouvement d'oscillation horizontale du corps, en gardant le poids de leur corps sur le talon, rappelle le « dagou ». Le « dagou » est cette marche lente, utilisée par les célèbres « drianké». Les « Drianké » sont des femmes « mures » d'une quarantaine d'années, fortement enrobées, avec des hanches et des poitrines plantureuses, qui symbolisent la beauté de la femme sénégalaise. Très courtisées, elles ont un statut social reconnu et ne sont jamais pressées. C'est ce mouvement de balancement dansant du corps qui était d'ailleurs réfréné chez les domestiques noires par les colons au début de la conquête. Il leur apparaissait comme une façon quasi suspecte de se comporter avec son corps, voire immorale. (François Laplantine, 2005, 22)

4.2.2. Art et rythmique de la courbure

Le mode de vie des lépreux donne à voir les « rythmiques de la courbure» dans lesquelles s'exprime la société sénégalaise. Cet « art de danser, de se faufiler, de se défier en se taquinant (notamment dans les relations de cousinage), se retrouve dans la conversation où l'on ne cesse d'osciller entre le oui et le non» (Ibid., 28). Il y a dans la vie à la rue des postures d'assise, des gestuelles et des formes de marche lente et claudicante. Celles-ci relèvent d'un comportement quotidien, de type « pré-expressif » qui a été transmis, acquis et répété, jusqu'à devenir un automatisme. Dans cette mémoire corporelle individuelle préexistent des formes de ritualité, puisées dans la mémoire ancestrale et religieuse, notamment autour de la « zakat » (la charité musulmane).

Rythme artistique

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

De Ce que l'homme noir apporte à Ce que je crois, Léopold Senghor a construit pendant cinquante ans une philosophie des cultures africaines. Pour cela, il a dialogué avec les pensées qui ont dominé son siècle, telles que celles de Henri Bergson, Pierre Teilhard de Chardin, Marcel Griaule, Karl Marx, l'existentialisme sartrien, l'épistémologie bachelardienne et tant d'autres.

Pour lui, l'art du continent noir prend tout son sens comme expression d'une ontologie de forces vitales. Avec son dynamisme, il est philosophie.

C'est d'ailleurs ainsi que l'a perçu Pablo Picasso lorsqu'il a visité le Musée de la place du Trocadéro en 1907. Il a été profondément touché par cet art qui, selon lui, donne forme aux esprits, fait parler l'inconscient et provoque une étrange émotion. C'est alors qu'il s'est mis à peindre les visages comme des masques.

Le mot « émotion » apparaît aussi sous la plume d'Apollinaire lorsqu'il souligne que le «résultat» produit par l'art africain est « une puissante réalité» qui donne à voir la métaphysique dont il procède (Bachir Diagne, 2007).

Cette métaphysique est celle du rythme

L'œuvre plastique est une musique visuelle complète où des rythmes opposés impressionnent l'œil et l'esprit. Des séries de chocs puissants (lignes, sillons, creux grossiers) alternent avec des intervalles adoucis. Elle est distribuée, espacée, opposée fortement ou incorporée à une autre par la répétition du thème. L'effet esthétique total naît de chaque forme. L'ensemble a un pouvoir cumulatif. Pour l'art africain, la création consiste à composer des rythmes, en réitérant des unités sans les répéter exactement, et en les faisant se répondre sous la figure de l'inversion et du contraste, et non dans celle de la symétrie (Diagne, 2007). Introduisant sans cesse un élément nouveau, il y a à la fois variation de la répétition et unité dans la diversité.

Dans Liberté I, Senghor écrit : « [La] force ordinatrice qui fait le style nègre est le rythme. C'est la chose la plus sensible et la moins matérielle. C'est l'élément vital par excellence. Il est la condition première et le signe de l'art, comme la respiration de la vie ; la respiration qui se précipite ou ralentit, devient régulière ou spasmodique, suivant la tension de l'être, le degré et la qualité de l'émotion. »

Le rythme est vivant et libre. Le thème est repris à une autre place, dans une autre combinaison, sur un autre plan, dans une variation qui n'est ni redite, ni répétition. Il donne une autre intonation qui fait pénétrer dans la spiritualité de l'objet. Elle induit une attitude d'abandon qui est elle-même rythmique.

Pour Senghor, le rythme est l'architecture de l'être. Donnant forme au dynamisme interne, il émet un système d'ondes, expression pure de la force vitale. Le rythme est tel un choc vibratoire pour les autres. En passant par leurs sens, il les saisit à la racine de l'être, que ce soit en architecture, en sculpture ou en peinture, en poésie, en musique ou dans les mouvements de la danse. Il ordonne le concret vers la lumière de l'Esprit. « Chez le Négro-Africain, c'est dans la mesure même où il s'incarne dans la sensualité que le rythme illumine l'Esprit. [...]»

Dans son poème sur « le totem », Léopold Senghor (2007, 28) montre cette illumination de « l'Esprit » sous l'aspect caché du totem transmis dans la lignée. Objet de protection, celui-ci rythme la vie à la lumière du courage et de la fidélité de celui qui le porte.

« Il me faut le cacher au plus intime de mes veines L'Ancêtre à la peau d'orage sillonné d'éclairs et de foudre Mon animal gardien, il me faut le cacher Que je ne rompe le barrage des scandales. Il est mon sang fidèle qui requiert

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

fidélité Protégeant mon orgueil nu contre Moi-même et la superbe des races heureuses… »

Dans l'architecture, même s'il existe certaines lignes droites dessinées par les constructions coloniales qui ponctuent la ville de Dakar, c'est la rythmique de la courbure qui reste la norme. Celle-ci s'exprime par la multiplicité des étales débordants les trottoirs, obligeant les piétons à marcher sur la chaussée, tant dans la périphérie qu'au cœur de la ville. Certaines devantures de la capitale sénégalaise masquent la fluidité architecturale des villages traditionnels lébous, dissimulés discrètement derrière les murs. Certains quartiers de ce type, ouverts aux touristes amenés par les revendeurs ambulants, se sont spécialisés dans la sculpture. Dans cet art, c'est la flexibilité du corps qui prédomine, spécialement pour la femme africaine.

Tous ces lieux sont imprégnées de la musique sénégalaise, avec son ambassadeur Youssou Ndour, mais aussi une multitude de jeunes chanteurs qui exhalent une musique à la fois délicate et rythmée : c'est la « *mbalakh* » dont le rythme sait s'accélérer jusqu'à la transe, et s'adoucir pour laisser place au romantisme. Le célèbre sculpteur Ousmane Sow (2001), avec son art « cosmique » et ses personnages sculptés grandeur nature, a su laisser jaillir sous ses mains cette intensité du corps-langage. Chassant toute rigidité, cette vibration du corps se laisse percevoir dans le geste quotidien et dansant de la femme, mais aussi avec la posture de combat du guerrier qui résiste à l'envahisseur, et cela jusqu'à l'acte de mourir (cf : Little Big Horn). Rythmique de la courbure et dignité s'interpénètrent jusque dans les situations extrêmes, jusque dans les situations de lèpre sociale.

Courbures architecturales

La porte du millénaire, porteuse d'une symbolique forte qui concerne le peuple sénégalais, dont les citoyens touchés par la pauvreté, est représentative des valeurs qui s'expriment dans cette culture de la courbure.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Porte du Troisième millénaire

Porte du Troisième millénaire

Inaugurée le 3 avril 2001 par le chef de l'État Abdoulaye Wade, accompagné du roi du Maroc, Mohammed VI, la silhouette de la Porte du Troisième millénaire se détache sur l'océan, au centre de l'esplanade de 15000m2 située le long de la Corniche-Ouest, lieu de promenade très apprécié.

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2007

L'architecte sénégalais Pierre Goudiaby Atepa, auteur de plusieurs réalisations de prestige au Sénégal, explique la façon dont il l'a conçu. Trois portes de taille croissante en composent la structure :

- La première (de 1,80 m de large et de 2,40 m de hauteur), toute droite, incarne le premier millénaire : on entre par la petite porte dans l'aventure humaine, car les connaissances acquises sont tributaires de moyens limités.
- Plus élaborée et de taille intermédiaire, la porte du milieu (4,03 m sur 5 m) présente des courbes qui évoquent l'évolution de la pensée et de la culture, avec sa complexification progressive et l'entrée dans l'industrialisation. Ousmane Sow, le plus connu des sculpteurs sénégalais, a juché une statue sur cette seconde porte. Surnommée "Yaye Boye" ("Maman Chérie" en wolof), elle est représentée par la femme à la flûte.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Instrument traditionnel, la flûte de Yaye Boye sonne le rassemblement, l'union des esprits et des corps. Ce sont tous les fils du Sénégal, de l'Afrique et du monde qui sont appelés par Yaye Boye à franchir cette porte : il s'agit d'entrer dans le troisième Millénaire armés d'espoir et de courage. C'est aussi un appel au changement de comportement et à la dignité. Car cet espace donne à voir le dénuement. A travers sa sobriété, il évoque les signes extérieurs de pauvreté. Même si on est pauvre, il faut être riche dans son comportement. Comme dans les maisons, chacun a son côté cours et son côté jardin. Le côté cour est privé. On y lave la vaisselle, on y fait la cuisine et bien d'autres choses. Le côté jardin, c'est le côté public. On y entretient son image, on cherche à offrir une bonne façade.

La corniche, avec la Porte, c'est le côté jardin : celui qui est exposé à la face du monde entier. Dans l'aile gauche du monument, il y a un jet d'eau. Dans la culture africaine, l'eau, c'est la purification, c'est l'élément de la vie. Le symbolisme de la pureté et de la vie occupe ici une place centrale.

- La troisième porte (la plus grande, avec une ouverture de dix mètres de large sur seize mètres cinquante de haut), avec ses bords évasés, encadre littéralement la femme à la flûte. Cette grande arche symbolise le village planétaire et l'ère de la communication. Message d'espoir pour l'Afrique, elle est tournée vers le monde : le troisième millénaire ne ferait-il pas son entrée à Dakar, par la grande porte ?

Ainsi dénuement, pauvreté et dignité ; amour maternel, courage et pureté trouvent leur place dans cette rythmique de la courbure, cette rythmique qui s'exprime dans tous les domaines de la vie : dans la manière de marcher et de danser, de parler et de chanter, de construire et de vivre ensemble.

4.2.3. Trajectoires lépreuses

Les trajectoires lépreuses sont diversifiées. Mais beaucoup d'éléments se retrouvent dans les histoires de vie des personnes, avec des nuances et des colorations particulières : exode, village de reclassement, constitution d'une famille, choix de la mendicité à Dakar, rôle de soutien de famille, etc. C'est pourquoi nous avons choisi de mettre l'accent sur celle de Aïssatou pour comprendre comment, au fil des liens sociaux qui se nouent et se dénouent, se joue la lutte pour la reconnaissance sociale des lépreux. De plus son itinéraire a un caractère d'exemplarité et d'historicité sur le développement de la mendicité des lépreux à Dakar.

Exode lépreuse.

Veuve et mère de sept enfants qui vivent dans sa maison au village de reclassement de Mbaling, Aïssatou[41] est sénégalaise, de l'ethnie wolof. Elle est atteinte d'une déficience motrice et sensorielle (au niveau des yeux et des mains avec la perte des doigts du fait de la lèpre). Agée de cinquante ans, elle vit à la rue depuis 27 ans comme mendiante à Dakar.

Née à la cité des eaux à Hann, Aïssatou est du même village de pêcheurs dakarois d'où Aliou est originaire. Dès notre première rencontre, la relation de cousinage s'est mise en place.

C'est à l'âge de 11 ans qu'Aïssatou est tombée malade :

[41] Dior est un nom fictif pour respecter un certain anonymat, comme c'est le cas, rappelons-le, pour tous les noms donnés dans le cadre de cette étude.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

« J'avais mal dans tout le corps. Puis le visage m'a fait très mal (elle montre ses yeux, dont un est complètement aveugle). Au début je cachais ça, c'est pourquoi j'ai quitté Dakar pour la Casamance. »

La découverte de la lèpre est un événement qui bouleverse la vie des personnes qui en sont atteintes, leurs relations avec leur famille et leur communauté villageoise. Car leur contact est perçu dorénavant comme mortifère. Passer d'un lieu à un autre : telle est l'idée métaphorique qu'elle développe.

Les personnes racontent combien leur espace de vie s'est réduit considérablement, à une chambre ou quelques dépendances au sein de leur famille. La dimension physique du processus de contamination devient spatiale. Certaines vivaient la majorité de leurs activités cantonnées dans leur chambre : rencontrer les proches, dormir, manger, se laver. Pourquoi ? Parce que l'espace dans lequel passe la personne malade devient potentiellement dangereux pour celui qui le traverse. Notamment l'espace de la douche pose problème à cause des humeurs du corps (sueur, urine, salive, etc.). L'espace intime dans lequel vit la personne devient aussi public.

Deux types d'attitudes sont induits par cette prise de conscience au début de la maladie : soit se cacher puis fuir lorsque ce n'est plus possible de supporter la situation ; soit partir vers un village de reclassement où une « normalité » devient à nouveau possible. Cette situation de mise à l'écart s'accompagne d'un rappel permanent de leur « état d'impureté », avec les risques de souillure et le caractère de dangerosité vis-à-vis de leurs proches. C'est ce choix du passage qu'a fait Aïssatou. Le « passage », vécu sur les plans physique, social, intime et public tout à la fois, était devenue pour elle une nécessité pour survivre.

Certaines personnes ont été littéralement rejetées quand elles ont contracté la lèpre, d'autres ont conservé des liens avec leurs proches. Tout dépend de la façon dont les familles réagissent et du mode de gestion de la honte de la maladie par la personne atteinte. Aïssatou explique qu'elle est partie sans prévenir ni ses parents, ni ses frères et sœurs, ni ses amis. Elle n'a donné de ses nouvelles que plusieurs années après. Les liens familiaux sont restés très distendus. Si elle a des nouvelles des siens, elle ne les voit jamais et il n'y a pas d'entraide entre eux : « Je n'ai plus personne. Tout le monde s'est éloigné de moi. Je n'ai plus de parents ni d'amis. Je suis seule, seule avec le Bon Dieu !»

Elle éprouve le sentiment d'être abandonnée des siens. Ses liens sont ceux qu'elle développe avec sa propre famille et le village de reclassement, mais aussi avec le groupe des lépreux et sa clientèle dans la mendicité : « Mes frères qui enseignent en France, mais ils m'ignorent, ils m'ont totalement abandonnée ! Je suis abandonnée par tout le monde. Seule la rue m'a adoptée ».

Reconstruire sa vie au village de reclassement

Une fois arrivée en Casamance dans le village de reclassement, elle a commencé le traitement, long et douloureux. Elle avait une piqûre chaque vendredi.

Elle a construit sa vie au village, comme la plupart des malades. Un retour au village natal leur paraît impossible compte tenu de la peur que déclenche celui qui a été atteint par la lèpre, même s'il est guéri. Les interdits et les discriminations en termes de liens sociaux, de travail et d'alliance leur semblent trop pesants pour qu'un retour soit envisageable.

Mariée à douze ans, Aïssatou a eu son premier enfant à treize ans. Tout en continuant son traitement, elle est allée à Thiès dans un village de reclassement des lépreux, car son mari y possédait un terrain.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Ayant trouvé un travail dans les usines alimentaires, elle y est restée pendant plus de dix ans. Elle faisait la mise en boîte : des sardines à Sardinafric et à l'usine de traitement des haricots. Mais les usines ont licencié ou fait faillite. C'est une des conséquences de l'industrialisation de la pêche et de l'installation de bateaux- usine suite aux accords internationaux signés à Bruxelles. Pendant quelques temps, Aïssatou a cherché du travail avec un statut de journalière dans quelques usines. Mais l'activité ne lui permettait plus de faire vivre sa famille.

Son mari est part à Dakar laver les voitures. Aïssatou avait vingt trois ans quand elle a pris l'habitude de le rejoindre de temps en temps. Ensemble, ils ont fait partie du groupe des premiers « mendiants lépreux » installés dans les rues de la capitale entre 1975 et 1980. L'activité de lavage des pare-brises et des voitures a été pratiquée par les hommes en situation de lèpre sociale pendant une dizaine d'années. Puis, avec les nouvelles règlementations et la reprise de cette activité par les stations services, cela leur a été interdit. Ils ont été réduits à ne faire que pratiquer la mendicité.

Charge de famille et choix de la mendicité

Pendant cette période, Aïssatou faisait le va et vient entre Dakar et Mballing. Elle assurait la charge de famille, les repas, l'éducation, et le complément de revenu pour faire face aux besoins. Souffrant d'une discrimination active de la part des gens du village, elle ne parvenait obtenir ni d'aide, ni de case :

« Au village, les gens disaient que j'étais une mendiante et qu'il fallait rien me donner. Il ne fallait pas m'aider ! Alors j'ai été logée par une voisine plus ancienne au début. Je n'ai jamais rien eu, j'ai toujours dû payer un loyer ! J'ai travaillé dur au village et j'ai perdu tous mes doigts. »

Un fils de « lépreux » devenu chef du village témoigne du courage admirable de cette femme qui se battait pour nourrir sa famille nombreuse en participant aux cultures maraîchères, en ramassant le bois, en coupant les chaumes et en se fatiguant dans de multiples tâches. Sa déficience motrice s'est accentuée avec la perte de ses doigts. Aïssatou a alors choisi d'aller mendier pour assumer sa charge familiale avec son mari. « Je suis venue mendier à Dakar. Je repartais tous les deux jours avec l'argent au village pour payer la nourriture et la scolarité et les frais de mes sept enfants. »

La question du lieu de la mendicité s'est posée à elle. Lorsque les lépreux sortent du village, ils sont à nouveau confrontés au risque de contamination. L'espace du marché est perçu comme un lieu de transmission des maladies, du fait de la promiscuité, des tensions sociales et des échanges de nourriture. Ils s'en écartent. Ils ne s'installent pas non plus dans des carrefours, considérés comme des lieux dans lesquels les esprits peuvent générer des troubles psychiques. Nous n'avons d'ailleurs rencontré qu'une femme souffrant d'une déficience mentale installée au milieu d'un carrefour. Ils choisissent une rue passante et s'installent sur le trottoir. Aïssatou, elle, a choisi de s'installer sur l'artère principale qui mène à la place de l'Indépendance.

Malheureusement, le mari d'Aïssatou est décédé en 2001. Depuis, elle est obligée de mendier tous les jours jusqu'à épuisement total. La nuit, elle dort auprès des gardiens d'immeuble pour éviter de se faire agresser. Car sa situation de veuvage la rend plus vulnérable. Elle ne réussit plus à faire face à l'achat du riz. Quand elle téléphone aux enfants, ils lui disent : « Maman, on a faim ! »

Alors elle redouble d'activité, malgré l'extrême fatigue générée par la vie dans la rue. « Voir que mes enfants ont faim, ça me fait très mal. Alors je travaille sans jamais prendre de repos. La vie dans la rue, c'est très, très dur.».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Dès qu'elle peut, elle achète à crédit un sac de riz (à dix mille francs CFA). Elle l'emporte au village et revient le même jour à Dakar pour mendier. Elle est parfois tellement fatiguée qu'elle s'endort dans le car et là où elle mendie. Elle ne peut se payer le voyage que tous les quinze jours et ne s'accorde plus qu'un jour ou deux de repos au village lors de ses passages.

Sans aide ni allocation

Le poids qui repose sur elle est d'autant plus lourd que la famille s'agrandit. Sa fille de seize ans, récemment mariée, vient de divorcer. Elle est revenue avec une petite fille sous le toit maternel. Elle cherche un emploi quelconque, mais elle n'en trouve pas. L'emploi se raréfie au Sénégal et la faim se fait sentir. Le contexte socio-économique s'aggrave, plongeant la population dans une économie de marché parallèle. Une majorité de familles sont passées de deux à un repas par jour. Les grands-parents tentent d'aider leurs enfants en luttant avec eux pour la survie. L'aide sociale est quasi inexistante pour eux à Dakar. De plus, en 2006 Aïssatou et son groupe ont fait l'objet d'un déguerpissement forcé du squat dans lequel ils vivaient trois ans, rendant encore plus difficile les conditions de survie dans la rue.

« Même le gouvernement ne fait rien pour nous, malgré ses paroles et ses promesses à n'en plus finir. Je n'ai jamais eu d'aide, ni du gouvernement, ni de tierce personne. Même là où on s'abritait, on a écroulé les murs ! Aucun service social n'est jamais venu me voir dans la rue. »

Des aides en nature et des soutiens de projets existent encore au village de reclassement. Aïssatou traverse des moments très difficiles, en particulier quand elle ou ses enfants sont malades. Mais grâce au produit de la mendicité, sa famille est devenue une des moins pauvres du village. Elle n'est donc plus prioritaire pour les bienfaiteurs. Elle relate qu'un jour « un blanc » a vu ses sept enfants, puis il est rentré dans la maison où elle était malade et alitée. Apprenant que le père était mort, il lui a offert un sac de riz. Mais ses voisins lui auraient dit que « c'est une mendiante ! ». Et il n'a jamais recommencé.

Les programmes d'aide aux « lépreux » et de soutien des dispensaires et des projets en faveur des villages de reclassement ne sont plus prioritaires. Beaucoup d'ONG connaissent une diminution de leurs fonds financiers. Par conséquent, des secteurs anciennement assistés sont touchés par ces nouveaux choix humanitaires. C'est le cas de la santé. Dès qu'un de ses enfants était malade, Aïssatou activait le réseau d'accès au soin pour obtenir la gratuité. Mais, depuis quelques années, il n'y a plus beaucoup de solutions. Il faut payer les médicaments et les frais de consultation. Il y a des répercussions sur le soin de ses enfants et petits enfants, en particulier pour un de ses fils qui a attrapé la lèpre et pour lequel elle ne parvient pas toujours à assurer le transport pour la consultation à l'hôpital.

La difficulté de payer l'école des enfants est un des effets de cette paupérisation. La scolarité est gratuite, mais il faut acheter les fournitures. L'absence de Aïssatou au foyer en tant que chef de famille n'aide pas à soutenir la motivation des jeunes pour l'école. Ceux-ci préfèrent souvent pouvoir gagner un peu d'argent en faisant quelques activités autour de la pêche ou en rendant quelques services. Il y a une corrélation directe entre la situation de pauvreté et l'illettrisme, avec ses conséquences sociales.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

La fierté des lépreux est de pouvoir nourrir leur famille, mais surtout de construire peu à peu sur leur terrain. Chez Aïssatou, une douzaine de personnes y demeurent. Les surplus de la mendicité lui ont permis de construire en dur.[42]

« J'ai pu construire une pièce de trois mètres carrés sans toiture, sans porte ni fenêtre. Malgré la cherté de la vie et les difficultés pour nourrir mes enfants. A sa mort, mon mari m'a laissé un bout de terrain, et j'ai pu y construire. »

Aïssatou s'inquiète à l'approche de l'hivernage, car le toit de sa maison est constitué de tôles de récupération trouées et l'eau dégouline. Toute la famille est obligée de se réfugier ailleurs : à Mballing, l'ancien pavillon des lépreux sert encore de lieu d'accueil collectif. Aïssatou calcule le nombre de tôles pour le toit (deux mille francs par tôle x dix), plus six lattes de bois à deux mille francs pour soutenir les tôles et deux autres pour la fenêtre et la porte provisoirement. Selon elle, son besoin principal en 2003, c'était « de la nourriture et de la toiture ». En 2004, le retour de sa fille divorcée avec le bébé lui a fait privilégier la confection de briques pour bâtir une pièce supplémentaire sur le terrain, plutôt que de changer les tôles. Elle classe les priorités, s'adaptant au mieux aux situations nouvelles.

Un rêve : quitter la rue

Comme pour la plupart des lépreux, le produit de la mendicité leur sert à investir pour leur famille au village de reclassement.

Aïssatou « fatigue » pour ses enfants. Avec pudeur, elle explique combien il est épuisant de vivre dans la rue, à ciel ouvert, sous les intempéries : le soleil, la pluie, le froid, le vent. Tout son corps devient douloureux. De plus, avec la lèpre et avec l'âge, les médecins lui conseillent de se reposer pour ne pas développer d'autres séquelles.

Mais Aïssatou affirme que, malgré ces souffrances, tout son problème, c'est de se « décarcasser jour et nuit, rien que pour sauver de la faim et de la misère mes sept enfants ».

Elle conserve d'autant plus le sentiment de n'avoir personne pour l'aider que sa fille mariée vient de divorcer. Elle a 16 ans et déjà un enfant à élever. Elle cherche un emploi, mais n'en trouve pas. Enfants et petits enfants se retrouvent à la charge de Aïssatou du fait de la raréfaction de l'emploi au Sénégal.

Toute sa vie à Dakar est aimantée par cette mission : « Je suis là, mais tout mon esprit est à Mballing.»

Quitter la rue dès que possible : tel est le rêve de la quasi-totalité des lépreux : rêve d'avoir une boutique ou un étal pour les plus jeunes, rêve que les enfants prennent leur relève pour les plus anciens. « C'est difficile. C'est moi seule qui travaille pour tous mes enfants. Mais quand ils grandiront et trouveront un emploi, toutes mes peines se dissiperont. »

C'est avec un grand sourire, découvrant des dents éclatantes et une bonne humeur à toute épreuve, qu'Aïssatou affirme cette lutte quotidienne qu'elle mène pour assurer la survie de sa lignée, quelles que soient la dureté des conditions de vie qu'elle endure. Elle lutte pour sauver ses enfants et ses petits enfants : les sauver de la faim et leur donner un toit, car elle construit petit à petit une case pour eux. Toutes ses souffrances prennent un sens, dans la force d'être mère, dans la foi en Dieu qui la soutient pendant la traversée des épreuves.

[42] Après les habitations en paille, facilement détruites par les incendies, l'habitat a été constitué de cabanons en planches de récupération et recouvertes de tôles ondulées. Actuellement, les constructions se font « en dur », à savoir avec des murs constituées de « briques » en ciment.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

4.3. Puissance transformatrice de la reconnaissance sociale

En Afrique, les réseaux de solidarité jouent un rôle très important et ils ne cessent de se transformer. En ville, ils s'adaptent à de nouvelles formes de voisinage, de solidarité et de rivalité. Moyen de diminuer les inégalités, ces solidarités renforcent l'autosuffisance économique tout en constituant une garantie sociale (Didier Fassin, 1992).

Au Sénégal ces regroupements multiformes se font sur une base ethnique et / ou professionnelle, sportive ou culturelle. Ils procurent des moyens de cristallisation des relations amicales, ayant pour finalité une réelle entraide. Une particularité, soulignée par Abdoulaye-Bara Diop dans « la société wolof » (1981, 321), c'est que dans la vie de la communauté des croyants musulmans, il n'y a pas de séparation nette entre le spirituel et le temporel.

Généralement, la famille constitue le premier recours pour la personne qui a un besoin. Ces rapports effectifs résultent des règles d'obligations mutuelles. Celles-ci dépendent tant de leurs spécificités que du degré hiérarchique dans lequel se trouve la personne.

Les normes de sociabilité et d'entraide existent. La force des liens qui en découlent dépendent de la parenté agnatique et utérine. Tous les membres d'une famille n'ont pas la même chance de bénéficier d'une aide en cas de nécessité. Pour les géniteurs, l'entraide existe tout au long de leur vie. Elle dépend du lignage entre les frères et les sœurs.

Avec l'exode rural, les liens de solidarité qui s'exerçaient entre les membres d'une même famille, sont mis à mal. L'introduction de la monnaie CFA, avec toutes les valeurs de la modernité, a déstabilisé les systèmes d'échange traditionnel. D'autres modèles culturels ont fait leur apparition, avec l'urbanisation et le rêve de l'eldorado occidental. La précarisation socio-économique accélère le processus d'éclatement des familles élargies, qui étaient (et qui sont encore) les cellules de base de la société sénégalaise. Le processus d'atomisation de l'individu est initié. Sa visibilité s'exprime particulièrement à travers les situations des personnes qui vivent à la rue à Dakar.

Si les liens de sang et de lait étaient (et sont) tributaires du rang occupé par la personne dans la famille, ils dépendent aussi des éléments conjoncturels tels que la proximité spatiale et les affinités humaines. Les lépreux cumulent ces éléments conjoncturels du fait de leur éloignement à Dakar et de l'effet répulsif de leur stigmate auprès de leur famille d'origine. Même si des liens subsistent, ils ne sont jamais assez forts pour qu'on leur propose un toit où habiter en famille.

D'autre part, ils subissent de plein fouet la crise économique, sans revenus de subsistance et sans travail adapté pour assumer leur charge de famille. Ce qui ne fait que « fatiguer » davantage les réseaux de solidarités familiales. Car s'ils résultent des normes sociales, ils sont aussi tributaires des possibilités financières, des contraintes spatiales et des affinités personnelles. Néanmoins, en ville, ils constituent encore la trame principale des relations sociales sur laquelle se greffe souvent le réseau intra ethnique.

4.3.1. Mode de reconstruction du vivre ensemble

Inscrits dans la sociabilité urbaine, les lépreux trouvent autour d'eux leur soutien social matériel, ainsi qu'un soutien en termes d'estime de soi. Inscrite dans un système d'échange, la générosité a des retombées positives qui se mesurent en capital symbolique. Les différents types de donateurs, majoritairement les gens qui donnent la « zakat », forment le principal réseau des lépreux. Il s'agit d'abord des bienfaiteurs, des restaurateurs et des

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

commerçants ; mais aussi de la multitude de ceux qui leur rendent des services : la lingère, la vendeuse d'eau, les vendeurs ambulants, les gardiens d'immeuble, etc.

La vie associative est très développée au Sénégal, que ce soit sur le plan social ou humanitaire, culturel ou sportif. Les lépreux continuent, comme dans leur village, à s'organiser en associations. Ils développent des « tontines » sur la base du partage financier.

On décompte environ une trentaine d'associations de personnes handicapées au Sénégal. Celles-ci sont organisées en fonction des catégories de déficiences ou de maladie : « aveugles », « handicapés moteurs », etc. Ainsi, plusieurs associations de « lépreux » existent selon les départements, les villes ou simplement les affinités.

La multiplication des associations s'explique par le fait de l'émergence de leaders qui cherchent à être à la tête d'une organisation. Monsieur Yatma Fall, président de l'Association nationale des handicapés moteurs du Sénégal (ANHMS) remarque l'atomisation du mouvement des personnes handicapées. Selon lui, cela serait dû à un « manque de démocratie au sein des associations ». Certaines personnes préfèrent quitter les associations existantes pour créer leur propre groupement et le diriger en vue de « leur accomplissement personnel » (Le quotidien, Dakar, 10 décembre 2001). Scissions et frustrations deviennent motrices de création de nouvelles associations.

Chaque village de reclassement social possède une association de lépreux. Elle sert d'interface au gouvernement et aux ONG en vue d'actions d'assistance et de développement. Elle travaille à l'information et à la sensibilisation de la population sur la lèpre (son traitement, ses causes et modes de contagion) et participe à la journée mondiale de la lèpre.

Comme la majorité des sénégalais, les lépreux investissent deux formes d'associations : les « dahiras » et les « natts ».

Associations islamiques, les « dahiras » ne sont jamais inter-confrériques. De plus il existe des subdivisions dans une même confrérie, comme les Baay Faal et les non Baay Fall chez les mourides ; les moustarchidines, les talibés de Serigne Cheich, ceux de Keur Serigne Moustapha (etc.) chez les Tidjanes.

La distinction est moins tranchée dans les villages de reclassement social. On ne trouve que des dahiras tidjanes et des dahiras mourides. En effet, moins nombreux et marqués par l'éclatement familial qu'ils ont subi du fait de la lèpre, ils font le choix de se rassembler en vue d'une meilleure cohésion sociale. Les dahiras se réunissent chaque semaine. La nuit du jour saint – c'est-à-dire le jeudi soir qui ouvre le jour saint du vendredi - des rencontres sont ponctuées de chants religieux qui durent jusqu'au milieu de la nuit. Un haut parleur est utilisé pour l'animation des chants religieux qui sont diffusés dans tout le quartier. Le rite de ataya (la cérémonie du thé) soutient les participants, qui dégustent de façon conviviale leur petit verre de thé et se tiennent en éveil. Un marabout est souvent invité pour la soirée. Il parle de la vie et de l'œuvre de leur Cheikh, de l'Islam. Il rappelle également l'éthique du bon musulman, ainsi que les interdits. Il encourage à faire une société plus juste dans laquelle il fait bon vivre pour les musulmans. Ses interventions sont entrecoupées de chants.

Si les dahiras sont mixtes, les hommes et les femmes y jouent des rôles différenciés. Ils occupent des espaces séparés selon le mode d'installation du groupe : devant et au centre se trouvent les hommes ; derrière et à la périphérie les femmes. Celles-ci portent un voile posé sur la tête. Lorsque les personnages sont importants, ils sont assis sur des chaises. La foule, elle, est agenouillée sur les nattes. La plupart des participants arborent des habits blancs en signe de pureté.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Les « natts » ou les tontines sont des formes d'épargne collective ou de crédit mutuel. Elles regroupent uniquement les femmes. Cela fonctionne toujours avec un tirage au sort. Elles sont diverses, allant des natts de cérémonie aux natts de pèlerinage à la Mecque, allant jusqu'aux natts d'équipement. Le leadership est confié à une femme charismatique qui va chercher les cotisations dans les maisons et en qui toutes ont confiance.

C'est vers la mixité qu'évoluent les natts de pèlerinage. En effet, des hommes s'inscrivent directement ou utilisent le biais de leur épouse pour obtenir des billets d'avion pour la Mecque. Il y a un tirage annuel de la loterie des natts. Celui qui est tiré au sort a la chance de participer au pèlerinage aux lieux saints de l'Islam en Arabie Saoudite.

Les membres des natts de cérémonies (baptême, funérailles, mariages) versent leur participation financière le jour de la cérémonie. L'intéressée a un cahier sur lequel elle marque toutes les cotisations qu'elle a versées aux autres. Quand c'est son tour, elle attend un geste de réciprocité. Selon les règles du groupe, le montant versé peut être l'équivalent ou le double de ce que l'intéressée a déjà donné à la personne qui participe à la cérémonie.

Le groupe des natts ou des tontines choisit le nombre de participantes (en général de vingt à cinquante), la somme à cotiser, la forme de rotation des bénéficiaires et l'objectif. Les rencontres se font sur des rythmes différents : journalières, hebdomadaires, mensuelles ou annuelles. Lorsqu'une femme est tirée au sort, elle doit investir en respectant l'objectif fixé. Un comité l'accompagne pour acheter le matériel, ce qui évite que l'argent soit utilisé autrement. La femme profite ainsi de l'argent de la collectivité pour monter son projet : l'équipement de sa maison en ustensiles de cuisine (des verres ou des marmites à la mode par exemple) ou pour préparer une fête (des habits, des bijoux, etc.). Elle peut aussi développer des microprojets personnels du type petit commerce d'arachide, de fruits ou de poisson pour la vente quotidienne.

L'action de tous ces réseaux conforte la cohésion entre les personnes et participe à la réduction des inégalités sociales. Les lépreux participent à ces dahiras et à ces natts, principalement dans le cadre de leur village. Mais ils ne peuvent pas aller au pèlerinage à cause de leur réputation d'impureté et du fait de leur fatigabilité. Le même système de soutien existe au sein des groupes qui vivent dans la rue, de façon moins systématique et moins organisé. Néanmoins, cela permet au groupe de renforcer les liens entre ses membres et de s'entraider. Cette organisation se révèle importante à l'occasion des évènements heureux (comme les mariages ou les baptêmes) et malheureux (comme les accidents et les décès).

4.3.2. Villages, famille et sexualité

Dans leur double expérience de famille d'origine et de famille recomposée, les lépreux ont conservé l'essentiel de leurs croyances, avec des rites et des mythes bien déterminés. Cela constitue la base de leurs pratiques cultuelles et culturelles. Ces rites sont utilisés pour marquer les grands moments de la vie tels que le mariage, la naissance, le baptême et la mort.

Du mariage intra ethnique au mariage inter ethnique

La parenté est désignée en wolof par « *mbokk* », qui vient du verbe « *bokk* » qui signifie « partager » ou « avoir en commun » ; à savoir, pour la parenté, avoir en commun les mêmes ascendants, le même sang.

La société wolof comporte quatre castes, selon des critères de spécialisation professionnelle, d'hérédité et d'endogamie. Dans l'ordre hiérarchique décroissant, ce sont

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

les « *géér* » (paysans généralement), les « *jëf-lekk* » (artisans), les « *sab-lekk* » (musiciens, chanteurs, laudateurs), les « *fioole* » (courtisans, serviteurs, bouffons) (Abdoulaye-Bara Diop, 1981, 35).

Cette opposition « *géér* » et « *neeno* » (artisans) sur la base de la pureté ou de l'impureté raciale se fonde sur l'origine étrangère (réelle ou mythique) des castes inférieures. Les Wolofs se réfèrent à une notion de pureté qui n'est pas religieuse, mais raciale. Ce qui justifie la séparation biologique avec l'endogamie de caste. Son application ne nécessite ni de purification rituelle, ni même d'intouchabilité comme en Inde. Cela explique leur disparition progressive dans les mariages en ville.

Chez les Wolofs, le mode de filiation est patrilinéaire et de type bilinéaire : les deux lignages y sont reconnus, avec des qualités et des fonctions différentes. (Abdoulaye-Bara Diop, 1985). Si le contrôle de la reproduction se fait au sein du patrilignage, le matrilignage est également reconnu. Il constitue un refuge possible pour l'individu en cas de danger pour sa survie. Le mariage se fait préférentiellement avec les cousines de croisée matrilatérale et patrilatérale, permettant ainsi deux possibilités. Avec l'adoption de la dote, le choix matrimonial s'est assoupli tout en instituant un système d'échange complexe.

La pratique de la polygamie a permis de réunir de grands effectifs, dont le regroupement de ménages de frères avec les familles étendues. Cela a favorisé une exploitation efficace des terres, car traditionnellement les Wolofs sont des paysans céréaliers. Deux principes ordonnent leur organisation familiale : la hiérarchie et le communautarisme. La solidarité est la condition de survie du groupe. La hiérarchie, avec la prééminence des hommes sur les femmes et des aînés sur les cadets, favorise la mobilisation des moyens nécessaires à la satisfaction des principaux besoins. Selon Abdoulaye-Bara Diop (1981), l'adaptation est l'un des traits dominants de la culture des Wolofs. Celle-ci ne cesse d'évoluer, depuis l'entrée de leur société dans l'économie monétaire et le développement des techniques de production.

Le lépreux, même s'il appartient à ces différentes castes, est rejeté de sa communauté, ou au mieux mis à part. Par son état d'impureté lié à la lèpre, il expérimente les mêmes réactions de mépris et de discrimination que celles qui sont vécues par les membres des castes inférieures. C'est une raison pour lesquelles il ne peut se marier selon les règles d'alliance chez les Wolofs.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Art et beauté de la coiffure féminine

« Quand nous sommes au village, nous aussi, nous nous faisons belles. Et nous faisons la fête comme tout le monde ! Venez et vous verrez ! »

Nous disait une femme lépreuse d'une quarantaine d'années.

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2005

Ayant quitté leur famille, leur conjoint, leurs enfants et leur village d'origine, les lépreux ont rejoint un village de reclassement. La recomposition familiale s'impose à eux comme unique alternative pour vivre à nouveau une vie de couple et une vie de famille. Une nouvelle parenté s'établit dans un environnement où, à priori, il n'existe pas de structure de parenté.

Les « maam » (grands-parents), les « sët » (petits enfants), les « baay » (pères), les « ndey » (mamans), les « badjaan » (tantes), les « nidjay » (oncles), les « doom » (enfants), les « djigueen » (sœurs), les « thiamignes » (frères), les « mag » (aînés), les « rakk » (cadets), les « goros » (beaux parents), les « djëkeur » (maris), les « djabar » (épouses) les « woudjeu » (co-épouses), tous sont absents. Ce sont donc

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

toutes les structures de parenté et d'alliance qui sont à recréer en termes de recomposition familiale.

En milieu rural, la règle est celle du mariage intra-ethnique. Mais dans les villages de reclassement social, les ethnies ne font pas que de se côtoyer, elles se mélangent. La langue et la culture wolof sont utilisées dans la vie de tous les jours. Le mariage peut donc être interethnique. Une sérère peut épouser un wolof ou un autre partenaire que le groupe a choisi pour elle. Car, à défaut de la famille d'origine, la communauté elle-même est considérée comme une grande famille. L'individu n'existe pas sans la communauté. Le mariage se fait en accord avec la hiérarchie représentée par le chef du village, l'imam et les notables, après négociation avec la famille du futur conjoint. L'homme peut choisir la femme et non l'inverse. On retrouve les mêmes valeurs que dans la société globale : l'homme décide du mariage et demande la main de la femme.

Il faut remarquer ici que les alliances se font aussi entre les villages de reclassement. En effet, la vie dans la rue à Dakar favorise les rencontres et des liens profonds de soutien mutuel. Ce processus de mixage urbain des populations se trouve d'autant plus prégnant chez les lépreux que ceux-ci vivent un rejet de leur village d'origine, avec une limitation de leur réseau social.

Actuellement, la structure bilinéaire de parenté se maintient surtout au niveau des représentations sociales. Dans la culture traditionnelle wolof (Abdoulaye Bara Diop, 1985), le matrilignage transmet le sang, fondement de la parenté, et possède un contenu essentiellement biologique. Les valeurs psychosociales qui lui sont associées sont la solidarité profonde, l'entraide et le soutien dans les moments critiques, en particulier pour la survie des parents. Le patrilignage a un aspect principalement social et politique. L'honneur, le prestige et le courage y sont les principales vertus cultivées ; porteuses de la mémoire de l'ancienne société monarchique et guerrière, ou simplement patriarcale.

Avant le mariage, les « *ngoro* » (les fiançailles) n'ont pas toujours existé. Car, dans la tradition, il arrivait que les futurs époux ne se connaissent que le jour de leur mariage. Dans le rite du ngoro, le futur époux donne un cadeau à la fiancée (et aux parents s'il en a les moyens). La griote fait alors le tour des concessions pour annoncer le ngoro, de façon à ce que l'information passe dans tout le village. Un repas festif est organisé chez la future épouse et tout le village est invité.

Pendant le temps des fiançailles, chacun des fiancés demeure chez ses parents. Les fiancés ne doivent pas avoir de relations sexuelles avant le mariage (selon la coutume musulmane). La jeune femme est tenue d'être vierge. C'est ce que Sembène Ousmane a mis en scène dans *Xala* (1975) lorsque les femmes viennent aux premières lueurs du jour dans la chambre des mariés. Elles tiennent à la main un coq - qui sera saigné si la jeune mariée n'était pas vierge - de façon à présenter publiquement le drap des noces afin d'attester de la consommation du mariage… et ainsi sauver l'honneur de la famille.

Le mariage a lieu plus d'une année après les fiançailles. Selon les possibilités financières du mari et l'âge de l'épouse, la dote peut atteindre des millions de francs CFA. Le mari doit donner à son épouse et à ses beaux parents des cadeaux en nature et en argent. Il doit acheter tout ce qui est nécessaire pour les besoins de la festivité : un bœuf, des moutons, des chèvres, du riz, de l'huile, etc. Il s'agit d'assurer une semaine de fête pour l'ensemble du village. Cette coutume, qui provoque l'endettement des familles, tend à se réduire quant à la durée de la fête et à la restriction du cercle des invités. Plus elle est atteinte de mutilations et plus elle est « dévaluée ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Avec le chômage, ce sont les parents qui se cotisent pour les jeunes. Les jeunes lépreux sont obligés de mendier pendant plusieurs années pour réussir à économiser suffisamment pour payer la dote et organiser les festivités du mariage. Certains jeunes se plaignent amèrement de cette attente. Il faut remarquer ici qu'une femme lépreuse a l'avantage de « coûter moins cher » qu'une femme en bonne santé.

Après le mariage, la règle est que la femme rejoint le domicile conjugal qui est celui du mari. Mais il arrive que la famille du mari n'ait pas de chambre pour accueillir le jeune couple sous leur toit ou que la famille de la femme, en situation de grande précarité, demande à ce que le couple reste jusqu'à la naissance du premier enfant. C'est parfois ce qui se passe quand un parent isolé lépreux souffre de limitation importante d'activité du fait de ses amputations.

La naissance et ses rites

L'attente d'un bébé dans la famille constitue un événement privilégié, avec des relents mystiques et religieux. Des tabous existent, assortis d'un ensemble d'interdits ou de choses à éviter purement et simplement, en particulier avec la grossesse de la femme. Nous allons développer les aspects liés au baptême, au nouveau-né et à la préparation de la naissance.

Les préparatifs de la naissance

La naissance est un événement heureux pour la famille et la communauté. Seulement, elle comporte un aspect d'impureté et de souillure, d'une part, et un aspect de danger pour la mère et pour l'enfant qu'elle porte d'autre part.

Dans la culture wolof, on pense qu'une femme enceinte est une proie facile pour les sorciers et les sorcières, comme pour les djinns (mauvais esprits). C'est pourquoi, elle est assujettie à un tas d'interdits et de directives à respecter sous peine d'être emportée par ceux qui la cherchent de jour comme de nuit.

Tout d'abord, elle doit cacher la grossesse le plus longtemps possible, même à son proche entourage. Ce qui fait que le pagne est toujours bien noué et serré sur le ventre pour ne laisser rien apparaître de la grossesse. Aussi, doit elle redoubler d'efforts surtout dans les travaux domestiques (piler le mil, aller chercher l'eau, faire la cuisine …) Ses compagnes ne doivent pas savoir son état de grossesse. Même s'il y en a qui la taquinent en lui disant qu'elle présente les signes d'une femme en état de grossesse, elle doit nier avec la dernière énergie et tenter de leur prouver qu'elle n'attend pas un enfant. Ce jeu de cache-cache doit durer le plus longtemps possible, en sachant qu'il arrivera un moment où elle ne pourra plus cacher sa grossesse. Car la taille du ventre, la fatigue et les mutations physiologiques la trahiront à jamais. Elle doit aussi affronter un ensemble d'interdits protecteurs. Par exemple, elle ne doit pas marcher à certaines heures de la journée, sauf si elle est accompagnée. C'est le cas vers quatorze et dix neuf heures. On pense que ces deux moments sont des instants réservés aux Esprits qui sortent pour chasser Or la femme enceinte peut constituer le gibier rare et recherché.

Les mamans ne doivent surtout pas aller sous le baobab et le tamarinier. Car elles risquent de recevoir des « pesse » (gifles) des djinns. Les djinns peuvent se déplacer sous forme de vent. Pour les Wolofs, il faut se cacher ou se coucher par terre quand il y a le tourbillon. Car on pense que c'est le djinn qui se déplace avec sa famille.

La personne qui est giflée par le djinn a la tête qui tourne et qui pend sur un coté ; ou la mâchoire déformée par la violence de la gifle ; ou la joue enfoncée. C'est définitif et ça ne se soigne pas. On retrouve la personne en transe, elle bave, elle a perdu connaissance.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

On l'emmène chez le marabout. Toute sa vie, elle gardera des séquelles sur le plan physiologique.

Pendant cette période, sa mère – ou à défaut son amie confidente qui sait garder le secret – consulte les marabouts et lui ramène des talismans. Ces talismans sont constitués de versets coraniques, de fils de couleurs noués et entremêlés sur lesquels le marabout a prononcé des invocations avec le nom de l'intéressée. Celle-ci devra les porter secrètement autour de la taille ou en bandoulière sur sa poitrine, afin d'être protégée.

C'est pourquoi dès qu'une lépreuse sait qu'elle est en état de grossesse avancée[43], elle cesse de vivre dans la rue et rentre au village.

Le nouveau-né

L'arrivée d'un nouveau-né est un moment marquant dans la famille. Si l'accouchement se fait à l'hôpital ou au dispensaire, la femme en couche doit traverser la cour et la rue sans montrer ses douleurs, de façon à ne pas attirer l'attention. Quand elle revient en cachant l'enfant, elle le fait à des heures où il y a le moins de monde possible dehors. Dans sa chambre, elle fait l'objet de diverses sortes de rites de purification et de protection. La femme accoucheuse du village lave le bébé, si l'accouchement a eu lieu au domicile. Ensuite, les grands-parents arrivent avec de l'eau bénite et des amulettes pour la maman et le bébé qui sont alors massés avec du beurre de karité. On leur enfile les talismans et les amulettes.

Les imams et les marabouts ont été consultés. Chacun a pu donner des bouteilles remplies de liquide ainsi que des feuilles de papier pliées sur lesquelles figurent des écritures coraniques.

Le nouveau-né et sa maman gardent la chambre, sans sortir, pendant une semaine. Seuls les membres de la famille et les parents proches peuvent leur rendre visite. Les marabouts et les imams peuvent également venir faire des prières. Ce n'est que le huitième jour que la mère et l'enfant sortiront de la chambre.

Le baptême[44]

Le conte mythologique lébou fait écho de cette période à risque qu'est la naissance et évoque ce que représente le baptême :

A la naissance de Tounka, la mer se déchaîne, « faisant échouer sur la grève des barques et des cadavres, renversant des cases, brisant quelques arbres. » N'galka présente Tounka à Bourou-Guedge, le roi de la mer. Dés son retour du royaume de la mer, le baptême a lieu.

« Huit soleils après la naissance de Tounka les hommes fêtèrent l'événement sous l'égide de leurs fétiches séculaires. Ils se gavèrent de boissons fermentées de leur fabrication. Les féticheurs entonnèrent les champs de la mer et ceux des pays des sables que rythmaient des calebasses renversées dans l'eau. Il y eut des chutes hystériques sur le sable mou, de longues pâmoisons. Une excitation fiévreuse, une agitation morbide qui donnait aux femmes des masques de fauves. Cela dura jusqu'au coucher du soleil, quand

[43] Dans la culture sénégalaise, notamment wolof, la grossesse est cachée autant que faire se peut, de façon à se protéger du « mauvais œil », de la « mauvaise langue », du mauvais sort et surtout des sorcières. Car celles-ci peuvent subrepticement enlacer le ventre de la femme et y retirer la substance de vie, vouant ainsi le nouveau-né à la mort. Les femmes lépreuses observent la même pratique d'auto protection.

[44] Le terme « baptême », qui désigne le rite chrétien, est communément utilisé pour la célébration musulmane du huitième jour après la naissance de l'enfant.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

la « Voyante » poussa le cri sonore qui mettait fin à ces bacchanales. » (Abdoulaye Sadji, 1965, 48)

Le huitième jour, au petit matin, les femmes finissent de balayer la maison et d'installer les nattes pour accueillir les imams, les notables, les marabouts et les hommes du village.

Autour de l'imam « ratib » (le premier), les initiés (les hommes de la Connaissance) fabriquent les talismans et les amulettes pour le bébé. Ce dernier est rasé pour la première fois de sa vie par sa « badjane » (la sœur de sa mère). C'est seulement à ce moment là que le nom est donné à l'enfant. Il a été dicté à l'imam ratib qui commence par chuchoter des prières dans l'une puis l'autre oreille de l'enfant en prononçant son nom à haute voix. Puis il fait des incantations publiques en annonçant le nom de l'enfant.

L'assistance répète le nom de l'enfant qui vient d'être divulgué et chacun fait des prières de longue vie, de bonne santé et de réussite sociale à ce nouveau membre de la communauté.

La cola est distribuée à l'assistance et le mouton égorgé. C'est la première sortie de l'enfant dans la cour de la maison. L'enfant passe de bras en bras des gens rassemblés dans la concession. Chacun y va de son petit mot : « Il est beau, il est timide, etc. ». Lui et sa mère portent de beaux habits. Le choix du parrain est du ressort du père, mais avec des règles précises qui font que la décision appartient à toute la famille. On sait au moment du baptême qui est son parrain et sa marraine. Selon la coutume, la marraine est désignée une fois pour toute pour tous les enfants de la chambrée (issu du lit conjugal).

Une semaine après le baptême, il sortira pour la première fois de la maison, porté sur le dos d'un enfant bien éduqué et poli du même sexe et de « bon caractère ». On pense qu'il va acquérir les mêmes qualités que cet enfant. Tout le village salue le bébé et rit avec l'enfant. On remercie l'enfant (âgé de quinze ans) qui le porte en lui disant qu'on espère qu'il aura aussi bon caractère que lui.

Après le baptême, la femme est mise à l'écart de certaines tâches (cuisine, prière et rapports sexuels), car elle est considérée comme en état d'impureté pendant plus de trois mois. Lorsqu'on vient lui rendre visite, on lui apporte traditionnellement du savon et du sucre : pour les rites de purification et pour les boissons traditionnelles.

Selon la représentation mythique, le sang est le siège principal de la force vitale :

Chez la femme, les règles sont assimilées à des forces maléfiques. D'où les divers rituels et tabous qui entourent la menstruation. Le fait que c'est du sexe féminin que sort le sang impur et maléfique des règles et que vient au monde l'enfant, explique le transfert sur cette naissance de l'impureté menstruelle

Chez l'homme, le sang qui sort à la suite d'un accident (coupure, blessure, etc.) à une signification positive, soit transmettre la force vitale, soit éliminer du corps humain des forces négatives.

En règle générale, la femme repart avec son bébé chez ses parents après le baptême. Elle va faire le « namp » : littéralement en wolof « téter » sa maman. Ce séjour peut durer trois mois, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la période d'impureté rituelle de la femme qui vient d'accoucher. Cet éloignement facilite le respect des interdits pour le couple qui ne doit pas avoir de rapports sexuels pendant cette période. Cela permet également à la femme de prendre une sorte de congé maternel pendant lequel elle va pouvoir se reposer et refaire ses forces.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Lorsque l'enfant se redresse pour faire ses premiers pas, il est de coutume de frapper sur les traces de ses pas laissées dans le sable avec un pilon. Dans le film « Xala », on propose à El hadji de s'asseoir sur un mortier en tenant le pilon de façon à éloigner le mauvais sort, et il refuse. Sondjata a pu se relever pour se tenir debout malgré son handicap moteur grâce à un pilon. Ainsi le pilon reste une sorte d'objet fétiche.

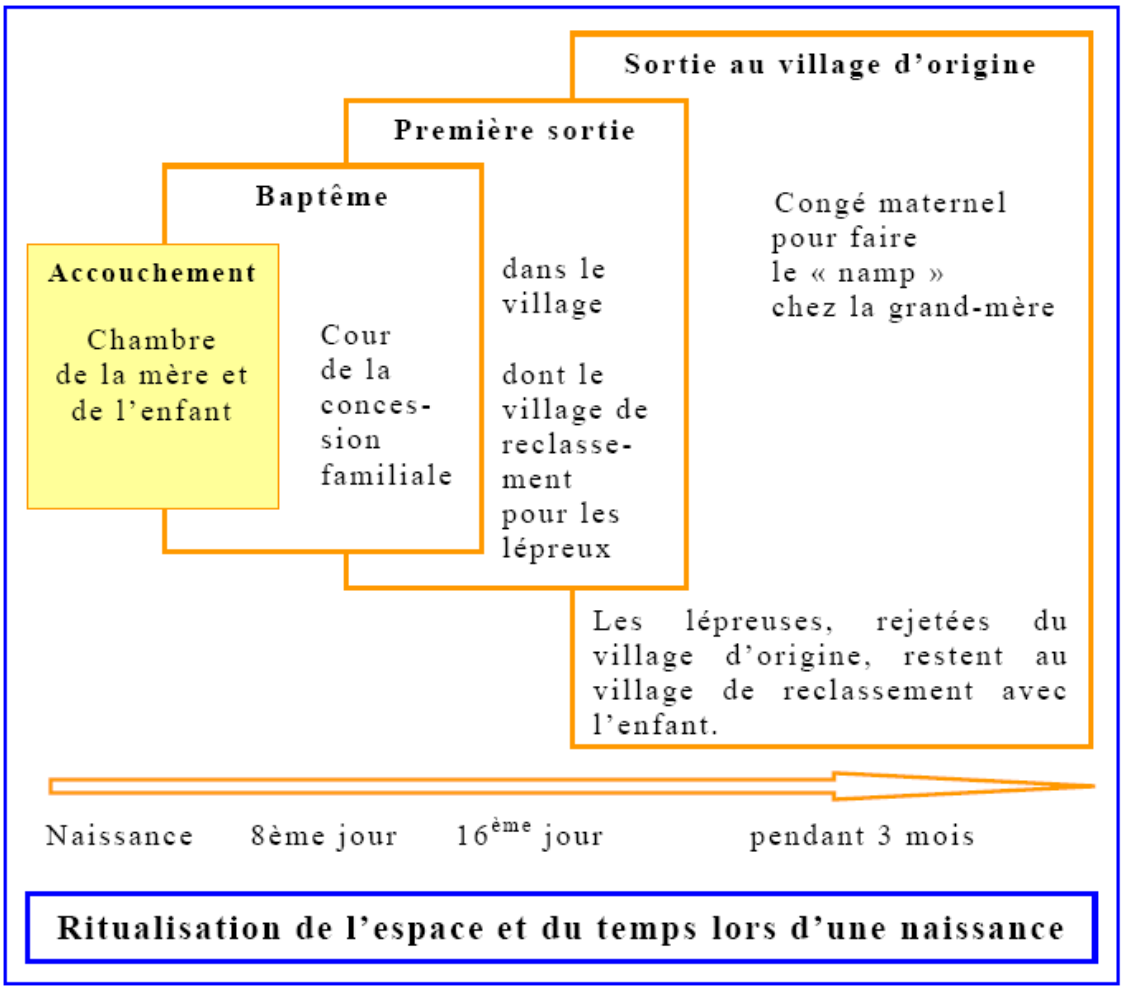
Qu'en est-il de la naissance chez les lépreux ?

La naissance et le baptême des enfants de lépreux se font à l'intérieur des villages de reclassement social. S'il y a une coupure avec la famille d'origine, ce n'est pas toujours une coupure totale. Certains membres de la famille gardent des liens forts avec leur parent au village de reclassement. La naissance et le baptême sont des occasions privilégiées de retrouvailles familiales.

Dans les villages de reclassement social, la femme lépreuse reste chez elle et ne peut faire le « namp ». Avec son mari dans la même case, l'un et l'autre doivent faire l'effort de respecter les délais de séparation et l'interdit des relations sexuelles.

Il faut remarquer que ce comportement se retrouve en milieu urbain. En ville, les femmes repartent de moins en moins chez leurs parents. C'est une des raisons pour lesquelles les délais modernes de séparation ont été raccourcis à quarante cinq jours.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008



Ritualisation de l'espace et du temps lors d'une naissance

La polygamie

La société sénégalaise dans son ensemble admet la polygamie prise au sens de polygynie. C'est un point fort pour un homme d'avoir deux épouses ou plus. Dans certaines confréries (chez les Tidjanes) et dans le code civil, le nombre d'épouses est limité à quatre. Dans d'autres confréries, il est illimité (chez les Baay-Falls).

La pauvreté n'empêche pas un homme d'avoir plusieurs épouses. Au contraire, c'est dans les milieux touchés par la pauvreté que la polygamie est la plus pratiquée. Certains hommes développent cependant des stratégies qui leur permettent de vivre plus aisément en se faisant entretenir par leurs nombreuses épouses.

Beaucoup d'hommes lépreux aimeraient être polygames. Or ils ne le sont que rarement. D'une part, sur le plan démographique[45], le nombre de femmes est très limité dans les villages de reclassement social, ce qui favorise peu le système de la polygamie. D'autre part,

[45] Dans la société globale sénégalaise, le sex-ratio est largement au profit des femmes. Il est en proportion inverse dans les villages de reclassement.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

la polygamie demande davantage de moyens matériels et financiers pour construire des maisons et entretenir les familles, ce qui est peu à la portée des hommes dans les villages de reclassement. De plus, leurs femmes lépreuses vivent dans les mêmes conditions de précarité qu'eux.

Le divorce

Le divorce répond encore à des critères traditionnels malgré l'existence d'un code civil moderne. C'est, la plupart du temps, l'époux qui prend la décision de répudier sa femme. Il en informe simplement les chefs religieux, les notables et les parents de sa femme.

Des arrangements sont possibles pour la réintégration de l'épouse répudiée. La règle coutumière, qui s'inspire du Coran, édicte que le divorce est définitif si un homme répudie sa femme trois fois. Dans ce cas là, l'épouse ne rembourse pas la dote, et cela quel que soit le montant de la dote.

Par contre, si le divorce intervient parce que c'est la femme qui prend l'initiative, elle doit rembourser intégralement le montant de la dote. La question du remboursement est un obstacle réel pour le divorce des femmes. Les familles démunies pousseront les filles à rester dans les liens du mariage afin d'éviter le remboursement de la dote.

Quand la femme contracte la lèpre, elle n'est pas répudiée. Mais le mari, sachant que sa femme a « la maladie de la honte », va progressivement se décharger sur sa belle famille jusqu'à ce que sa femme décide de partir.

Si c'est le mari qui contracte la lèpre, la femme peut rester au village ou partir chez ses parents si elle n'en peut plus. Elle emmène alors les petits en bas âge et les filles. Les garçons de plus de six ans restent chez le père, ou plus exactement dans la famille du père, puisque le père malade est soumis à l'isolement.

Le divorce intervient au bout de quelques années de séparation. Un émissaire est envoyé par le mari pour annoncer à la femme le divorce ; inversement, il est envoyé par la femme pour demander au mari qu'il veuille bien lui accorder le divorce.

Le divorce existe surtout entre les conjoints non lépreux et les conjoints lépreux. Il existe peu de divorce entre les lépreux. Le mariage constitue pour eux une sorte de refuge, dans lequel ils développent une attention mutuelle particulière compte tenu de toutes les épreuves qu'ils ont traversées.

« Nous, nous prenons une femme qui a la maladie. Sinon, ça marche rarement. Les bien-portantes ne peuvent pas nous comprendre. Entre nous, il y a de l'affection, une véritable affection. » nous confiait un homme lépreux d'une quarantaine d'années.

Une femme du même âge lui répondait : « Nous, les femmes, on a des fois des propositions de mariage par des bien portants. Ca ne marche jamais ! Ils ont d'autres intérêts. (Rire)» Elle faisait allusion à l'utilisation de relations sexuelles avec les lépreuses à des fins d'obtention de bienfaits promis par des marabouts à leurs talibés en quête de réussite sociale.

4.3.3. Résister aux figures de persécutions lépreuses

Il y a de multiples figures de la persécution qui fonde la théorie de la maladie et du malheur dans les sociétés traditionnelles africaines. En plus des modèles explicatifs classiques de la folie chez les Wolofs (avec les génies, la sorcellerie anthropophage et la magie interpersonnelle), on trouve des causes naturelles (le froid et le vent comme notion d'esprit et élément physique), les transgressions d'interdits sexuels, matrimoniaux ou alimentaires,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

le non-respect des obligations rituelles et la responsabilité divine. Entre société traditionnelle et société moderne, des structures de transition apparaissent, substituant un nouvel ordre social à l'ordre lignager et minimisant les effets dissolvants du processus d'individualisation (Didier Fassin, 1992).

Dans toutes les ethnies islamisées, les persécuteurs jouent un duo à travers la sorcellerie et le maraboutage.

La sorcellerie traditionnelle, condamnée par le Coran et confrontés au phénomène dit de « modernisation », éclate en un univers multi sensoriel. Il n'y a plus la totalité du sorcier (« *dëm* »), mais une réalité moins prégnante qui se laisse cependant toujours appréhender dans ses dimensions visuelle, auditive et verbale.

L'Islam réinterprète dans un autre langage la sorcellerie. « *Ligeey* » (le maraboutage) étend son champ d'application aux situations concurrentielles, mettant en jeu la vie relationnelle du sujet et sa place dans la société. L'écriture arabe, les versets du Coran et les amulettes sont utilisés, notamment pour les actions bénéfiques. Les anciennes pratiques animistes sont réintroduites pour les actes maléfiques secondaires. Les musulmans dénomment « *bët bu aay* » (« le mauvais œil ») et « *lamigne bou bone* » (« la mauvaise langue »).

Même occidentalisé, le citadin utilise les services du marabout ou du contre-sorcier, car il adhère encore au système de valeurs ancestrales. Ce qui ne l'empêche pas d'utiliser les soins prodigués au dispensaire. L'efficacité thérapeutique est directement en prise avec la croyance à laquelle adhèrent le malade, le guérisseur et le groupe.

Le lépreux, tel qu'il est perçu au Sénégal, constitue une des figures de persécution emblématique. Nous avons choisi d'en développer deux : celle du lépreux marabout et celle qui est mise en scène dans le « *ndëpp* ».

La puissance du marabout lépreux

Deux sages de Hann, Alioune Sy et Kona l'instituteur, témoignent de cette réalité. Tout jeunes, ils fréquentaient toutes les semaines le village de reclassement de Pékou. Ils allaient y chercher des mangues, des goyaves et d'autres fruits. Ils racontent l'histoire d'un jeune « saint d'esprit et de corps » qui est devenu lépreux. Ses camarades, découvrant ses rougeurs et ses boutons, ont planté une aiguille dans sa peau (vérifiant ainsi que toute sensibilité nerveuse avait disparu) et diagnostiqué la maladie. Le jeune ressentait des démangeaisons et des fourmillements dans tout le corps. Les boutons qu'il grattait devenaient des plaies. Se sachant atteint de la « maladie honteuse », il a voulu se suicider tellement cette annonce lui était insoutenable. Ses amis l'ont soutenu. Mais ils se sont éloignés progressivement de lui. D'ailleurs, des années après, ils en gardent une sorte de culpabilité, ayant à l'époque une peur viscérale de la contagion et aucune connaissance médicale sur la lèpre.

Le suicide reste un phénomène rare en Afrique. Roger Bastide (2003) souligne que « l'africain » est entouré d'un univers magique ou religieux qui excite sa vie affective. Ce qui fait que le rythme de la vie sociale se trouve inscrite à l'intérieur de sa propre psyché, le rendant moins vulnérable face à la dépression et au passage à l'acte.

« L'Africain n'ignore pas le suicide, non seulement sous les formes que Durkheim appelait « altruistes », mais aussi sous ses formes « égoïstes », comme solution aux problèmes de jalousie, de la vengeance ou de la captivité (Ibid., 268). »

Le jeune de Thiès a du arrêter ses études et se rendre au village des lépreux à Pékou (à 3 km de Thiès) pour se soigner. Il a perdu ses doigts. Puis il a commencé à donner des

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

gris-gris. C'est comme cela qu'il est devenu un tradipraticien très fameux. Reconnu comme marabout guérisseur, il dit les versets du Coran. Il prend des racines et des herbes.

La lèpre, objet de répulsion, devient une garantie de puissance et de bénédictions pour le marabout lépreux. « Chez nous, on n'a pas peur de lui. Il est guérisseur, tout le monde y va. » Car sa force de guérison est décuplée et sa capacité à donner des bénédictions démultipliée grâce à la lèpre. Dans la croyance populaire, on dit que les gens pauvres, les « diminués » ont plus de « chances pour demander à Dieu ». Dieu leur accorde tout ce qu'ils demandent.

C'est de cette façon que ce jeune de Thiès, reconnu marabout lépreux, est devenu très riche. Sa réussite sociale[46] se concrétise dans sa famille élargie regroupée dans ses propriétés et par sa renommée dans tout le pays

L'exorcisme du « ndëpp »

Nous faisons référence au ndëpp pour deux raisons : d'une part parce qu'il fait partie du récit mythique de Tounka et qu'il montre comment la maladie est l'enjeu d'un combat entre les forces des génies ; d'autre part parce que certains lépreux, touchés jeunes par la lèpre, ont évoqué avoir participé à des formes d'exorcismes sur la demande de leurs parents (ce qui a retardé le diagnostic de la maladie et accentué les risques de séquelles).

C'est le cas d'un jeune de seize ans qui s'est aperçu qu'il avait des tâches sur le visage et sur les membres. Le guérisseur a préconisé à sa mère de lui faire des décoctions comme remèdes. Mais son visage est devenu boursouflé. Sa mère l'a emmené auprès d'un guérisseur spécialisé en sorcellerie. Il a chassé les mauvais esprits mêlés à la maladie avec des incantations. Cela a coûté des pagnes et de l'argent à la famille. Le jeune a pris les décoctions et les bains conseillés. Il était très fatigué. Un de ses copains l'a envoyé vers un infirmier du lycée, qui l'a dirigé vers le dermatologue. Celui-ci l'a mis en lien avec l'Institut de léprologie appliquée qui a diagnostiqué la lèpre.

On distingue deux sortes de rites : ceux qui sont destinés à se concilier les forces de la nature et ceux qui sont destinés à conjurer les forces mauvaises ainsi qu'à exorciser les démons responsables des catastrophes naturelles, des destructions terrifiantes ou des maladies incurables du corps et de l'esprit (Diagne 2007). Il y a deux formes de rituel :

- le rituel d'exorcisme dont le but est d'extirper les forces du mal du « possédé » afin de le ramener dans la communauté des hommes,
- le dialogue avec les esprits pour obtenir leurs bienfaits et leur protection.

L'évocation du ndëpp dans le récit mythique de Tounka

Après l'installation du peuple au bord de la mer, un type colossal, descendant du patriarche et n'ayant « rien en commun avec son ancêtre du pays des sables », est né. D'une

[46] Un autre exemple de réussite sociale est celui de Saloum Dieng. Lépreux et amputé de ses doigts de pied et de main, il est devenu la plus grande vedette nationale dans les années 1960 –1970 au Sénégal. En effet il avait une très belle voix, avec une coloration un peu nasillarde, car son visage était touché par la lèpre. Sa troupe était composée de ses nombreuses femmes - réputées pour leur beauté - qui chantaient et dansaient à merveille. Ses musiciens jouaient la musique traditionnelle avec la kora, le balafon, le tam tam, le Xalam (instrument à corde) et le tama (petit tam tam à corde tenu sous l'aisselle). Devenu extrêmement riche, il a investi dans une entreprise de transport, parallèlement à sa carrière artistique. On l'appelait par son nom, « Saloum », et jamais « gana bi » (le lépreux). Saloum, c'est l'un des fleuves du Sine Salloum. Kaolack était à l'époque une grande ville. sa prospérité et celle de sa région était générée par la culture de l'arachide. Cette ville connaissait aussi un grand essor culturel. Reconnu dans ses compétences artistiques exceptionnelles, la maladie n'a pas été un obstacle pour lui. Loin de le figer dans une « identité lépreuse », cette reconnaissance lui a permis de se forger une place de choix dans la société.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

intelligence extraordinaire, N'galka devient le meilleur dans tous les domaines : l'agriculture, la pêche et la lutte. Ayant épousé Goudi, une princesse du royaume de la mer, il pénètre dans un univers surnaturel et énigmatique. Naît de cette union hybride Tounka qui, pendant son enfance, ne cessa de surprendre grands et petits par ses prodiges.

Mais sous la pression des vieux de la tribu, N'galka épouse la fille du Grand Maître des troupeaux. Il rompt la promesse qu'il a faite aux dieux de la mer, en se moquant de sa première femme qu'il dit être « froide comme un lamentin ». Humiliée, Goudi sort de sa case et, sans regarder cette foule en démence qui la poursuit de ses jurons, se suicide héroïquement dans les flots de la mer. Lorsque N'galka retourne en mer avec la pirogue, la vengeance des dieux de la mer est terrible. Les puissances dangereuses et infernales s'emparent de N'galka dans le tumulte des vagues de la mer. A son retour sur le rivage, N'galka est devenu fou furieux. Il casse et tue tout ce qu'il voit autour de lui. Seul son enfant Tounka, le prenant par la main, parvient à le ramener au calme.

Le grand tambour des ndëpp – ce tam-tam fétichiste qui accompagne les danses et les libations – résonne sous les mains du Maître-Féticheur et de la « Voyante ». On le bat avec des queues de djinné (le diable). Au rythme de l'invocation des génies des clans, des tribus et de leurs lignées respectives, un délire collectif s'empare des corps qui se balancent. N'galka, à bout de transe, s'apaise entre les bras de sa femme. Tout le monde croit que les génies de la Terre ont gagné et qu'il est sauvé.

Mais le lendemain, on retrouve N'galka mort. Les génies de la mer ont été les plus forts. Comme par un prodige, le corps de N'galka est devenu lourd et les quatre plus forts gaillards qui portent la civière ne parviennent pas à avancer. Alors Tounka se lève et marche devant la civière. La charge étant devenue infiniment plus légère grâce à l'enfant, les hommes transportent le défunt jusque dans sa tombe. Le peuple lui rend alors les derniers honneurs.

Ainsi les fétiches avaient perdu leur pouvoir sur les démons de la mer et les génies du désert avaient cédé devant les forces infernales des dieux de la mer.

« Oui, tiraillées d'un côté et de l'autre par des esprits antagonistes irréconciliables, la plupart d'entre les plus anciennes familles de nos tribus sont exposées à la maladie qui ne guérit pas, à la folie, à la mort (Ibid., 82). » La lèpre est perçue colle un des enjeux de ce combat entre ces forces mystérieuses au travers desquelles se jouent la vie et la mort.

La cérémonie du ndëpp.

La célébrité de la cérémonie du ndëpp est due à l'Ecole de Fann (Dakar) et à son médecin-chef du Service neuro- psychiatrique Henri Collomb (1978), dans les années soixante. Ses travaux se sont focalisés sur l'aspect thérapeutique. Or le ndëpp est plus largement un culte d'alliance et de fondation avec les esprits ancestraux, les rabs. Dans sa dimension rituelle d'initiation et de possession, ce culte serait partiellement comparable au(x) vaudou(s) haïtien et béninois, au bori haoussa, au zar éthiopien voire au derdeba de la confrérie des gnaouas du Maroc, au candomblé du Brésil.

Les « rabs » (en wolof : animal) appartiennent à un ensemble qui peut être appréhendé comme celui des esprits ancestraux (Vezzoli, 1972). Les rituels du ndëpp vont justement permettre de faire une alliance et de fixer un ou plusieurs rabs. Le double de chaque être humain a été conçu par ses parents-rabs en même temps que l'être humain. Son rab individuel le protège et l'accompagne tout au long de sa vie. Mais, si ses exigences ne sont pas satisfaites, le rab génère du désordre à l'intérieur de l'individu. Ce qui s'exprime sous forme de désorganisation des relations avec autrui.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Les humains ont perturbé l'équilibre des rabs en détruisant la flore (et notamment les arbres). Les rabs sont devenus sauvages parce que leur « *xamb* » (autel domestique - lieu de fondation) a été détruit sans aucune forme de rituel.

Employé plus largement, le mot rab désigne aussi les *djinés* et *saytanés* islamiques, car il n'y a pas de distinction claire entre les traditions animiste et islamique, chez les Wolofs et notamment chez les Lébous.

Même si de nombreuses variantes existent, il existe plusieurs phases dans la démarche thérapeutique du ndëpp[47] :

- La consultation et le diagnostic : le procédé divinatoire du « seet » (chercher - inspecter) fait appel au rêve et/ou à la médiation d'objets (racines, cauris) pour obtenir des informations sur les agents pathogènes.
- Le commencement : les samedi ou mardi soir, on prépare le malade (soumis) avec la permission des grands « Tuur » (esprits ancestraux reconnus par une lignée ou un quartier) : l'officiant crache aux quatre points cardinaux en pulvérisant du lait caillé sur la personne. Puis les tam-tams reprennent, avec le chant du « *raay* » (caresse en wolof). L'officiant fait descendre le rab en caressant le corps vers le bas. Enfin la danse reprend avec le nom du rab (s'il est connu). Puis les participants se dispersent dans la nuit.
- Les mesures et la nomination du rab : le malade, suite à un rêve, une danse ou une transe, révèle le nom du rab qui est censé quitter toutes les parties du corps qui sont mesurées.
- L'ensevelissement symbolique : inhumé symboliquement, le malade s'étend sur l'animal de sacrifice, ligoté et étendu sur le coté droit. Lorsque tous les deux sont recouverts de pagnes de couleurs, le rab descend et est transféré sur l'animal. Le malade bondit alors hors des tissus, exprime sa reconnaissance et sa libération, puis s'engage à suivre le culte.
- Le sacrifice : dans son sacrifice, l'animal se charge de la maladie. Corps contre corps, le malade vit les derniers soubresauts de l'animal. C'est la concrétisation du moment de l'alliance et de l'échange avec le rab.
- La construction de l'autel domestique : la matérialisation de l'alliance par la construction de l'autel permet de fixer le rab dans sa fondation. Des racines, des parties de l'animal du sacrifice, du lait, du sang sont déposés dans les trous et des récipients représentant différentes parties de la "maison" du rab sur cette fondation. Ces opérations s'accompagnent d'autres mesures et de prières.
- Les séances publiques de danse et de possession : pour la dernière phase de la cérémonie, les danses et possessions publiques viennent manifester le retour dans la communauté.

Ces phases se déroulent sur plusieurs jours, voire parfois plusieurs mois si l'on y inclut les rencontres initiales et la phase de consultation – diagnostic.

Le lépreux et le ndëpp

Dans les villages traditionnels de Dakar[48], la personne marquée par la différence (en particulier celle qui est atteinte de troubles psychiques) est perçue de façon paradoxale.

[47] http://patrick.fermi.free.fr/ndoep.htm

[48] Quelques villages de pêcheurs sont considérés comme villages traditionnels avec un statut particulier car classés dans le domaine maritime. Ce sont les villages lébous de Yoff, Ouakam, Hann, Thiaroye, Cambérène et Ngor. Ces villages sont à cheval entre la culture traditionnelle lébou et la culture moderne dite occidentale de la ville.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Lorsqu'elle n'est plus vécue comme porteuse d'un message sacré, et donc comme une forme de présence divine au sein de la communauté, elle devient sujette au rejet social.

« Wagrin, comme d'ailleurs tous les africains de son époque, croyait fermement aux présages tirés des évènements. Le hasard ou l'événement fortuit n'existait pas dans son esprit. Tant pis pour celui qui refuse de se mettre à l'écoute des avertissements que les forces supérieures qui gouvernent l'univers, donnent parfois sans paroles audibles… (Antoine Makonda, 1988, 51)»

Les tradipraticiens cherchent à remettre le malade dans son univers : sa famille, ses ancêtres, son environnement spirituel et culturel. Le guérisseur pratique le ndëpp. Cette célébration prend des allures très populaires et toute la communauté se retrouve dans le « pinthie » [49]. Connaissant le chant et le rythme, le guérisseur va chercher les esprits ancestraux. Le malade se met en transe. En contact avec l'invisible, l'humain transmet un message des esprits aux humains. Les esprits malveillants qui retenaient le « fou » dans le monde non humain vont progressivement le libérer. Les esprits boivent le sang des sacrifices qui s'écoule des animaux offerts. On verse du vin, de l'eau puis on boit le « soow » (lait caillé). Le malade rétablit la relation avec les autres en offrant des cadeaux. Il s'agit pour lui de sortir de cet état flottant d'errance, de chasser ce vide affectif et ce sentiment d'obligations non accomplies (actes, deuil, brisures…).

Les deux systèmes de soins traditionnel / occidental sont utilisés par la plupart des personnes à Dakar. Généralement, les gens ont coutume de commencer par la divination du marabout, avec la médecine traditionnelle. Si ça ne marche pas, ils recourent au diagnostic spécifique de la médecine occidentale.

« A huit ans, j'ai eu la maladie. Au début, mes parents croyaient que c'était l'œuvre du diable (…). C'est à la fin seulement que je suis parti à l'hôpital où on a décelé la lèpre et c'est là-bas qu'on m'a soigné ! ».

Survenant dans l'histoire individuelle du malade, les déficiences sensori-motrices et les troubles mentaux doivent être situés dans le contexte des transformations culturelles et sociales dans lequel il évolue. En particulier dans les campagnes, là où les programmes d'information sur la lèpre sont rares et les dispensaires éloignés, les personnes atteintes de la lèpre ont suivi les traitements des tradipraticiens et connu des rites similaires au ndëpp des Lébous pour exorciser le mal qui les avait atteints.

Traditionnellement, un enfant qui devient malade, avec des déformations et des troubles psychiques et mentaux, peut être considéré par son entourage comme un enfant du djinn. On considère que le véritable enfant a été volé par le djinn pour garder ses troupeaux. En échange, l'enfant du djinn est resté. On peut aussi considérer qu'un mort est revenu habiter le corps de l'enfant. L'influence des marabouts génère de la maltraitance qui peut aller jusqu'à l'assassinat (non reconnu) de l'enfant différent. Car il est considéré comme non-humain. On peut le sous- alimenter, le mettre dans une cage ou un recoin, l'insulter en lui criant « sors de là !», etc.

Dans la pensée ethno psychiatrique, la santé et la maladie mentale ont de la consistance et peuvent être clairement identifiées. Elles sont séparées par un abîme et donc distinguables. Georges Devereux, plus attentif aux transactions qu'aux ruptures, aux accords qu'aux écarts infranchissables, met l'accent sur une pensée en perpétuel régime d'expérimentation. Sans se figer dans un système (comme celui de Claude Lévi-Strauss ou du pessimisme de Sigmund Freud), il reste ouvert à la complexité du réel.

[49] Le « pinthie » est à la fois le lieu et le moment de la rencontre pour régler tous les problèmes de la vie de la communauté avec les chefs coutumiers. Chez les Wolofs, une sorte de grande tente ouverte est dressée au bord de la mer.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Dans *le rêve, la transe et la folie*, Roger Bastide montre le processus de socialisation de la transe sauvage. La transe africaine est un langage, inscrite dans un système mythique, avec des gestes corporels transmis par l'éducation. C'est aussi un instrument de contrôle social qui favorise la réintégration de l'individu atteint par le mal dans la communauté. Car le malade est perçu comme atteint d'un mal inconnu qui le ronge. Il y a une cohésion et une cohérence de la pensée africaine. Dans sa préface, François Laplantine relève l'optimisme de l'univers bastidien : « c'est celui de « l'équilibre », de « la compensation », de « l'intégration », de « l'incorporation », c'est-à-dire de l'affirmation et de la prolifération (née du brassage créatif des cultures), du foisonnement des affects qui peuvent être perçus jusque dans les conduites pathologiques. (2003,16-17) »

La lèpre : œuvre du diable ou don de Dieu ?

Don de Dieu : Ahmadou Kourouma (2000, 17) montre comment cette maladie se surajoute aux « obligations » de la condition féminine, faisant de l'acceptation et de la résignation une valeur en soi :

« Tu devrais au lieu de te plaindre prier Allah koubarou ! (Allah est grand) Allah koubarou ! Tu devrais remercier Allah de sa bonté. Il t'a frappée ici sur terre pour des jours limités de douleurs. »

Ce qui est renvoyée à la mère lépreuse, c'est que ses douleurs sont mille fois inférieures à celles de l'enfer. Elle ne souffre que durant sa vie, tandis que les autres condamnés, mécréants et méchants souffriront les douleurs de l'enfer pendant toute l'éternité. C'est également cette culture de l'acceptation qui imprègne la majorité des lépreux à Dakar.

Œuvre du diable : la lèpre est, depuis la nuit des temps, une maladie honteuse. Pire encore, de par sa contagiosité, elle provoque le bannissement de l'individu hors de sa communauté. Le malade est alors considéré comme impur. Son impureté n'est pas seulement liée au risque de contagion, mais à des perceptions archaïques d'une faute originelle, d'un sort divin dû au péché.

La perception que les lépreux ont de leur maladie n'est pas celle de l'impureté. Ils connaissent les risques de contamination (mineurs) de la lèpre et savent qu'ils sont « blanchis », et donc non contagieux grâce au traitement. Ils ne se sentent pas appartenir au monde du non-humain, au monde de l'hybride tel que le décrit si bien Anne Bergès. Ils ont la conviction de leur égale dignité et humanité « comme tout le monde ». Ils s'assimilent encore moins aux figures de persécution projetées sur eux. Certes, ils reconnaissent la lèpre qui les atteint comme une épreuve. Certains la nomment malédiction : « Ce que nous vivons, c'est un cumul de malédiction de Dieu : la lèpre, la maladie, la femme, les enfants ! »

Cette épreuve envahit le corps et l'âme, c'est-à-dire tout leur être : « Je ressens une immense fatigue. Elle vient de mon âme et alourdit tout mon corps. »

Leur source de résistance vient de leur foi en Dieu et de la noblesse de leur rôle de soutien de famille qu'ils investissent, et en particulier du rôle de la mère. Mariama Ba (2001,124) montre cette force de la mère qui, à chaque drame de la vie, recourt à Dieu ; cette mère qui comprend l'inexplicable.

« On est mère pour illuminer les ténèbres. On est mère pour couver, quand les éclairs zèbrent la nuit, quand le tonnerre viole la terre, quand la boue enlise. On est mère pour aimer, sans commencement ni fin. »

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Chapitre 5 : L'impact d'une reconnaissance juridique ambigüe

5.1. Le baobab, refuge du lépreux

5.1.1. Les emblèmes du Sénégal

Le baobab et le lion sont les emblèmes du Sénégal. Leurs images sont utilisées pour symboliser les institutions de la République du Sénégal. Le lion représente le courage et la bravoure. Le baobab représente la puissance, le sacré et la longévité, ainsi que l'utilité car tout ce qui le constitue sert d'une façon ou d'une autre.

Le baobab

L'étymologie du mot baobab vient de l'arabe « bu hibab », fruit à nombreuses graines. En effet, plusieurs centaines de graines sont contenues dans chacun de ses fruits ovales. De **la famille des Bombacacées (**comme le fromager et le kapokier), le baobab est du genre « adansonia ». Avec ses fleurs blanches pendantes, le baobab africain est nommé « adansonia digitata » par les botanistes.

Arbre typique de l'Afrique tropicale et très présent au Sénégal, le baobab africain est aussi appelé « arbre de mille ans » car il est d'une longévité exceptionnelle. D'une croissance lente, on trouve des spécimens qui seraient âgés de près de deux mille ans. Les méthodes de dendrochronologie ne déterminent leur âge que d'une façon approximative, car les baobabs ne produisent pas de cernes tous les ans du fait des sécheresses récurrentes touchant la savane africaine[50].

Si sa hauteur est habituellement peu élevée (quatorze à vingt trois mètres), la circonférence gigantesque de son tronc peut atteindre trente huit mètres. Avec son tronc ventru et son bois mou gorgé d'eau, il a une allure caractéristique. Son écorce est fibreuse, grise et lisse, quelquefois irrégulièrement tuberculée. Certains anciens racontent d'ailleurs que le baobab aurait un obscur rapport avec l'éléphant.

Le fruit du Baobab a une forme oblongue d'environ dix centimètres de diamètre et vingt centimètres de long. Il est appelé « bouye » (pain de singe en wolof), car, comme les humains, les singes aiment consommer les petites graines au goût acidulé qu'ils contiennent.

Il porte une couronne de branches irrégulières et dépourvues de feuilles neuf mois sur douze. Semblant avoir été retourné la tête en bas, il est appelé aussi « l'arbre à l'envers ». Sa forme est associée à plusieurs légendes. Selon les Arabes, un démon aurait arraché l'arbre et planté ses branches dans le sol en laissant ses racines à l'air. Selon une autre légende, le premier esprit d'une race ancienne aurait proposé aux animaux de planter des arbres. Arrivée en retard, l'hyène aurait reçu le baobab, le dernier des arbres. Furieuse, elle l'aurait planté à l'envers. Une croyance plus répandue raconte que c'est Dieu lui-même qui l'aurait fait. Planté d'abord dans le bassin du Congo, puis à Ruwenzori, l'arbre se plaignait d'une humidité trop élevée. Irrité, Dieu décida de l'arracher. Puis il le jeta dans une contrée sèche…mais il atterrit à l'envers!

[50] http://www.futura-sciences.com/fr/comprendre/dossiers/doc/t/botanique/d/baobab-larbre-pharmacien-larbre-de-vie_666/c3/221/p6/ par Sébastien Gartnaud, géologue (dernière consultation 19/12/07).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

C’est ainsi que de nombreux mythes et légendes sacralisant le baobab hantent la société sénégalaise. Il a inspiré les écrivains et les poètes, les peintres et les photographes, les scientifiques et les médecins. Il tient une place prépondérante dans les cultures et les croyances autochtones. En effet, dans les savanes africaines, le baobab est l'arbre le plus facilement reconnaissable. Tant par sa présence dans une grande majorité des paysages du pays que par sa figuration emblématique dans la plupart des documents administratifs et publicitaires, le baobab est omniprésent au Sénégal. Dans la plupart des régions sub-humides semi-arides au sud du Sahara, les africains le surnomment"l'arbre magique", "l'arbre pharmacien", "l'arbre de la vie" ou encore "l'arbre sans dessus dessous".

Le baobab est l'un des arbres les plus utiles du Sahel. C'est aussi un « arbre à palabre », car les griots aimaient à s’installer sous son ombre pour conter. Considéré comme sacré, il est sacrilège de le couper. Son écorce sert à confectionner cordes et cordages. Sa sève entre dans la fabrication du papier.

C’est pourquoi, traditionnellement, il est protégé et vénéré par la population. Les villages de reclassement en ont, comme tous les villages. A Dakar, quelques baobabs ont survécu à l’urbanisation. Ils se dressent au milieu des trottoirs. Ils ont ceci de particulier par rapport aux autres arbres : aucun mendiant ou revendeur ne s’installe durablement sous son ombre.

Le lion

Les proverbes reprennent à leur manière la force des emblèmes du Sénégal : « *Gouy goum ag gui moo am ndiarigne* » veut dire : « C’est le grand baobab qui a beaucoup d’utilité » et « *Gaïndé mooy bourou rabyi* » : « Le lion est le roi des animaux », ce qui signifie que Le lion est le plus fort, le supérieur.

Le lion, comme emblème du Sénégal, tient sa réputation de courage et de bravoure de façon séculaire. En effet, cette réputation découle directement des temps anciens où les hommes et les lions vivaient ensemble dans la brousse.

· Expérience de brousse et jeu du vrai lion

Les hommes d’une soixantaine d’années (ou plus) ont, pour certains, cette expérience de vie dans la brousse au Walo. Certains portent encore les légendes et histoires que leurs parents leur ont transmises. Selon eux, les anciens savaient dompter le lion. Ils récitaient un verset qui leur donnait le pouvoir de le domestiquer. Celui-ci venait se coucher à leurs pieds et ils pouvaient le caresser.

Parmi ces nombreux lions, quelques uns attaquaient les gens dans les champs. Si le berger qui gardait les moutons avait réussi à s’enfuir, il devenait « hors de lui », comme fou. On croit qu’un homme attrapé par un lion a l’esprit du lion en lui. Pris par le lion, il rugit comme lui. Il a ses yeux de fauve et du poil qui pousse sur sa poitrine.

Heureusement certains anciens connaissaient les formules. Pour le débarrasser de cette transe et lui arracher le caractère du lion, on faisait un jeu. L’origine du « jeu du vrai lion » vient du Walo. Gorgui Alioune Sy l’a vécu lorsqu’il avait neuf ans. Un lion lui a couru après. Ils étaient quatre enfants. Ils sont rentrés dans une boutique. Le vieux, qui savait, a fermé la porte, heureusement. « Dès qu’un lion attaque le gosse, tu récites le verset ». Il y avait une chèvre attachée devant la boutique. Le lion l’a mangée toute crue.

Alioune précise que ce lion, c’était un homme attrapé par un lion. Il raconte qu’il fallait faire attention avec ces hommes là. Quand ils mangeaient de la viande, ils pouvaient

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

agresser celui qui cassait un os ou qui tapait sur le bord du « bol »[51] pour que la moelle tombe… « sinon le gars était sur lui ! »

Pour le délivrer avec le jeu du vrai lion, tout le village était réuni. On jouait le tamtam avec les marabouts et les anciens qui savaient les versets. Il y avait des chants, des danses. Alors, le gars se mettait à tourner, à faire des convulsions, à tomber en transe… jusqu'à ce qu'il s'évanouisse. Quand il se réveillait, c'était fini. Ou bien, il mourait… comme N'galka dans le conte de Tounka.

Après seulement, on a imité l'homme qui a l'esprit du lion en lui pour jouer « le jeu du faux lion ». On saute, on danse, on rugit comme lui. Mais ce n'est qu'un jeu.

Le lion n'appartient pas qu'au seul règne animal, car il est plus fort que les génies. Il a le pouvoir de tuer les djinns. Force de la nature, le lion a une force surnaturelle. C'est pourquoi celui qui veut attaquer le lion doit être très intelligent et porter des gris-gris. Pour chasser le lion, c'est comme pour aller pêcher : il faut se préparer, connaître les formules et savoir où passer, sinon « la baleine va te manger ». Il y a des réalités que les anciens ne diront jamais. Sans connaissance, le lion tombe sur lui avec son fusil et il le tue, parce qu'il hypnotise sa proie. Si l'homme ne sait rien, il le tue.

· Jean Rouch et la chasse au lion avec les Gao

Le territoire des Songhay longe un long trait du fleuve Niger, au sud-ouest de l'actuelle République du Niger et jusqu'à sa boucle dans l'actuelle République du Mali. Appartenant à une caste héréditaire, les chasseurs Songhay ont seuls le droit de tuer le lion. Les bergers Peuls, eux, attaquent les lions à coups de pierre et de bâton pour se faire respecter et marquer le territoire de leur village et de leur troupeau afin de les faire fuir. Ils estiment que le lion est nécessaire au troupeau, et ils savent d'ailleurs identifier chaque lion à ses traces. Pour bien dormir, les enfants doivent entendre le rugissement des lions.

Pour aller rencontrer ces « hommes du vent et de l'espace », Jean Rouch[52] a pris le « chemin de la rue de nulle part » et traversé la brousse jusqu'au « pays de nulle part ».

Les Songhaï, respectueux de la nature, connaissent les lions. Mais il faut supprimer les lions tueurs, quand ils tuent trop de bœufs ou s'attaquent à l'humain. De 1957 à 1964 Jean Rouch a suivi les chasseurs Gaos de la région de Yatakala. Ils sont les derniers grands chasseurs de lion à l'arc. Avec un arc, ils disent pouvoir tuer cinquante à cent lions. Technique et magie sont intimement liées dans toutes les étapes de cette chasse :

La fabrication des arcs et des flèches

Quand ils cassent la branche arrondie de l'arbre, les chasseurs l'émondent et la brandissent vers le ciel en avertissant :

« Bêtes de brousse, regardez. Voilà mon nouvel arc, votre nouvel ennemi ! »

[51] Le « bol » est un grand plat autour duquel se rassemblent une dizaine de personnes pour manger traditionnellement avec la main droite. Chacun mange devant lui et peut redistribuer les aliments de choix autour de lui.

[52] Dans « Jean Rouch, le geste cinématographique » (Paris, éditions Montparnasse 2005), Pierre Braunberger a présenté une dizaine d'œuvres (+ 3 inédits) sur l'Afrique réalisées par Jean Rouch, cet ethnologue et cinéaste infatigable dont l'œuvre est fondatrice de la « Nouvelle Vague » et d'un cinéma libre. Grand « Zima » (« ami des hommes et des dieux »), il serait devenu le « gardien du fleuve Niger, vallée de la culture universelle, de sa source jusqu'à l'infini océan », selon Bernard Surugue. Aux frontières du réel et de l'imaginaire, nous avons retenu ici deux de ces œuvres : « La Chasse aux lions à l'arc » (1967, 77mn) et « Un lion nommé l'Américain » (1972, 20mn).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Ils promettent de mettre le « baza »[53] dans le nez du lion. Et les Gaos chantent les louanges des ancêtres chasseurs. Puis ils vont demander une flèche au forgeron, entortillée en spirale pour que le poison reste à l'intérieur.

La préparation du poison. Les hommes partent fabriquer le poison en brousse. C'est le « nagui » (le poison de la flèche). Auparavant, ils se sont rasés la tête pour se purifier.

L'initié, un des anciens parmi les chasseurs, dessine un cercle sacré pour fabriquer cette « chose grave et méchante » qu'est le poison. Les femmes et les enfants sont impérativement éloignés. Seuls rentrent dans ce cercle ceux qui y sont autorisés.

L'initié invoque le « cœur de feu » du lion :

« Ton cœur plus chaud que la flamme du feu. Dans le cœur est né le feu qui va brûler toute la brousse. »

Il verse le poison dans des morceaux de calebasse pour chacun des chasseurs (de façon à ce que tout le poison ne soit pas gâté par la faute d'un seul). Les graines sont à nouveaux chauffées pour servir de « deuxième poison » (moins fort). Le jus de la troisième cuisson sera utilisé comme médicament.

Le rituel de départ à la chasse

Les chasseurs vont trouver un devin qui lit dans la terre ou jette les cauris : malheur, accident, succès sont prédits. Dans « la Chasse au lion à l'arc » (1967) et « Un lion nommé l'Américain » (1972), Jean Rouch filme ces rituels.

Quand le malheur est annoncé, les Gaos l'affrontent en chantant « gaway gawey » : « l'air des chasseurs, des guerriers, l'air du courage ».

Un devin gourmantché dit qu'un chasseur a gâté la chasse. Après la mort de ce chasseur, le devin appelle les génies de la brousse, ces génies qui circulent dans les tourbillons. Puis il dit aux Gaos : « Vous pouvez les attraper (les lions) par la queue ! » Il leur donne le collier magique qui les rend invisibles. L'homme se transforme alors « en eau, en aiguille, en oiseau ».

La grande chasse

Pendant la phase du pistage, les chasseurs suivent la trace des lions. Ils disent que « les « buissons de lion » les voient, mais eux ne les voient pas. Ce danger impose le silence, car on risque de « rompre les charmes de brousse » si on parle trop. Et la chasse en serait « gâtée ».

Il y a plusieurs types de chasse : la première consiste à creuser une mare artificielle au pied d'un arbre ou à s'installer près d'une mare en se cachant sous un abri couvert de bois, ne laissant qu'une faille pour décocher une flèche. Mais il faut parfois attendre des semaines.

La deuxième, c'est la grande chasse. Dans la tradition, le chasseur partait tout seul, avec trois flèches, le filtre magique qui rend invisible et le courage. Un groupe de chasseur peut également poser des pièges (fabriqués au Ghana). On peut rajouter à ces pièges du parfum, car « les lions aiment le parfum, comme les belles filles ».

Plusieurs gibiers peuvent être pris au piège. Dans les films de Jean Rouch, on trouve un chacal (« l'esclave du lion »), un serval (« la première viande de brousse ») et une civette à qui on demande pardon avant de couper sa poche de parfum. Si une patte de l'hyène est

[53] Le « baza » est « la corde des captifs » que le chasseur met dans le nez du lion après avoir fait le rite d'élévation de son âme après sa mort. Avec ses compagnons, il rentre ainsi solennellement au village en tirant le lion.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

prise au piège, ça signifie que la brousse est « fatiguée des chasseurs » et qu'il faut arrêter la chasse. L'hyène serait un sorcier qui mange les âmes. Son âme méchante a le pouvoir de rendre fou l'un des chasseurs.

Si c'est un lion qui a été pris au piège, il faut suivre ses traces et le retrouver, mort ou vif.

Le rituel de mise à mort

Dans un premier temps, le vieux lion tueur, dit l'« Américain », a réussi à déjouer tous les pièges. Les Gaos ont tué seulement deux de ses femelles. Ils ne parviendront à tuer l' « Américain » que des années après.

Un des rituels du chasseur consiste à taper trois fois sur la tête de l'animal mort pour que son âme soit chassée. Par exemple, l'âme mauvaise d'une hyène pourrait gâter la brousse.

Jean Rouch montre le chasseur Tahirou en train de calmer le petit lion blessé à mort. Il encourage le jeune lion à mourir vaillamment. Et il chante les louanges du courage et de l'adresse du chasseur ainsi que celle du lion qui va mourir, tout en appelant le poison à agir :

« Poison « bata » Poison femelle plus mauvais que le poison mâle, Ton cœur est du feu, Ton ventre est du feu, Ton sang est du feu. »

Tahirou parle dans son cœur à l'âme du petit lion. Il va libérer l'âme du petit lion mort en tapant trois coups sur sa tête avec son coupe-coupe. Dans la croyance populaire, un chasseur qui tue un lion risque de perdre un fils dans l'année.

Quand le lion est mort, le chasseur s'approche et le tire par la queue. Ensuite, il touche les orifices (le nez, la bouche et l'anus) en y déposant de la poudre de graines pour permettre à l'âme de sortir. Il caresse le lion ou la lionne, tout en lui demandant pardon.

Ces paroles secrètes pour chasser le lion sont transmises au sein de la caste des chasseurs. Jean Rouch montre un épisode pendant lequel un berger a été blessé par la lionne. Pour le soigner, on fabrique un abri dans la brousse : c'est « pour dissimuler la honte ». Le chasseur explique au berger qu'il a sûrement fait « une chose mauvaise » et qu'il doit demander pardon. Il lui explique (secrètement) ce qu'il doit faire pour apaiser la colère de la brousse.

Le retour au village

Le chasseur reçoit le cœur de la lionne. Il sèchera la viande du cœur pour le vendre à un homme important qui obtiendra ainsi beaucoup de courage.

Tout le groupe des chasseurs rentre au village et y reçoit un accueil triomphal :

« Ceux qui ont ramené la viande au village chassent la honte vers la brousse ».

On danse et on fait la louange des chasseurs valeureux, « ces maris comme les guerriers d'avant » qui ont plus de courage que les lions.

La fête s'organise autour du festin. On dit d'ailleurs que la viande de lion guérit les rhumatismes.

Après la chasse, les hommes racontent pendant des heures l'histoire de « *gaway gawey* » à leurs enfants. Ils miment et leur font revivre cette merveilleuse chasse aux lions, celle qui développe les vertus du courage et qui chasse la honte.

- **Le faux lion.** Le jeu du faux lion est à la fois une danse et un art de combat dont l'espace scénique est la rue. Il s'effectue dans l'espace circulaire dessiné par la foule dans la rue du village, cet espace pouvant se fendre, s'ouvrir et se déplacer dès que le lion se met à poursuivre une victime au sein de la foule. L'art de la scène est jouxté

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

à l'art de la performance. Celle-ci se manifeste dans le mouvement qui alterne entre plusieurs types de gestuelles :

- une gestuelle offensive, marquée par des sauts, des balancements de tout le corps, des coups de griffes et de pieds, des mimiques agressives, bouche ouverte et dents pointées en avant comme pour mordre et dévorer, le tout accompagné d'un grognement félin. Lorsqu'il saisit sa proie, il la tient de façon virile, souvent brutale et parfois violente. Certaines jeunes filles se mettent à pleurer et à crier.
- une gestuelle inoffensive, le lion se recroquevillant par terre, « ronronnant » paisiblement aux pieds de celle ou de celui qui a réussi à le dompter. Il se laisse volontiers caresser comme un chat.
- des postures de repos, allongé par terre, avec un air repus et satisfait sur le visage, moment pendant lequel l'assistance reprend son souffle en attendant de déguerpir au prochain jaillissement du lion.
- des danses « endiablées », tenant de l'acrobatie (avec des salto arrière, des sauts très hauts) couplée à des mouvements de danse traditionnelle, ainsi que du rap[54] (avec des pirouettes, des tourniquets sur les bras, le dos ou la tête), le tout sous le roulement des tamtams des griots. Pendant que le lion danse, certaines filles osent esquisser quelques pas de danse, en lui faisant face et en le provoquant. Attentives à son regard, à l'expression de son visage, elles sont prêtes à réagir au moindre de ses gestes à leur encontre et à s'enfuir à travers la foule.

Au cœur de ce jeu, il y a la palabre entre le lion et sa ou ses victimes : autour de l'argent, d'un chant ou d'une danse à donner en public, au rythme des tamtams. Malgré les refus ou les résistances, cela reste le prix à payer pour obtenir la délivrance. Et le public attend, encourageant les victimes et les applaudissant. Il faut noter ici que le faux lion ne peut s'exprimer que par des gestes et des grognements La moindre parole humaine lui ferait perdre son statut de lion.

Le jeu du faux lion donne à voir les rythmiques de la courbure dans lesquelles s'exprime la société sénégalaise : cet art de danser, de se faufiler, de se défier en se taquinant (notamment dans les relations de cousinage), de jouer et de palabrer pour le plaisir d'être ensemble…

5.1.2. L'arbre médecin – arbre éducateur

Dans les pays de l'Afrique de l'Ouest, l'intérêt des plantes sauvages pour l'alimentation des populations rurales est très largement reconnu. Comme l'ensemble de la population, les lépreux utilisent les plantes et recourent aux remèdes des tradipraticiens. Plus de trois cent cinquante espèces ont été recensées. Elles fournissent des produits indispensables à la vie de la population sous forme de substances médicales, de bois d'œuvre ou de feu, d'huile, de noix, de résines, de fibres, de fourrage, de légumes et de fruits. Particulièrement apprécié comme espèce fruitière de cueillette, le baobab d'Afrique offre une multiplicité d'usages. Toutes ses différentes parties - racines, tronc, écorce, feuilles, pulpe, graines - sont exploitées à des fins thérapeutiques et nutritionnelles. Dans la pharmacopée traditionnelle africaine, le baobab entre dans la préparation de nombreux remèdes, notamment pour les problèmes digestifs et du fait de ses vertus anti-inflammatoires.

Dans la médecine traditionnelle, la pulpe du fruit est largement utilisée comme anti-diarrhéique, anti-dysentérique, fébrifuge et analgésique, ainsi que dans le traitement de la variole et de la rougeole. Elle contient des quantités importantes d'autres vitamines, comme la thiamine (vitamine B1), la riboflavine (vitamine B2) ou encore la niacine (vitamine B3 ou PP). Les acides organiques - tels que l'acide citrique et l'acide tartrique – donnent un goût

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

acidulé à la pulpe. Les peuples pasteurs africains les utilisent pour faire coaguler le lait. Avec cent grammes de pulpe du fruit du baobab, on obtient 300 mg de vitamine C, ainsi que 5,6% de glucides, 2,3 % de protéines et 0,27 de lipides.

Composante essentiel du régime alimentaire, la pulpe contient des fibres dont la quantité peut atteindre quarante cinq grammes pour cent grammes de produit. C'est pourquoi de nombreux groupes pharmaceutiques ont renforcé leurs recherches sur la pulpe de baobab depuis quelques années.

La feuille de baobab est riche en protéines et en minéraux (calcium, fer, potassium, magnésium, manganèse, phosphore et zinc). Elle se consomme bouillie et sert de fourrage pour le bétail durant la saison sèche.

Lorsque les graines du baobab sont grillées, elles peuvent remplacer le café. Elles sont aussi utilisées pour la fabrication de savon et d'engrais, car elles sont riches en phosphate. La pulpe des pains de singe est riche en vitamines B1 et C. Fraîche ou séchée, elle est utilisée pour la confection de boissons. Les racines des jeunes plants et les jeunes pousses sont consommées comme des asperges.

Au Sénégal, on fabrique le « lalo » en réduisant en poudre les feuilles de baobab séchées, riches en calcium et en fer. Cette poudre est incorporée aux céréales ou aux sauces, en particulier lors de la préparation du couscous de mil.

On transforme les petites graines du baobab pour en faire des colliers appelés « *thiakh* » (après les avoir percées de petits trous). On décore au fer rouge les gousses pour en faire des éléments artistiques. Les graines des pains de singe sont sucées comme des bonbons car leur pulpe est sucrée et acidulée.

En Afrique de l'Ouest, le "pain de singe" en décoction constitue une boisson qui, en cas de constipation, a des vertus astringentes. L'écorce et les feuilles sont utilisées dans la préparation de tisanes adoucissantes.

On peut mâcher sa pulpe et l'avaler. On peut aussi la dissoudre dans de l'eau et/ou du lait concentré afin d'en faire une boisson rafraîchissante et énergétique (appelé "*bouye*" au Sénégal). Dans certaines parties d'Afrique, cette boisson est quelquefois mélangée à une sorte de bière de sorgho fermentée. Brûlée, la pulpe de baobab sert à fumiger les insectes qui parasitent le bétail domestique.

Si le baobab est l'arbre médecin par excellence, il est aussi l'arbre éducateur.

Des baobabs dominants et impressionnants se dressent dans Dakar et dans sa périphérie, bien plus encore en allant vers la brousse. Depuis leur jeune âge, on apprend aux enfants – effrayés - que le baobab abrite les génies, les esprits des ancêtres et des morts. On leur donne le conseil de ne rien faire et de continuer leur chemin sans se retourner : pas un mot, pas un seul regard. L'enfant doit savoir taire sa curiosité et laisser l'autre monde vivre sa vie. Surtout, l'enfant ne doit pas avoir peur. Car c'est la peur qui va attirer le danger et le malheur.

On raconte que certains promeneurs ont perdu la raison, certains sont morts suite à ces rencontres fatales, d'autres ont disparu…

Léopold Senghor et Abdoulaye Sadji (1953) ont souvent mis en scène le baobab dans leur livre de contes destiné à l'éducation de la jeunesse sénégalaise. Ils racontent que Leuk le lièvre était arrivé près d'un énorme baobab quand soudain il entendit un bruit de voix humaines. Il commande doucement : « Ouvre-toi, baobab ! »

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Là, une famille d'aveugles partageait le repas de midi. Silencieusement, il prend part au festin. Lorsque le père sent une présence étrangère, il commande à sa famille d'arrêter de manger. Leuk s'arrête également. Le père, pensant s'être trompé, demande à ce que le repas se poursuive paisiblement. Et Leuk repartit discrètement, repus.

Quand l'hyène Bouki apprit cette histoire, il fit de même. Mais, sans précaution, il attaqua le repas avec gloutonnerie. Quand le père de famille exigea le silence, Bouki continua à avaler et à renifler. Une volée de bâtons noueux et secs s'abattit sur son dos. Rossée par les aveugles, il finit par sortir à moitié assommé.

Dans l'arbre aux trésors, Henri Gougaud (1987) reprend le conte du « trésor du baobab ».

Un lièvre fit halte dans l'ombre du baobab. Il le remercia pour ce moment de fraîcheur. Le baobab lui fit goûter au délice de son fruit. Le lièvre le taquina en lui disant que le cœur qui bat dans le baobab est plus dur qu'une pierre. Alors, malgré la peur de dévoiler ses beautés secrètes, le baobab entrouvrit son écorce. Découvrant le trésor, le lièvre émerveillé lui dit combien il était le plus beau et le meilleur des arbres. Puis il retourna chez lui, l'échine lourde de tous ces biens. Sa femme l'accueillit en bondissant de joie.

Voyant cela, l'hyène, charognarde et envieuse, courut sous le baobab. Celui-ci, réjoui de la joie du lièvre, voulut lui donner sa fraîcheur, la musique de son feuillage, la saveur de son fruit et lui ouvrir son cœur. Mais l'hyène se jeta dans les profondeurs de l'arbre toutes griffes et tous crocs dehors, dévorant ses entrailles. Déchiré et blessé, le baobab se referma sur ses trésors. L'hyène s'en retourna bredouille dans la forêt. Rageuse et insatisfaite, elle court après d'illusoires jouissances. Quand au baobab, blessé d'un mal invisible et inguérissable, il n'ouvre plus son cœur à personne.

« En vérité, le cœur des hommes est semblable à celui de cet arbre prodigieux : empli de richesses et de bienfaits. Pourquoi s'ouvre-t-il si petitement, quand il s'ouvre ? De quelle hyène se souvient-il ? » (Ibid., 1987, 44)

5.1.3. « Gana » et l'arbre aux génies

Tout comme le baobab, c'est au « cœur » qu'est touché le lépreux. D'ailleurs les préjugés populaires l'assènent clairement : « Cœur de lépreux ». Cette terrible insulte touche les lépreux au plus profond de leur être. Etre identifié à la méchanceté même, à l'inhumanité de leur cœur – c'est-à-dire de leur être intime - leur est insupportable. C'est l'irrespect, le mépris à l'état pur, la pire des insultes. Le lépreux est le sujet d'une déchirure, entre son désir de reconnaissance et sa souffrance, son impossibilité à dire, à se faire entendre.

- « Gana » et l'arbre - cimetière

Certaines castes font particulièrement l'objet du mépris social, et cela d'autant plus que ce mépris s'enracine dans des mythes ancestraux.

Caste et mépris social

Au sommet de la hiérarchie des groupes artisanaux se trouvent les « *tëgg* »(les forgerons). Cette position s'explique par l'utilité de leur métier dans la société wolof agricole et guerrière. Ils sont indispensables à la survie de la communauté. Selon la légende, le forgeron est le premier « *neeno* » (caste d'artisans ou artistes) qui soit apparu chez les Wolofs. Puisqu'ils ont des techniques complexes et la maîtrise du feu, on leur attribue des dons magiques. D'ailleurs, ils se livrent à des « jat » (des incantations)pour domestiquer le fer. Ces secrets dépassant le strict cadre de leur profession, ils sont en même temps

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

circonciseurs et souvent guérisseurs. Cette puissance positive, liée au commerce avec les esprits, a sa contrepartie négative : ils ont pour réputation celle de répandre un sort maléfique (le malheur, la pauvreté) à ceux avec qui ils entretiennent des contacts étroits. Ils sont fréquemment accusés de sorcellerie et considérés comme des porte-malheur *(« aay-gaaf »)*. (Abdoulaye-Bara Diop, 1981, 63).

Cette puissance ambivalente des forgerons est aussi attribuée au lépreux, reconnu comme dévoré par un feu intérieur qui le brûle et qui brûle.On attribue aussi aux lépreux des qualités négatives qu'aux « *jaami-baadoolo* » (esclaves de case): absence de sens de l'honneur, indignité, malhonnêteté, indécence (Abdoulaye-Bara Diop, 1981, 161). Une idéologie biologique de discrimination et de reproduction de l'ordre social servile justifiait cette infériorité. Ils sont (étaient) considérés comme des êtres de nature inférieure, tels les esclaves dont l'impureté de sang (« *derat ju gàkk* ») se transmettait par hérédité. Rien ne pouvait réussir à effacer ou faire oublier cette tare. S'ajoute à cette idéologie biologique des comportements de distance, voire de répulsion, comparables à ceux que l'on développait à l'égard de certaines castes inférieures qui servaient de moyen de reproduction de l'ordre social.

Les baobabs ont cette particularité d'être creux à l'intérieur. S'ils ne sont pas utilisés, ils peuvent jouer un rôle d'exutoire ou de confident : l'homme fait vœu de sacrifice contre sa malédiction en appuyant les deux mains sur son tronc**.** De façon marginale, il arrive qu'ils servent d'abri bus, d'habitation ou de cabane.

Dans son bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF publié en 1926, Michel Perron, administrateur des colonies, rapporte qu'à cette époque personne ne pouvait plus être insulté ni frappé s'il s'était réfugié dans le creux du tronc et sous les branches du baobab de Toumbou-bâ. Le véritable droit d'asile serait détenu ainsi par ce baobab, qui aurait donné la notoriété à tout le village grâce à ses vertus (op. cit. Gartnaud).

Espace sacré, lieu asilaire : les baobabs ont été souvent utilisés comme sépulture pour des griots, ainsi que pour certains lépreux.

Anne Bargès (1997) donne sens à cette coutume du fait de la transgression. Car le griot, comme le « lépreux », ont transgressé l'ordre sacré du *Falo*. Ils possèdent une puissance ambivalente qu'il faut stocker ou contrôler. Sinon cela peut provoquer des conséquences néfastes pour la terre ou pour les humains. C'est pourquoi leurs sépultures devaient être puissantes et étanches, comme celle du baobab.

Dans la société mandingue, la structure hiérarchique (homme libre / personne de caste / esclave ou captif) détermine les rapports de sens et de force. La conception du corps et de la personne est tributaire de l'appartenance des personnes aux castes, selon sa fonction sociale. Rappelons ici que la notion de personne (*mâ*) contient l'idée de force, de maîtrise, d'antériorité et de contact (terre-eau). La personne humaine, qui représente l'être premier, est l'aboutissement et la luminescence de la création en tant que sosie du créateur. Elle se compose du « *tere* » support de la personnalité, du « *ni* » principe de vie et du « *jo* » son double. Ses composantes restent associées aux formes de vie « naturelles » (extérieures au corps humain) ainsi qu'aux formes de vie passées, c'est-à-dire aux ancêtres et à leurs esprits.

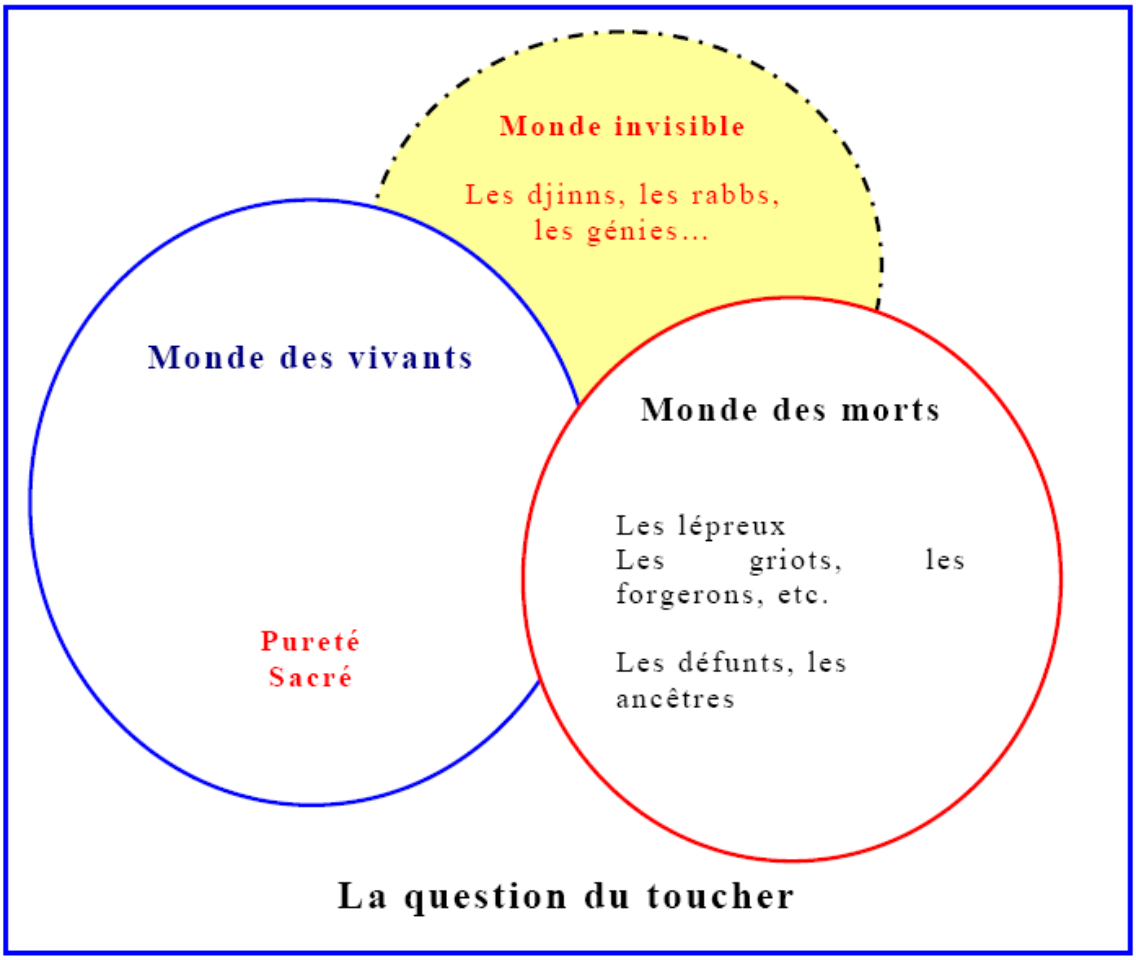
Mythe, mépris et feu du corps humain

Dans cette forme de cosmogonie, le lépreux, comme le griot, appartient au monde des morts. L'ambivalence existe dans sa nature même. De son vivant, le contact avec le lépreux présente déjà un danger majeur. Même leur vue peut être perçue comme génératrice de trouble.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Dans la coutume populaire, celui qui voit la main mutilée du lépreux souffle sur ses doigts comme s'il voulait éteindre un feu ; de même si l'on voit son visage défiguré, on se passe la main droite sur son propre visage pour éviter de recevoir le mauvais sort et d'être contaminé.

A plus forte raison quand le lépreux ou le griot sont morts. Leur dangerosité semble telle qu'à certaines époques et dans certains lieux, on préférait les enterrer dans cet arbre mythique qu'est le baobab. Dans ce lieu fermé, leur puissance maléfique était contenue et ne pouvait pas rendre la terre stérile. Au Sine-Salloum, un ancien se rappelle qu'on pendait autrefois certains lépreux aux arbres, de façon à ce que leurs corps en décomposition ne touchent pas la terre nourricière.



La question du toucher

C'est pourquoi Anne Bergès pose la question d'une « identité lépreuse ». Les « individus lépreux », structurés en « communauté », sont repérés comme « identiques », tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Cette communauté s'est édifiée avec des réseaux de sociabilité propres, avec un vécu et une vision identiques du monde. Les valeurs de l'individu se

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

confondent avec celles du groupe dans la culture africaine. Ils ont su en partie transformer les contraintes initiales en avantages, tout comme la caste des griots, tour à tour méprisée et valorisée. Peut-on parler d'une "sous-culture lépreuse" comme le fait Anne Bergès en montrant comment les lépreux ont conquis une place économique et sociale au sein de la société bamakoise ? Avec un stigmate social qui s'émousse, même si des phénomènes identitaires tendent à perdurer à travers la microsociété du quartier ?

Il nous semble que, même s'il y a utilisation du stigmate de la lèpre (notamment en vue des gains venant de la mendicité), la lutte pour la reconnaissance que mènent les personnes lépreuses se situe dans une revendication citoyenne. Leur mode de vie est identique à ceux qui luttent pour la survie de leur famille, avec les mêmes préoccupations de la « dépense » quotidienne. Leurs organisations en associations et tontines sont similaires. Leur culture est celle de l'ensemble de la population, avec une expérience singulière de la souffrance, du rejet, de la misère et de la reconstitution d'un cadre de vie.

De fait, ils se battent contre ce que Axel Honneth (2005, 44) appelle la « réification » : cette « habitude intellectuelle », cette « perspective figée par la routine, qui, lorsqu'elle est adoptée par le sujet, fait perdre à ce dernier l'aptitude à participer de façon intéressée au monde dans lequel il intervient, et le prive tout autant de l'ouverture qualitative à ce monde ». Ils refusent d'adhérer à leur « autoréification », à savoir de conformer au « modèle d'identité chosale » (Ibid., 104) de la lèpre sociale l'expérience de leurs sentiments et de leurs propres désirs. Loin d'adopter une attitude réifiante, ils n'ont pas perdu de vue leur « reconnaissance préalable » (Ibid., 114) d'êtres humains.

Tabous, interdits et lèpre sociale.

La violation des interdits est un acte grave qui a des conséquences néfastes sur la personne et sa communauté. Voici quelques uns de ces interdits chez les pêcheurs :

Parmi les animaux :

Il est interdit de toucher au singe, car on pense que c'est un cousin de l'homme : un maure (un « blanc » de Mauritanie). En effet, un jour, un maure voulait nettoyer son enfant qui avait fait pipi. N'ayant rien trouvé pour l'essuyer, il aurait utilisé du pain à portée de sa main. Furieux, Dieu l'aurait transformé en singe.

Parmi les poissons :

Certains types de requins, les poissons perroquet, les têtes de poisson pour les enfants et les femmes enceintes. On leur dit : « Ca rend inintelligent »

Notons ici que c'est d'ailleurs la même raison invoquée pour l'interdit sur les œufs de poule.

Parmi les oiseaux :

- Les ramatous : Ces petits moineaux à corps rouge hochent tout le temps la tête et sont considérés comme « très pieux ». Il est interdit de les chasser.
- Le corbeau à col blanc : Les gens ne veulent pas le voir roder tout autour de leur maison, car il serait « porteur de malheur ». Il faut le chasser quand on entend son cri, parce qu'il a des pouvoirs anthropophagiques. Des sorciers auraient le pouvoir de se transformer en corbeau pour pouvoir plus facilement semer le mauvais sort.
- De même, le respect doit s'étendre aux mouettes qu'il ne faut ni chasser, ni manger. Car elles sont les compagnes des pêcheurs en mer et elles leur indiquent les bancs de poisson. Les pêcheurs ont toujours pensé que les mouettes sont aussi des pêcheurs. Elles disposent d'un sixième sens. Les pêcheurs doivent lire les

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

signes et comprendre le langage des oiseaux. Car ce sont eux qui avertissent les hommes quand l'orage approche. Les cris et les danses des oiseaux transmettent aux pêcheurs des messages qui leur permettent de décrypter l'ampleur d'un banc de poisson, et parfois même le type de poissons.

Une attention particulière est portée au traitement des déchets alimentaires. On ne peut pas mettre les restes des aliments dans n'importe quelle poubelle. Il est de coutume chez les pêcheurs de mettre « *yobou guedj* » : littéralement « amener à la mer » comme amener le sacrifice – et non jeter - les restes des aliments dans la mer. Le rituel : aller dans l'eau jusqu'aux genoux pour plonger les aliments, afin que les poissons puissent prendre leur part et se régaler également. Dans leur organisation du monde, il y a une chaîne entre la vie des animaux et celle de l'homme. Si l'homme est sacré, l'animal l'est également tant que le besoin vital de l'homme ne l'oblige pas à prélever un animal pour sa nourriture ; Dans la culture des pêcheurs, l'aliment est de l'ordre de la sacralisation. On n'a pas le droit de jeter les aliments n'importe où : jamais dans une poubelle qui représente la souillure.

C'est aussi une position écologique, qui rejoint à sa manière la notion moderne de prélèvement (et qui évite les dégâts du pillage industriel de la mer). Les instruments de pêche, à échelle humaine et familiale, participaient à cette protection de l'écosystème et assurait une harmonie entre l'homme et la nature. Les hommes respectaient la ponte et l'éclosion des poissons et ne pêchaient pas les petits poissons.

Quand le tabou est violé, le châtiment se déclenche automatiquement, en vertu d'une nécessité interne, quand il est mis en relation avec des représentations de démons et de dieux. Freud a expliqué que quand « Le tabou violé se venge tout seul » (Sigmund Freud, 1923, 40)[55]. Dans d'autres cas, c'est la société toute entière qui se charge de punir celui dont la faute met en danger ses semblables. Dans ses formes primitives, le système pénal de toute société se rattache au tabou.

De fait, celui qui a violé le tabou est devenu tabou lui-même. Des actes de pénitence et des cérémonies de purification peuvent cependant conjurer les dangers provoqués par cette violation. La source du tabou se trouve dans une force magique particulière, inhérente aux esprits, aux personnes. Elle se répand dans toutes les directions, notamment par l'intermédiaire des objets.

Sigmund Freud compare les personnes et les choses taboues à des objets qui ont reçu une charge électrique. Devenus le siège d'une force terrible, par leur contact, ils la communiquent et provoquent des désastres. Cette transmissibilité du tabou fait naître la croyance qu'il est possible de l'écarter par ces cérémonies d'expiation.

Sont « tabous » toutes les personnes, toutes les localités, tous les objets et tous les états passagers qui possèdent cette mystérieuse propriété ou en sont la source. Est encore « tabou » la prohibition motivée de cette propriété ; est enfin tabou au sens littéral du mot, tout ce qui est à la fois sacré, dépassant la nature des choses ordinaires, et dangereux, impur, mystérieux (Ibid., 43) »

On comprend les résonances profondes, ancrées jusqu'au fond des mythes, dans laquelle s'enracine la non reconnaissance des personnes assimilées à la lèpre sociale.

- L'arbre mythique

[55] Selon lui, le « mythe scientifique » explique la naissance de l'humanité par le meurtre du père par les deux frères qui avaient été chassés, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle. Dans Totem et tabou, il met en œuvre les principes fondamentaux de la psychanalyse, en s'appuyant sur un matériel anthropologique, linguistique et clinique.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Dans les mythes de fondation de villages, de villes ou de royaumes, le baobab a une place de choix. Sa forme particulière, étrange et imposante inspire, nourrit l'imaginaire transmis dans les récits, les contes et les légendes. Par ses branches disproportionnées qui ressemblent à des racines, l'arbre tirerait sa force du ciel, d'après la croyance.

Selon un conte, la demeure de Dieu se trouve tout en haut des branches qui touchent le ciel et celle de Satan tout en bas des racines qui descendent dans les profondeurs de la terre. Dieu ayant accordé au premier homme plus de force qu'à la femme, celle-ci a demandé à Dieu « *thiabi laobé* » : la clef de laobé.[56] Lorsque son mari se montrait violent, elle avait dès lors le pouvoir de fermer la porte de la cuisine, celle de sa chambre et de la chambre de ses enfants. Et son mari se lamentait dehors, jusqu'à ce qu'il s'excuse. C'est pourquoi la discussion (« *wakhtane* ») s'est inscrite au centre de la vie du couple et de la famille dès l'origine du monde.

On ne met jamais un baobab dans une maison, car le baobab attire les esprits. Certains détiennent un pouvoir mystique, notamment parmi les Lébous du Cap vert. C'est pourquoi ils plantent un baobab dans leur maison. C'est particulièrement le cas des descendants des ancêtres fondateurs qui gardent un pouvoir magique. Le baobab, planté dans leur maison, délimite un espace sacré.

Ils sont suspectés d'être soit des sorciers ou sorcières anthropophages ou d'être des gens peu ordinaires, détenant le pouvoir de faire mal. On pense que seuls les gens qui entretiennent des relations avec les esprits ont cet arbre dans leur maison. C'est pourquoi on a peur d'eux et on les fuit. Cependant certains vont les voir pour de la voyance ou pour être soignés. En général, dans la culture vaudou à la sénégalaise, ils tombent en transe lorsqu'ils sont en rapport avec les esprits.

[56] En Afrique occidentale, il existait une division traditionnelle du travail basé sur les castes : les laobés étaient chargés du travail du bois, les forgerons du fer, les cordonniers du cuir, etc.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Le génie des artistes et la posture éthique des lépreux

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Sur ce tissu peint selon la technique batik, l'artiste casamançais a désiré représenter l'arbre sacré qu'est le baobab.

Cet arbre aux mille bras est capable de tenir, d'enlacer avec ses mains, de lancer des flèches avec ses arcs. Il tient le sceptre du chef, et exige le respect dû à son rang.

Il voit, il entend, il sent et ressent tout, bien avant que le geste ou la parole de l'homme n'ait émergé. Il perce jusqu'à son intention.

Il respire, il parle avec sa bouche et il regarde avec acuité.

L'artiste raconte qu'il est l'arbre à palabre, là où les anciens content et transmettent la sagesse du pays aux jeunes, ce qui constitue le cœur et l'axe sacré de la culture ancestrale.

C'est aussi le baobab qui fait la transition entre le monde des vivants et celui des morts. Car il est le repère des ancêtres de la lignée, des êtres non humains, des djinns en particulier. C'est pourquoi il est dangereux de se promener à proximité à certaines heures du jour, ainsi que la nuit. Mais aussi, il est important de leur rendre un culte, sous peine de perdre leur protection et d'attirer le malheur sur le village.

L'artiste a ici dépeint cette présence invisible et menaçante, avec ses yeux si humains et son bec pointé vers l'avant, tel un esprit prêt à s'emparer de l'âme de celui qui l'approche.

Batik casamançais, photo de Martine et Aliou, 2005

· **L'arbre sacré et l'esprit protecteur**

Au Sine-Saloum, là où la terre et la mer se mêlent intimement, des centaines d'îles en coquillages émergent entre les palétuviers de la mangrove dressés telle une couronne végétale. Sous un ciel bleu, la pirogue vogue au milieu des milliers d'oiseaux qui volent, chantent, pèchent : les pélicans, les perruches, les cigognes, les flamants roses, les mouettes… Le lamantin habite ce riche écosystème. La faune est incroyablement diverse.

Ces îles aux coquillages, formées de milliards de coquilles d'huîtres, sont habitées par les sérères. Les sérères forment la deuxième ethnie du Sénégal et sont « cousins » des wolofs (environ un million d'habitant).[57] Ils seraient originaires de la Mauritanie, voire de la vallée du haut Nil selon certains marabouts. Poussés par les Almoravides au XIIème siècle,

[57] Sénégal, Guide bleu évasion, Hachette, 1998

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ils ont poursuivi leur exode vers le sud. Fuyant l'empire wolof qui cherchait à les vassaliser, ils se sont établis dans les forêts épaisses du Sine-Saloum. Envahis par les Guélowar au XVIIème siècle (des guerriers mandingues), ils ont constitué deux royaumes indépendants : le Sine et le Saloum, établissant depuis une symbiose harmonieuse.

L'ile de Mar Lodj fait partie de ses endroits qu'on dirait perdu au fond du monde. Elle se situe à 40km de Joal-Fadiouth à vol d'oiseau, juste en face de Ndangane. A un petit kilomètre de la minuscule plage de débarquement des pirogues, on accède au village de Mar Lothie en parcourant des chemins de coquillages, au milieu des cultures. Mar Lothie est jumelé avec Courtonne-les-deux-églises en France.

Arbres sacrés de Mar Lodj

Au centre du village, trois arbres se dressent, dessinant un espace sacré.

Le gigantesque fromager entremêle ses branches et ses racines avec le baobab, près duquel s'élance un palmier-dattier.

Entre les racines, des ossements de poulet Au centre, une calebasse pleine de lait.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

photo de Martine et Aliou, 2005

La gardienne de ce site sacré (une femme âgée qui habite la concession que l'on voit ici sur la photo) explique que, à chaque nouvelle lune, les villageois viennent honorer les ancêtres et les génies qui habitent ce site. Pour cela, ils répandent des libations d'eau ou de lait. Ils font aussi des sacrifices d'animaux. Ils prient en faisant mémoire des anciens, des génies du lieu, de Dieu. C'est ce qui leur permet de garantir la paix dans le village et de protéger les jeunes partis au loin, à l'étranger.

La gardienne précise que ce sont surtout les anciens qui continuent ces pratiques, les jeunes étant souvent à la capitale ou à Ndangane afin de poursuivre leurs études. Les mentalités changent et la tradition semble se perdre, selon elle.

Ce qu'il y a de particulier dans ce site, c'est aussi l'entrecroisement des deux arbres qui « s'unissent entre eux comme un homme et une femme » : symbole particulier de paix, d'amour et d'harmonie.

Au milieu de leurs racines, un palmier dattier a poussé. Il est devenu complètement sec. Un des jeunes du village affirme que « les anciens disent qu'il ne faut pas le couper, car il appartient au génie qui habite le fromager et le baobab ».

A Dakar, certains lépreux sérères pratiquent ce genre de rites dans leur village traditionnel. Lorsqu'ils sont en déplacement, ils ne sont pas tenus à répandre des libations particulières. Ils se limitent à réciter des prières et des formules incantatoires si nécessaire.

Dans l'imaginaire collectif, les sérères sont réputés pour leurs pouvoirs mystiques puissants. Ils font des gris-gris efficaces qui protègent ceux qui les portent. Ils sont aussi craints du fait des risques de mauvais sort qu'ils ont la capacité à proférer et qui peuvent faire mourir.

Dans le Sine-Salloum, en pleine brousse, un baobab gigantesque a abrité un griot dans les temps anciens.

Afin de vivre de la manne du tourisme, les jeunes de la population locale le fait visiter, « avec la permission des anciens ». Toute une préparation est effectuée auprès des visiteurs pour que l'acte d'entrée soit un moment important de leur vie. Le thé « *attaya* » est servi lorsque le visiteur s'assied sur les racines imposantes de l'arbre sacré. Les vendeurs présentent la règle de vente des objets artisanaux, pour soutenir économiquement la vie du village.

L'intérieur du baobab ressemble à une cathédrale gothique minérale dans son élancement végétal. La pénombre s'impose, invitant à une intériorité, à un silence qui se transmet. Un silence dans lequel se mêlent la peur, la sensation d'étrangeté et le respect du sacré, tandis que les yeux lentement commencent à percevoir des formes, des reliefs et des objets. Les fibres vivantes dessinent quelques petites cavités ouvertes tout au sommet du tronc, laissant filtrer la lumière du jour. Puis le chuchotement des voix résonne peu à peu. Alors le jeune guide transmet quelques contes sur l'histoire du village et dans la tradition écrite par Abdoulaye Sadji et Léopold Senghor dans Leuk le lièvre. Il raconte aussi comment ils ont réussi à décoincer Coluche en le tirant par devant et en le poussant par derrière pour qu'il ressorte du baobab, dans l'hilarité générale !

Celui qui ressort du baobab est « enfanté ». C'est pourquoi on lui demande de faire ses vœux les plus chers. C'est un rite d'accouchement à une vie nouvelle qui est proposé.

Société de mépris et éthique des lépreux

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Le plus souvent, les contes et légendes autour du lion et du baobab racontent les formes prises par la société du mépris au Sénégal. Ces rites autour du baobab ou de la chasse aux lions sont significatifs des catégories d'idéologie qui assujettissent certains êtres humains « à un système de règles pratiques et d'attributions leur conférant une identité sociale ». L'acte d'assujettissement, compris sur le mode de l'approbation publique, « perd aussitôt toute connotation positive pour devenir le mécanisme central de l'idéologie ». Ce que l'on peut nommer « reconnaissance » signifie alors amener quelqu'un, « par des sommations répétées et assénées de manière rituelle, à adopter exactement le rapport à soi qui convient au système établi d'attentes de comportements (Axel Honneth 2006, 246) ». Assujettis et prenant conscience de leurs propres droits et responsabilités, les êtres humains que sont les forgerons et les lépreux, deviennent des «sujets ».

Hannah Arendt (1991) nomme l'impensable « banalité du mal » lors du procès d'Eichmann à Jérusalem. Elle souligne que « cet homme ordinaire » (que le procureur appelle « monstre ») est habité par la « stupidité » - au sens kantien du terme -, à savoir « l'interruption du jugement, l'incapacité de relier un particulier à une règle universelle adéquate (Fred Poché, 1998, 42)». Car il y a un lien entre faire le mal et l'absence de pensée. Or tout être humain qui a renoncé à penser devient la proie des régimes totalitaires. Le laminage opéré par la machine totalitaire détruit l'individualité et casse la spontanéité et la capacité de l'être humain à mobiliser ses propres ressources pour créer du neuf. Les humains broyés deviennent « d'affreuses marionnettes à face humaines (Hannah Arendt, 1972, 195) ».

On ne peut parler de système totalitaire, au sens des camps de concentration nazis, pour poser un regard sur le traitement social des lépreux. Mais toute pensés idéologique est porteuse d'éléments totalitaires qui font qu'une machine à broyer la dignité s'enclenche dès l'annonce de la lèpre. Avec ces représentations d'impureté et ces pratiques de ségrégation, l'humanité entière est, d'une certaine façon, assise sur le banc des accusés face aux lépreux.

Si des hommes tels que Raoul Follereau n'avaient pas dénoncé le système de ségrégation lépreuse et promu un mouvement de prise en charge des lépreux (allant de la prévention au soin, jusqu'à l'insertion) et de reconnaissance de leur dignité humaine, peut être serait on encore au maintien armé des lépreux dans des camps, avec interdiction d'en sortir. Ce conformisme des masses - répandu notamment à travers l'Afrique par la colonisation - fonctionnait « normalement » depuis des siècles.

En isolant les hommes et en détruisant leur capacité politique, ce type de totalitarisme – ancré dans la culture - peut aller jusqu'à détruire leur vie privée. Dans son analyse de la fabrication technique de « cadavres vivants », Hannah Arendt montre trois étapes :

- tuer d'abord la personne juridique de l'homme assigné à une catégorie, en les mélangeant avec des criminels et en détruisant tous leurs droits civils,
- préparer les « cadavres vivants » en tuant en l'homme la personne morale. Privé d'existence sociale, tout acte réfléchi ou décision de conscience devenant équivoque et problématique,
- détruire l'individualité psychique.

Afin de mieux comprendre quels est le ressort qui permet aux lépreux de rebondir en étant dans ces situations de mépris social, nous reprenons l'analyse de Viktor Frankl[58]. Selon

[58] Le Docteur Viktor Frankl (1905-1997), médecin, psychiatre et philosophe viennois qui a connu les camps de concentration, a développé la logothérabie (de logos : la raison en grec). Cette voie de guérison se nourrit d'une anthropologie qui donne une large

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

lui, le ressort de la vie n'est ni dans la satisfaction de l'instinct, ni dans la compensation de sentiments d'infériorité ou la conquête de position de force dans l'échelle sociale. Mais il est dans le sens que l'homme donne aux tâches qu'il accomplit librement. C'est cette volonté de signifiance qui permet aux personnes en crise ou en souffrance de révéler les forces cachées qui les habitent.

La responsabilité, considérée comme l'essence même de l'existence humaine, est le moteur de la reconstruction de la personne. C'est certainement un des atouts premiers des lépreux qui viennent mendier à Dakar : assumer leur responsabilité de chef de famille élargie et vivre en communauté solidaire. Ils pratiquent les trois façons différentes (selon Franckl) de donner sens à sa vie :

- à travers une œuvre ou action bonne (mendier pour assurer la subsistance des leurs),
- en faisant l'expérience de quelque chose ou de quelqu'un (la bonté, la vérité, la beauté ou l'amour),
- en choisissant d'assumer les souffrances (jusqu'à mourir dans la dignité) dans leur situation inhumaine.

Il leur reste, en qualité d'être humain, la liberté de choisir l'attitude à prendre: mourir dans la dignité, assumer ses souffrances. Quand on ne peut modifier une situation – une maladie incurable, par exemple - on a toujours le choix de se transformer.

Que la cause de leur souffrance soit d'ordre psychologique, biologique ou politique, les lépreux se regroupent, développent un sens à leur vie en se démarquant du mépris social qu'ils subissent. Cette liberté de choix et ce courage de lion leur permet de conserver un sens à leur vie jusqu'au dernier moment. A travers leur présence - source de bénédiction pour le peuple sénégalais, ils exercent les vertus de puissance et de fécondité du baobab. C'est pourquoi, face au mépris social, ils font non seulement œuvre de résistance, mais aussi ils demandent leur reconnaissance sociale comme un droit de citoyen et un devoir de l'Etat.

5.2. Lèpre et politiques sociales

Une femme lépreuse En proie à de violentes douleurs abdominales sur son lieu de mendicité en face de la Cathédrale

Femme malade à Dakar, photo de Martine et Aliou, avril 2006

part au pouvoir de décision de l'homme et à son sens des valeurs. L'accompagnant recentre l'attention du sujet sur ses capacités physiques et mentales positives, le projet d'une tâche future contribuant à rendre le monde meilleur et sa réalisation en fonction des capacités et ressources disponibles.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

[Femme malade à Dakar, photo de Martine et Aliou, avril 2006]

5.2.1. Prévention, soin et désacralisation de la lèpre

Pour aborder la question de la prévention et soin, il nous est apparu important de nous appuyer sur l'évolution des représentations de la maladie, avec les conséquences sociales et politiques qu'elles induisent. Cette photo montre l'extrême importance de la prise en compte du contexte de la lèpre sociale.

- Le mouvement de désacralisation de la lèpre

Le mouvement de désacralisation de la lèpre s'est opéré d'abord en Occident, puis a été exporté dans le monde – via la colonisation d'abord – dans le cadre du traitement (social et médical) de ce « fléau » qu'est la lèpre. C'est pourquoi nous nous centrons maintenant sur l'évolution des représentations en Europe.

Si la lèpre a été éradiquée depuis plus de vingt ans dans les sociétés occidentales, le souvenir de cette maladie demeure vivace dans l'inconscient collectif. Depuis toujours, la figure du « lépreux » renvoie à des représentations où se mélangent dégoût et crainte. En effet, les contours de cette maladie débordent les limites des classifications nosographiques des affections pathologiques.

Dans la problématique du dualisme du corps et de l'esprit, la figure du « fou » oriente les peurs collectives sur le plan des maladies mentales et celle de « l'épileptique » joue un « rôle d'échangeur» (Michel Foucault, 1999, 149). Celle du « lépreux » représente l'image d'une maladie dont les manifestations organiques paralysent d'effroi. Par conséquent, le malade est exclu d'emblée de son groupe familial ou social.

Appréhendée à l'époque féodale sur un plan religieux (plutôt que sur un plan organique), le premier Testament[59] gouverne les représentations de la maladie, qualifiée de « maladie-punition » ou de «maladie-sanction ». La lèpre étant considérée comme une punition divine pour un acte de transgression (d'ordre sexuel notamment), le corps du lépreux est assimilé au lieu d'un châtiment.

Dans son étude sur les représentations du corps du lépreux à l'époque féodale,Sophie Arborio (Dictionnaire du corps, 2007) met l'accent sur le fait que la maladie, est appréhendée dans sa relation à l'homme malade, et non comme un objet désincarné (où il y aurait d'un côté l'homme et de l'autre la maladie). Dans (le corps de) la personne se joue le rapport microcosme / macrocosme. Comme microcosme créé « à l'image de Dieu », le corps est l'expression de la réalité macrocosmique dans laquelle se joue l'ordre de la société, de la nature, et du royaume de Dieu.[60]

C'est pourquoi la lèpre était interprétée comme un désordre. Maladie épidémique, elle constituait un déséquilibre dans l'ordre de la nature, de la société et du cosmos. Il y avait indistinction entre la réalité visible et la réalité invisible de l'homme, le corps et l'âme se

[59] Nous utilisons les termes de l'exégèse contemporaine : « Premier et Deuxième Testament » au lieu « d'Ancien ou Nouveau Testament ». Car ceux-ci induisent une stigmatisation du Testament dit « Ancien » (assimilable à être dépassé ou périmé), source d'anti-sémitisme.

[60] Culture, nature et humanité sont les composantes d'une existence essentiellement rurale. Dans une perception globale de l'homme, le corps est appréhendé dans ses rapports avec la nature et à l'univers. La nature - comme le cosmos – servant de support identitaire, l'homme conserve un rapport de correspondance avec son corps. Comme expression microcosmique, le corps est modulé de représentations naturelles et surnaturelles, de correspondances symboliques entre le cosmos et ses différentes parties ou organes corporels. Le corps appartient à Dieu. S'il est une réalité visible et matérielle, il est d'abord de nature spirituelle et symbolique.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

fondant dans une totalité. Pour synthétiser l'essentiel des représentations corporelles de l'époque médiévale, Jacques Le Goff (1999, 438) parle d'« un corps pétri d'imaginaire ». Cette perception est très proche de la perception traditionnelle de la lèpre en Afrique.

Les représentations relatives au corps ont changé par la suite, en corrélation avec les mutations économiques et idéologiques. Dans une logique marchande, le temps est interprété comme un objet dont l'homme peut disposer. Comme d'autres réalités ontologiques, le corps entre lui aussi dans le réseau de la dynamique « capitaliste ». Devenu propriété personnelle, il est peu à peu désacralisé. L'indistinction - homme / nature / cosmos / Dieu - perd son sens.

Le contexte contemporain se situe dans ce long processus de « désacralisation » de la maladie, qui a commencé à la Renaissance, puis au siècle des Lumières. Avec l'avènement de la science, l'appréhension du corps serait elle exclusivement réservée au domaine biomédical ? Ne contient elle pas aussi des références aux ordres du sacré ou de la religion ?Il semble en particulier que certaines représentations relatives à la lèpre à l'époque féodale se retrouvent partiellement dans le symbolisme relatif au sang, à la souillure et à l'exclusion des malades.

1. Les souillures de l'âme et du corps : les manifestations dégoûtantes de la lèpre attirent le regard sur l'état du corps du malade. Si les plaies sont secondaires dans le processus de mise à l'écart du lépreux, elles sont les raisons immédiates du rebut du fait de leur visibilité. Véritables stigmates du lépreux, elles renvoient à la forme punitive de l'étiologie. Le corps est le miroir de l'âme. La marque des souillures de l'âme du « lépreux » se manifeste à travers son corps purulent. « Aussi longtemps que durera sa plaie, il (le lépreux) sera impur, oui, vraiment impur ; il habitera seul et sa demeure sera hors du camp» (Agrimi et Crisciani, 1995, 171). Comme partie intégrante du contexte universel, l'homme se rend coupable tant vis-à-vis du contexte naturel que du contexte surnaturel, quand il ne respecte pas l'ordre de la nature. L'origine et la guérison de la maladie se trouvent dans l'univers social et religieux de la personne, car l'homme est un être de relation.
2. Le sang, conducteur du principe vital : à l'époque féodale, le sang était considéré comme le véhicule du principe vital. Porteur de la vie, il porte un réseau de correspondances symboliques et religieuses (comparables à la sève de l'arbre) qui circule dans le corps humain. L'organisation sociale utilise également le sang comme un attribut symbolique de référence. C'est son rôle dans le règlement des conflits, tels que la vendetta. Il représente un des principes vitaux fondamentaux de la société féodale, notamment pour asseoir les positions d'autorité.
3. L'exclusion du lépreux – péché et image du Christ : les pratiques de ségrégation du lépreux trouvent leur justification dans l'argument de la contagion de la lèpre. Car les hommes sont considérés comme étant membres d'un seul corps, dont le Christ est la tête. Ils sont unifiés et rachetés par le sang du Christ. Or le lépreux est le symbole par excellence du péché. Il devient l'image du Christ qui se charge de toutes les souillures de l'humanité et qui se fait abject parmi les abjects pour sauver l'humanité (Agrimi et Crisciani, ibid., 171).

C'est pourquoi les institutions charitables prennent en charge les lépreux, compensant ainsi les pratiques d'exclusion sociale au nom de l'unité collective fraternelle. Au niveau de l'inconscient collectif, le sang du lépreux fait appel à des représentations ambivalentes et contradictoires : le sang répandu qui provoque la mort ou le sang régénéré du Christ qui donne la vie. Par voie de conséquence, l'origine de la maladie dont souffre le lépreux en

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

sa chair et en son âme renvoie au mystère de la vie. Ainsi la figure du lépreux, « pauvre du Christ » prend forme autour de la maladie comme élément unificateur et dans un savoir collectif concernant sacré.

A travers l'histoire, la rupture d'un interdit et le contact avec le sacré – avec une omniprésence de l'idée de souillure - forment les deux conditions qui caractérisent la lèpre sociale.

Ainsi, « dans sa réalité quotidienne, le lépreux assume la trame mythologique et spirituelle de la dimension collective de la société à laquelle il appartient (Arborio, op. cit. 531)». Dans le corps du lépreux, les réalités divine et humaine sont réconciliées, au centre du cosmos. La figure du Christ et celle de la lèpre deviennent une seule et même réalité. A travers la grande prophétie du serviteur souffrant, le Christ est assimilé au lépreux :

« Il était méprisé, abandonné de tous, homme de douleurs, familier de la souffrance, semblable au lépreux dont on se détourne… Le châtiment qui nous obtient la paix est tombé sur lui, et c'est par ses blessures que nous sommes guéris. (Isaïe 53, 3) »

Cette représentation ambivalente du christianisme fait dire à Annick de Souzenelle (1991) que le germe de la guérison est contenue dans toute maladie. On est ici aux antipodes des représentations contemporaines de la mort dans les sociétés occidentales, caractérisées par la séparation mort/vie, visible/invisible. En son corps, lelépreux représente le passage d'une réalité visible à une réalité invisible, d'un mode d'être à un autre. Sa mort au monde - assumée et transfigurée - est un acte sacré à caractère initiatique. Il est ce lien à la vie et à l'invisible. C'est ce sens ultime de l'amour christique que Paul Claudel met en scène dans le baiser (clandestin) au lépreux de la jeune et pure Violaine (L'annonce faite à Marie, 1940).

Si le mouvement de désacralisation de la lèpre a accompagné les politiques sanitaires et sociales des Etats et des organisations internationales[61], la prise en compte des contextes socio- culturels autour de la lèpre reste une donnée majeure pour favoriser la prévention, le soin et l'insertion des personnes touchées par ce fléau.

Le métissage comme tension fécondante

La question du métissage est au cœur tant du soin que de la recherche anthropologique : un chemin qui vient interroger les représentations (le rapport à soi, au nous et à l'autre) du thérapeute comme celles du chercheur. Cela passe par un ébranlement, un non savoir, un lâcher prise de ses certitudes ancrées dans sa propre culture.

Cela interroge également notre posture de chercheurs quand nos croyances sont mises à mal : quel décentrement dans la rencontre de l'autre ? Quelle juste proximité pour comprendre de l'intérieur ce que ressentent, vivent et disent les acteurs de la lèpre sociale ? Quelle distance dans l'observation participative ? Quel lâcher prise par rapport à nos propres croyances et jusqu'où ?

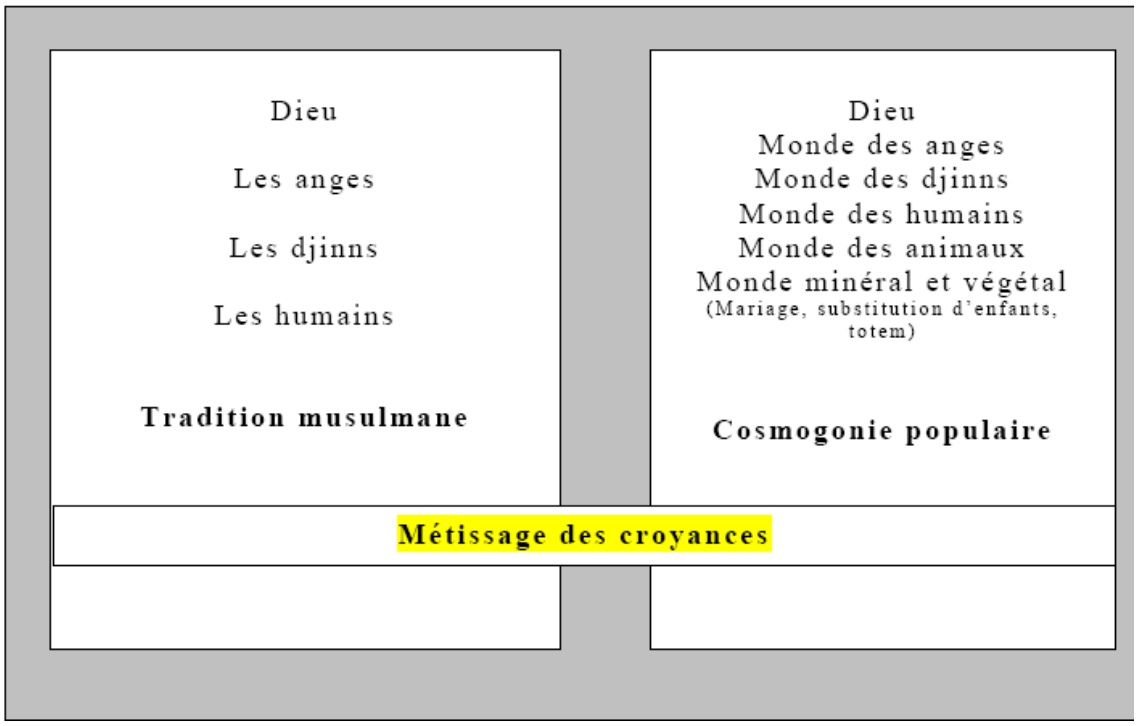
L'exemple du soin et de la tension fécondante entre ethnopsychiatrie et psychiatrie illustre ce questionnement. Tobie Nathan a utilisé l'ethnopsychiatrie pour soigner les migrants. Il a cherché avec eux des systèmes de soin, allant jusqu'à préconiser les amulettes et les sacrifices, préférer les ghettos des cités qui préservent davantage leur culture … Sortant des sentiers battus de la psychiatrie, il s'est vu aussi considéré comme sorcier ou imposteur.

[61] Cette évolution des pratiques sanitaires et sociales, avec les organisations internationales autour de la prévention, du soin et de l'insertion des populations touchées par la lèpre, est développée dans les annexes. La question de « l'éradication » de la lèpre y est abordée, avec les effets pervers contemporains.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Il porte un regard critique sur le terme « symbolique », utilisé selon lui de façon injurieuse par certains ethnopsychiatres qui prenaient la position du « distributeur de symbolique ». Telle est par exemple la position de ce soignant : « Le patient, sa famille, son environnement pensent qu'il est possédé par un djinn. Mais moi, je sais que ces êtres n'existent pas, parce qu'ils ont seulement une fonction « symbolique ». Je les laisse parler et je n'interviens que d'une façon « symbolique ». (Clément et Nathan, 2002, 193)

La compréhension préalable à toute approche thérapeutique ou sociale passe par l'intégration du métissage culturel, notamment en ce qui concerne les croyances. Un soin bâti sur des conceptions prophylactiques ou hygiénistes reste en deçà des enjeux véhiculés par la lèpre sociale dans des univers multiples.



La référence quasi-permanente à la prière et au rôle joué par « Dieu » dans le quotidien des lépreux est loin d'être anodine.

Autrefois, une tradition de l'ethnologie consistait à examiner la prière de plus près. Marcel Mauss (1968) a défini la prière comme la production de mots susceptibles d'agir sur

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

la divinité. Il définit la nature de la prière en tant qu'entreprise technique (avec la fabrication de mots pour agir sur la divinité) ainsi que la cible (la divinité).

Dans ses échanges avec Tobie Nathan, Catherine Clément (philosophe formée à la psychanalyse) reprend de façon critique cette analyse en soulignant que Marcel Mauss ne répond pas sur l'essentiel, à savoir sur les « principes de fabrication d'un tel instrument qui agit, non sur les hommes, mais sur les dieux (Clément et Nathan, 2002, 286). Ayant vu les guérisseurs agir pour influencer les esprits – comme dans un marchandage – elle remarque que le guérisseur a besoin de la malice de l'artisan-chasseur, plutôt que d'une intelligence brute (celle qui produit des traités théoriques). « En Afrique, la fonction de guérisseur est souvent associée à celle du chasseur… Il y a quelque chose de cette malice dans la prière (Ibid., 194) ».

Nous avons vu l'imbrication des techniques de chasse au lion, de la prière et des thérapies dans la culture sénégalaise ; et combien les valeurs de courage, d'habileté de foi nourrissent le quotidien des personnes en situation de lèpre sociale.

Cela renvoie à l'approche du social et du sensible. Nos corps sont des instruments de résonance qui (com) prennent les émotions, les croyances, les souffrances et les joies, les convictions profondes de l'autre. La philosophe Simone Weil (1966) explique que c'est du silence de l'écoute que surgit une pensée –neuve et lumineuse - qui touche à l'essentiel de ce qui est échangé entre deux personnes[62].

Cette pensée peut alors devenir parole ou écrit. Le psychanalyste Bin Kimura (1989), reprenant la culture zen, met l'accent sur l'acte de « jikaku » (perception pure)[63]. Il en fait une « méthode de saisie intuitive de l'intériorité » du schizophrène dans la propre conscience du thérapeute. Selon lui, la constitution de la personne s'effectue à partir de l'« aïda » intersubjectif -cette dimension première de l'être avec les autres – entre partenaires dans les relations familiales, sociales et avec l'univers.

Dans « Le corps taoïste », Kristofer Schipper reprend cette notion centrale du « Tao »[64] , ce principe à la fois transcendant et immanent à l'univers, ineffaçable et présent en toute chose. « Le sens premier du Tao est la voie » (1982, 15). Le corps humain, perçu par les taoïstes, est ordonné au Tao. Le sage du « non-agir », par le « vide de l'être, médite la racine de toutes choses ».

Pour comprendre ce qu'est le corps dans la plupart des cultures africaines, il faut intégrer la notion de personne humaine. Issiaka P. Lalèyè met l'accent sur trois de ses caractéristiques principales reliées entre elles : la pluralité, le dynamisme et l'aptitude. Entre

[62] Simone Weil décrit cette attention intérieure qui suspend la pensée, la rend disponible, vide et pénétrable. « La pensée doit être (…) comme un homme sur une montagne qui, regardant devant lui, aperçoit en même temps sous lui, mais sans les regarder, beaucoup de forêts et de plaines. Et surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer. » (1966, 119)

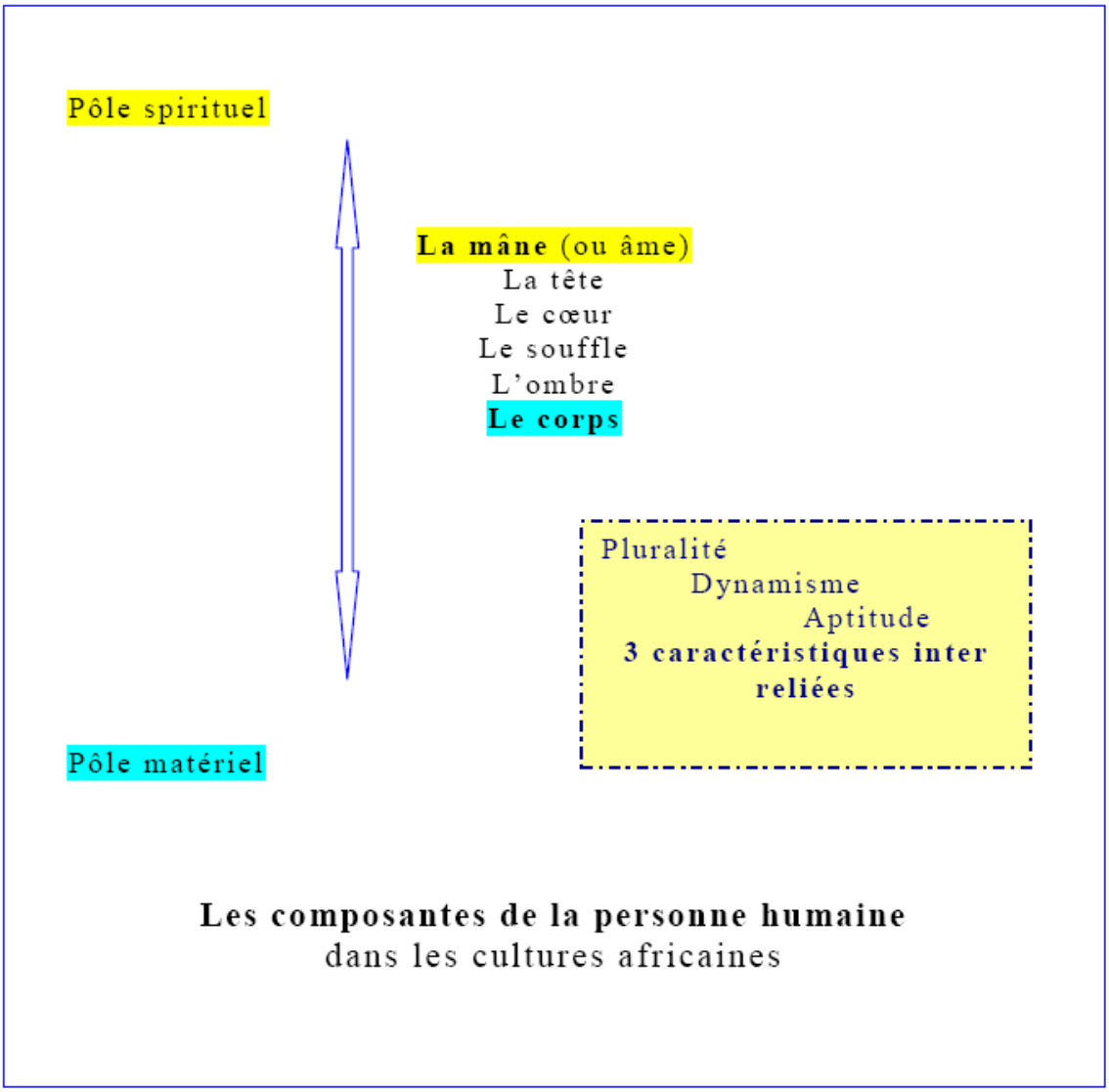
[63] L'auto aperception du jikaku favorise l'expérimentation noétique du moi (qu'on ne peut délimiter ni subjectivement, ni objectivement) dans un présent origine (ici et maintenant) ; réalité immédiate précédant le moi déterminé verbalement, ce moi noématiquement objet intentionnel de la conscience. Dépassant l'individualité, l'aïda est ce lieu originaire commun à tout individu. Il n'est ni cosmique, ni anté-cosmique. Il est le néant (au sens d'être), dimension pré-étante et toujours à l'œuvre. Son idéogramme représente le soleil qui rayonne au centre d'une porte. Il se traduit couramment par « entre » ou « intervalle ». L'aïda originaire, inaccessible à la conscience, ne se révèle que par le jikaku.

[64] Dans le Tao Té King, Lao Tseu (un des pères du taoïsme), écrit que le Tao est vide, gouffre sans fond, silence et profondeur invisible. « Ancètre des Dieux », il est à l'origine des dix mille êtres et de toutes les choses.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

les deux entités qui composent la personne humaine, le corps (pôle matériel) et l'âme (pôle spirituel) s'interposent des composantes intermédiaires.

Ces composantes peuvent varier d'un individu à l'autre. La personnalité, fondée sur cette instabilité constitutive, est manipulable tant par son propriétaire que par des individus mal (ou bien) faisant, comme des sorciers ou des guérisseurs (Ibid., 2005, 154).



[Les composantes de la personne humaine dans les cultures africaines]

Les soins et la souillure

1. L'hygiène et la souillure séculière

Afin de mieux comprendre ce qui se joue à travers l'hygiène et les soins corporels des personnes à Dakar, nous reprenons les propos de Mary Douglas pour éviter de projeter nos propres représentations occidentales : les pratiques hygiénistes de lavage, de récurage et de bains, ainsi que nos techniques d'isolement et de désinfection, ressemblent aux rites symboliques des cultures primitives. Même si nous séparons les notions de saleté et les idées religieuses, nos idées sur la saleté, dominées par son caractère pathogène, sont l'expression de système symbolique. Car elles sont le sous-produit d'une organisation et

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

d'une classification de la matière. Rejetée comme élément non approprié par cette mise en ordre, elle apparaît comme une catégorie résiduelle qui n'a pas sa place dans notre schéma de classification.

Le souci de l'hygiène et le respect des conventions marquent l'idée de ce qui est sale en Occident, sans suggérer directement la relation entre le sale et le sacré. Dans les religions primitives, l'ambivalence du sacré est mise en avant. Sur le plan psychologique, il attire ou il repousse. Sur le plan des valeurs, le sacré inclut le sacré et le souillé. Le lien entre souillure rituelle et souillure séculière est étroit.

La majorité des personnes composant les groupes sont d'origine rurale. Leur pratique de l'hygiène est différente de celle des citadins. Le « *wanak* »[65] est plus ou moins reproduit pour les séances de toilette nocturne en pleine rue. En milieu rural, il n'y a pas de WC dans les maisons. Les besoins naturels se font hors du village dans les buissons ou derrière les arbres. Actuellement certains villages, subissant l'influence urbaine, commencent à s'équiper de fosses sceptiques artisanales surmontées d'un trou. Elles servent de WC. Ces « *wanak* » modernes sont communément appelées « *douss* », mot qui est une déformation de « douche » en français.

L'expression « je vais à la douche » s'emploie pour aller au WC et « je vais prendre un bain » pour aller se laver. A Dakar - centre, le tout à l'égout est installé et toutes les maisons ont leurs installations sanitaires. Pour des raisons d'hygiène publique, des inscriptions « défense d'uriner sous peine d'amendes » sont faites sur les murs qui offrent une certaine surface vide. Le montant de l'amende indiqué varie selon l'emplacement. Ce qui pointe du doigt l'absence de toilettes publiques pour faire face aux besoins de la population citadine.

Les lépreux vivent une double discrimination : d'une part ils ne sont pas acceptés dans les lieux publics tels que les cafés et les restaurants, d'autre part ils vivent complètement à la rue. Là, il n'existe pas d'installations sanitaires publiques. Cette discrimination est directement liée à la croyance populaire en la souillure corporelle. Les lieux sanitaires sont d'autant plus ressentis comme porteurs de périls que des traces y restent (excréments, urines et autres substances déposés par les utilisateurs successifs).

Les deux groupes du centre ville (celui de la poste et de la maison des anciens combattants) ont trouvé une solution avec la famille propriétaire d'une grande maison traditionnelle Lébou en plein cœur de Dakar entre le marché Sandaga et la place de l'Indépendance. C'est dans cette maison où les membres des groupes vont faire leurs besoins, de jour comme de nuit. C'est là aussi où ils achètent l'eau pour leurs besoins personnels : pour leurs boissons, leurs ablutions et leurs toilettes. Cette information a un caractère non explicité en ce qui concerne les rapports entre la famille propriétaire et les groupes : s'agit-il d'une mise à disposition du local à titre gracieux par un musulman qui pose un acte d'humanité ? Ou par solidarité familiale ou ethnique ? Ou telle une location ?

Les lépreux vivant à la rue utilisent une technique qui rappelle la toilette au village. En effet, c'est le soir et en pleine nuit quand tout Dakar dort, qu'ils se lavent dans un coin de la rue, torse nu, avec une bassine et un pot qui sert à verser l'eau sur le corps. Le lieu public devient un espace plus discret grâce à la pénombre. Un recoin leur permet de se mettre un peu à l'abri des regards indiscrets.

L'acte de se laver prend plusieurs sens. Il s'agit d'un acte d'hygiène bien sûr, mais surtout d'une protection du corps. Il prend de plus un aspect thérapeutique quand il y a des plaies à soigner. C'est aussi une conduite religieuse et protectrice. L'hygiène des femmes

[65] Le wanak est une sorte d'enclos sans toit, en paille ou en bois en milieu rural ; en matériau de récupération en milieu urbain. Il est utilisé comme urinoir et douche.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

s'avère particulièrement complexe. Elles développent une attention particulière vis-à-vis de leur corps, leur sexe étant comme un lieu caché. Elles surveillent attentivement leur état physiologique car les règles, la grossesse et la suite de couche sont conçus comme des moments de souillure du corps féminin qu'il faut laver fréquemment et selon des modalités précises. Il s'agit de faire partir l'odeur qui risque de repousser l'autre, mais surtout de trahir leur intimité. Ce qui ne ferait que développer leur vulnérabilité aux esprits, particulièrement en cas de grossesse. Se laver, c'est se purifier.

La vie dans la rue, c'est le contact avec le sable. C'est aussi le contact avec les champignons et avec les parasites : les puces, les poux, etc. La plupart des femmes se grattent la tête et n'hésitent pas à dire que c'est à cause des Teignes. Le mot français « Teigne », repris intégralement en wolof, est utilisé pour désigner les poux qui vivent dans les cheveux. Des parasites tels que la gale n'ont pas été signalés.

La pratique de « la toilette du chat » est la plus répandue. La plupart de ces personnes ont des amputations des doigts. Le matin, elles trempent leurs moignons, directement ou munis de gants de toilette, dans une bassine remplie d'eau. Puis elles s'essuient le visage. « La toilette du chat », c'est une toilette rapide, furtive, sans confort ni intimité. Moussa nous raconte : « Le matin, je fais comme les chats au réveil… Je trempe mes deux mains dans l'eau et je nettoie mon visage, et surtout mes yeux… »

Celles qui ont des amputations très sévères trempent une grande serviette dans la bassine et s'essuient tout le corps. Quelqu'un du groupe les aide pour leur toilette. Certaines personnes se lavent tôt, d'autres plutôt la nuit. Contrairement aux usages des ruraux qui prennent le petit arrosoir avec de l'eau, elles se servent de plus en plus du papier hygiénique. Hormis l'eau, elles utilisent peu de produits pour se nettoyer. Le savon est peu utilisé, car il a la réputation d'anéantir l'effet des médicaments. Le lavage complet du corps est inhabituel. De plus, la vie dans la rue crée des conditions d'hygiène difficiles.

La saleté corporelle est aussi utilisée à des fins de mendicité, de façon à ce que cela fasse davantage pitié pour obtenir un meilleur gain. Mais elle est très relative. Même dans des états dépressifs, aucune personne ne s'est donnée en spectacle en état énurétique ou encoprétique. Ce qui laisse supposer plusieurs hypothèses : ou le groupe intervient auprès de la personne en état de déchéance, soit pour la prendre en charge, soit pour la rapatrier au village ; ou l'hygiène, comme norme sociale en prise avec l'impureté, reste tellement impérative qu'il est impossible pour l'individu de se laisser aller et de s'exposer avec ses excréments sur la place publique.

2. Les ablutions et la souillure rituelle

Les ablutions sont rendues nécessaires pour laver le corps de la souillure rituelle et préparer l'homme à entrer en contact avec le sacré, avec Dieu dans la prière. Du latin « sacer », le sacré a le « sens de restriction quand il s'applique aux dieux et, dans certains cas, il peut s'appliquer aussi bien à la consécration qu'à son contraire. De même la racine k-d-ch en hébreu, que l'on traduit généralement par saint, est fondée sur l'idée de séparation, (…) placé à part. » (Mary Douglas, 2001,30)

Les ablutions pour préparer la prière musulmane, à raison de cinq fois par jour, constituent des occasions d'hygiène et de toilette. Même si l'objectif prioritaire est celui de la purification. Le rituel des ablutions a la particularité de n'utiliser que de l'eau pure. Ce qui n'empêche nullement des prises de douche avec du savon avant ou après chaque prière. Mais juste avant la prière, il faut nécessairement une ablution pour être en état de pureté, c'est-à-dire d'éviter tout ce qui est de l'ordre du mélange.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

L'ablution se fait sur différentes parties du corps, dans des ordres qui peuvent varier selon les courants religieux : la tête (du crâne au visage), des avant bras (à partir du coude ou du milieu du bras) jusqu'à la main, des jambes (à partir du genou ou du milieu de la jambe) jusqu'aux pieds. La personne se tient sur le sol ou sur le trottoir, à côté de la bassine qui contient l'eau. Elle se lave, avec ses mains nues, en laissant l'eau descendre de haut en bas le long de ses membres. L'eau des ablutions, considérée comme souillée, doit aller directement par terre. Toute projection, sur quelqu'un ou dans la bassine, rend la personne ou l'eau de la bassine impure (et donc impropre pour continuer l'ablution). Auparavant, elle a fait l'ablution rituelle aux toilettes à l'aide d'une bouilloire qu'elle tient de sa main droite, utilisant sa main gauche pour effectuer le lavage des fesses et du sexe.

Les lépreux vivant à la rue prennent conscience de la nécessité de l'hygiène corporelle. Comme ils sont (presque tous) de religion musulmane et que cette religion demande de faire des ablutions avant les cinq prières de la journée, ils s'occupent par la même occasion de l'hygiène de leurs mains, de leurs yeux, de leurs oreilles, de leurs dents, de leurs cheveux et de leurs ongles. Les organes des sens qui permettent de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, de toucher sont des portes ouvertes à toutes les formes de souillures et sont donc concernés par les ablutions.

Les mains sont lavées cinq fois par jour en plus des deux ou trois fois avant de manger. En plus des ablutions, les femmes lavent les mains avant de préparer les repas et avant de commencer à manger. Si leurs yeux sont souvent rouges du fait de la lèpre, ceci n'empêche pas qu'elles les lavent le matin au réveil et à chaque ablution. Certains utilisent des tampons de coton hydrophile ou des gants pour le lavage du matin.

En ce qui concerne les oreilles, les lépreux utilisent la technique du coton tige ou du bout d'allumette pour débarrasser l'excès de cérumen.

Les dents et la bouche sont lavées le matin au réveil, comme pendant les ablutions précédant la prière et avant de se coucher. Mais la technique du cure dents reste la technique la plus employée même par ceux qui utilisent la pâte dentifrice. Toute la journée, ce cure dents peut rester dans la bouche. On ne le retire que pour prier ou pour manger. Même en parlant, on peut ne pas l'enlever.

Personne n'utilise les services d'un coiffeur. Les membres du groupe se rasent la tête entre eux une fois par semaine pour la plupart des hommes. Les autres se brossent les cheveux ou se les peignent eux mêmes. Les femmes se tressent les cheveux entre elles. Leur coiffure peut tenir une semaine ou plus.

5.2.2. Survie urbaine et techniques du corps

L'observation des techniques du corps[66] nous a semblé déterminante pour comprendre quelles sont les adaptations que développent les lépreux pour survivre dans les conditions difficiles de la rue. Elles révèlent également leurs appartenances culturelles et les valeurs auxquelles ils sont attachés, ainsi que leur éthique.

Vivre et dormir « à la belle étoile »

Comment passer la nuit à la rue, alors qu'il n'y a plus le toit protecteur de la case comme au village ? Autant qu'il est possible, les lépreux utilisent les cartons récupérés. Ils s'en servent d'isolant contre la froidure du béton du trottoir et pour délimiter leur espace propre.

[66] Nous utilisons le terme « technique du corps » non comme une exposition descriptive et théorique pure et simple des techniques du corps, mais (selon Marcel Mauss) comme les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps. Ce qui permet de procéder du concret à l'abstrait, et non pas inversement.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Leur agencement varie : du carton posé à même le sol pour le couchage à la construction de petites cloisons qui protègent du vent et des regards indiscrets. Cet espace « privé » qui émerge du trottoir peut prendre la forme de petites cases, avec un carton pour plafond et une couverture ou un pagne suspendu à l'entrée.

Les groupes gèrent leur espace privé
(et public) en fonction des statuts de leurs membres.

Cases de mendiants–lépreux à Dakar, photo de Martine et Aliou, 2006

Les espaces privés / publics

C'est ainsi qu'ils attribuent un espace pour les couples sur le trottoir, espace sur lequel le couple va dresser sa case en carton. Les lieux de couchage des hommes et des femmes sont différentiés.

La principale préoccupation n'est pas seulement celle d'un lieu pour dormir la nuit, mais celle d'assurer une protection aux membres du groupe, à commencer par les plus vulnérables que sont les femmes et les enfants. Parmi les pratiques de protection, les populations villageoises tentent d'anticiper le malheur par des pratiques divinatoires et de se prémunir grâce à des ports d'objets fétiches, des offrandes et des sacrifices aux esprits de l'au delà.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Tout le groupe ne couche pas ensemble. L'espace occupé est bien séparé entre trois sous groupes, à savoir : les couples, les femmes seules et les hommes seuls. Les enfants sont répartis, selon le sexe, entre les hommes seuls ou les femmes seules. Les couples mariés prennent rarement des enfants avec eux, pour des raisons d'éthique et de pudeur. Les femmes non mariées sont ensemble dans leur « espace-case » sans toit, à l'abri des regards indiscrets des passants, mais également des autres membres du groupe. Les règles coutumières interdisent qu'une femme et un homme non mariés passent la nuit dans une même case. Cette règle est strictement observée et appliquée chez les lépreux vivant à la rue.

Ainsi, la préoccupation de la sécurité des membres du groupe, avec le devoir de protection des personnes vulnérables (dont les femmes et les enfants) est portée par le groupe. Mais plus encore, les règles qui entourent font l'objet d'une attention très particulière. Car dans le cadre de l'interaction familiale, l'amour « confirme l'individu dans sa nature instinctuelle particulière et lui procure une dose indispensable de confiance en soi » (Axel Honneth, 2006, 53). Il est ce lien particulier de reconnaissance mutuelle. L'amour constitue une condition nécessaire de développement ultérieur de l'identité du sujet.

Cette reconnaissance est d'autant plus privilégiée dans le groupe des lépreux que la plupart d'entre eux vivent dans les liens du mariage, même s'ils sont séparés de leur conjoint en mendiant à Dakar.

Dans les rues de Dakar, les couples mariés ne sont pas nombreux. Le patriarche du groupe du centre ville précisait la présence de quatre couples sur les soixante à quatre vingt membres et comptabilisait approximativement une vingtaine le nombre de femmes parmi eux. Chaque couple fait sa « case » en carton. Ce sont de véritables abris de fortune qui ont comme principale fonction celle de soustraire les occupants aux regards d'autrui. Sinon, en cas de pluie ou de vent fort, le déguerpissement s'impose.

Famille de lépreux à Dakar Photo Martine et Aliou, 2007

Certains hommes seuls ne prennent pas la peine de fabriquer des cloisons en carton, par manque de temps ou de matériau. Ils dorment à même le sol sur un carton. La plupart du temps, cela concerne les jeunes adultes.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Le dépôt du matériel de couchage en journée pose problème. Un groupe de femmes attache le matériel en haut d'un tronc d'arbre. Or c'est sur une voie publique accessible à tous. Elles ne peuvent rien conserver, si ce n'est les vieux cartons abîmés. « On nous avait donné une couverture parce que nous avons froid la nuit. Nous l'avons attachée avec les cartons. Mais on nous l'a volée ! » nous confie la maman.

Pour éviter ces vols, les personnes isolées demeurent sur leur lieu de couchage pour mendier en journée. Elles parviennent ainsi à conserver leur natte et quelques affaires personnelles. Mais elles n'ont rien pour assurer un minimum de confort et pour se protéger du froid.

Le groupe de la poste squatte un bâtiment désaffecté, bâtiment qui doit être démoli incessamment. L'occupation est très discrète parce que de cette discrétion dépend le sort de ceux qui l'occupent. Il ne faut pas que la police ou le propriétaire découvrent que le bâtiment est squatté.

Au niveau du squat, l'organisation est presque comme celle qui a été décrite précédemment dans la rue. A savoir que les mariés, les femmes seules et les hommes seuls sont répartis séparément avec le respect de la coutume que nous avons décrit un peu plus haut.

Le squat est aussi une habitation de fortune dans la mesure où il ne dispose ni d'eau courante, ni d'électricité. Les occupants s'éclairent avec des bougies. Une salle est réservée pour faire la cuisine. Un réchaud à gaz pour les deux repas du matin et du soir y est installé.

Quelques personnes dorment de façon isolée, en particulier certains hommes âgés connus dans le quartier. Cela reste un comportement marginal compte tenu de la vulnérabilité de la personne en cas d'agression.

Plusieurs personnes nous ont raconté comment elles ont été agressées et volées la nuit, en gardant un calme étonnant. Aucune colère, aucune parole agressive à l'encontre des agresseurs, aucune expression de lassitude et de découragement. Elles intègrent ces évènements comme quelque chose qui fait partie de la vie à la rue. Elles portent, comme la plupart des sénégalais, des talismans et des objets fétiches pour se protéger. Elles prient et témoignent d'une foi qui nourrit en elles une sorte de sérénité face aux évènements. Fatalisme et confiance en la vie y sont mêlés, tels des forces internes qui leur permettent de s'adapter aux changements dans leur situation précaire.

« *Bok njël* », la « popote » commune

La nourriture est typiquement sénégalaise, elle est à base de riz. Les repas sont pris trois fois par jour. Le matin avec le réchaud à gaz, l'eau est chauffée pour le quinquéliba ou le café. Le quinquéliba est une plante locale qui sert de tisane le soir mais également de petit déjeuner.

Le repas de midi est pris en général sur le lieu de la manche. La plupart du temps il est récupéré gratuitement chez les restaurateurs de la place. Comme les lépreux ne doivent pas trop s'approcher des restaurants et des gargotes, la récupération des restes des repas qu'on leur met de côté se fait d'une manière très discrète. C'est une véritable partie de cache-cache, car, autant les restaurateurs veulent les aider, autant ils ne veulent pas perdre leur clientèle. Cette dernière ne doit pas savoir que les lépreux vivant à la rue sont en lien avec les restaurateurs chez qui elle mange.

C'est donc par la porte de derrière que sont récupérés les repas dans des soupières avec des couvercles. Ce sont toujours les camarades les moins atteints physiquement, surtout au niveau des mains et des doigts, qui sont chargés de la récupération. Cela se

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

passe aussi à un moment où il n'y a presque plus de clients dans la salle à manger. Jamais aux heures de grande affluence. C'est un des facteurs qui peuvent expliquer l'heure tardive à laquelle les lépreux prennent le « repas de midi » : aux environs de quinze heures, toujours après la prière musulmane de quatorze heures. L'habitude du repas tardif, autrefois tributaire du travail de la terre, liée à leur origine rurale en est un autre facteur.

La prise du repas se fait généralement de manière communautaire. On se lave les mains dans une même bassine les uns après les autres, en commençant par le chef, puis les hommes, les femmes et enfin les enfants. On s'assied autour du bol, le groupe pouvant aller jusqu'à plus d'une dizaine de participants. Le chef donne le signal, en disant : « *bismilah* » (au nom de Dieu), formule musulmane largement répandue dans la culture sénégalaise pour commencer toute action de la vie courante. Un proverbe exprime cette importance du repas en commun : « Celui avec qui tu ne manges ni ne bois, tu ne connais rien de lui et lui ne connaît rien de toi ».

Chacun plonge alors sa main droite dans le plat pour faire des boulettes de riz avec du poisson (le « *tiéboudiène* » national) ou du poulet quand il y en a. L'usage de la main gauche est interdit, car elle est utilisée pour la toilette des organes génitaux et de l'anus. Elle rendrait le plat impur et impropre à la consommation.

Il arrive de manger en groupe plus restreint, même de deux personnes. C'est rare dans le milieu des lépreux vivant à la rue de manger tout seul, mais cela peut arriver. Les repas ne sont pas toujours offerts gratuitement. Des fois, le groupe achète à manger. Ce n'est pas un acte facile, parce qu'il faut trouver dans le groupe celui ou celle qui présente le mieux pour pouvoir entrer dans une gargote sans soulever la colère des clients ou tout simplement du patron.

A cause des représentations d'impureté et de contagion, les lépreux mangent entre eux. Personne ne vient partager leur repas et ils ne partagent pas les repas des gens « normaux ».

Près de la mosquée, nous avons rencontré quelques anciens qui préféraient manger seuls. Ils avaient connu la colonisation en étant jeunes et intégré des éléments de la culture française. Ils étaient assis sur leurs nattes de paille, adossés contre le mur à l'ombre des bougainvilliers illuminés de fleurs de couleur roses et orangers qui répandaient leur parfum sous la chaleur de midi. A cause de la fatigue due à la maladie et à leur grand âge, ils avaient envoyé quelqu'un leur acheter leur repas. L'un avait un moignon à gauche. Sur les autres membres supérieurs et inférieurs, il ne leur restait que quelques doigts. Malgré cela, il utilisait une cuillère pour prendre le riz dans leur bol : « Je préfère manger seul ! Je suis plus tranquille. Et puis chacun mange ce qu'il veut, à son rythme. C'est mieux comme ça ! », dit-il.

De temps en temps, il adressait la parole à son compagnon situé plus d'un mètre plus loin sur le même trottoir.

Après le repas de midi, il y a la légendaire partie de thé. Dans la culture gastronomique sénégalaise, le riz et le thé en constituent les deux éléments essentiels. Le thé a une fonction de rassemblement, de socialisation et de convivialité.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Les « parties de thé » (*Attaya*) remplissent une fonction importante dans la vie quotidienne, et notamment dans celle des groupes.

D'une durée minimum d'une heure, elles sont l'occasion de palabres, de moments de convivialité et de détente.

L'hospitalité des lépreux dans la rue à Dakar

Photo de Martine et Aliou, 2004

[L'hospitalité des lépreux dans la rue à Dakar]

Le repas du soir représente une certaine spécificité parce que, pour une bonne partie du groupe, ce repas est constitué d'un verre de café ou de quinquéliba, chaud, sucré, dégusté avec du pain.

Il y a un événement tout à fait exceptionnel à Dakar, c'est celui de voir des lépreux vivant à la rue faire eux-mêmes la cuisine (en dehors du café et du quinquéliba). Dans le groupe de la poste, un couple cuisine le soir. Tout au début, la femme faisait la cuisine pour sa petite famille composée de son mari et de sa fille de sept ans. Au fur et à mesure, elle a enregistré des demandes de participation et elle a fini par prendre en charge tout le groupe. Les gens se cotisent. Deux femmes s'occupent de l'intendance, deux autres des courses. Presque chaque femme a un rôle plus ou moins spécifié selon sa déficience et ses capacités : aller au marché, acheter l'eau, éplucher les légumes, écailler le poisson ou couper la viande, allumer le feu (gaz), faire la cuisine, laver la vaisselle, etc. Cette répartition des tâches permet à chaque femme de trouver une participation au service commun adapté à son état et selon ses capacités. Ce travail étant compris comme celui des femmes, les hommes sont exemptés et éloignés de la cuisine.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

L'avantage ce cette popote est que cela permet le resserrement des liens du groupe d'une part, et de l'autre, de manger chaud avec le plaisir de ce qu'on a, soi-même, choisi de cuisiner et de manger.

Après le repas, une femme se charge d'enlever le couvert. Elle ramasse tous les restes (comme les arêtes des poissons) et tout ce qui a été jeté sur la natte et récupère le bol. Une autre femme est chargée de nettoyer la natte avec un balai. C'est après que les hommes se réinstallent pour la partie de thé.

Les jeunes femmes vont aussitôt se charger de ranger les ustensiles. Dans la culture, il est interdit de laver la vaisselle la nuit. Car, les Esprits doivent passer pour « prendre leur part » du repas du soir. C'est le lendemain, au petit matin, qu'il faut alors laver, nettoyer, essuyer. A défaut d'eau chaude, les femmes utilisent un savon pour dégraisser la vaisselle avec une éponge végétale ou de la paille.

Malgré les conditions de vie très difficiles, les femmes mettent un point d'honneur à ce que le lieu de convivialité soit propre. Elles font ce nettoyage des nattes sur lesquelles on s'assied pour manger ; le tri des déchets emmenés à l'écart dans un récipient qui sert de poubelle et qui sera ramassé par les éboueurs ; le jetage des eaux usées dans le caniveau. Tout cela fait partie de la gestion de la saleté.

Loin de n'être qu'une forme d'hygiène et d'évitement de ce qui pourrait être pathogène, l'acte de nettoyage est un acte de création. Lutter contre le désordre (Mary Douglas, 1992), redonner une place à chaque chose dans un milieu marqué par le dénuement et le transitoire, c'est aussi se redonner une place en étant reconnu comme un être humain à part entière. Les femmes, dépourvues d'un espace domestique, créent dans l'espace public un espace privé qui est celui du groupe. Les dépôts des objets soigneusement rangés sur le muret, en marquent la limite. Leur acte de nettoyage est une affirmation du respect qu'elles ont des normes sociales de bonne convenance. C'est aussi, pour elles, une façon d'être reconnues dans ce processus de distinction sociale qu'est le nettoyage.

Les hommes participent également à ce processus à leur manière, en roulant et déroulant eux mêmes leur natte, en respectant les lieux de dépôt des objets dans l'espace collectif (leur vêtement, la nourriture, les déchets, etc.). A travers la gestion du visible, les personnes qui vivent à la rue donnent à voir leurs notions d'ordre et d'esthétisme. Les hommes comme les femmes s'attachent à éliminer les odeurs qui peuvent être de véritables instruments de discrimination sociale. Ce d'autant plus que l'odeur a un rapport direct avec leur maladie : la réputation de puanteur à cause des plaies suintantes provoquées par la lèpre. Odeur qui renvoie à cette voix vrombissante et mythique où le « lépreux » est assimilé à un être ambivalent avec une forme trouble et impropre, « objectivement dégoûtante » (Anne Bargès, 1997, 296). Or ils ont absolument besoin de faciliter le contact avec leur clientèle pour la mendicité.

Le degré d'organisation est très différent à l'intérieur de chaque groupe. Le groupe des femmes de la Maison des anciens combattants se retrouve chaque soir pour organiser leur couchage en sortant leurs cartons. Le groupe le plus organisé est celui de la poste. Ils sont allés jusqu'à installer une cuisinière dans le renfoncement d'une rue secondaire, à proximité de la maison où ils vont aux toilettes.

La conjointe d'un des hommes, elle-même atteinte par la lèpre mais n'ayant pas subi d'amputation des doigts, fait la cuisine. Elle a commencé par la faire pour sa famille (le mari et ses deux neveux). Puis rapidement le groupe lui a demandé de la faire pour l'ensemble de ses membres. Ils prennent tous ensemble le repas du jour fait par la femme vers quatorze heures après la prière.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Entre dix sept et dix neuf heures, ils font un repas sommaire composé d'un verre de lait ou du café « *touba* » (boisson locale faite de sortes de grosses graines de mil grillées et pilées) ou de café au lait avec du pain.

Puis le thé accompagne une nouvelle fois les derniers moments de détente et de convivialité du soir, entre vingt et vingt et une heure après la prière. Le rituel du thé appelé « attaya » joue un rôle important dans le renforcement des liens sociaux. L'eau, avec le thé vert et le sucre, est bouillie à feu doux sur un petit réchaud pendant dix à quinze minutes pour le premier thé (ou « *lewel* »). Cette appellation mauritanienne montre l'origine de la coutume qui met en avant une symbolique : « Le premier thé est amer comme la vie, le deuxième est fort comme l'amitié et le troisième est doux comme l'amour. »

On remet de l'eau et du sucre pour le deuxième thé, puis on rajoute la menthe. Pour le troisième thé, on rajoute de l'eau, un petit peu de thé vert et plus de sucre et de menthe. On les laisse chauffer pendant vingt minutes et plus.

Le service du thé s'accompagne de tout un rituel. Servi dans des petits verres (d'environ trois centimètres de diamètre et de huit centimètres de hauteur) à l'aide d'une théière nommée « *barada* », la partie liquide du thé est surmontée d'une épaisseur de mousse. Car celui qui sert le thé commence par faire de la mousse en renversant le thé d'un verre à l'autre, en montant le bras à partir du rebord jusqu'à plus de cinquante centimètres de hauteur. Ce beau geste exprime l'habileté de celui qui sert. Il remplit l'espace d'une musique harmonieuse et d'une odeur agréable.

Il faut remarquer ici que le groupe des lépreux intègre la même pratique que l'ensemble de la population. « *Attaya* » fait partie des rituels d'accueil des hôtes et est pratiqué autant dans les maisons que dans la rue. Différents corps de métier exerçant à l'extérieur des ateliers ou magasins, tels les mécaniciens, les menuisiers, les commerçants prennent également le thé dans la rue.

Les Sénégalais aiment tellement le thé que des petits métiers se sont développés autour de l'activité de vente. Des vendeurs ambulants, avec des pousse-pousses ou des brouettes « équipés » d'un fourneau de manière artisanale, passent dans les rues de Dakar pour proposer du *café* « touba » ou du thé. Celui-ci coûte vingt cinq francs. Mais ils ne vendent jamais leur thé à des « lépreux » de peur de la contamination et du risque de perte de leur clientèle.

Les parties de thé leur permettent de « tuer le temps » selon l'expression typique couramment utilisée au Sénégal. Face à l'inactivité liée au manque de travail et au désœuvrement, elles traduisent un état de malaise, surtout du côté de la jeunesse. Cependant elles gardent leur caractère communautaire d'origine et permettent ainsi au groupe des lépreux de conforter leurs interrelations.

Au niveau de la cuisine il y a un certain nombre de récipients et d'ustensiles nécessaires à la préparation et à la cuisson des aliments. Les instruments de cuisine sont rudimentaires. On y trouve le strict minimum : mortier et pilon, couteaux, écumoires, louche, cuillères en bois, casseroles, bols (le grand plat pour le repas communautaire), théière et tasses, cafetière…Comme matériaux utilisés, la plupart des ustensiles sont en bois, en plastique ou en aluminium. Les gamelles qui servent à cuire les aliments sont surtout en fer, parfois en fonte

Dans la rue, les personnes utilisent davantage de récipients en plastique que dans les maisons. Ils sont moins fragiles, moins chers, plus légers et faciles à manier. Ils présentent également moins de risques de blessure en cas de geste maladroit.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

La tenue de travail

La tenue de travail des lépreux vivant à la rue donne l'impression de ne jamais être dépoussiérée ou lavée. Et pourtant c'est une tenue qui n'est pas trop sale, car elle est lavée de temps en temps, la nuit, par les femmes. Des séances de lessive sont organisées en pleine nuit, quand tout Dakar dort et que les personnes vivant à la rue se retrouvent toutes seules dehors avec les vigiles et les veilleurs.

Les techniques de lessive sont semblables à celles qui sont utilisées dans les milieux populaires. Il y a une bassine à laver, une brosse pour les tissus durs tels que les « jeans », du savon, de l'eau de javel comme détergent. Le triage se fait, les femmes séparent le linge de couleur du blanc, les soieries et tout ce qui ne peut pas aller ensemble en lessive. La technique du trempage est pratiquée. Il arrive que, la veille de la lessive, le linge soit mis à tremper dans de l'eau savonneuse et soigneusement dissimulé dans les cartons en journée.

Cette technique de trempage est bien connue et utilisée pour désinfecter le linge. On y ajoute beaucoup d'eau de javel. Le linge est soigneusement savonné et frotté. Pour l'essorage, le linge est pressé énergiquement et tordu pour en faire sortir le maximum d'eau. En cela les femmes sollicitent souvent le concours des hommes pour essorer le linge. Ces derniers doivent se laver les mains avant de toucher au tissu. Le séchage se fait la nuit sur les murs ou sur des pierres ou même sur des cartons entreposés. Quant le linge est sec il est plié sommairement et mis sous l'oreiller (ou ce qui sert d'oreiller). Ce qui remplace le repassage.

Les lépreux utilisent aussi fréquemment les services de la blanchisseuse. Celle-ci passe directement auprès des groupes et des personnes isolées pour prendre leur linge le matin et elle le leur ramène. Plus les mutilations des membres sont importantes, plus l'âge est avancé et plus cet usage est courant.

Ce qui est partiellement dissimulé lors des échanges, c'est la difficulté pour certains de trouver des blanchisseuses qui acceptent de laver leur linge. C'est pourquoi il arrive que les vêtements sales et usés soient portés le plus longtemps possible, jusqu'à ce qu'ils soient jetés.

5.2.3. Le crachat, figure de la vengeance et du pardon

Sembene Ousmane a choisi de faire du cinéma engagé : « On a créé des pauvres là où on a créé des riches… Un oiseau n'a pas besoin d'argent !» C'est ainsi qu'il porte son regard sur cette période historique de l'indépendance. A ce moment particulier, il reprend le rêve de Yadikone, cette figure de justicier sénégalais à la Robin des bois : le rêve d'une Afrique libre et grande où celui qui a faim ne sera pas piétiné.

C'est pourquoi il dénonce l'injustice, la corruption et la crédulité des nouveaux dirigeants africains, manipulés tels des pantins, par les pouvoirs occidentaux. Dans son film « Xala » (1975), les Européens ont plié bagage, en laissant aux postes importants une nouvelle classe de dirigeants dans ce pays africain. L'un d'eux, El Hadji, comme ses collègues de la chambre de commerce, se laisse soudoyer par les blancs. Grâce à leurs mallettes remplies de billets de banque, ils conservent une présence officieuse.

El Hadji dirige une entreprise d'importation. Il possède une Mercedes dernier cri. Chacune de ses deux épouses est installée dans une villa. Sa première épouse est traditionaliste, alors que sa deuxième est très occidentalisée. Il décide de prendre une troisième épouse qui a l'âge de sa fille. Celle-ci organise une fête somptueuse et dilapide le produit de la vente de cent tonnes de riz. Pour cela, El Hadji vole l'argent des récoltes qui devait permettre aux villageois de subsister.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Le Xala, une pratique traditionnelle et mystique. Le « *xala* » est une pratique traditionnelle et mystique pour provoquer l'impuissance sexuelle chez un homme. Le journaliste Khoyane Diouf (Le soleil du 28 mai 2008) souligne que, en dépit de la modernité, les Sénégalais, hommes et femmes, quel que soit leur âge, sont conscients de cette croyance et en tiennent compte. Autrefois considéré comme une « arme de guerre », il peut être utilisé pour sauvegarder une femme, pour humilier un mari par jalousie ou par vengeance, en particulier par les co-épouses. Un talisman, fait d'un fil de coton grossier auquel on rajoute des versets, peut être attaché par le père ou la mère sur la ceinture d'une fille pour la protéger d'une éventuelle grossesse. Son ami ne pourra pas avoir de rapports sexuels avec elle. De même, à l'approche de la nuit nuptiale, le futur marié a peur de rester impuissant devant son épouse, alors que le cercle des proches guette anxieusement ses performances viriles.

Car si provoquer l'impuissance est un jeu d'enfant pour les marabouts, ils gardent le pouvoir de lever le mystère sur le xala. Ils utilisent différents rites, comme celui d'enrouler un mélange de fils de coton rouge, blanc et noir sous forme de pelote dans laquelle on plante des aiguilles en ajoutant le nom de la personne ciblée. Une fois déposé sous le canari, « le sexe de l'homme sera froid comme l'est le sable mis sous le canari ». On peut aussi prendre de la cendre chaude, y ajouter des aiguilles et du fil de coton, réciter des versets en nommant la personne ciblée. Ou bien encore utiliser une hache, sur laquelle des poils de la tête du chien, le nom de la personne ciblée et des versets ont été déposés.

Sembene Ousmane donne un aperçu de ces multiples pratiques : le marabout, n'ayant pas pu toucher le chèque bancaire qu'El Hadji lui a signé, lui « remet le xala » à l'aide de son chapelet et de récitation de versets coraniques, car « ce qu'une main a ôté, elle peut le remettre ».

La puissance du crachat. « J'ai été guéri à l'aide de racines et de poudre servis par un marabout, un remède qui m'a coûté les yeux de la tête. Mais qu'importe, c'était le prix à payer pour mon honneur, ma virilité et mon ménage (Khoyane Diouf, ibid.)». Le prix à payer est effectivement de courir après les marabouts. Sembene Ousmane tourne en dérision ce dirigeant africain qui, voulant jouer à l'occidental et ayant utilisé les médicaments, n'hésite pas à détourner l'argent de l'Etat pour courir de marabout en marabout à travers tout le pays.

« Je veux redevenir homme, je veux redevenir mâle ! » s'écrie El Hadji. Prêt à faire n'importe quoi pour guérir, il se ridiculise à maintes reprises. Pendant le rite de levée de la malédiction chez le marabout du village ou lors des nuits de noces : bardé de gris-gris aux bras et à la ceinture, il rampe – lui, le haut personnage politique - en imitant le tigre sous les yeux exorbités de sa jeune épouse.

Ce contraste saisissant entre les riches et le petit peuple, Sembene Ousmane le traite autour des déchets, de la puanteur et de l'impureté de façon récurrente dans de multiples scènes :

- Celle des femmes en boubou qui viennent déverser leurs eaux usées dans les égouts devant l'entreprise d'import export de El Hadji. Sa secrétaire sort, en brandissant sa bombe désodorisante et en fustigeant les « bonnes femmes avec leurs eaux puantes » qui l'empêchent de respirer,
- Celles des mendiants, réceptacles de l'aumône et du mépris des riches. Le lépreux, symbole d'impureté par excellence, attrape la pièce jetée sur la chaussée en mouillant le revers de sa main, car il n'a plus de doigts. De colère, El Hadji appelle le président pour évacuer plus loin « ces déchets humains » en désignant sous ces termes les mendiants installés dans les rues de Dakar devant le comptoir de

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

son entreprise. Il affirme que « ce n'est pas ça, l'indépendance », tel un clin d'œil historique du cinéaste sur le comportement de L. S. Senghor vis-à-vis des mendiants, comportement qui ne cesse de perdurer.

Le « car Cerbère » des policiers est envoyé pour la rafle des mendiants. Cette rafle montre combien le groupe des mendiants est disparate. Les lépreux en font partie, aux côtés des aveugles, des handicapés moteur, et - par contrainte policière – d'un paysan pauvre qui s'est fait voler toutes les économies de son village. Les mendiants marchent dans la campagne où ils ont été abandonnés, sans leurs cannes et leurs fauteuils roulant qui ont été confisqués.

Face à l'inhumanité des hommes du pouvoir en place, davantage préoccupés de la levée du xala et de leurs intérêts privés que de la justice sociale, le groupe des mendiants offre une figure exemplaire de l'humanité et de la solidarité. Ils se portent, s'entraident, partagent le pain et le café au lait au bord de la route, échangent et se comprennent. L'un d'entre eux paye pour tous, signifiant par ce geste le système d'entraide mis en place au sein du groupe. Avec des bâtons, en se portant ou en se traînant par terre à quatre pattes sur des tongs, ils reviennent à pied vers Dakar, marchant pendant des jours et des nuits.

Les affaires tournent mal pour El Hadji : ses collègues dirigeants le désavouent, sur commande des blancs, et le remplacent par un voleur (celui qui a volé les économies confiées par le village au paysan pauvre).

Dans la chambre du commerce, El Hadji fait un discours fort, démasquant la mascarade des dirigeants africains qui détournent les biens destinés aux nécessiteux. Dans leur hypocrisie, ses anciens amis déposent leurs bulletins de vote dans un masque africain (une forme de geste sacrilège ?) afin de lui enlever son poste. El Hadji affirme que « son fétiche, c'est du vrai ».

Son entreprise mise sous scellée, ses biens confisqués, il ne lui reste qu'un tabouret et le désespoir du Xala. Les mendiants lui affirment pouvoir le guérir et El Hadji accepte.

Abandonné par deux de ses femmes, El Hadji s'est réfugié chez sa première épouse restée fidèle. Tenant dressée devant eux une tête de fétiche en bois, les mendiants marchent le long de la route, gravissent le petit chemin qui mène a la maison et s'installe chez El Hadji. Ils dévalisent le frigidaire et commencent à faire la fête.

Avec son pouvoir mystique, le leader des mendiants a remis le Xala sur El Hadji se présente : c'est le frère de son épouse qui se venge, parce que El Hadji a spolié sa famille de son héritage et l'a fait mettre en prison. La misère qu'il a connue à sa sortie de prison est telle qu'il affirme que les prisonniers sont plus heureux que les paysans, les pêcheurs et les ouvriers. Logés, soignés, nourris, ils n'ont pas d'impôts à payer. Il dénonce la société bourgeoise noire, sans scrupule, corrompue, incarnée par El Hadji.

C'est pourquoi le mendiant lui demande de se mettre nu au milieu de tous, dans le salon, sous les yeux de sa femme et de ses enfants qui pleurent de honte devant cette humiliation et ce déshonneur. El Hadji n'a plus rien à perdre, ayant perdu son honneur et sa dignité. Il ne lui reste que sa sexualité. Redevenir mâle est son seul espoir. Lorsque la police arrive pour chasser par la force cette « rébellion » des mendiants, il les protège en disant qu'ils sont ses invités.

« Neel doung » (Mets toi nu) devant tous, et chacun te crachera dessus ! ». Dans cette forme de société, le sexe est fondamental. Un dicton populaire dit : « Il vaut mieux être sexuellement bon qu'être riche » L'impuissance, c'est dramatique. Si l'homme cherche à avoir des biens, la finalité de sa vie reste de satisfaire sa condition d'homme. Cette condition est liée à un sexe qui fonctionne. C'est pourquoi le sexe joue donc un rôle central.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

El Hadji s'est donc dépouillé de ses habits. C'est son tour d'être humilié par les mendiants. Son beau-frère, devenu mendiant à cause de lui puisqu'il a plongé sa famille dans l'extrême pauvreté, assume sa vengeance et lui donne des ordres. Il doit obéir et ramper devant les mendiants, exposant sa nudité.

Après avoir déposé sur sa tête la couronne que sa jeune mariée lui a rendu en cassant le mariage, les mendiants se sont mis à lui cracher dessus, de la tête aux pieds.

Ces crachats salutaires vont ainsi lever le xala, c'est-à-dire redonner à l'homme son humanité.

Quand le sujet devient objet du dégoût et des insultes

Comment expliquer cette sorte de « conscience professionnelle » que les lépreux développent envers ceux qui viennent leur donner l'aumône ?

« Des fois, ça me dégoutte » nous confiait une femme lépreuse. « Il y en a un, il a tourné le sucre sur sa tête, puis il a craché dessus et il l'a jeté à mes pieds! Je ne peux pas le manger, ni le donner à mes enfants. Je ne peux pas le jeter non plus, parce que c'est un don fait au nom de Dieu. Alors, quoi faire ? Je l'ai posé dans un buisson pour les bêtes ! »

Le lépreux focalise les inquiétudes des autres. Il dérange, il fait peur et en même temps, il attire. Dans son rôle d'intermédiaire entre le visible et l'invisible, entre l'humain et le divin, il participe au sacré. Et personne ne connaît son secret. Comme le « forgeron manchot », il porte des moignons. Soumis au feu intérieur, avec une peau tannée devenue insensible à la douleur, il est considéré comme dépositaire de la connaissance (Anne Bargès, 1997).

Dans le mythe fondateur du peuple Lébou, la foule en démence insulte Goudi, la princesse du royaume de la mer. On ne sait quelles puissances dangereuses et infernales elle est capable de déchaîner. Alors on veut la tuer et on la pousse à la mort.

La personne en situation de lèpre sociale fait partie de ce monde de l'hybride, comme Goudi. Et les insultes fusent contre elle. Plus particulièrement s'il s'agit de femmes qui mendient :

« Ce n'est pas bien. Les gens passent. Ils te regardent et ils te crachent dessus. Ou bien ils nous insultent… Ils disent que nous sommes malades, qu'on dort dehors et que nous sommes des pauvres. Ils disent que la maladie contamine… Ils ont peur de toucher, ils ont peur de la lèpre ! »

Le lépreux est identifié à un état, celui de « l'identité lépreuse » (Bargès, 1997). Et cette identité est assortie d'une logique de non intégration et frappée d'altérité. Son statut dévalorisé, dans une culture où il tient la place du dominé mis à l'écart, en fait un objet d'agression qui peut aller jusqu'à l'éviction de l'histoire.

Cette identité négative du lépreux s'étend sur tous les domaines de sa vie, dont sa vie privée. Le dégoût est parfois associé à cette identité « lépreuse », et cela même pour le cercle des intimes. Actant les présupposés admis par le groupe social, les familles excluent la personne malade du village. La société s'insinue donc dans les rapports intimes de la personne, jusqu'à un interdit (ou une restriction) du mariage avec les normaux. Cette restriction est d'ailleurs intériorisée par la personne. Se surajoute à elle une peur de l'utilisation de son stigmate. Car le rapport sexuel avec une personne ayant contracté la lèpre est réputé servir de moyen d'évacuer le péché. Le péché passe dans le corps de la lépreuse et l'auteur du rapport sexuel peut ainsi se purifier.[67]

[67] Comme dans le ndëpp, le malade se libère du mal en s'allongeant sur (ou contre) l'animal pour que celui-ci l'incorpore.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

« C'est difficile de se marier avec une personne qui n'a pas la maladie. La plupart du temps, ça finit par un divorce. C'est ce qui est arrivé à Yaya. Elle pleure beaucoup depuis. En fait, son mari l'a utilisée et l'a jetée après. Nous, on se méfie. On préfère se marier entre nous. »

En tant qu'individu stigmatisé, la personne en situation de lèpre sociale se perçoit avant tout comme un être humain. Elle n'est assimilable (et refuse d'être assimilée) ni à un type, ni à une catégorie. Elle remet en cause la normalisation des rapports sociaux.

5.3. Rue et ethnoscape

5.3.1. Mendicité et violence de la catégorisation

· Faire le « gorgorlou »

Dans la vie de tous les jours au Sénégal, de nombreux chefs de famille sont obligés de faire le « gorgorlou », c'est-à-dire d'utiliser la débrouillardise pour obtenir « la dépense quotidienne » afin de nourrir leur famille. Cette réalité a donné lieu à un feuilleton télévisé à la RTS (Radio Télévision Sénégalaise), qui est très regardé et qui fait beaucoup rire la population. Il est réalisé par le cinéaste Moussa Sène Absa, avec le comédien Baye Ely.

Pour les lépreux, vivre à la rue relève encore davantage de cet art de la débrouillardise, voire de la combine. Et cela dans les actes de la vie quotidienne : se laver en des lieux ou des moments où cela ne choque personne, récupérer la nourriture en passant par les portes de derrière des restaurants, faire le change de la monnaie de façon discrète, etc.

La rue est un espace public régi par des lois et des décrets rigides qui s'imposent à tout citoyen. Cela en fait un monde anonyme dans lequel chacun est tenu de se conformer à l'impersonnalité abstraite de la loi qu'il faut respecter. Les interventions des forces de police lors des « déguerpissements » musclés en marquent les règles du jeu. Pourtant, c'est dans ce terrain souvent hostile que les groupes de lépreux ont reconstruit un mode de vie « comme à la maison, un peu comme au village ». C'est en cela que la vie à la rue n'est pas le contraire de la vie à la maison. Mais plutôt une sorte de continuité.

Des relations très personnalisées se nouent entre les lépreux. Cette même cordialité et cette même chaleur humaine émergent spontanément, au rythme des moments partagés pendant des mois, des saisons et de longues années. Chacun connaît le lieu d'origine, la famille, l'histoire du compagnon de rue. Les connaissances s'entrecroisent sur fond de lignées ethniques, de territoire géographique dans lequel tel village est implanté, de voyages avec ses rencontres multiples. La cordialité s'y développe d'autant plus que les lépreux, qui ont déjà connu un premier exode de leur village natal, ont acquis la capacité à recréer des liens solides en arrivant dans les villages de reclassement.

Nous employons ici le terme de cordialité, au sens défini par François Laplantine, comme « cette capacité à réagir par le sentiment, le cœur et, peut-être plus encore par le corps, que par la tête et l'élaboration intellectuelle des émotions » (Ibid., 23)

En wolof, le mot qui exprime la cordialité est « Gueum », qui veut dire également croyance et adoration. Les lépreux que nous avons rencontré à Dakar expriment de façon quasi unanime que « ce qui fait un homme, ce n'est pas l'argent, mais c'est son cœur ». Et, pour eux, la dignité humaine est inséparable de la foi en Dieu et de l'adéquation à sa volonté : « Je fais ce qui est bien et je rends grâce à Dieu, Incha Allah ! »

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Loin d'être des vagabonds, la plupart des lépreux se sont fixés et se sont stabilisés dans le mariage. Les rares qui ne le sont pas encore disent chercher une femme, une lépreuse comme eux, « sinon c'est très difficile de trouver et ça attire beaucoup d'ennuis ! » Dans la réalité contemporaine, compte tenu des représentations, ce type d'éventualité reste effectivement impensable.

Certaines femmes évoquent des relations qu'elles ont eues avec certains hommes d'un rang social plus élevé. Celles-ci se sont toujours soldées par un échec. En effet, les marabouts peuvent demander à leurs talibés – dont des hauts fonctionnaires - d'avoir des rapports sexuels avec des femmes lépreuses afin d'obtenir un surcroît de bénédictions. Les lépreuses sont alors utilisées dans cet objectif. La question de la prostitution, qui concerne notamment les mendiantes à Dakar, n'est abordée qu'à demi-mot, car elle est génératrice de honte et de discrédit, même dans le groupe d'appartenance des mendiants.

Ceux ci gardent volontiers leur coutume d'origine et fréquentent le marabout. Le marabout est à la fois le voyant, le prédicateur, le médiateur capable, avec l'aide de Dieu, d'«ouvrir les chemins» difficiles (Ibid., 24). « Wout pékhé » : il permet de trouver des solutions et d'obtenir ce que l'on désire. C'est ainsi qu'une femme peut dire : « Mon mari m'a marabouté ! » et expliquer qu'avant, elle n'aimait pas cet homme qui est devenu son mari, mais que finalement, avec la bénédiction du marabout, elle s'est mise à l'aimer.

- Tendre la main

Erwing Goffman souligne que nous sommes toujours des acteurs amenés à jouer des rôles. Les situations de la vie quotidienne en fournissent la scène.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Pratiquée en groupe, la mendicité relève de comportements humains organisés de façon spectaculaire.

Dans l'espace de la rue, ces comportements scéniques et performatifs sont rituellement codifiés

tels, par exemple, ceux de la mère mendiant avec l'enfant sur les genoux (ou l'allaitant en public)

ou ceux de ce vieil homme chargé d'éduquer l'enfant qui veillera sur lui plus tard.

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2006

La quasi-totalité des lépreux revêtent leurs vieux « habits de travail ». Ils adaptent leurs horaires aux horaires des fonctionnaires et des travailleurs. C'est pourquoi, d'une certaine façon, la mendicité est une forme de travail, avec ses rythmes matinaux, ses heures de pointe, ses périodes de repos.

Une femme quadragénaire cependant fait exception à cette règle du look pauvre. En face du marché Sandaga, Avenue Lamine Guèye, elle est assise et tend la main. Or elle est « vêtue richement » (selon l'expression d'un sénégalais). Elle développe un comportement très « commercial » recherchant dans tout contact la rentabilité. Tous ceux qui s'approchent d'elle pour un autre motif que l'aumône se font recevoir : « Vous m'empêchez de demander tranquillement l'aumône. Dites ce que vous voulez et déguerpissez, car j'ai affaire ! »

La lèpre l'a touchée alors qu'elle était au lycée à seize ans. Obligée de cesser les études, elle est maintenant mariée, mère de deux filles restées au village avec la grand-mère. Elle fait partie des « intellectuels » et garde une posture dominante dans ses relations. Cette posture tranche avec sa situation de mendicité, mais aussi avec le comportement des groupes de personnes issues du milieu rural et généralement illettrées. Par son

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

habillement, elle marque la différence avec ses pairs et affirme son statut social supérieur d' « intellectuelle ».

5.3.2. Déguerpissements humains et grève des « bàttu »

La mendicité est un fait social qui traverse les sociétés et les continents. Elle prend des colorations culturelles diverses et – hormis les organisations religieuses – est toujours liée à la paupérisation d'une partie de la société.

La parole des mendiants

Dans la lignée du film *Xala* (1974), Aminata Sow Fall (1979) imagine une grève des mendiants à Dakar. Ce roman est une forme d'épopée dans laquelle le groupe des « *boroom bàttu »* [68] décide, tel un héro collectif, de poser cet acte sublime de la grève de la mendicité. Ce refus de se laisser humilier et maltraiter par une partie de la population et les forces de l'ordre révèle leur rôle indispensable dans le fonctionnement de la société sénégalaise. Renversant le traditionnel rapport de dépendance dans lequel les place la mendicité, ils amènent les riches et les dignitaires à leur faire allégeance.

Tel le théâtre épique déployé par Bertold Brecht, Aminata Sow Fall invite le lecteur-spectateur à porter un regard critique sur un spectacle, plutôt qu'à s'identifier de façon illusoire à un héros. Ce spectacle épique, qui se veut être un modèle pratique du monde réel qu'il appelle à transformer, comporte aujourd'hui beaucoup de résonnances avec la réalité sociale de Dakar et de ses rues.

Dans *La grève des bàttu* tout comme dans *L'Opéra de quat'sous* [69], le processus de « distanciation » (« Verfremdungseffekt » ou « Effet V » tel que Berthold Brecht l'avait baptisé) est largement utilisé. Les acteurs certes incarnent les personnages. Mais surtout, ils racontent et suscitent la réflexion et le jugement, plutôt que de provoquer l'identification.

Une population diversifiée et organisée

La population des mendiants, mis en scène parAminata Sow Fall, est formée par une « multitude d'hommes et de femmes de tout âge ; des grands et des petits, des infirmes et des valides, tirant tous leur pitance de la main tendue » (Ibid., 1979, 15). Cette description d'une population hétérogène, ainsi que certains repères stratégiques dans le métier de mendicité, restent les mêmes. L'habit du mendiant doit être en adéquation avec le quartier et la population qui le fréquente. Par exemple, celui qui fait l'aumône au rond-point de la Présidence a une allure distinguée, avec un habit défraîchi.

[68] Les mendiants tendent une petite callebasse (le « battu ») pour demander l'aumône.

[69] *Cette référence nous a semblé d'autant plus importante qu'elle traite du fait social de la pauvreté à partir du regard et de la réflexion des mendiants. Son actualité et son questionnement philosophico politique explique pourquoi cet opéra est repris de siècle en siècle. Adapté à partir de L'Opéra des gueux (The Beggar's Opera, 1728) de John Gay et Johann Christoph Pepusch , L'Opéra de quat'sous(Die Dreigroschenoper, 1928) est une pièce de théâtre musicale écrite par le dramaturge Bertolt Brecht et le compositeur Kurt Weill . Cette pièce a donné lieu à plusieurs films depuis, dont « L'Opéra de quat'sous » de Wolfgang Staudte (film franco-allemand, Production : C.E.C. (Paris), Kurt Ulrich-Film, 1962). Il met en scène une guerre des gangs à Soho , un quartier de Londres . Il s'agit d'une lutte de pouvoir et de concurrence entre deux « hommes d'affaires »: Jonathan Jeremiah Peachum - le roi des mendiants - et Macheath , un dangereux criminel dit Mackie Surineur (Mackie Messer dans le texte original). Celui-ci épouse Polly, la fille de Peachum refuse cette mésalliance. Les parents Peachum font pression sur le chef de la police de Londres et menacent de troubler les fêtes du couronnement en faisant défiler leurs mendiants. Avec l'aide de Jenny, une prostituée jalouse de Polly, Macheath est arrêté. Il s'évade. Repris, il est condamné à mort et finalement gracié par la reine, anobli et doté d'une rente à vie.*

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

C'est un aveugle cravaté, à col amidonné et crasseux, avec des lunettes noires à cadre doré, portant sa canne blanche et un costume éternellement bleu marine. Son hexis est adaptée à sa clientèle : il tient la tête toujours levée bien haut, mais légèrement inclinée à gauche, pour recevoir une pièce. Cette pièce, lourde de vœux, symbolise le dernier acte de charité avant l'audience avec le Président de la République. La charité ouvre les portes : cette ultime pièce est censée avoir le pouvoir d'ouvrir la porte du cœur du Président.

A Dakar, l'organisation des groupes de mendiants reste semblable[70], avec les tontines et les aller – retour entre le centre ville et la banlieue pour ceux qui ont une maison ou une chambre à proximité de Dakar. C'est ainsi que Salla Niang organise la tontine quotidienne. Assise sur une chaise au seuil de sa chambre, les deux mains dans un van posé sur les genoux, elle compte l'argent.

La foule impressionnante des « boroom bàttu »[71] remplit la cour de sa maison : «visages de masques aux yeux ténébreusement exorbités », « têtes moutonneuses », « membres rongés par les pustules de la gale ou rognés par la lèpre », « haillons recouvrant à peine des corps qui ont perdu depuis très longtemps le contact avec l'eau », avec des béquilles ou des cannes. Parmi les « bàttu », « d'adorables petites créatures sourient à la vie, heureux de gazouiller au rythme de pots en étain entrechoqués (Ibid., 15) ». La vie familiale est là, avec les adultes et les enfants. Après la longue journée de mendicité, tous se retrouvent autour du repas qui se prépare et des jeux des enfants. Il n'y a plus de « gana », mais un art de vivre ensemble en famille élargie.

L'aumône comme service public

Aminata Sow Fall décrit l'arrivée des mendiants, chaque matin, sur leurs points stratégiques. « Ils y sont attirés comme par un aimant, avec comme seule arme l'espoir d'échapper aux flammes des lanières grâce à la vélocité de leurs jambes ou en se cachant dans les maisons environnantes au passage des brigades (Ibid., 30). »

Les mendiants s'interrogent sur la « rage » et la méchanceté avec lesquelles ils sont traités. Car ils se considèrent comme des citoyens à part entière qui exercent un métier comme un autre. Dans la mendicité, l'acte de donner et recevoir est au centre du contrat qui lie les individus à la société. En échange du don en espèce ou en nature, les mendiants prodiguent leurs bénédictions de pauvres, leurs prières et leurs vœux.

Pourtant ils ressentent qu'ils constituent dans la société une plaie qu'il est nécessaire de cacher. C'est le sens de la colère du mendiant Nguirane. La haine, le mépris et la colère grondent dans sa voix. Devant lui, les dos des « bàttu », qui s'étaient courbés sous les feux du soleil, se sont redressés. Il affirme haut et fort que ceux qui donnent le font pour survivre et qu'ils sont peu préoccupés du sort des mendiants. « Non mes amis, ils s'en foutent. Notre faim ne les dérange pas. Ils ont besoin de donner pour survivre, et si nous n'existions pas, à qui donneraient-ils ? Comment assureraient-ils leur tranquillité d'esprit ? » (Ibid., 52).

Le geste de donner n'est fait ni pour le plaisir d'accomplir un geste désintéressé, ni pour soulager leurs infirmités ou remplacer leurs guenilles. Quand on les invitent gentiment

[70] Ce n'est pas le cas en Europe où depuis le Moyen âge les mendiants étaient organisés en corporations, souvent en fonction des métiers, avec des règles et des leaderships reconnus (tel qu'en témoigne d'ailleurs l'Opéra de Quat'sous). Actuellement, les « SDF » (Sans Domicile Fixe) sont majoritairement des hommes isolés qui s'organisent autour du dispositif d'urgence sociale. Certains se retrouvent dans des groupes informels, qui durent au mieux quelques années.

[71] Les mendiants tendent une petite calebasse (le « bàttu ») pour demander l'aumône.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

devant des calebasses fumantes et parfumées de *laax*[72], qu'on laisse tomber une pièce ou un paquet dans le creux de leur main tendue, ce n'est pas parce qu'on a songé qu'ils avaient faim ou besoin de quelque chose.

C'est parce qu'ils ont soufflé leurs vœux sur leur aumône les plus chers et les plus inimaginables sur tout ce qu'ils leur offrent. Les donateurs font la charité pour que Dieu leur accorde longue vie, prospérité et bonheur ; que le Créateur anéantisse toutes les difficultés sur leur chemin ; que le Maître des cieux et de la terre leur fasse gravir des échelons et les élève au sommet de la hiérarchie. Cette charité va leur permettre d'être protégés de Satan, des sorciers anthropophages et des mauvais sorts. Leurs maux, et ceux de leur famille, vont être chassés par le Tout-Puissant.

Dans cette relation « professionnelle » de mendicité, celui qui donne le bienfait en contrepartie du don n'est pas reconnu. Il n'est qu'un objet utilisé à des fins personnelles. Dans ce phénomène social, « on refuse aux groupes de personnes les qualités personnelles (…) qui leur avaient été attribuées du fait de l'antériorité sociale de la reconnaissance » sous « l'effet de typifications réifiantes » - ici concernant les lépreux- (Axel Honneth, 2007, 117).

De plus, le mendiant, qui a fait son travail en répandant ses bénédictions, est objet de mépris et de déconsidération de ceux qui donnent l'aumône. C'est cette ingratitude et cette non-reconnaissance qui déchaînent la colère – et le mépris en retour – de Nguirane.

Les partisans du pour ou contre la mendicité

La population dakaroise reste très partagée sur la question de la (non) présence des mendiants dans les rues de Dakar. Nous analysons ici le roman de « la grève des bàttu » de Aminata Sow Fall (1979), car la pertinence de ses descriptions montre la permanence des formes que revêt aujourd'hui encore la lèpre sociale au Sénégal.

Aminata Sow Fall aborde les opinions divergentes de la population à l'occasion de la rencontre entre Mour Ndiaye (chargé du « désencombrement humain » de la ville) et son marabout Serigne Birama qui l'attend à l'ombre du baobab, majestueux, tout en lisant le Livre saint.

Mour Ndiaye explique qu'il se bat contre les mendiants à Dakar. Serigne Birama s'en étonne, car il sait que son talibé leur donne volontiers la zakat. Mour Ndiaye se justifie en affirmant que c'est une préoccupation de toutes les autorités de la Ville, car les mendiants gênent la propreté de la Ville.

Serigne Birama en est scandalisé et lui le met en garde : « La Ville est en train de vous déshumaniser, d'endurcir vos cœurs au point que vous n'ayez plus pitié des faibles. Attention, Mour, Dieu l'a dit : il ne faut pas éconduire les pauvres. »

L'éthique religieuse et humaniste se heurte de plein fouet avec la politique de l'Etat, couplée des stratégies d'ascension sociale (et de corruption) des fonctionnaires et des hommes politiques.

Mour Ndiaye surenchérit en ajoutant que les temps ont changé. Les responsables du destin du pays se doivent de combattre tout ce qui nuit à l'essor touristique et économique du Sénégal (Op. Cit. 26). En effet les « toubabs » (européens ou américains) viennent à Dakar se reposer et chercher le bonheur. Ce tourisme rapporte des devises. C'est pourquoi des hôtels, des villages et des casinos ont été construits pour les accueillir. Mais ces touristes sont assaillis par les mendiants quand ils visitent Dakar. Or toute mauvaise propagande nuit à cette manne qu'est le tourisme. De plus « Ligééy dé mooy dëgg » (« seul le travail est

[72] Laax : pâte de mil qui se mange avec du lait caillé.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

vrai »), il faut chasser le fléau de la fainéantise qu'est la mendicité afin que les mendiants travaillent. C'est pourquoi sa réussite dans les opérations de désencombrement humain des mendiants de la ville lui a valu les félicitations du Président de la République.

Serigne dit qu'il n'y comprend rien, tout en demandant si effectivement « personne ne doit plus mendier là-bas ? » Les infirmes et les vieillards affamés sont oubliés. Au terme de leur rencontre, il demande à son talibé de sacrifier un beau bélier blanc, égorgé de sa propre main, d'en faire sept tas de viande qu'il donnera aux mendiants.

C'est cette croyance en la zakat qui donne un sens particulier à la mendicité et en fait un métier indispensable au fonctionnement de la société sénégalaise. Les mendiants le savent, plus que tout le monde. Victimes de la répression policière, ils sont harcelés de façon journalière. Nguirane Sarr (un mendiant) a l'impression que « ces fous là » (les policiers) s'acharnent particulièrement contre lui. Ils l'ont battu, lui ont déchiré ses habits, confisqué sa canne et cassé ses lunettes. Une balafre sanguinolente s'étend de son œil droit jusqu'à son oreille. « Ils sont mauvais ! Quand la fureur de tabasser les possède, ils sont pires que des chiens enragés (Ibid., 29). »

La peur atteint tous les mendiants qui souffrent encore davantage dans leur chair du fait des blessures causées par la répression bestiale. Celle-ci provoque la mort de certains d'entre eux, dont celle de Gorgui Diop (un mendiant). Il incarnait cette figure du sage qui sait analyser les situations critiques, protéger la communauté et prôner des attitudes non-violentes face à la répression étatique.

Alors que Nguirane Sarr préconisait de faire la guerre à ceux qui leur faisaient la guerre, Gorgui Diop suggérait la patience au lieu d'envenimer les choses. Car quand on mendie, selon lui, il faut apprendre à supporter beaucoup de choses, jusqu'aux caprices de la clientèle. Il demandait aussi à faire la distinction entre ceux qui leur donnent et ceux qui les frappent. C'est ainsi qu'il avait obtenu l'assentiment quasi général des mendiants et ramené le calme.

A l'annonce de la mort de Gorgui Diop, les mendiants sont effondrés et terrorisés. « C'en est trop, est-ce qu'on traite ainsi un être humain ? » Ils refusent de continuer à mener « une vie de chien, être poursuivi, traqué et matraqué ».

Tous ensembles, ils choisissent de « vivre en homme ». Ils font ce choix dans la lignée de l'héritage non-violent de Gorgui Diop, lui dont la raison de vivre était de mettre la gaieté dans le cœur des gens et de faire rire. Face ces hordes de « fous » qui ne connaissant plus la gaieté et qui n'ont pas épargné leur vieux sage gandhien, ils décident de rester tous ici. Ils ne feront plus de sorties en catimini, ni de courses effrénées, « finies l'angoisse et la peur ».

Les mendiants font donc grève, quoi qu'il leur en coûte, pour se faire reconnaître comme des humains à part entière. Ils savent que cet acte de résistance va générer beaucoup d'angoisse dans la population, car personne ne peut balancer ses croyances du jour au lendemain. Depuis leur plus tendre enfance on a appris aux hommes sénégalais à décharger leurs peurs, leurs appréhensions, leurs cauchemars, leurs craintes dans toutes sortes de choses (trois morceaux de sucre, une bougie, une pièce de tissu, etc.) qu'on donne aux mendiants. Une situation critique, un drame insoluble : on a coutume de prescrire une offrande comme seule voie de salut. C'est d'ailleurs pourquoi une partie de la population est partisane du maintien des mendiants dans les rues de la ville.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Une femme lépreuse en prière sur le trottoir à Dakar

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2006

Dans le contexte socio-économique du Sénégal, la mendicité est un indicateur :

- des stratégies de survie déployées par la population en situation de précarité, et en particulier par ses membres qui souffrent de déficiences multiples, dont les personnes atteintes de la lèpre sociale,
- des traditions ancestrales qui instaurent le pauvre, porteur de la lèpre sociale, comme instrument privilégié du fonctionnement du système de croyance,
- des politiques sociales en faveur des personnes en situation de handicap,
- des politiques méta et internationales de gestion des populations en situation de précarité, notamment par la voie répressive.

Les personnes porteuses de la lèpre sociale – victimes de la maltraitance - ont une conscience aiguë de ces multiples niveaux dans lesquels se joue leur survie. La répression du vagabondage (Collignon, 1984), loin de provoquer l'approbation générale de la population, vient heurter de plein fouet l'organisation et les croyances religieuses.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

5.3.3. Du mépris social à la reconnaissance juridique

· La mémoire de Gorée et la « personne totale »

Gorée, île tragique, île fleurie magnifique. A un quart d'heure en chaloupe du port de Dakar, Gorée séduit, avec ses volées de bougainvillées blanches, rouges, jaunes ou roses, dont les fleurs volent sous le vent. Caractérisée par son architecture à l'accent provençal, l'île fleurie porte en même temps le lourd passé colonial : trois siècles durant – jusqu'à l'abolition de l'esclavage en 1946 - des millions d'esclaves ont embarqué vers le Nouveau Monde par la porte des enfers.

Si l'île a été découverte par les portugais en 1444, elle a été occupée par les hollandais en 1580. Ils ont changé son nom de Palma en Gorée (« goede reede » signifie « bonne rade » en hollandais). En 1677, l'île devient française (hormis une occupation anglaise de courte durée avant 1817) jusqu'en 1929 où elle est annexée à la capitale.

La maison des Esclaves fait mémoire de ces femmes, enfants et hommes assis dos au mur, avec le cou et les bras entravés dans des carcans, voire emprisonnés dans des cachots. N'ayant plus qu'une valeur commerciale, devenus un numéro matricule, ils partaient par « la porte du non-retour » jusqu'aux plantations aux Antilles.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Lèpre sociale
et traitement esclavagiste

Cette porte du non retour n'était jamais franchie par les personnes vulnérables, malades ou souffrantes de déficience.

Lorsqu'une maladie se déclarait, la personne atteinte était immédiatement jetée à la mer pour ne pas contaminer le groupe.

Ce fut particulièrement le cas des lépreux.

Photo de Martine et Aliou, Gorée, 2003

De Gorée à Harlem, dans son film *Little Sénégal*, Rachid Bouchareb (2001) fait mémoire des survivances de ces blessures portées de génération en génération. Il traite le thème des racines et montre les stigmates laissés par l'esclavage. A travers leurs situations de précarité, les descendants des esclaves continuent à vivre les formes multiples de la lèpre sociale.

Ayant perdu leur identité, les esclaves prenaient le nom de leur maître blanc. Cette forme de domination coloniale engendre des situations extrêmes de lèpres sociales, qui restent particulièrement portées dans la mémoire du peuple sénégalais.

Si l'on ne peut comparer le fait social qu'a été l'esclavage avec les formes d'exclusion contemporaine, on peur discerner un certain nombre de facteurs qui se perpétuent.

De même, les lépreux insistent en disant que personne ne les appelle par leur nom dans la rue. Pour les passants, ils sont des « *gana* », des mendiants, que personne n'appelle par le nom. Comme les esclaves, ils sont sans identité.

Axel Honneth (2006) distingue trois formes de mépris, utilisant des métaphores pour évoquer les états de dégradation du corps humain :

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

- la « mort psychique » de l'individu (cf. : l'étude des effets psychologiques de la torture ou du viol),
- la « mort sociale » avec l'assimilation collective des expériences de privation de droits et d'exclusion sociale (cf : les recherches sur l'esclavage),
- la « blessure » ou « mortification» à propos du type de mépris qui s'exprime par le dénigrement culturel d'un mode de vie.

Renvoyant à la maladie et à la mort, ces métaphores traduisent les effets négatifs du mépris social qui rejaillissent sur l'intégrité psychique de l'individu. De même, les êtres humains sont menacés par l'expérience de l'abaissement et de l'humiliation sociale.

Les artistes de Gorée sont particulièrement sensibles à la défense des valeurs portées par les personnes victimes de la lèpre sociale hier et aujourd'hui.

Après être passé devant la mosquée, un des plus anciens édifices musulmans sénégalais construit en pierre, on parvient à la montée vers le sommet de l'île. Celle-ci se fait sous des rangées de baobabs nains, sous lesquels se sont installés des vendeurs et artistes qui hèlent les touristes et échangent avec eux.

Tout en haut de l'île, se trouve le lieu dit du castel, là où se trouvait l'ancien fort d'Orange édifié au XVIIème siècle par les hollandais. Face au monument – mémorial de l'esclavage, un homme se tient paisiblement au bord de l'esplanade. Accroupi sur la terre, il continue à frapper avec un marteau sur une planche de bois. Ceux qui veulent viennent le voir ; les touristes pressés passent.

Gorgui, un vieux sage de l'île de Gorée, relève le regard lorsqu'on s'approche de lui. Il s'adresse à nous dans un français parfaitement académique et nous salue longuement. Puis il nous présente ses œuvres et celles de ses collègues. Il y a des peintures en batik – en particulier de gigantesques baobabs multicolores, habités d'énergies et d'êtres divers : « Ils portent dans leur mémoire l'essentiel du Sénégal, la tradition » nous dit-il. Il y a aussi des créations originales en matériaux divers récupérés. Il faut dire que l'ouvrage militaire est jonché de débris et de vieux souvenirs : des restes d'acier, des fûts de canon rouillés, des bouts de bois épars…

Sur ce terre-plein balayé par le vent, un vent qui adoucit la brûlure du soleil de l'après-midi, on ressent une atmosphère mystérieuse. Le vent couvre les bruits des pas et les paroles des visiteurs, qui deviennent bien lointains. Notre conversation avec les artistes revêt rapidement un caractère d'échange amical, sur un ton confidentiel.

Nos regards s'étendent loin, par delà la mer qui entoure l'île, vers Dakar et la Petite Côte. En contre bas, une vue panoramique sur Gorée ; toute proche en contrebas la maison des esclaves et le port.

Gorgui se met à préparer le thé et nous montre, avec son doigt, l'abri sous la terre dans lequel il s'est installé. Il y habite avec d'autres artistes qui ont investi quelques abris souterrains à proximité. Au dessus de son abri : un baobab.

Gorgui souligne qu'il crée à partir de ce qu'il récupère dans l'île de Gorée. Au pied du baobab, le matin au lever du soleil, il se laisse inspirer par le génie qui l'habite. C'est pourquoi il essaye de retransmettre l'esprit de l'île, plus précisément ce qui fait l'âme du peuple sénégalais, de la race noire qui - blessée par l'esclavage - s'est redressée, de ce qui rejoint les valeurs universelles dans toutes les civilisations.

Pour lui, les matériaux récupérés sur l'île portent l'énergie de l'esprit qui guide et maintient l'homme dans la lumière.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Photo de Martine et Aliou, 2007

Gorgui explique que son œuvre représente l'homme :

L'homme debout
entre ciel et terre,
dans toute sa dimension.

Son visage se dresse dans le ciel, éclairé par la lumière. Sa tête est ornée d'une parure.

Ses bras sont largement ouverts pour accueillir tout ce que la vie lui offre.

Dressé sur ses jambes, il garde sa verticalité et toute sa dignité.

Sa poitrine est recouverte d'un tissu composé du jute d'un sac de riz. Un ornement vient l'embellir.

Sa ceinture est nouée à la taille. La personne porte un pagne. C'est une femme pauvre, qui doit se lever tôt pour travailler et nourrir sa famille.

En regardant de plus près, Gorgui nous montre que l'homme, en tant qu'être humain (homme ou femme) est là, ci-dessous. Son œuvre se lit donc à plusieurs niveaux.

« Nit », l'homme universel, est là, debout, les bras ouverts, ferme sur ses jambes. Pourquoi ? Parce qu'il est inspiré par l'esprit qui l'anime.

D'ailleurs, lorsqu'il mourra, son esprit s'élèvera dans le ciel vers Dieu, libre comme l'oiseau.

Les ailes de l'oiseau le couvre et le protège déjà pendant toute la durée de sa vie.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Au dessus de l'homme, il y a donc l'esprit qui vole dans les cieux comme un oiseau.

L'homme est appelé à communiquer avec lui pour devenir pleinement humain, la tête « ouverte » à l'esprit qui pénètre ainsi dans son corps et qui l'anime.

Ses ailes, faites avec une paire de ciseaux rouillée, s'ouvrent et se ferment, au rythme de ses déplacements dans le ciel.

Le visage de l'oiseau est fait avec l'os de l'agneau de la tabaski : cette fête musulmane « du mouton ».

La fête de la tabaski a une particularité au Sénégal : chaque confrérie a son interprétation s'agissant de l'apparition lunaire et par conséquent son jour. La fête peut se dérouler sur deux à quatre jours selon les années.

A l'origine de la fête, il y a le sacrifice d'Ibrahama (Abraham). Obéissant à l'ordre de Dieu, il est monté sur la montagne pour sacrifier son fils Ismaël (Ismaël pour les musulmans, Isaac pour les judéo-chrétiens). Son geste a été arrêté par l'ange Djibril (Gabriel) qui est arrivé en apportant un bélier. C'est pourquoi cette fête revêt plusieurs dimensions :

- C'est la fête du pardon. On a coutume de faire le tour des maisons pour demander pardon dans le village.
- C'est la fête du partage, car tout le monde doit manger à sa faim. Ceux qui possèdent doivent donner aux pauvres.
- C'est la fête de la prière, celle de Laïd El Kebir, la « plus grande » prière de l'année à laquelle tout le monde se rend le matin entre huit ou neuf heures. Suite à la prière, il y a le rite pendant lequel le mouton est égorgé par chaque père de famille, à défaut par le patriarche, l'imam ou un notable du quartier.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Il est coutume de poser la main sur l'épaule de celui qui égorge (ou sur celui qui touche le sacrificateur si on ne peut pas en approcher) de telle sorte que chacun bénéficie des bienfaits du sacrifice. Par ce geste, le pardon des péchés est effectif pour la famille d'abord et pour la communauté.

La veille et les jours qui suivent, Dakar se vide. Le peuple de Dakar est un peuple d'origine rurale et chacun rentre dans son village faire la fête. Comme tout le monde, la plupart des lépreux retournent dans leur village de reclassement pour faire la fête. Il reste peu de mendiants à Dakar.

L'os du mouton de la tabaski qui compose le cou et la tête est symbole de pardon, de partage et de prière. Une pierre volcanique de Gorée est posée sur cet os, formant le visage.

Gorgui explique que le génie de l'île peut se mettre en colère et détruire complètement Gorée. Car les volcans ne sont jamais vraiment éteints. La pierre volcanique a cette force d'être passée par le feu, d'être entièrement purifiée de toute scorie et de symboliser la pureté. Chaque être humain doit également brûler tout ce qui est souillé en lui, passer par le feu et recouvrer sa pureté originelle. Sinon l'humanité risque de basculer dans le chaos. C'est pourquoi il faut pardonner, y compris les drames historiques comme celui de l'esclavage. Car la haine et la vengeance tuent le cœur de l'homme.

Au dessus de la tête, il y a le fer, un fer qui s'ouvre vers le haut. Car l'énergie de l'esprit vient d'en haut. Le fer représente aussi pour Gorgui le souvenir des fers qui entravaient les esclaves, les souffrances transcendées par l'homme mû par l'esprit. Les planches de bois, laminées par le temps, le vent et la mer parlent des maisons. Elles signifient aussi la pauvreté et le combat du peuple pour survivre dans la misère : « Se contenter de ce qu'on a, même si on est pauvre ; vivre honnêtement et dire merci à Dieu qui nous donne la vie » nous dit Gorgui.

Lui-même vit une grande partie de l'année seul, loin de sa famille, dans des conditions de vie rudes sous l'abri de Gorée. Son objectif est de nourrir et de payer des études à ses grands enfants. En même temps, il affirme être « heureux ici », car il peut prier, méditer et créer, inspiré par l'esprit de l'île, sous le regard de Dieu « Incha Allah ! ».

Pour terminer son œuvre, Gorgui rajoute qu'il a rajouté des traces noires sur le bois. Car aucune vie ne se déroule sans ombre ou compromission. Posant son regard sur l'exode des jeunes vers l'Europe, au péril de leur vie, il s'attriste. « Le matérialisme, la course à l'argent, ça ne nourrit pas l'homme… et ils y perdent nos valeurs… seuls, loin de leur famille, loin du Sénégal. »

Cette interprétation artistique de Gorgui autour de son œuvre met en exergue les traits communs qui rejoignent et traversent les situations de lèpre sociale :

- une capacité d'adaptation à des conditions de vie difficile, s'accompagnant d'une certaine vie communautaire construite avec les compagnons du moment ;
- une croyance bâtie sur le don de l'esprit de Dieu comme force de réalisation de soi, avec une soumission à la volonté divine, avec une référence permanente au pardon, au partage et à la prière ;
- une façon d'assumer la charge de la famille en endurant les privations et en dépassant le besoin de satisfaction de ses propres besoins quotidiens (notamment en terme de nourriture, de confort et de sécurité.
- **Communauté éthique et « personne totale »**

La notion hégélienne de « personne totale» éclaire cette identité acquise dans la reconnaissance intersubjective de la « particularité » qu'est la lèpre sociale. (Honneth, 2002,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

35). Car un lépreux ne se pose pas comme un individu dont l'identité serait fondé d'abord sur la reconnaissance intersubjective de sa capacité juridique.

Du conflit entre sujets individuels, le combat pour l'honneur s'étend à une confrontation entre communautés sociales. Les sujets agissent comme les « membres d'un tout ». Portant atteinte au droit puis à l'honneur des personnes, le criminel révèle à chaque individu que son identité particulière dépend de la communauté. Cette dépendance fait l'objet d'un savoir général qui sert de fondement à une communauté éthique.

Les lépreux, objets du mépris social, deviennent sujets agissants et demandent le respect de leurs droits sociaux au même titre que tout citoyen. Les conflits sociaux, contre lesquels se brise la vie éthique naturelle, génèrent le processus de passage à la « vie éthique absolue » qui fonde la communauté. Les sujets s'y reconnaissent mutuellement comme des personnes à la fois dépendantes les unes des autres et cependant entièrement individualisées. Hegel parle de l'«intuition réciproque» pour désigner cette interaction sociale qui débouche sur une reconnaissance qualitative entre les membres d'une société.

Cette forme de relation sociale s'appuie sur une reconnaissance réciproque, c'est-à-dire sur des liens qui reconnaissent la différence et l'identité de l'autre, sans domination ou négation. Cette reconnaissance s'étend jusqu'au domaine affectif. Elle fournit la base communicationnelle sur laquelle les individus peuvent à nouveau être intégrés dans le cadre englobant d'une communauté éthique comme celle des lépreux.

Chapitre 6 : La recherche de la participation sociale

Tentons d'approcher les multiples facettes de la participation sociale des lépreux à travers une pensée anthropologique du corps, une pensée du multiple plutôt que de l'un. Elle est une pensée de l'autrement qu'être plutôt que de l'être. Elle s'élabore dans le mouvement et elle implique de la successivité, et non de la simultanéité. Elle est une pensée de l'intermittence, et non celle d'une concomitance dont les éléments se réuniraient dans une totalité. C'est pourquoi elle est incompatible avec les modèles théoriques qui disqualifient le sensible, en le figeant dans des découpages arbitraires d'unités de sens (François Laplantine, ibid., 2005).

6.1. Le conte de « la vendeuse de soleil » comme horizon

6.1.1. Une figure exemplaire de la lèpre sociale

Nous avons choisi ici d'analyser un film sénégalais parce qu'à la fois sa structure narrative est proche de celle du conte – avec la force des représentations qu'il comporte - et parce que le traitement réaliste des situations de lèpre sociale est souvent proche du documentaire.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Affiche du film La petite vendeuse de soleil de Djibril Diop Mambety

(Sources : Africultures)

Le conte initiatique de « la petite vendeuse de soleil » allie la magie de l'enfance à la dure réalité du monde. Djibril Mambety Diop y évoque les limites corporelles générées par la déficience. La lèpre sociale en est accentuée, elle qui colle à la peau de la personne concernée. Celle-ci est capable d'un extraordinaire acte de résistance pour obtenir une reconnaissance sociale, d'abord à ses propres yeux, ensuite aux yeux de ceux qui la voient.

Dans le scénario, Sili, une fillette d'une dizaine d'années, souffre d'une déficience physique. Elle ne peut que se traîner par terre ou se déplacer à l'aide de béquilles. Pour aider sa grand-mère aveugle, elle mendie. Ne supportant plus cette façon de survivre, elle décide de vendre des journaux dans la rue. Et cela même si les garçons, dont la vente des journaux à la criée dans les rues de Dakar est l'apanage, la bousculent. Peu à peu, sans se laisser décourager par les brimades et les agressions, elle parvient à se faire respecter. Dans ce monde sans pitié de la rue qu'elle connaît bien, elle rencontre l'amitié partagée entre petites gens.

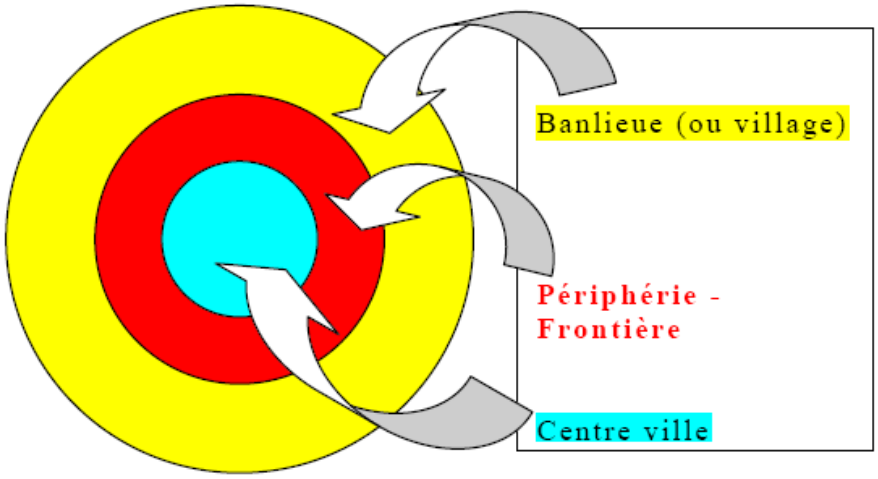
- Quelques éléments d'analyse

Plusieurs grilles d'analyse de la réalité de la vie à la rue sont développées par Djibril Diop Mambety : Sur le plan spatial, Sili chemine dans plusieurs espaces qui fonctionnent comme des cercles concentriques :

- la cité de Sili dans la banlieue,
- la périphérie qui s'érige comme une frontière marquée par sa dangerosité (l'autoroute – avec la nécessité d'utiliser des transports en commun d'où les personnes marquées par la « lèpre sociale » sont mal acceptées - et les terrains vagues),
- le centre ville avec les lieux de vente (les commerçants et le marché) auxquels se rajoute le port et sa friche industrielle dans l'avant dernière séquence.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Ces cercles se retrouvent pour toutes les personnes marquées par la lèpre sociale en situation de mendicité à Dakar. Que leurs familles d'origine soient en banlieue ou dans un village, le centre ville demeure le lieu de l'activité générant des revenus. Elles ont à traverser cette périphérie- frontière qui reste un obstacle à négocier.



L'espace et les cercles différenciés

investis par les personnes en situation de lèpre sociale

[L'espace et les cercles différenciés investis par les personnes en situation de lèpre sociale]

Sur le plan des personnages, plusieurs visages – très typiques des réalités quotidiennes qui peuplent l'univers de la rue à Dakar - sont mis en scène :

- Sili, la grand-mère et "la folle" représentent trois visages de femmes,
- Moussa, l'homme au complet bleu, le chef de bande et Babou représentent quatre visages d'hommes.

Sur le plan de la valeur sémantique, le champ lexical de "Soleil" est particulièrement signifiant : le soleil est à la fois le nom du journal, un symbole de bonheur et Sili "rayonnante". Dans le générique à la fin du film, il y a ces phrases « Sili ensoleille la ville », « Sili rayonne de bonheur », « Sili se fait une place au soleil ». Le soleil résume le personnage de Sili.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

- Un conte « d'espérance »

Une analogie peut être faite entre « La petite vendeuse de soleil » et « La petite fille aux allumettes »[73]. Ce conte est un des plus émouvants chefs-d'œuvre d'Andersen. Cela se passe la veille du Jour de l'an. Une petite fille marche seule et pieds nus dans le froid et dans la neige. Elle serre contre son cœur une petite boîte d'allumettes. Pressés de rentrer chez eux préparer la fête, les passants ne lui prêtent aucune attention. La petite fille craque une première allumette, puis une autre, pour tenter de se réchauffer un peu…

Bien des éléments sont communs entre ces deux contes : la mendicité, le personnage de la grand-mère, la cruauté du monde, etc.

Là où les récits ne sont plus en similitude, c'est en ce qui concerne la posture de l'héroïne, celle-là même qui va déterminer la fin du récit. Ce sont les derniers instants d'une petite fille exclue de la société qui vont être racontés par Anderson, une petite fille qui va s'effacer jusqu'à la mort. Le merveilleux est mortifère.

Par contre, Djibril Diop Mambety met en relief le trajet volontaire de Sili qui incarne une figure exemplaire de résistance face à la misère. Cette sorte de conte relève plutôt des « contes d'errances, contes d'espérance » chers à Jacques Salomé : ceux qui représentent pour lui l'essentiel de ses découvertes et de ses enthousiasmes (1997). Il se situe dans la lignée des contes pour rire et pleurer, des contes à grandir et à (s')aimer. Selon lui, ces contes permettent d'entendre -au-delà des maux- le silence des mots. Ils dévoilent la part d'ombre et de secret qui habite nos histoires visibles. A travers eux, on entend l'indicible et on se réconcilie avec notre passé et notre histoire. Leurs mots sont comme des coups qui viennent frapper le tambour de l'imaginaire.

- En Afrique, le conte a une place de choix.

La parole traditionnelle peut être proférée par des professionnels ou des non professionnels (enseignant, parents, anciens, etc.). Elle peut aussi être portée par les cinéastes, les musiciens et les chanteurs. Cependant les principaux détenteurs de la parole en Afrique sont les griots ; eux qui font oeuvre de généalogistes, d'historiens et de conteurs de la sagesse ancestrale.

Les fonctions du conte dans la société sont multiples, que ce soit dans les domaines de l'initiation, de l'éducation, ou simplement de la distraction. Comme miroir de la société, il souligne les mentalités, il valorise les comportements et révèle les croyances.

Les personnages du conte de Djibril Diop Mambety sont des humains du milieu populaire, mis à part un commerçant et les policiers. Il n'y a pas de mise en scène d'animaux (si ce n'est celui du chat mort – le chat totem - sur la chaussée) ni d'êtres surnaturels (monstre ou génie). Les allégories sont très présentes, telles l'amour, la bonté, l'amitié, la justice, la vaillance et la mort. Il n'y a de mélange ni dans les catégories de personnages, ni dans les relations de parenté (où l'on peut trouver une alliance entre un homme et une araignée, ou un fils lièvre né d'une femme par exemple).

Nous rejoignons Ferdinand N'Sougan Agblemagnon (1984) lorsqu'il affirme que les éléments culturels oraux (contes, chants, proverbes, etc.) sont certes un reflet de la société traditionnelle. Mais ils servent aussi à expliquer les mouvements et les comportements sociaux actuels. Il s'appuie sur un conte des éYé du Togo qui met en valeur un conflit au sein de la communauté.

73

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

De même, dans son conte, Djibril Diop Mambety développe le thème central de la lèpre sociale, posant le problème de la place des personnes atteintes de déficience dans la société sénégalaise actuelle. Il le fait en utilisant la figure de l'enfant –et de plus celle d'une petite fille- comme figure d'innocence et de fragilité. Ce qui renvoie à la réflexion / responsabilité de la génération des parents, aux niveaux individuel, communautaire et étatique.

- la « parole huilée » du conte

Quelle définition donner à un conte ? Pour Geneviève Griaule, le conte est comme un " genre narratif en prose ". S'il est une fiction, il relate des événements imaginaires, dans des temps lointains et hors du temps. Mais certains contes cherchent à raconter la réalité. C'est le cas de Djibril Diop Mambety qui s'appuie sur des événements arrivés dans la ville, avec des personnes réelles rencontrées dans les rues de Dakar (et qui servent de composition à son héroïne).

Si les contes sont inventés, ils racontent une part de l'histoire vraie, celle qui est principalement portée par les mythes, celle que Geneviève Calame Griaule (2002) appelle " parole vraie ". Elle appelle " parole du monde " le conte initiatique, avec les rituels qui accompagnent l'initiation, chez les Dogon.

Or, en ce qui concerne les contes, les fables et les mythes, la frontière entre les différents genres de la littérature orale reste poreuse. C'est pourquoi la structure du conte suit des lois précises et invariables, avec des personnages d'une certaine nature, un schéma ritualisé et des expressions archaïques prouvant l'origine religieuse du conte. C'est ce que souligne Ferdinand N'Sougan, le conte vient de " *Fetome* ", le lieu des Origines ou les dieux et les hommes sont nés, selon les *eYe*.[74] Le film de la petite vendeuse de soleil se termine selon la formule consacrée aux contes sénégalais : « Ainsi le conte se jeta dans la mer. Le premier qui le respire ira au paradis ».

Dans sa démarche ethnolinguistique, Geneviève Calame Griaule offre une véritable initiation à l'oralité et au conte. Ayant accompagné son père Marcel Griaule dès 1946 chez les Dogon du Mali, elle a étudié les relations entre langage, culture et société, se spécialisant dans la littérature orale africaine.

Rappelant la place prépondérante de la parole dans la mythologie Dogon, elle en décrit le fonctionnement dans la société. La parole est fabriquée par le corps à partir des quatre éléments : l'eau, l'air, la terre, le feu, auxquels se rajoutent l'huile, le sel et le miel. Elle est incorporée dans le mécanisme du corps humain. Tissée dans la bouche, donnée à l'interlocuteur qui la digère, elle réagit en fonction des ingrédients rassemblés.

C'est pourquoi la palabre est le fondement de la vie sociale. Le dialogue garantit la survie de l'espèce. Essentielle à la transmission et à l'éducation des jeunes vers la vie adulte, la littérature orale – et en particulier le conte - est une expression de la bonne parole, de la "parole huilée ". Abordant des questions universelles (la vie et la mort, la sexualité, les relations entre générations, etc.), elle développe des thèmes et des schémas qui sont d'ailleurs communs à bien d'autres cultures.

Cette « parole huilée » ressort du film « la petite vendeuse de soleil ». Le nom du film exprime la lumière du conte et le rôle d'émanation de cette lumière qui est imparti à la petite vendeuse tout au long du scénario.

6.1.2. L'initié-enfant et soutien de famille

[74] http://www.contesafricains.com/article.php3 , 10 janv. 08

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

- Quand l'enfant initié devient soutien du lépreux
  - L'enfant initié

Tout événement s'inscrit dans le cœur de l'enfant comme dans une cire vierge. Car il est entraîné à observer, à regarder, à écouter et à obéir. Dans Amkoullel, l'enfant Peul, Amadou Hampâté Bâ (1980) - ce penseur et conteur du Mali qui a repris à son compte les traditions d'oralité de son pays - a cherché à transmettre le processus d'initiation de l'enfant et de l'adolescent. Ce processus qui a formé son esprit et forgé sa personnalité.

Reconnu à la fois comme un sage, un savant et un spirituel, il raconte son enfance, évoquant la savane ouest africaine, la brousse asséchée par le soleil, bouleversée par les tornades, sillonnée par le fleuve Niger. Au début du XXème siècle, le royaume de Bandiagara était régi par un Islam sévère. L'auteur y a grandi dans le respect de deux principes fondamentaux : le respect maternel et l'honneur. Si l'enfant pouvait désobéir à son père, il ne le pouvait jamais vis-à-vis de sa mère.

Dans ce livre – *Mémoire*, Amadou Hampâté Bâ porte le surnom d'Amkoullel et il raconte comment il s'initiait aux traditions ancestrales des peuls. Il fréquentait l'école française en même temps que l'école coranique. Pendant que beaucoup partaient pour la première guerre mondiale, lui continuait à courir la savane. Découvrant le colonialisme, il n'a cessé de chercher à recueillir les richesses d'une civilisation orale en pleine mutation.

Dressant un tableau de mœurs et une fresque historique, racontant ses aventures dans une langue savoureuse, il dépeint les richesses, les couleurs et la vie du grand récit oral africain. Celui-ci est rempli de sagesse, d'humour, de tolérance et d'humanité. C'est dans cette lignée de l'initiation africaine que le cinéaste Djibril Diop Mambety situe Sili. Les rites d'initiation traditionnels, tels qu'ils étaient pratiqués collectivement dans les villages, prennent des formes modernes dans les villes et les banlieues. Les mêmes valeurs de respect des anciens et d'attachement à l'honneur perdurent, avec une connotation moderne et urbaine. Dans un monde marqué par la misère dans lequel le vol, la corruption ou la prostitution sont monnaie courante, Sili décide de sortir de la mendicité en travaillant. Avec sa déficience, discriminée du fait de son appartenance au genre féminin, pleine d'amour filial, elle développe toute son énergie pour soutenir sa grand-mère aveugle et vivre dans la dignité. Elle est une figure d'autant plus emblématique qu'en tant qu'enfant soutien de famille (confiée selon la tradition à la grand-mère pour la guider et la soutenir en sa vieillesse) et jeune fille, elle représente le courage, l'honneur et la pureté lumineuse.

- **L'enfant , « soutien du lépreux»**

Dans la culture sénégalaise, quand une femme en âge de procréer n'arrive pas à faire d'enfants, les frères ou les sœurs lui donnent une fille ou un fils. Elle en fait sa fille ou son fils. Il ou elle l'appelle « Maman » et son mari « Papa ». Aux yeux de tous, il ou elle est son fils ou sa fille.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Fille-soutien de lépreux, Dakar

Photo de martine et Aliou, 2005

Dans la situation particulière d'Aïda, cette femme quadragénaire d'origine sérère, son frère lui a donné son enfant. Sa fille l'accompagne maintenant dans toutes ses activités et partout où elle va. Elle lui fait la cuisine et mendie avec elle. Elle dort également dehors avec le groupe des femmes, à l'intérieur de la case en carton, sous un arbre.

Lorsque nous avons demandé l'âge de la jeune à la Maman, elle nous a donné des réponses très approximatives : seize puis douze ans. Les personnes d'origine rurale, généralement illettrées, n'ont pas la même perception du temps que nous. La petite est née « l'année des fortes pluies ». Leurs repères spatio-temporels sont autres.

En tant que jeune fille, bientôt jeune femme, elle est exposée à tous les dangers dans la rue. C'est en particulier la porte ouverte au viol et à la prostitution. Une majorité de jeunes de la rue et des enfants de mendiants connaissent cette réalité.

Son père naturel peut-il ré-intervenir au cas où la situation se dégrade ? Oui, mais il faudrait une situation dramatique, car, dans la tradition, cela ne se fait pas. Ce serait très mal perçu dans l'environnement parce que la « maman » souffre de la maladie. Il y a là une triple discrimination positive : du fait de la lèpre, de la stérilité et du veuvage.

Aïda incarne l'autorité auprès de sa fille. Elle en a besoin pour vivre et l'assister dans ses besoins quotidiens du fait de sa déficience motrice (amputations des doigts, atteinte des yeux, etc.). Mais aussi pour des raisons économiques. Leur objectif est de cumuler le plus d'argent possible pour retourner au village de reclassement et s'y reposer pendant plusieurs mois, tant qu'elles auront encore des économies.

Quelles perspectives d'avenir pour l'enfant ? Quand la jeune femme aura 18 ou 20 ans, elle sera en âge de se marier. C'est la Maman qui fera le choix du mari. C'est aussi elle qui négociera la dote. Le prix sera d'autant plus intéressant que la jeune femme est en parfaite santé, valide, belle et jeune. Elle pourra avoir un mari sain ou « malade guéri »,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ayant elle-même dépassé les appréhensions liées au contact avec les lépreux du fait de sa vie quotidienne au village de reclassement.

Dans la situation précaire dans laquelle se trouve Aïda, l'aspect physiologique est déterminant. Le mari devra s'occuper de la famille de sa femme. Le jeune couple devra rester chez elle pendant plusieurs années, le temps que la situation économique se stabilise. Quand le couple quittera le foyer parental, il gardera une obligation morale d'aider les parents. La fille demandera à son mari de soutenir sa maman. Il faut remarquer qu'en général, le choix du conjoint ne se fait jamais loin. Il se fait fréquemment dans le même village. La fille peut donc passer tous les jours ou tous les deux jours pour veiller sur la maman.

Nous faisons ici mention de la « lèpre sociale ». Le responsable de la DAHW attirait notre attention sur un nouveau phénomène : les lépreux viennent mendier à Dakar et ramènent de l'argent. Elles gagnent souvent plus que ce que les autres membres de la famille arrivent à rapporter avec leurs activités manuelles, maraîchères ou les produits de la pêche. Les parents, de milieu rural, ne voient pas l'intérêt d'envoyer leurs enfants à l'école. Car celle-ci est faite pour les riches et il leur paraît improbable que leurs enfants puissent réussir. Du coup, les enfants font de temps à autre une activité. Mais ils attendent souvent passivement le produit de la mendicité ou de l'assistanat au sein du village de reclassement.

De plus, les lépreux qui mendient à Dakar ont l'expérience des jeunes talibés qui galèrent dans les rues. C 'est pourquoi ils choisissent de ne pas placer leurs propres enfants en école coranique. La plupart des enfants, condamnés à l'illettrisme et à la stagnation dans des statuts sociaux dévalorisés au village de reclassement social, viennent de temps en temps avec eux pour mendier à Dakar. Mais rarement, car ils ont honte de la proximité de leur parent malade et de tendre la main. Il y a là une inversion de la situation : le jeune adulte devrait assumer la charge de ses « anciens ». Dans la réalité sociologique actuelle, bon nombre de personnes âgées exercent une activité pour aider leurs enfants et petits enfants. C'est particulièrement le cas des adultes lépreux, car leurs stigmates permettent une meilleure rentabilité par la mendicité.

6.1.3. Lèpre sociale et parcours initiatique

Clin d'œil cinématographique sur l'enfant soutien de famille. L'écriture cinématographique de Djibril Diop Mambety installe d'emblée le spectateur comme observateur, en face de son propre point de vue : de la première scène observée par la fenêtre (qui sert d'image- formule d'entrée dans ce conte) jusqu'à la voix finale lors de la montée vers la lumière (qui sert d'image-formule de sortie du conte).

C'est au spectateur de fabriquer les relations et le sens à partir d'une mise en scène dépourvue d'effets démonstratifs. Le montage de plans semble apparemment sans lien logique. Le téléobjectif est pointé fréquemment sur des situations ou des détails (Moussa effondré sur son fauteuil, le chat mort au travers de la route, etc.), dressant, touche par touche, une peinture d'un contexte social violent tout au long du récit. D'autres plans dessinent par contre de vastes espaces dans lesquels s'expriment la légèreté et la fantaisie, ainsi qu'un peu de sensualité.

Les éléments sonores émanent directement des évènements et des personnages qu'ils caractérisent. Ils peuvent être entendus par les personnages du film. Il n'existe aucune bande son extérieure au film. Le son et les musiques, entièrement diégétiques, font partie intégrante de l'action. Le réalisateur dévoile la source des musiques ou des sons entendus

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

en jouant l'effet de surprise. Le tout construit un ethnoscape sensible, auditif et visuel de la vie dans la rue à Dakar.

Le film est construit, tel un conte, dans une dynamique qui se donne à voir lorsque l'on met en perspective la première et la dernière séquence. Dans la première séquence, le théâtre de la cité et ses scènes de rue est posé, tel un discours sur la société, sous le regard du spectateur. La dernière séquence se termine avec les deux amis qui forment une unité harmonieuse. Au milieu de la foule qui s'écarte en reculant devant cette sorte de révélation, ils se fraient un chemin vers la lumière qui déjà les illumine. C'est au cœur des principaux épisodes que le parcours initiatique de Sili se déroule, éclairé par les rencontres avec des personnages très divers, lors de la traversée de différents espaces.

Scénario autour de l'enfant « soleil »

Sili est une fillette de douze ans. Chaque jour, elle quitte sa cité Tomates pour aller au centre de Dakar. Utilisant sa jambe ballante appareillée comme stigmate, elle y mendie pour nourrir sa famille. Lorsqu'un jeune vendeur vient la bousculer, elle décide d'arrêter de mendier. Elle est résolue à vendre des journaux, car "ce qu'un garçon peut faire, une fille peut le faire aussi".

Refusant cette intrusion sur leur territoire, les garçons la menacent en la jetant violemment par terre. Un jeune vendeur solitaire prend sa défense, en affirmant qu'elle a le droit de le faire, comme tout le monde. C'est Babou.

Alors qu'elle en est à son premier jour de vente, un homme d'affaire lui donne un gros billet et lui achète tous ses journaux. En reconnaissant qu'elle est bien « la fille de la dame du prophète », il fait le lien avec le sacré. Pour lui l'espoir renaît, lui qui « désespérait de ce pays. » Sili est comme le soleil de Dieu. Elle signe de fait en dessinant un soleil !

Sili est soupçonnée de vol par un agent qui l'emmène au commissariat de police. Sili se retrouve devant une salle dans laquelle tout un groupe est enfermé. Il y a là une femme qui n'a pas supporté l'injustice avec laquelle elle a été traitée. Elle en a perdu la raison. Devant le commissaire, Sili se justifie et plaide pour elle également. Toutes deux ont été accusées de vol sans preuve. Elle parvient ainsi à faire libérer cette femme « folle ».

Puis elle prend son gros billet et va acheter un parasol pour sa grand-mère aveugle. Elle partage ensuite la monnaie restante avec les vieilles femmes et les enfants qui mendient. Sili et Babou se mettent à vendre leurs journaux ensemble pendant les jours suivants. Ils déambulent dans les rues de Dakar. Mais la bande des vendeurs est jalouse du succès de Sili. Ils viennent la harceler dangereusement au port, à l'arrivée de la « chaloupe » de Gorée. Ils jettent sa béquille à l'eau. Tombée à plat ventre par terre, tout près du quai, elle rit en voyant Babou plonger pour repêcher sa béquille.

S'ensuit un moment fort de rencontre dans les terrains vagues proches du port. Babou essore ses vêtements trempés sous le regard attendri et les propos humoristiques de Sili. Dans ce moment intime de l'amitié partagée, Sili raconte à Babou un conte que sa grand-mère lui a appris sur « qui est le plus intelligent de tous les animaux ». Puis le vent se lève, le silence s'installe, l'espace s'ouvre sur ce paysage sablonneux mû par le vent, avec au loin la pluie qui vient.

Mais la bande des vendeurs de journaux agressent à nouveau Sili près de la place de l'Indépendance et vont jusqu'à lui voler sa béquille. Babou intervient et lui sauve la vie. Les deux enfants triomphent grâce à leur amitié. Sili est par terre, ne pouvant que se traîner. Quand Babou lui demande si elle est blessée et ce qu'elle veut faire, elle affirme : « On continue ! Baisse toi.»

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

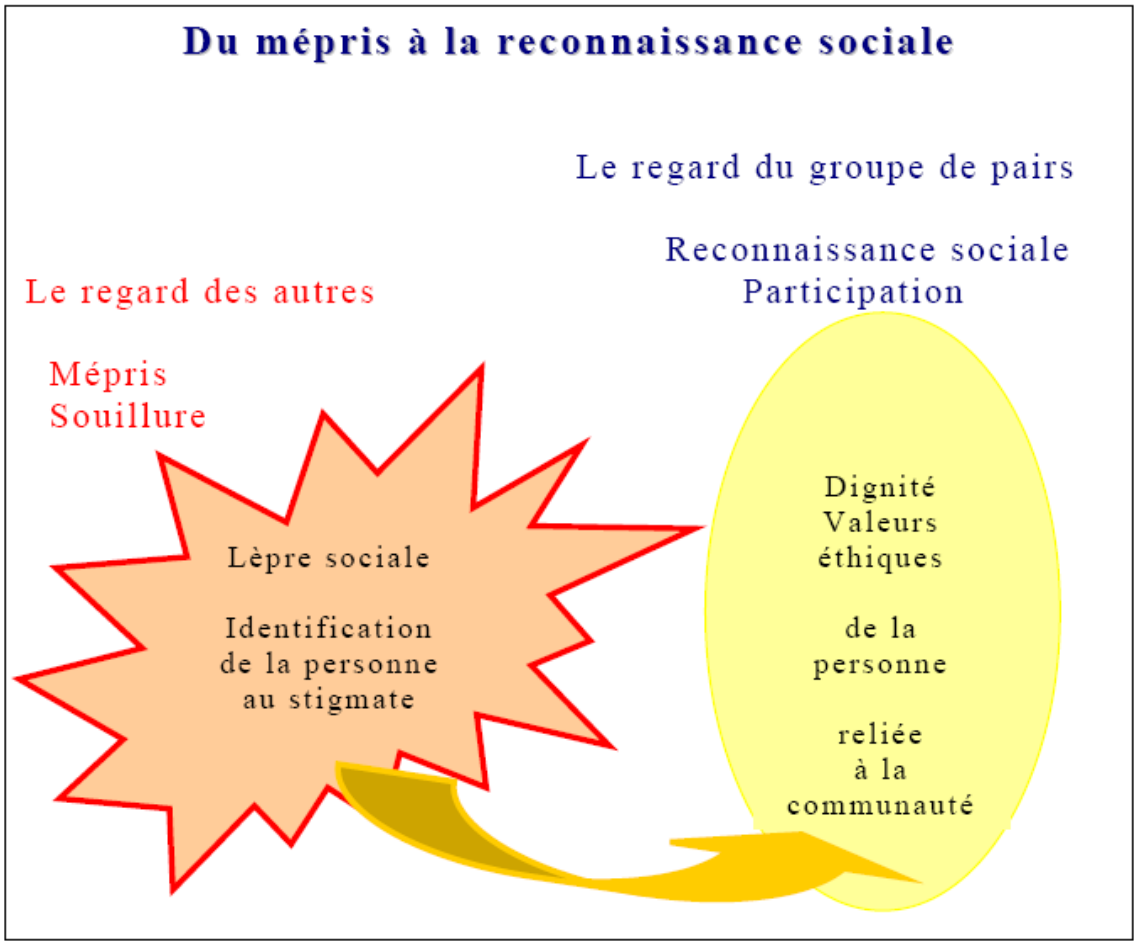
Alors Babou la fait monter sur ses épaules. Elle continue à lire les contes de Leuk le lièvre. Ils marchent ensemble, traversant et s'éloignant de la bande agressive des jeunes vendeurs, dans et vers la lumière.

Les étapes du chemin initiatique

Comme dans le parcours de Sili, le chemin initiatique de celui qui est stigmatisé par la lèpre sociale comprend des étapes, qui ne sont pas forcément linéaires et progressives comme dans ce conte.

- Il y a celle de l'incorporation du stigmate, avec ce qu'il induit comme statut social ou comme place assignée dans la société. La mendicité, avec les situations de vie dans la rue qui lui sont liées, fait partie de ces rôles sociaux dévalorisés et dévalorisant.
- Il y a celle de l'appartenance à un groupe de pairs, dont une partie des membres offre un certain soutien social, et une autre partie développe des conduites de rivalité pouvant aller jusqu'à l'agression.
- Au cœur de cette situation éprouvante, la personne stigmatisée réagit selon ses valeurs éthiques et culturelles, selon ses capacités également. Elle se bat pour garder à ses propres yeux une dignité humaine et obtenir la reconnaissance sociale des autres.
- La montée vers la lumière se dessine dans la dynamique de solidarité, d'amitié ou d'amour qui donne sens à sa vie.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008



[Du mépris à la reconnaissance sociale]

Lorsque la personne s'identifie à la lèpre sociale sous le regard stigmatisant des autres, elle devient la lèpre sociale et conforme ses actes en conséquence. Lorsqu'elle parvient à se valoriser à ses propres yeux et sous le regard des autres (qu'ils soient « lépreux », de sa communauté d'appartenance ou de la société globale), elle lutte pour garder sa dignité malgré les conditions de vie dégradantes. Cette perception lumineuse de soi et des autres se concrétise dans des actes de solidarité, voire de justice sociale. Participation et reconnaissance sociale sont en interaction.

6.2. Lèpre sociale et organisation collective dans la rue

Au sein du groupe, la situation de chaque lépreux va dépendre de facteurs multiples : de son appartenance à une caste ou à une ethnie particulière ; de son ordre d'arrivée au village de reclassement et de son rapport avec la gérontocratie au pouvoir ; de sa capacité à créer un réseau de donateurs à Dakar ; de son implication dans la vie associative et dans l'organisation collective dans le groupe des lépreux.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

La société sénégalaise est marquée par une certaine complexité du fait du système des castes. Abdoulaye-Bara Diop (1981) montre que les relations de caste continuent à exister, masquées sous le visage démocratique de la société. Par exemple, dans la société wolof, une bipartition oppose *géér* et *neeno*, c'est-à-dire caste supérieure et groupe inférieur. Ce groupe est divisé en castes et en sous castes : les artisans, les griots et les courtisans, ainsi que les hommes libres et les esclaves.

Mais leur situation dépend plus encore de la gérontocratie des malades fondateurs des villages de reclassement social. Car ils détiennent le pouvoir et orientent les actions socioprofessionnelles ainsi que l'acheminement des œuvres caritatives. Les « lépreux mendiants » du village sont les derniers à en bénéficier car ils ont plusieurs tords : celui d'être absents et celui de pratiquer une activité qui les discréditent.

« Les premiers qui sont venus là bas sont les mieux implantés. Ils sont les plus considérés. C'est eux qui ont les pirogues. Leurs fils ont des boutiques. C'est la classe aisée en quelque sorte ! »

Plus que tous les autres, les étrangers en provenance des pays limitrophes se plaignent. Ils ont dû acheter cher un bout de concession pour y habiter et ils restent traités de façon discriminante :

« Les étrangers, ils n'ont absolument rien ! Ils ne reçoivent pas d'aide, ni du gouvernement, ni des ONG. C'est le secrétaire du village qui fait les tris. Il s'enferme avec les blancs. Lui, il a fait cinq fois la demande et il n'a jamais rien eu ! »

Certains nouveaux venus se plaignent de ne plus pouvoir parvenir à trouver (et devoir acheter, car il n'y a plus d'attribution gratuite aux lépreux) de parcelles pour habiter.

Dans les villages de reclassement, les relations sociales se nouent au travers des liens étroits entre voisins et autour de l'appartenance à une association. La vie associative est multiple et s'étend de la base villageoise ou ethnique à la dimension professionnelle, sportive ou culturelle. Les « tontines » se développent sur une base de partage financier. Si certaines associations ont une finalité d'entraide, elles sont surtout des moyens de cristallisation des relations amicales.

6.2.1. Patriarche et groupes de terroir d'origine

Le patriarche

La situation de chaque lépreux dépend du lien qu'il entretient avec le groupe des lépreux, et en particulier avec la hiérarchie.

Les groupes ont tous une hiérarchisation sociale. Lorsque « l'ancien » arrive, tous les regards se portent sur lui et on se lève pour le saluer : *« Assalamou alleykoum ! Assalamou alleykoum ! Anawakeurgue ? Allamdullila ! »* (Bonjour ! Comment ça va ? Dieu merci !)

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Visage de patriarche en situation de lèpre sociale

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2006

« Chacun doit se prononcer sur les problèmes mis sur le tapis,
Les plus anciens ou les plus autorisés
prennent la parole en dernier lieu pour faire une synthèse.
Ils choisissent la décision la meilleure,
La plus conforme s'impose à tous. » Joseph Ki Zerbo

« Le sage est une grande parcelle de divinité égarée sur terre pour promouvoir la masse. » Bernard B. Dadié

Extraits du recueil de Danielle et Olivier Föllmi, dans Origines, 365 pensées de sages africains, Paris, éd. La Martinière, 2005.

[Visage de patriarche en situation de lèpre sociale]

Le patriarche du groupe de la poste a été choisi par les lépreux parce que c'est un ancien malade, membre fondateur d'un village de reclassement social. Il est allé un peu à l'école « mais ça n'a pas duré ». C'est lui qui représente le groupe, qui informe, qui explique et qui défend les intérêts.

Il conçoit son rôle comme un service dans lequel il exerce une fonction de veille pour contenter chacun, pour régler les quelques différents qui peuvent se poser, « bref, d'être à la hauteur pour pouvoir les diriger ! » Il nous explique qu'il y a plusieurs groupes, dont celui de la poste. Il nous présente tout de suite les désirs de projet des uns et des autres pour sortir de la mendicité :

« Pour pouvoir les aider, ceux du Koutal, il faudrait des charrettes et des ânes ; ceux de Mbour, il leur faudrait des pirogues pour pêcher ; ceux de Peycouck, près de Thiès, des charrettes ou des boutiques… Lui, (dit il en désignant un vieil homme assis, adossé à un mur) il est très vieux. Il ne peut rien faire. Ce qui est mieux pour lui, c'est une boutique. »

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Il reprend ainsi le désir le plus cher des membres du groupe : travailler et pouvoir retourner au village, et y vivre avec leur famille. Car ils y ont tous laissé leur famille et, pour ceux qui sont mariés, leur femme ou leur mari.

Au moment où le patriarche nous expliquait cela, un immense brouhaha s'est élevé dans le groupe. Chacun essaie de se rapprocher au plus près de nous pour présenter son projet et ses besoins personnels en nous détaillant les coûts de leurs projets. Nous avons fait l'addition : cela représente plusieurs centaines de millions de francs CFA.

Le deuxième souci majeur exprimé par la majorité, et porté par le patriarche, c'est la construction en dur de la maison sur leur terrain au village. Le projet professionnel le plus porteur semble être la boutique : « Une construction de maison coûte quatre cent mille francs CFA. Pour une boutique, il faudrait cinq cent mille francs CFA pour le démarrage. »

Vient ensuite la question des dépenses de santé. Le patriarche souligne que les médicaments et la visite à l'hôpital de Fann sont gratuits. Mais, compte tenu du retrait des aides de certaines ONG internationales, il faut payer la consultation (mille francs), l'hospitalisation (vingt mille francs), certains médicaments et même les chaussures orthopédiques.

Le patriarche joue un rôle clé dans la représentation du groupe, dans son organisation et dans le règlement des conflits. Or la dynamique globale de chaque membre est fondée d'abord sur la satisfaction de ses intérêts personnels et familiaux. Car, quand un donateur confie vingt mille francs CFA au trésorier du groupe, cela ne fait que cinq cent francs CFA par personne… de quoi se nourrir seulement. C'est pourquoi, chaque membre s'implique dans ce système de solidarité interne au groupe, tout en conservant (pour certains) une certaine marge de manœuvre personnelle.

Les groupes de lépreux font l'expérience d'un métissage très développé : ses membres sont issus d'ethnies diverses, voire d'autres pays de l'Afrique occidentale. Ils ne font pas de clivage en fonction de leurs origines de villages de reclassement différents. Ils ne se définissent pas autour du découpage ethnique ou de l'ancestralité. Ils sont dans ces logiques métisses, telles que Jean-Loup Amselle les décrit dans les communautés marchandes de l'Ouest africain (1985 et 2008). La lèpre sociale génère une culture métisse qui – tel un système de transformation - est mise en oeuvre dans les stratégies de survie.

La force de l'organisation collective des lépreux tient de cette capacité dont Clifford Geertz parlait à propos du système nisba : celle de « créer un cadre à l'intérieur duquel les personnes peuvent être identifiées en termes de traits caractéristiques supposés immanents (façon de parler, sang, religion, provenance, et le reste) — et cependant minimiser l'impact de ces caractéristiques en déterminant les relations pratiques entre de telles personnes sur le marché… (1992, 87).

Le processus d'interaction fait que la catégorisation n'est pas réductible à un contenu autonome. Au contraire, elle prend un sens de position, d'emplacement sur la mosaïque générale. Dans cette mosaïque, la confiance est au cœur, avec le pragmatisme, l'adaptabilité, l'opportunisme dans les relations avec les autres : être baobab parmi les baobabs, lion parmi les lions. Mis à part le caractère d'urgence de la procréation et de la prière, la personnalité n'est jamais en danger, seules ses coordonnées sont affirmées.

Les groupes de terroir

Les lépreux sont en général issus du milieu rural. Ils viennent des villages géographiquement situés dans une région marquée par une coloration ethnique. Lorsque ces personnes arrivent au village de reclassement social le plus proche, le regroupement

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ethnique s'effectue naturellement et, imprégnés d'une même culture, ils initient de nouveaux codes sociaux et moraux. Ils font valoir leur dimension sociale et normative de sujets au sein de contextes et de conditions de vie divers.

Nous reprenons ici l'expérience et les réflexions d'un groupe de sept femmes et deux enfants qui mendient à Dakar. Elles sont originaires du même village de reclassement vers Fatick. Elles se sont toutes retrouvées au sein du village et elles sont toutes de l'ethnie sérère.

Leur itinéraire est semblable. Lorsque la maladie s'est déclarée, elles n'ont pas été exclues du village. Mais elles devaient garder la chambre toute la journée. Elles n'en sortaient que pour faire leurs besoins. Elles ne pouvaient pas participer aux cérémonies. On leur prélevait la nourriture sur le plat commun et elles étaient obligées de manger seules dans la chambre.

« C'est l'Afrique. Les gens utilisent le même canari pour boire. On nous faisait boire dans un pot à part. Franchement, c'est une vie où on a tout le temps mal au cœur. On souffre et c'est ça qui nous a motivé à partir pour rejoindre le village des malades. »

Elles n'ont pas été rejetées par leur famille. Mais parce qu'elles avaient « honte » et qu'elles étaient « dépendantes ». Elles ont quitté leurs familles, leurs maris, leurs enfants, leurs villages. La situation était devenue trop « intenable » C'est ce qui les a poussé à rejoindre « le village des malades ».

Au village de reclassement social, elles ont recommencé à vivre. Surtout, elles ont retrouvé « une certaine joie de vivre » en vivant avec des « gens qui ont la même maladie. » Elles ont « moins de honte ». Elles retrouvent « la solidarité » et elles participent à nouveau aux cérémonies.

Il est vingt deux heures. La doyenne du groupe, une femme de soixante ans qui en paraît quatre vingt, s'est assise sur le rebord de la vitrine. Elle est fatiguée et amputée de tous ses doigts de mains et de pieds, hormis la moitié de son index droit. Elle a mal aux yeux, car elle n'a pas pu acheter de collyre, faute de moyens financiers. Ses yeux sont gonflés et rouges, avec des paupières inférieures qui ne parviennent plus à protéger le globe oculaire. Elle raconte sa maladie : « D'abord, des boutons sont apparus au niveau des pieds et des mains. Ca a fait des plaies et la chair est tombée. Puis l'os va finir par pourrir et tomber. Après, on reste très fatigable.»

Les femmes l'ont peu à peu rejointe, avec une petite de deux ans et une jeune fille de douze ans. La petite court dans tous les sens autour de la grand mère. Sa maman, atteinte par la lèpre, est décédée au village suite à l'accouchement. La petite a été confiée à sa grand-mère. La jeune fille est là pour s'occuper de sa tante (devenue sa « mère ») « sinon sa vie serait trop pénible pour elle » : C'est un des systèmes africains de solidarité pour les membres de la famille âgés, seuls ou malades.

Toutes les femmes se tournent vers la « doyenne ». Elle incarne l'autorité et elle est acceptée par toutes les femmes du groupe. Les femmes interviennent dans la conversation. Au bout d'une demi-heure à discuter debout sur le trottoir, certaines femmes commencent à perdre l'équilibre, en particulier celle qui porte une espèce de prothèse cylindrique en cuir sur ses deux jambes. On a alors cherché à s'asseoir, les unes sur le rebord de la maison des anciens combattants, les autres devant sur des cartons avec Martine par terre près d'elles, alors qu'Aliou restait debout. Puis la parole est redonnée à l'ancienne. Il émane du groupe toute une joie de vivre. Lorsque la conversation tourne autour des cérémonies, les visages s'éclairent. Quelques femmes frappent dans les mains et esquissent quelques

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

pas de danse : « Quand on sent qu'on va retourner au village, c'est la joie ! On est toutes ensemble. On joue du tam-tam et on chante ! On est très heureuses au village ! »

Il se fait tard. Deux ou trois femmes s'éloignent pour aller décrocher des cartons attachés dans les branches les plus basses d'un arbre, au milieu du trottoir. Pendant que nous parlons, elles commencent à poser les cartons par terre. Puis à bâtir une sorte de cabane à ciel ouvert, en reliant les cartons les uns aux autres avec des ficelles. Cela forme une case d'un bon mètre de hauteur avec une largeur de quatre vingt centimètres sur le trottoir. Toutes les femmes se blottiront dedans pour passer la nuit. Certaines, visiblement épuisées, s'allongent déjà pour se reposer. A commencer par une petite femme d'une cinquantaine d'années qui claudique et porte des chaussures orthopédiques avec des talons de plus de dix centimètres. La cabane en carton semble avoir une capacité d'une douzaine de personnes, serrées les unes contre les autres pour avoir moins froid. C'est une des techniques du corps qui différencie les genres.

Sur le trottoir en face, des hommes sont allongés sur des cartons posés à même le sol ; très espacés les uns des autres (plus de dix mètres). L'un fume une cigarette. A côté de lui, une jeune femme continue à vendre des cacahuètes aux rares passants, ses deux enfants en bas âge à côté d'elle. Le balayeur nettoie la rue, avec un balai *takhaw.* Ce balai « debout », qui était utilisé par les français, s'est popularisé, en particulier pour nettoyer l'espace public. Mais, à l'intérieur des maisons, les femmes continuent à manier le balai *seugueu*, ce qui veut dire « à moitié plié », car elles sont courbées en deux pour balayer. Les lépreuses dans la rue n'ont pas de balais. Elles se contentent de prendre un chiffon pour enlever la poussière ou pousser quelques détritus. Dans la rue, un taxi passe doucement, en ralentissant quand il y a du monde. Il cherche le client.

La doyenne continue à raconter comment les femmes ont reçu des parcelles et refondé une famille. Elles ont travaillé aux champs jusqu'à ce que les mutilations rendent le travail impossible. Maintenant, elles choisissent de venir passer un mois à Dakar ensemble pour gagner de l'argent et pouvoir survivre. Puis elles retournent au village pour se reposer et reprendre des forces. Car la vie dans la rue est très dure. Elles sont obligées de faire des aller et retour entre la ville et le village deux fois par an pour nourrir la famille.

Elles restent toujours toutes ensembles : pour faire les aller et retours au village (sauf exception), mais aussi dans la rue, surtout pour dormir. « Nous ne vivons pas en dehors du groupe. C'est pour nous protéger. C'est aussi par solidarité. Ca ne nous viendrait pas à l'idée de nous détacher du groupe ! »

Il y a dans ce groupe de femmes une solidarité exceptionnelle : est-ce parce qu'elles ne sont que des femmes et qu'elles sont particulièrement vulnérables ? Ou parce qu'elles sont de la même ethnie et du même village ? Ou parce qu'elles ont le même itinéraire et qu'elles ont retrouvé la joie de vivre ensemble après des années de frustrations dans leurs villages d'origine ?

Pourtant, elles font l'objet de rackets, de vols (parfois avec violence) mais rarement de viol. La doyenne raconte qu'une nuit un jeune s'est faufilé entre leurs cartons et leur a pris le peu qu'elles avaient dans leurs affaires. Une fois, pendant le mois de ramadan, elle s'est fait voler cinquante mille francs CFA. Lorsqu'on leur donne quelque chose, elles n'ont pas de lieu où l'entreposer. C'est comme cela qu'on leur a donné un matelas pour que les petites filles qui sont avec elles ne dorment pas par terre, mais elles n'ont pas réussi à le garder. Elles l'avaient pourtant attaché en haut de l'arbre, mais il a été volé, tout comme les cartons qui leur servent de cabane la nuit. Régulièrement, elles se les font prendre en

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

leur absence. Elles sont obligées de vendre le sucre ou le riz qu'on leur donne aux petits revendeurs parce que cela leur est impossible de garder autre chose que l'argent.

Pour Hegel, le conflit social commence par le vol. La réaction de défense qu'a la personne – en tant que victime - constitue la première série d'actes qu'il désigne comme « lutte » (Axel Honneth, 2002, 32). La victime défend l'intégrité de sa personne, tandis que le criminel ne satisfait que son intérêt personnel. C'est pourquoi le conflit social se termine par l'assujettissement du criminel. Ce qui succède au conflit, c'est la lutte pour l'honneur qui constitue le dernier degré de la négation. En effet, l'atteinte à l'intégrité de la personne relève de l'opposition intersubjective qui dépasse la lésion d'un droit individuel.

Lésées dans leurs personnes, les lépreuses doivent se charger de préserver elles-mêmes leurs droits, surtout parce qu'elles ne trouvent pas le renfort d'une autorité étatique. Elles sont d'autant plus menacées par le vol qu'elles sont extrêmement vulnérables. Les femmes lépreuses portent la tenue traditionnelle de la femme sénégalaise pauvre, mais leurs habits sont très usés. Malgré cela, leur allure est digne, avec une certaine coquetterie. Elles arborent des boucles d'oreilles et des colliers, avec des bracelets également. Elles ne font ressentir ni tristesse, ni pitié, car leur façon d'être ensemble respire l'attention mutuelle et la joie de vivre. On sent une grande capacité à communiquer. Leur interaction avec les chercheurs répond aux règles culturelles communes : elles s'adressent directement à Martine pour parler de leur vie de femme à femme, et regardent Aliou quand il fait la traduction. Elles lui répondent directement quand il les interroge ou qu'il les taquine selon la coutume du cousinage entre wolofs et sérères. Les rires fusent. De même lorsque Martine leur demande quelle est l'origine des Sérères : « Les Sérères sont originaires du Sénégal ! Comme toi, française, tu es originaire de France ! »

Quand il y a un événement heureux ou malheureux dans leur village d'origine, la plupart du temps elles sont informées et elles y vont. Elles y restent quelques jours.

La mendicité, elles la ressentent comme une activité indispensable à la survie de leur famille. Comme personne ne les aide au niveau financier et que l'agriculture ne rapporte plus suffisamment, elles se sentent « obligées de venir mendier et survivre comme ça dans la rue ». Elles n'en ressentent aucune honte et elles ne sont pas déconsidérées par les gens de leur village. Au contraire, elles assurent leur rôle de mère, épouse ou/et chef de famille. Les enfants et les conjoints sont restés au village et les attendent. Elles ont leurs circuits et des rythmes tout au long de la journée. C'est ainsi qu'elles se retrouvent à la Maison des Anciens combattants le soir et à treize heures pour manger ensemble, chacune apportant les restes qu'elles ont demandés aux restaurants. Pendant la journée, elles se dispersent dans les différents coins de Dakar.

Le groupe est très solidaire. C'est la doyenne qui reçoit l'argent que nous leur donnons et elle le redistribue à chaque membre du groupe. Aliou avait essayé de partager l'argent en favorisant la doyenne pour qu'elle puisse acheter le collyre. C'est la doyenne elle même qui l'a arrêté en disant : « Non, non ! Nous sommes en famille ! On va le partager équitablement à tout le groupe ! On est toutes ensemble !»

Elles nous remercient très chaleureusement et nous invitent dans leur village. Elles nous demandent de les prévenir de manière à ce qu'elles puissent nous accueillir convenablement selon les règles de l'hospitalité La petite vient voir Martine et la touche avec un grand sourire en l'appelant « Maman Martine ». S'ensuivent de larges sourires et des poignées de main pour se dire « au revoir ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Le groupe ethnique des lépreuses s'est construit sur des identités collectives cohésives. Il se comporte selon les normes sociales des « normaux ». Les règles de l'hospitalité sont particulièrement signifiantes dans ce contexte nocturne de la rue.

6.2.2. Corps de lépreux et occupation de l'espace public

· L'art d'occuper l'espace public

La rencontre du visage, c'est la véritable rencontre d'autrui. Le connaître dans son histoire, dans son milieu social, dans ses habitudes, le comprendre, c'est le reconnaître dans sa radicale singularité. Cette rencontre est d'emblée éthique. Emmanuel Lévinas (1982) parle du visage comme l'expression d'un appel. Derrière la contenance qu'il se donne, il est l'expression de la nudité et de la misère d'autrui. Loin d'être un objet du photographe, il est un impératif donné à notre responsabilité.

La rencontre du visage,

C'est le passage

du dévisagement

à l'envisagement.

Groupe d'hommes lépreux à la fin d'une après-midi de mendicité

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2006

[Groupe d'hommes lépreux à la fin d'une après-midi de mendicité]

Dans l'espace investi par le grand groupe des lépreux, des nattes sont juxtaposées les unes aux autres sur le trottoir. Elles sont en plastique pour la plupart. Leurs dimensions

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

varient : certaines font deux mètres carré (un mètre sur deux), d'autres six à huit mètres carré (deux mètres sur trois à quatre mètres). Il y a également quelques « *sidiada* », ces petites nattes en paille qu'on utilise fréquemment pour la prière. Car elles sont plus légères, plus maniables et plus pratiques que les peaux de chèvre ou de mouton couramment utilisées dans les lieux de culte ou les maisons.

Ces nattes sont en général roulées pendant la journée de façon à ne pas occuper tout le trottoir et laisser les gens passer. De même, les cartons, de toutes tailles, sont rangés, accolés les uns aux autres et attachés aux barreaux au dessus du petit muret tout au long du trottoir. Ils sont posés à même le sol pendant la nuit, les nattes dessus. Certains, plus larges, servent à faire des cloisons, délimitant ainsi un espace privé pour les couples. Quelques hommes âgés positionnent leur natte de façon à se réveiller face à l'est quand ils se lèvent. Ils respectent un précepte de l'Islam : le musulman est orienté pour la prière dès son éveil. Même si les hommes dorment généralement sur le côté, toutes les postures sont possibles pour dormir.

Pendant la journée, ceux qui sont fatigués viennent se reposer sur les nattes. Les hommes s'y assoient, les jambes posées devant eux ; soit pliées, soit tendues. Les femmes également. Elles ont rarement les jambes repliées sous elles, comme cela se fait couramment au Sénégal. C'est une question de circulation du sang dans les membres inférieurs fragilisés par la maladie. Certains, assis sur le trottoir, ont les pieds posés dans le caniveau (à sec à cette époque de l'année).

Une jeune fille de sept à huit ans, non atteinte par la maladie, vient se coucher sur la natte. Elle s'allonge sur le côté droit, en position du fœtus, les genoux et les bras repliés, sa tête sur des habits qui servent d'oreiller.

A côté d'elle, un homme jeune, d'environ un mètre quatre vingt et cent kilos. Il porte un pantalon de sport bleu clair, avec une sorte de genouillère en tissu rose sur sa jambe droite. Il est assis, la jambe droite surélevée et posée sur son genou gauche. Il semble soulager la douleur ou la fatigue qu'il ressent dans sa jambe de cette manière. Sa chemise à manche longue est retroussée et à moitié ouverte. Adossé au muret, la tête relevée, il tient une cigarette allumée dans sa main droite et fume. C'est un des rares lépreux que nous ayons vu fumer.

Lorsque le groupe se rassemble, les hommes « s'entassent » les uns à côté des autres. Leurs corps se touchent. Certains sont adossés au muret. D'autres, à leurs pieds, sont assis en leur présentant le dos. Devant eux, une troisième rangée de personnes également assises, les pieds posés sur la route. Sur un trottoir de deux mètres de largeur, il y a trois à quatre rangées de personnes assises : quinze hommes occupent une surface de douze mètres carrés. Chacun se retourne, autant que de possible, pour participer à la conversation qui prend l'allure d'un débat, parsemé de nombreux apartésentre deux personnes voisines ou en sous-groupe de 4 à 5 personnes. Sur la route, certains membres du groupe restent debout, face aux gens assis et participent aussi à la conversation. Quelques-uns se déplacent tout autour du groupe, d'autres encore vaquent à leurs occupations. Les voitures passent sur la chaussée, ralentissant leur allure, car les piétons marchent sur la route puisque le trottoir est occupé par le groupe.

Lorsque les femmes arrivent, deux d'entre elles s'assoient sur le trottoir, à l'angle. Deux autres restent en position de retrait derrière celles-ci, debout sur la route. Les hommes se poussent un peu, laissant ainsi un espace. Les corps des hommes ne touchent pas ceux des femmes. Une distance d'au moins vingt centimètres les sépare. Dans la tradition, une distance homme – femme est respectée. Si une femme s'approche d'un homme, c'est

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

que c'est son mari. En cela, les lépreux ont le même comportement que l'ensemble des sénégalais. Les normes concernant la différenciation sexuelle restent les mêmes dans ces situations de vie à la rue.

Dans le lieu de campement, déposés sur le trottoir ou sur les rebords des murets, il y a de multiples objets. Ceux-ci proviennent principalement de l'activité de récupération : des bouteilles plastiques (d'eau de source ou autre), des récipients de toute sorte (d'eau de javel, de carburant, de peinture, etc.), des pots (de crème fraîche, de chocolat, etc.), fermés ou non. Dans un des groupes, il y a un grand plat en fer avec un couvercle et une calebasse qui trône, tel un vestige rescapé du matériel traditionnel, sur les pots entassés au dessus du muret, devant la grille.

Tout ce matériel sert essentiellement à entreposer l'eau pour boire ou se laver. Mais aussi pour déposer la nourriture donnée en attendant le repas. Dans les groupes, il sert à l'ensemble de la collectivité. Ceux qui vivent de façon isolée ont leur propre matériel pour se laver et manger. Ce matériel minimum se réduit à un bol, un gobelet, une cuillère et un couteau.

On trouve également des « *satala* ». Ce terme désignait d'abord la bouilloire en fer. Depuis une vingtaine d'années, elle est remplacée par une bouilloire en plastic. Les chinois ont installé une usine au Sénégal pour en produire : la Senplast. Ses produits sont moins chers, plus légers et pratiques. De plus, multicolores, ils offrent une variété de choix. Compte tenu de leur maladie, les personnes que nous avons rencontrées n'utilisent jamais le feu, et par conséquent le matériel en métal, pour éviter les accidents. Cette sorte de petit arrosoir sert à de multiples usages : pour les ablutions rituelles musulmanes, ainsi que pour se nettoyer ou pour boire.

Les mises en scène du social s'effectuent à travers le sensible. Les comportements corporels mobilisent tous les sens : la vue, l'ouie, le goût, le toucher, l'odorat. Mobilité, adaptabilité, ténacité sont les vertus – clé de l'œuvre de résistance des lépreux qui, contre vents et marées, entre mépris et répression, ne cessent d'occuper la scène publique.

6.2.3. Corps de lépreux et lutte politique

Le corps humain a pu être considéré comme une évidence. Pourtant il est au centre des systèmes d'interactions et de l'appréhension des conduites. Il ne peut se figer dans un type de représentation ou d'approche. C'est pourquoi, nous continuons ici à en appréhender les facettes, un peu comme pour parvenir au sommet de la montagne sacrée japonaise du Fuji-Yama par de multiples voies. Comme dans toute initiation, on ne comprend que par l'investissement corporel, les pieds, les yeux, tous les sens. Sur ces chemins ouverts par d'autres, on parvient à une forme d'illumination, à savoir la fine pointe de la compréhension intellectuelle, transmissible par l'écrit. Cependant celle-ci n'est que le haut de l'iceberg atteignable dans le « monde manifesté »[75]. Seule l'expérience par le sensible ouvre la voie d'une perception profonde qui passe par le corps, une vibration qui est harmonie avec les autres, avec le cosmos et l'univers (Kristofer Shipper, 1962). Les approches sociologiques, ethno psychiatriques et anthropologiques apportent leurs voies à cette compréhension du corps, au centre de la lèpre sociale.

[75] Dans la cosmogonie taoïste et bouddhiste, il y a le monde non manifesté et le monde manifesté (dans lequel les énergies prennent corps (électrons, minéral, animal ou humain). Cette matière s'inscrit dans un temps et un espace déterminé. L'homme, dont la fonction essentielle est de relier « le ciel et la terre », perçoit « l'univers » à partir de son corps. Cette perception passe par les sens qui viennent nourrir l'intellect. Par le « jikaku » (intuition pure), les sens ouvrent à la véritable compréhension au-delà des mots et des pensées, appelées aussi illumination.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

De la satisfaction des besoins les plus primaires jusqu'aux manières de faire en public, les contenances extérieures du corps sont régulées par des logiques qui régissent les interactions humaines. Dépendant d'une généalogie, les codes sociaux et culturels établis vont favoriser la fluidité des relations entre individus ou au sein des groupes dans la société (Norbert Elias, 1973). Par exemple, l'interdiction d'expectorer en public est un des codes façonnés par les règles de la commensalitétout au cours du processus de civilisation des mœurs.

La distance soigneusement conservée pour approcher le lépreux – à plus d'un mètre de son corps de façon à éviter tout contact physique – est significative du rejet social. Edward T. Hall (1981) a abordé la question des mondes sensoriels lors des interactions quotidiennes. En ce qui concerne la distance physique, il a montré la relativité des règles élémentaires de la vie en société : les comportements proxémiques peuvent s'avérer tabous dans une culture alors qu'ils sont convenables dans une autre. Cela se vérifie dans les à priori (untel est distant, froid ; tel autre est sympathique, etc.). Tel comportement va impliquer un rejet ; tel placement va favoriser une acceptation. Ce peut être un simple regard, un geste, un mouvement de corps, un comportement d'évitement : tout dépend des interprétations symboliques culturelles.

La lèpre sociale est étroitement liée au rapport qui se noue entre les individus. Si le codage permet une bonne intégration de l'individu à la société, il peut aussi stigmatiser ceux qui en profanent les règles implicites (Erving Goffman, 1975). Une place symbolique particulière est assignée à la personne lépreuse. Du fait de la lèpre sociale, la personne n'est pas jugée comme totalement normale. En la disqualifiant davantage, son apparence corporelle participe au processus d'étiquetage. L'individu, avec son comportement, est jugé comme déviant en tant que transgresseur d'une norme sociale. Il devient l'enjeu d'une coercition sociale pour les classes sociales supérieures qui produisent et font appliquer des modèles servant à distinguer, voire à discriminer ou punir, les acteurs jugés déviants. Selon l'expression de Howard S. Becker (1985), la personne atteinte de lèpre sociale devient « Outsider » et apparaît comme étrangère au groupe de référence. En même temps, elle perçoit ses juges comme étrangers à son univers.

A propos du normal et du pathologique, George Devereux (1972)développe cette question de la frange extrême de la symbolique sociale qui s'exprime dans un rapport d'étrangeté. En effet, replacé dans sa fonction de transmission des valeurs culturelles selon la théorie de Marcel Mauss, le corps impose d'emblée la différence. Cela concerne les générations, les sexes, la culture ainsi que la différence générée par la lèpre sociale.

Dans toute rencontre, il y a l'implication du corps comme support de l'altérité, une altérité qui inclut la dimension interculturelle. Vecteur de la différence, les corps (celui du lépreux et celui de l'homme « sain ») se trouvent impliqués dans une rencontre avant tout humaine, soumis à leur condition humaine mortelle[76]. Les relations sociales se forgent à partir des échanges de sensations, selon les nuances d'impressions correspondant aux particularités

[76] De cette place d'être humain, Georges Devereux a démontré dans son expérience avec son patient (l'Indien des plaines), que le corps du clinicien - comme celui de son patient - est mis à l'épreuve de l'altérité dans le transfert et dans le contre-transfert. Il pratique la psychothérapie d'un Indien des plaines (New York, 1951), à travers un livre qui est un véritable récit d'aventures. Cet Indien Blackfoot (Pied-Noir) est en proie à l'esprit de ses ancêtres et souffre de troubles psychiques. Nettement acculturé, il est mal à l'aise dans cette société américaine qui le fait vivre (lui et les siens) dans une réserve. La rencontre met à l'épreuve le « petit primitif » en chacun de nous, réactivé ici en fonction de l'écart culturel qui sépare le clinicien du patient, cet « inconnu » inaccessible à la symbolisation. L'ethnopsychiatrie montre que la connaissance théorique de la culture ou de la psychanalyse ne suffit pas pour gérer de telles situations. Cette même décentration se retrouve dans la posture de l'anthropologue, en particulier face à la lèpre sociale et au rapport d'étrangeté qu'elle fait vivre.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

décodées par les sens. Selon ses spécificités, chaque sens fournit des renseignements caractéristiques pour la construction de l'existence collective.

C'est ainsi que le corps manifeste les normes et codes sociaux. En comparant différentes sociétés de Nouvelle Guinée, Margaret Mead (2006) a révélé les choix culturels et sociaux dont relèvent les caractères physiques et moraux ainsi que les attributs assignés aux différents sexes. Le corps lépreux rend visible la ligne de démarcation entre le pur et l'impur, avec le traitement social du déchet humain des hommes assignés à porter la lèpre sociale. L'un d'eux exprimait ainsi ces choix socioculturels de la société : « Nous sommes handicapés, mais nous avons toute notre intelligence. Et c'est l'esprit qui est l'essentiel pour l'homme. Pourtant nous n'avons pas de place dans la société. »

S'intéressant à la question de la construction sociale des catégories de sexe, le sociologue Pierre Bourdieu (1980) poursuit l'analyse de Claude Lévi-Strauss à propos des échanges symboliques et de la construction sociale des relations de parenté et du mariage. Les intérêts masculins assignent les femmes à un statut social d'objets d'échanges. La reproduction du capital symbolique des hommes y est ainsi perpétrée, fondant les systèmes symboliques sur une conception biologique dans lequel l'homme serait supérieur à la femme. En tant que principes générateurs et organisateurs des pratiques et des logiques de construction identitaire, l'habitus (comme système de dispositions durables et transposables) vient donner forme à l'hexis corporelle.Tout entier traversé par la nécessité du monde social, le corps pense pour nous, notamment dans cette gymnastique symbolique qu'est la pratique rituelle. Il y a une objectivité du subjectif. Et cela jusque dans les illusions collectives qui permettent aux mécanismes les plus fondamentaux de fonctionner, tels ceux de l'économie. La lèpre sociale montre combien les jeux et les enjeux sociaux s'enracinent dans la croyance, cette croyance qui est principe d'adhésion de la société.

Ordre politique et ordre corporel vont de pair. David Le Breton (2005)analyse l'aspect discriminant et coercitif de la société capitaliste. Depuis le XVIIe siècle, les sociétés occidentales ont amorcé une rupture avec le corps : on en rend compte par la métaphore mécanique et on cherche à l'abolir car il est le lieu de la chute originelle. Pour la technique et la science contemporaines, le corps est considéré comme un objet fiable, digne des procédures techniques et scientifiques : corps disséqué ou en pièces détachées, corps indésirable, vieilli ou mutilé, corps effacé ou exposé ; homme productif, homme anatomisé, homme jeune et sain. Le système politique impose une domination sociale et morale sur les usages sociaux du corps, y compris dans l'aliénation. Le corps lépreux est l'image même du corps malsain, contaminant et dangereux, voué à la destruction qu'est la mort sociale.

Si l'accumulation du capital relève des changements économiques, celle du pouvoir ressort de changements politiques. Tous deux sont indissociables. Un pouvoir disciplinaire s'instaure, via les techniques, et produit un être humain au corps docile et productif. Objet à manipuler, le corps apparaît comme l'instrument privilégié du « biopouvoir ». Michel Foucault (1975) explique cette technique du « quadrillage » qui consiste à classer les individus selon une grille prédéfinie de façon à ce qu'ils soient correctement surveillés et disciplinés. Ce modèle, qui a servi à juguler l'épidémie de la peste dans l'époque antérieure, se retrouve d'une autre manière dans le traitement de la lèpre sociale aujourd'hui. S'il ne s'agit plus d'un espace clos, il demeure que les individus restent surveillés en tous points et assignés à des places fixes. Leurs moindres mouvements sont contrôlés et les événements enregistrés, selon les directives d'un pouvoir qui s'exerce sans partage, selon une figure hiérarchique continue, où chaque individu atteint de lèpre sociale est relégué à un statut d'invisibilité, hors du centre ville, lieu de prestige par excellence. C'est une de ces formes de biopouvoir qui se concrétise dans la dernière campagne d'assainissement de la ville par la répression

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

policière et le déguerpissement des « encombrements humains » a eu lieu lors du sommet de l'OCI (l'organisation de la communauté islamique) en mars 2008.

La lèpre est la maladie – métaphore par excellence. La société investit le corps comme lieu de métaphores ou d'images. Si l'individu est modelé par son corps, marqué par les codes ou les stigmates gravés par le social, il est aussi traversé par des structures qui le relient à son environnement social, culturel et symbolique (Calame-Griaule,1965 ; Buhan Christine, 1986). Car il établit des relations – et la société établit pour lui ces relations dans un processus de réification - entre son corps et l'âme, le sacré et l'environnement.Roger Bastide (1972 et 1958) pose un regard sur la corporalité qui se joue à travers la transe et la possession. Révélatrice de toute une culture, elle participe au rétablissement de la dimension cathartique, à travers les dimensions de soin ou guérison, nécessaire entre individu et société.

Michel Foucault a montré comment le corps est l'objet d'un façonnage organisé depuis des pouvoirs diffus non localisés mais pouvant traverser des dispositifs. Elargissant les analyses de Karl Marx qui l'appliquait aux seules relations salariales, il souligne sa validité au sein des relations entre pouvoirs (dont le politique et l'administratif) et individu. Dans les sociétés contemporaines, le pouvoir étatique trouve sa source et sa justification dans le travail des corps humains. Ce biopouvoir permet de gérer une population et de construire les individus, notamment par le contrôle de la sexualité. La lutte des individus contre leur assujettissement (à travers leur propre corps) s'exprime dans la subjectivation. C'est cette lutte pour la reconnaissance que la personne - avec son groupe - tente de mener ; une reconnaissance qui passe par des changements de représentations autour du corps - lépreux.

6.3. Entre le village et la ville

Le va et vient

A Dakar, les lépreux sont majoritairement originaires des villages de reclassement social de Mballing à Mbour et de Peycouck à Thiès. Hormis certains hommes très âgés et isolés, ils ont quasiment tous le statut de soutien de famille ou de chef de ménage. Ainsi, la mendicité pratiquée en ville leur permet de subvenir aux besoins primaires de la famille restée au village pour pouvoir leur donner à manger, à boire et les soigner en cas de maladie.

En ce qui concerne les moyens de transports, ils ne sont pas assez riches pour posséder une voiture personnelle. Dès lors, ils empruntent les transports publics comme toutes les classes populaires. Au Sénégal, le secteur des transports publics routiers comprend trois types de véhicules et de prix : les sept places (plus rapides et plus chers), les onze places et les vingt-cinq ou trente-cinq places (économiquement très abordables, mais très lents).

Les sept places sont appelées avec l'expression française « trois morts, quatre blessés » compte tenu de leur rapidité légendaire, mais et surtout de l'attitude des chauffeurs qui les conduisent. Leurs accidents sont souvent violents et mortels. Les vingt-cinq ou trente-cinq places sont dénommées « *Ndiaga Ndiaye* », du nom d'un des plus grands transporteurs sénégalais. Il est certainement le premier à avoir introduit ces cars « Mercedes » au Sénégal dans le domaine du transport des personnes. La particularité des *Ndiaga Ndiaye*, c'est d'abord leurs prix « populaires », ensuite des « apprentis » qui jouent le rôle de receveurs. Ce sont en général des adolescents qui devraient normalement être à l'école au lieu d'être derrière ces grands bus pour récupérer des sous. Ils sont connus pour leurs comportements

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

mal élevés, leur insolence et leur non respect des passagers. Ils sont à l'origine de nombreux conflits avec les clients, sinon des bagarres. Leur habillement laisse à désirer, sans aucun soin vestimentaire.

Le mépris social se fait sentir au niveau des transports publics, à savoir que certains passagers refusent qu'un lépreux s'asseye à côté d'eux, ou qu'on refuse de les faire monter dans le car. Ils font l'objet des quolibets de la part de ces jeunes apprentis. C'est pourquoi ils cherchent au maximum à dissimuler leurs plaies.

Quand ils doivent se déplacer en urgence (maladie ou décès dans la famille) ou s'ils transportent des bagages très lourds (comme des sacs de riz), ils prennent les taxis à plusieurs pour retourner dans leur village. Cette forme de transport est utilisée très exceptionnellement.

La durée et la fréquence du séjour varient. Leur rythme est généralement similaire à celui des travailleurs habitant l'intérieur du pays et travaillant à Dakar. Pour la plupart, ils rentrent à chaque fin du mois ou tous les deux ou trois mois dans leur village. La fréquence des séjours est fonction de facteurs liés à l'état physique de la personne, au budget mis en place et à la possibilité d'activités de remplacement des revenus de mendicité au village (culture, commerce, pêche…). Leur durée de séjour à Dakar est globalement de deux à trois mois.

Mais lorsque la charge de famille est très lourde, certains font des aller et retour souvent (jusqu'à une fois par semaine si nécessaire). Dès qu'ils ont ramassé suffisamment d'argent, ils le portent à leur famille. Certains, dont la charge de chef de ménage est très lourde, sont obligés de revenir travailler dès le lendemain, sans même pouvoir se reposer et profiter de la famille.

D'autres enfin vivent définitivement dans la rue à Dakar, avec des séjours très épisodiques et courts dans leur famille, ou sans visite du tout. Quelques uns renoncent à visiter et à demeurer avec leurs proches pour les protéger des risques de stigmatisation comme « famille de lépreux », avec les répercussions sociales que cela engendre. Spécialement si leurs enfants, qui ont quitté le village de reclassement social pour la ville, ont réussi à se faire une place sociale importante (médecin, directeur, etc.).

D'une certaine façon, leur vie à Dakar est une parenthèse : leur vie véritable se joue dans leur village où le cadre s'y prête. L'organisation sociale au niveau du village est telle que les fêtes, les cérémonies existent et sont organisées comme dans le reste du pays.

6.3.1. Les solidarités à l'épreuve de la mort en ville

Quand une personne en situation de handicap du fait de la lèpre et vivant à la rue à Dakar décède, le groupe des pairs s'organise pour le rapatriement du corps au village. Pour cela plusieurs systèmes existent. Le plus courant, c'est qu'il se mobilise et se cotise pour le rapatriement du corps au village. Une voiture est louée (un corbillard ou une voiture normale) ainsi qu'un cercueil dans lequel on met de la glace pour conserver le corps. Le cercueil est appelé « caisse ». Il sert juste à rapatrier le corps au village. Les amis et les proches accompagnent le défunt dans ce moyen de transport au village.

Dans la conception africaine, la mort a cette fonction de consacrer, de sceller définitivement le caractère sans retour de l'âme. Elle renvoie à la conception de la vie qui n'existe pas seulement dans le moment présent de l'existence sur terre. Elle s'accomplit dans la perspective d'un futur en dehors du visible, en passant par la réconciliation avec soi-même, avec un soi cohérent.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Nuit dakaroise

« Les morts restent sur terre, sur l'autre rive certes,
Mais au même niveau ; rien ne se passe au ciel.
La seule particularité réside dans le fait que cet autre côté
Ne se voit pas à l'œil nu,
On le ressent ; on devine la présence et l'influence des morts.
Un mort dans l'au-delà continue à jouer un rôle protecteur,
De soutien de la communauté. »

Raymond Johnson (Ibid., 2006, 24 nov.)

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2006

[Nuit dakaroise]

Cheikh Hamidou Kane développe l'histoire de cet itinéraire spirituel dans son livre « l'aventure ambigüe » (1961). L'auteur y confronte la pensée technique de l'Occident et la pensée de l'Islam au Sénégal à travers l'épopée de Samba Diallo. Samba a été éduqué tout d'abord par un maître dans un dara (école coranique). Il y a expérimenté le dur apprentissage de la sagesse islamique ainsi que la mendicité rituelle. Puis, en passant par l'école française suivie des études en France, il vit un exil tant physique que psychologique et culturel. La rupture avec la tradition et l'acquisition d'une autre culture le plonge dans un exil identitaire qui ne se résoudra qu'à sa mort.

Poignardé par le fou de son maître, Samba retrouve enfin « son frère d'ombre et de paix ». La grande réconciliation s'opère. Il oublie l'apparence, dépasse les antagonismes et quitte le domaine de l'ombre. Il se laisse pénétrer par la « lumière singulière des profondeurs » et par l'amour qui dissout la haine. Sa pensée, qui allait et venait auparavant comme un oiseau blessé, se déploie. «Sois attentif, car voici la vérité : tu n'es pas ce rien qu'enferment tes sens. Tu es l'infini qu'à peine arrête ce qu'enferment tes sens. Non, tu n'es pas cette inquiétude close qui crie parmi l'exil. »

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Il est enfin parvenu à la fin de l'exil. Il retrouve son double et ne fait plus qu'un avec lui. Il entre dans l'instant présent et déborde comme un fleuve qui le mène à la mer.

« Vie de l'instant, vie sans âge de l'instant qui dure, dans l'envolée de ton élan indéfiniment l'homme se crée. Au cœur de l'instant, voici que l'homme est immortel, car l'instant est infini, quand il est. La pureté de l'instant est faite de l'absence du temps. Vie de l'instant, vie sans âge de l'instant qui règne, dans l'arène lumineuse de ta durée, infiniment l'homme se déploie. La mer ! Voici la mer ! Salut à toi, sagesse retrouvée, ma victoire ! La limpidité de ton flot est attente de mon regard. Je te regarde, et tu durcis mon être. Je n'ai pas de limite. Mer, la limpidité de ton flot est attente de mon regard. Je te regarde, et tu reluis sans limite. Je te veux pour l'éternité. » (Ibid., 190)

Cependant, jusque dans et après la mort, le lépreux porte la malédiction transmise depuis l'ancêtre éponyme N'galka, le père de Tounka. Homme hybride, victime de la maladie qui ne guérit pas, il est le lieu du combat entre les génies du clan et ceux de la mer, dont la mort marque le triomphe.

C'est au village que la personne décédée sera enterrée. Des funérailles seront organisées selon les rites et les coutumes de la culture du défunt.

La mort à Dakar rappelle le caractère d'expatrié du défunt (au sens de loin de sa terre natale, que ce soit son village ou son pays). C'est une mort qui, à vrai dire, n'a pas sa place dans la ville. C'est une mort déplacée au sens propre comme au figuré, au sens physique et au sens moral du terme. Elle est déplacée comme on dit qu'un mot est déplacé, c'est à dire grossier, incorrect, impoli. Une mort quasiment indécente, incongrue qui se plait à faire un pied de nez à tout le monde. C'est quelque chose d'inconvenant et par là difficilement concevable. C'est une deuxième mort en quelque sorte, la mort première étant la vie à la rue en tant que personne lépreuse. A cela elle est au fond d'elle-même une mort physique qui se rajoute à cette autre mort sociale qui l'a précédée.

La mort d'un lépreux à la rue est pour tous quelque chose de fascinant et de terrifiant.

Car le lépreux était habité par le mal du pays et des siens, par la nostalgie des origines. Le souhait du mort était de retourner au milieu des siens pour y être enterré. C'est cette dernière volonté qui va être respectée par ses pairs. Le rapatriement du corps s'impose. Ce corps étranger à la ville, ce corps dont la ville n'a pas besoin, ce corps encombrant.

La conscience nostalgique se donne alors comme l'expression la plus émotionnelle, mélancolique et dramatique.

Le témoignage du défunt, recueilli auprès de ses compagnons, montre qu'il a toujours demandé à ce que son corps ne reste pas à Dakar. Une femme nous raconte :

« Avec mon mari nous faisions ensemble la manche à Dakar. Je me rappelle que de temps en temps, la nuit, quand on était tout seuls dans notre cloison, il ne cessait de me répéter :« Fatou, le jour que je décède, fais en sorte que mon corps soit rapatrié au village. C'est là, c'est là seulement ou je pourrais me réaliser et vivre ma seconde vie. Dakar n'est pas pour nous »

La mobilisation des lépreux à Dakar souligne la force de leur appartenance au groupe et interroge sur la place du membre défunt. La nostalgie de l'absent demeure et on regrette son absence. Cette conscience nostalgique montre le type de lien que le groupe entretient avec chacun de ses membres, présent ou absent, vivant ou mort, et en fin de compte avec lui-même. C'est le groupe qui qualifie l'absence de ces membres selon son propre degré

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

d'intégration, selon la force de sa cohésion. C'est lui qui décide du sort dernier de celui qui ne reviendra plus. C'est encore lui qui prévient la famille du défunt.

La mort a toujours partie liée avec la religion, ou plus exactement avec le religieux. Le groupe, dans le respect de la volonté du défunt, ordonne le rapatriement. Ce rapatriement se présente comme un impératif et une obligation morale. Car une obligation contractuelle, non formalisée officiellement mais qui a la force de la coutume, lie chacun des membres du groupe : chacun sait que, s'il venait à décéder en terre « étrangère », c'est à dire à Dakar, il doit revenir parmi les siens même à titre posthume.

Une solidarité s'organise autour du mort en vue du rapatriement de la dépouille. Chacun verse sa participation financière. Il s'agit de réconcilier le mort avec lui-même pour organiser son retour après sa mort, avec la certitude intime que ce sera pour sa plus grande satisfaction. Cela va de soi pour tous, car on ne saurait imaginer qu'il en aille autrement. C'est là une affaire de foi, non pas seulement de foi religieuse, mais une affaire où foi et croyance en l'appartenance à un environnement invisible sont mêlées. La primauté du groupe sur chacun de ses membres individuellement est une fonction qui s'impose, d'où l'impératif du rapatriement. C'est à cette occasion que le village récupère son mort et se réconcilie avec lui et avec lui-même, malgré la douleur de l'absence. Cette mort dans la rue à Dakar est perçue comme une mort maligne, satanique, anarchique, voire même subversive car elle s'accomplit en dehors de son lieu naturel et de son moment adéquat ; si tant est qu'il y ait un moment adéquat avec un lieu de la mort.

C'est d'ailleurs pour éviter la surprise d'une mort abrupte que la personne est aussitôt accompagnée au village lorsqu'elle est trop malade. Par conséquent une mort en ville est toujours une mort qui surprend, et le défunt et ses compagnons. Mais, ne dit-on pas partir c'est mourir un peu ? C'est ce que ne saurait démentir la morale de tout groupe fortement intégré et par conséquent la morale individuelle. Mais mourir après être parti sans être revenu au préalable, c'est mourir beaucoup. Aussi, ne reste-t-il plus qu'à espérer que le rapatriement des dépouilles mortuaires, que ce retour du mort serve à atténuer le trop plein de souffrance du « mourir beaucoup » qu'il a connu auparavant.

Mourir chez soi, entouré des siens, apparaît comme la plus belle des morts. Une mort apaisée, apaisante, une mort connue parce qu'elle est en pays de connaissance, une mort maîtrisée, assistée, accompagnée. Tout cela fait partie de la domestication de la mort.

La mort du lépreux, la mort pas chez soi mais à l'étranger, la mort non pas du citoyen mais de l'étranger, c'est une mort cruelle. Mort obscure, secrète, sans sépulture par définition parce que c'est une mort en pays étranger, une mort ailleurs qu'au village. La mort d'un étranger, c'est une mort sans tombe, sans souvenir. Aussi quoi de plus réconfortant, de plus accueillant dans ces conditions que d'être enterré sur sa terre, sur la terre de ses amis.

« Que Dieu fasse que tu sois enterré dans la terre de tes proches, Où que tu ailles et où que tu sois, Que la mort te rattrape sur la terre natale, Sinon que la mort te ramène au pays. »

Pour les lépreux, le questionnement est double : où est la terre natale ? Est-ce la terre où ils sont nés ou est-ce la terre qui les a accueillies après qu'ils aient été rejetés ? Si les temps où les « lépreux », étaient enterrés en dehors du village dans des lieux clos (comme les griots à l'intérieur des baobabs) ou pendus à un arbre en brousse est révolu, la peur de la contamination est loin d'avoir disparue. Leur inhumation à l'intérieur du cimetière commun à tous n'est pas sans poser de problèmes. C'est pourquoi, d'une manière habituelle, les funérailles se font dans le village de reclassement.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Les funérailles constituent un moment important du deuil. Quant le corps arrive de Dakar, les rites s'effectuent selon que le défunt soit une femme ou un homme, que le défunt soit de la religion musulmane ou catholique.

Les humeurs corporelles des cadavres sont contaminantes. Le choix des personnes plus âgées pour faire la toilette mortuaire relève d'un choix de la communauté qui peut s'expliquer de plusieurs façons : protéger les plus jeunes du risque de contamination en leur imposant des conduites d'évitement pour les protéger d'une atteinte possible de leur force vitale, choisir les anciens à cause de leur « état de pureté », notamment pour les femmes qui sont ménopausées (avec l'âge, elles ne présentent plus les dangers liés aux menstrues).

Pour une défunte, les femmes d'âge mûr (la cinquantaine révolue) vont s'occuper de la préparation du corps pour l'enterrement. Selon le rite musulman, ces femmes vont pratiquer le rite de lavage du corps, de l'habillement avant de s'éclipser pour laisser le soin aux hommes de faire l'enterrement. On remarque ici le rôle imparti selon la différenciation sexuelle. Après l'enterrement les hommes reviennent dans la maison mortuaire où les imams et les notables, ainsi que les proches parents, prennent la parole pour faire des témoignages, des éloges sur la personne qui est disparue. Tout le groupe va manger dans la maison mortuaire. Selon la situation sociale de la défunte et de la famille, cette fête peut se prolonger sur plusieurs jours. Le troisième jour et le huitième jour sont l'occasion de fêtes particulières, ainsi que le troisième mois de la mort de la personne.

Si c'est un homme, ce sont les hommes d'un certain âge aussi qui s'occupent de la toilette et de l'habillement. Le groupe des hommes également s'occupe de son enterrement. Après l'enterrement, c'est la même pratique que pour les femmes. On se retrouve au niveau da la maison mortuaire et là ce sont les témoignages et les éloges pour le défunt. Si le défunt était un homme marié monogame ou polygame, sa ou ses femmes doivent enlever leurs tresses, se mettent en tenue de deuil pour une période de trois mois et demi selon le rite musulman. Pendant ces trois mois, ces femmes consacrent leur temps à la prière pour leur mari. Elles ne reçoivent pas d'hommes. Elles ne peuvent pas avoir d'activité sexuelle et c'est après ce moment de veuvage que les femmes sont libres de se marier avec un autre homme. Si c'est une femme qui décède, le mari n'a pas de période de veuvage à respecter, si ce n'est qu'une certaine moralité voudrait qu'il en observe une pendant un temps avant de se remarier.

Les funérailles sont des occasions de fête. Qui dit fête dit dépense financière. Il arrive que des bœufs, des moutons ou des chèvres soient tués pour donner à manger aux gens qui viennent pour le deuil (funérailles). Ces moments de chagrin sont aussi des moments de partage et de convivialité, la mort étant un moment particulier de la vie.

Les rites des pleurs font partie des funérailles. Pleurer son mort est une tradition. Lorsque le corps du défunt arrive, tout le village accourt pour témoigner de sa sympathie à la famille. Puis des pleurs fusent de partout, car la mort est triste et il n'y a que les pleurs pour exprimer cette tristesse. Les enfants et les femmes pleurent à chaudes larmes. Toute la communauté également, excepté les hommes qui n'ont pas le droit de pleurer. On attend d'eux qu'ils gèrent leur souffrance d'une manière « masculine », digne : un homme ne pleure pas.

L'homme ne doit pas exprimer bruyamment sa souffrance face à la perte d'un être cher, ni reprendre les rapports sexuels tout de suite après cet événement. Il ne doit pas laisser sortir de son corps les liquides corporels que sont les larmes. La morale sociale exige de lui une maîtrise des pulsions physiques, sexuelles et émotionnelles.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

La tristesse quand même se lit sur leurs visages graves, sur leurs attitudes, et leurs comportements. Mais c'est eux qui doivent calmer le jeu, calmer les enfants et les femmes. Les pleurs témoignent dans ces circonstances de la sincérité, de l'amitié avec la personne disparue, avec sa famille, avec le groupe. Il y a également des cris de rages et des chutes hystériques. On dit que les femmes qui font des chutes sont déclarées possédées par le démon. Il faut l'intervention d'un spécialiste, un marabout ou un guérisseur, pour que ces femmes retrouvent leur conscience. Cela fait partie du jeu social.

Avec l'enterrement, les funérailles constituent un événement exceptionnel. L'organisation des cérémonies exige un fort effort financier qui marque le rang social de la famille du défunt, qui peut aussi entraîner l'endettement des plus pauvres. Les invités arrivent de partout. Certains amis et membres de la famille viennent de loin. Pendant toute la durée des funérailles, il faut les faire manger, il faut les faire boire.

Chez les Wolofs, lors de la cérémonie du quarantième jour, on partage le *lakh* (une bouillie à base de mil et du lait caillé) avec la famille du défunt. Cela se fait dans une atmosphère d'intimité, dans la cour de la maison. Cette coutume est une sorte d'acte de communion avec le défunt qui effectue son voyage initiatique. Il retrouve la saveur du lait maternel, ce lait de la terre originelle.

« Salut ! Goût retrouvé du lait maternel, mon frère demeuré au pays de l'ombre et de la paix, je te reconnais. Annonciateur de fin d'exil, je te salue. » (Cheikh Hamidou Kane, 1961,190)

Les cérémonies funéraires, comme toutes les cérémonies, on les veut comme la vie : riches et dignes. Dans certaines cultures telles que chez les Sérères les funérailles comportent des danses et de la musique. Car bonheur et malheur, joie et peine se fêtent pareillement. Le festin permet de donner aux funérailles un caractère exceptionnel. Dans d'autres cultures il n'y a ni musique ni danses et les membres de la famille, qui sont affectés par la disparition d'un des leurs, affichent leur peine par des signes visibles.

Avant la séparation des convives, l'héritage du défunt est réparti officiellement, selon la tradition.

6.3.2. Les différentes formes de lutte

Quand le citoyen refuse de se laisser appeler « gana »

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Colloque sur le handicap au centre socio-culturel de Hann en avril 2007

Photo de Martine et Aliou, 2007

Colloque sur le handicap au centre socio-culturel de Hann en avril 2007

Cette impossibilité d'exister avec une identité de « gana » collée à la peau, c'est ce qu'elle criera plusieurs fois lors du colloque sur le handicap à Hann en avril 2006.

Aïssatou venait de raconter son histoire, d'expliquer comment – faute de travail adapté aux déficiences physiques générées par la lèpre – elle était réduite à la mendicité pour nourrir sa famille. Dans sa colère elle remarquait que ni l'Etat, ni aucun organisme ne soutient les lépreux pour qu'ils puissent gagner leur vie dans la dignité, ou avoir une allocation quand ils ne peuvent plus travailler. Dans son cri ressortait cette souffrance aiguë qu'elle ne cesse d'endurer depuis l'annonce de la maladie : elle se sent étouffer, habitée par le roulement assourdissant et incessant du « gana » qui retentit au plus profond d'elle même. Elle n'était plus que « gana ». Elle n'existait plus.

« Quand je suis partie, toute seule, c'était la mort. Le soleil s'est éteint et je suis restée dans la nuit pendant des années » nous disait cette femme lépreuse âgée d'une soixantaine d'années, en décrivant son exode de jeune fille. Cet effet de sidération s'est accentué davantage quand elle est entrée dans le village de reclassement. La vue des lépreux mutilés

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

par « la maladie » a semé la terreur en elle. Elle ne pouvait plus parler et pleurait tout le temps : détresse, défaite et dégradation s'entremêlaient jusque dans son propre corps. Elle se sentait étouffer, habitée par le roulement assourdissant et incessant du « gana » qui, quarante cinq ans après, ne cesse de retentir au plus profond d'elle même. Son cri avait la couleur de l'isolement, du rejet et de la honte collée à la peau.

Mais « aujourd'hui », elle osait regarder en face les autres et affirmer, avec un des patriarches du groupe des lépreux à ses côtés : « Nous sommes comme vous, respectez nous ! » Un silence à découper au couteau était descendu, telle une chape, sur les hommes et les femmes rassemblés ici, ceux là même qui avaient coutume de donner la « zakat ». « Et Dieu est avec nous ! Lui, Il sait et Il juge ! » Aïssatou, désignant la pitié comme dégradante, en appelait à la justice sociale, à l'engagement de tous pour changer le fonctionnement de la société.

Le sujet est à la fois du côté de l'affect et du concept. « Il engage dans des actes de langage (langage verbal mais aussi non verbal, langage conscient mais aussi inconscient) la totalité de la sensibilité et de l'intelligence (François Laplantine, 2005, 64). »

Aïssatou se situait bien loin des discours incantatoires, mus par un sentimentalisme qui se répandrait de façon pathétique. Son intervention était action et connaissance, affection et réflexion. Elle se situait délibérément comme actrice, mettant le doigt sur toute la complexité de la reconnaissance sociale. « La personne handicapée ne saurait être enfermée dans l'identité de « vulnérable », ou de « personne à aider », ou encore dans celle de « sujets de droits » écrit Francine Saillant, tout en rappelant l'indivisibilité des droits sociaux (2007, 112).

La lèpre sociale ne cesse de menacer le sujet, renvoyé par les autres à l'inexistence, voire la mort sociale. Présente en tant que sujet, Aïssatou s'exprimait dans sa langue, sa langue intégralement apprise et sociale qu'est la wolof. C'est cette langue qui la constitue en grande partie comme sujet. En tant que sujet, elle constitue ce langage et, dans cette activité singulière de parole, elle se forme dans une histoire. Elle forge une posture du « lépreux » comme sujet, comme être pensant et acteur collectif.

Il ne s'agissait pas moins que d'une révolution, d'un bouleversement culturel : ceux qui étaient d'habitude écartés, mendiant assis ou rampant sur le sol, réduits au silence se trouvaient là, debout, interrogeant les conduites et les représentations que tout un chacun développe sur la lèpre sociale. Et chacun savait que ces représentations plongeaient loin, dans les croyances transmises depuis la nuit des temps.

Les politiques de désencombrement humain et le mépris social

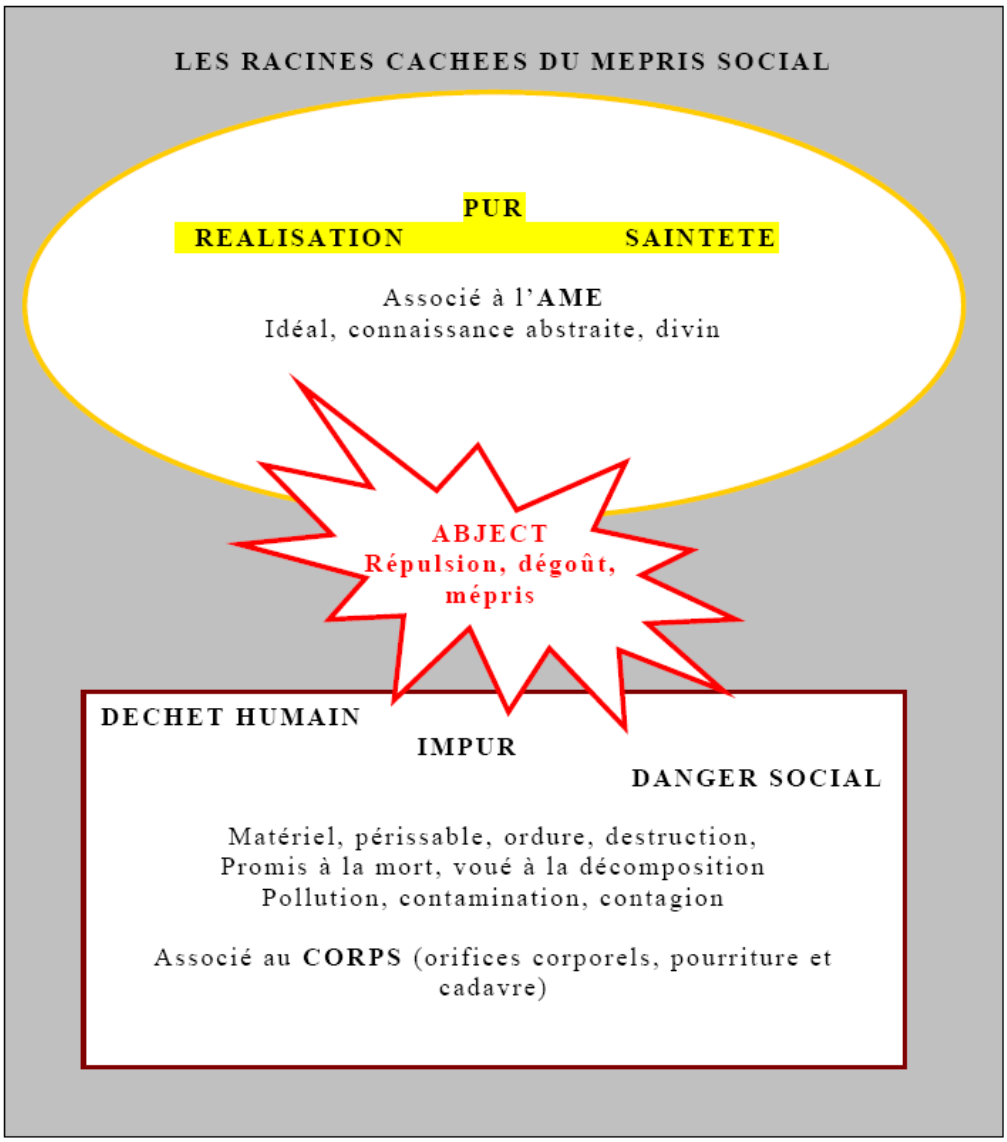
Comment est-il possible de développer une politique de désencombrement humain ? Si ce n'est en justifiant l'assimilation des catégories « lèpre sociale » et « abject » ? Lépreux et déchets humains ne font alors plus qu'un.

L'abject constitue une catégorie qui englobe tout ce qui dérange l'identité, le système social et plus généralement l'ordre. La présence ou l'intrusion d'un corps étranger serait vécu comme constitutive d'une menace pour l'identité de l'individu, même s'il émane de lui. D'où l'abjection pour désigner cette impossibilité de reconnaître la frontière entre soi et l'autre.Tout ce qui se situe sur la limite imprécise entre le soi et le non-soi - comme la pourriture, la salissure, l'ordure, l'excrément peut devenir objet d'abjection (Dictionnaire du corps, 2007, 1).

Abject vient du latin « *abjectus* », participe passé du verbe « *abicere* » composé de « ab » (préfixe marquant l'éloignement, la répulsion) et de « *jectus* » (rejeté), les termes « abject » et « abjection » renvoient à la fois à ce qui inspire répulsion et dégoût, et à ce

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

qui est méprisable. Ces pourquoi la catégorie de l'abject, proche de celles de l'horreur et de l'épouvante, renvoie directement aux notions de souillure, de déchet, d'impureté. Ces notions sont souvent associées au corps et à ses produits. Par opposition à l'impur et au déchet, le concept de pur désigne en revanche ce qui est propre, sans tâche, impeccable et est associé à l'âme, à la connaissance abstraite, aux idéaux. La notion induit toujours l'idée d'une hiérarchie de valeurs entre le pur (préférable par définition) à l'impur.



[Les racines cachées du mépris social]

En effet, l'idée de pureté – applicable à une société porteuse d'un idéal démocratique par exemple - porte en elle un rejet plus ou moins marqué de tout ce qui est périssable et non insérable selon ses catégories. D'où la tendance à considérer le corps des porteurs (individuels ou collectifs) de la lèpre sociale comme impur par excellence - parce qu'il est promis à la mort et voué à l'invisibilité sociale, à la disparition – décomposition.

« Tout en se rapportant toujours aux orifices corporels comme à autant des repères découpant -constituant le territoire du corps, les objets polluants sont, schématiquement, de deux types : excrémentiels et menstruels. [...] L'excrément

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

et ses équivalents (pourriture, infection, maladie, cadavres, etc.) représentent le danger venu de l'extérieur de l'identité : le moi menacé par du non-moi, la société menacée par son dehors, la vie par la mort. Le sang menstruel, au contraire, représente le danger venant de l'intérieur de l'identité » (Julia Kristeva, 1980, 86).

Le corps social a aussi ses pollutions, des substances marginales dont il faudrait constamment contrôler les déplacements et emplacements, afin qu'elles ne menacent pas la société globale et ses limites. Les lépreux sont également ces ennemis extérieurs, ces ordures qui terrifient, inquiètent et peuvent perturber l'intégrité des autres citoyens. D'où l'instauration de lois et d'une série de règles strictes pour éloigner l'impur, qu'il s'agisse de la nourriture, des maladies, des cadavres ou des lépreux. D'où également la lutte urgente contre « la pollution » que sont ces « déchets » (les mendiants) soulignée par les promoteurs du tourisme depuis 1975, s'appuyant sur la désignation officielle d' « encombrements humains » par le Président Senghor (1972) et reprise depuis lors des déclarations publiques des autorités sénégalaises (René Collignon, 1984). C'est à cette place que se situe la répression policière, enfermant, verbalisant, éloignant les déchets humains lors des rafles et des « déguerpissements » et répandant le sang impur du lépreux.

· Expérience du mépris et processus de transformation historique

La lutte pour la reconnaissance passe par cette expérience du mépris qui envahit la vie affective des sujets humains que sont les lépreux. Et cela au point de les jeter dans la résistance, voire l'affrontement social. De l'offense aux humiliations subtiles, des agressions psychiques aux violences physiques, le mépris revêt des formes particulières.

L'expérience du mépris signale le refus ou la privation de reconnaissance. A propos de cette forme de mort sociale, Jean-Paul Sartre écrivait dans L'Etre et le néant : «Etre mort, c'est être en proie aux vivants.»

Nous reprenons la clé théorique d'Axel Honneth en distinguant (dans un registre négatif) les trois modèles de reconnaissance. Liée aux sévices corporels, la première forme de mépris détruit la confiance élémentaire qu'une personne a en elle-même.

Lorsqu'on retire à un être humain toute possibilité de disposer librement de son corps, cela constitue le genre le plus élémentaire de l'abaissement personnel. Dans de telles atteintes (celle de la torture ou du viol par exemple), la douleur physique s'accompagne du sentiment d'être soumis sans défense à la volonté d'un autre sujet, au point que la victime développe la sensation de perdre sa propre réalité. Ce type de mépris atteint la personne sur le plan de son intégrité physique. Certaines formes de sévices, vécus dans le quotidien de la rue ou dans les rafles policières, sont de ce niveau. Du fait de leurs déficiences sensori-motrices, les lépreux n'ont souvent aucune possibilité de se défendre. Ce genre d'humiliation détruit la relation pratique à soi de la personne qui, contre sa volonté, n'est plus maître de son corps.

La violence physique blesse durablement la confiance que le sujet a acquise. Grâce à l'expérience de l'amour au cours des expériences affectives dont dépend le processus de socialisation, il a acquis une capacité à coordonner son corps de façon autonome. Cette forme de violence entraîne avec une perte de confiance en soi et dans le monde, qui affecte, jusque dans sa dimension corporelle, la relation pratique de l'individu avec d'autres. Elle s'accompagne d'une sorte de honte sociale.

Devant l'effondrement dramatique de la confiance en soi, en sa propre sécurité et dans le monde social, les lépreux bâtissent un système de légitimation sociale par lequel ils tentent de rendre compte de l'injustice avec laquelle ils sont traités. L'expérience de violence

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

qu'ils ont subie, soit de façon isolée ou collective, est parlée et échangée. Soudant des liens profonds de solidarité, ils recréent des formes de confiance en soi avec des présupposés affectifs qui obéissent à une logique de l'équilibre intersubjectif entre fusion et démarcation psychique. Ils activent ainsi des modèles correspondants de reconnaissance réciproque. Cette expérience du mépris, qui est en partie fonction de l'époque historique et du cadre de référence culturel, participe à la transformation de leur souffrance en une colère légitime et en acte de résistance.

Les lépreux retracent l'historique des rafles qui ont prévalu pendant une vingtaine d'années à partir de 1972. Ils ont connu l'humiliation, les traitements inhumains, les amendes, la prison et les déportations dans les véhicules banalisés de la brigade spéciale. Si, selon eux, elles sont moins fréquentes, elles ne cessent de perdurer. Pourtant la situation familiale des lépreux, poussant les membres mutilés à mendier, ne cesse d'empirer.

Ils critiquent l'instrumentalisation des mendiants pour récupérer des subventions afin de promouvoir des formations ou des créations d'entreprises pour qu'ils puissent s'affranchir de la mendicité. « Quand les organisations internationales visitent Dakar, on nous fait déguerpir pour faire croire que les actions ont été faites. Mais, nous, on ne voit toujours rien venir ! » Les ONG, qui développait massivement des programmes de soin ou d'insertion, ont « détourné » leurs fonds vers d'autres bénéficiaires.

Ils récusent également les politiques de prestige du gouvernement sénégalais qui, au lieu de juguler la pauvreté ou de mettre en place une politique sociale en faveur des personnes handicapées – ce qui est pour eux une des premières obligations d'une véritable démocratie -, préfèrent organiser des manœuvres de « désencombrement humain » de la ville.

Ils se scandalisent devant les comportements violents des forces de l'ordre qui les « coffrent » sans ménagement, leur « soutire » de l'argent pour payer des amendes ou sortir de cachot, leur confisque leurs cannes ou fauteuils roulants, ou les « jettent » littéralement aux frontières du Sénégal, parfois dans des endroits peu habités, pour les éloigner de Dakar. Nul n'a souci de leur état de santé ou de leur appartenance familiale.

Suite aux rafles et amendes (interdiction de mendier sur la voie publique), les lépreux s'organisent pour être défendus devant le tribunal. Ils ont gagné quelques procès, les administrations ayant été déboutées parce que n'assumant pas la prise en charge de la population en situation de handicap. Les procès ont été relayés par la presse privée (radio et journaux). Car une partie des citoyens est choquée par ces traitements inhumains infligés aux lépreux.

Cette jurisprudence constitue une avancée, qui est mise en avant par les associations de lépreux. Les judiciarisassions des conflits sont significatives de la lutte pour la reconnaissance des populations touchées par la lèpre sociale.

6.3.3. La marche légitime pour la reconnaissance

Les modes de mépris personnel forment le deuxième type d'expériences d'humiliation. Structurellement exclue de certains droits au sein de la société, la victime se trouve affectée au niveau du respect moral qu'elle se porte. La honte morale s'empare d'elle. Or la reconnaissance d'autrui est constitutive de sa propre reconnaissance.

Membres à part entière d'une communauté et participant de plein droit à son ordre institutionnel en tant que citoyens, les lépreux se voient refuser certains droits, ce qui signifie implicitement qu'on ne les reconnaît pas. Ils s'attendent à ce que la société satisfasse

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

certaines de leurs exigences légitimes. L'exigence principale qu'ils mettent en avant est celle de l'accès à un emploi adapté ou du soutien à un projet de création d'activité. A défaut, ils demandent une allocation qui leur permette de vivre avec leur handicap.

Ces formes de mépris, qui se manifestent dans la privation de droits et dans l'exclusion sociale (Ibid., 2006), résident certes dans la limitation brutale de l'autonomie personnelle, mais surtout dans le sentiment de ne pas avoir le statut d'un partenaire d'interaction à part entière, assorti des mêmes droits moraux que ses semblables.

Les lépreux se voient déboutés d'exigences juridiques socialement admises. Ils sont blessés dans leur attente intersubjective d'être reconnus comme sujets capables de former un jugement moral. Cette expérience de privation de droits s'accompagne d'une perte de respect de soi.

Pourtant, ensemble ils s'envisagent comme partenaires d'interaction susceptibles de traiter d'égal à égal avec tous leurs semblables. Ils attendent leur reconnaissance, dont le mépris les a privés, avec la prise en considération cognitive de leur responsabilité morale. Conscient de l'humiliation qu'ils subissent, ils refusent de juger négativement la valeur sociale de chacun d'entre eux et de leurs groupes.

A l'encontre des formes évaluatives revêtues par le mépris, avec les regards de dénigrement portés sur leurs modes de vie individuels et collectifs, ils revendiquent leur égale dignité et demande le respect de leur honneur. Ils cherchent à obtenir un statut social de personnes handicapées, en plaçant cette démarche dans l'horizon culturel d'une société démocratique. Car le mode de vie de mendiant leur interdit de se voir attribuer une quelconque valeur sociale à leurs capacités personnelles. Ils ne récoltent au regard des autres que dépréciation et mésestime de soi.

Pour sortir de l'expérience d'un tel déclassement social, ils veulent l'approbation sociale d'une forme d'autoréalisation, qui dépasse celle obtenue à travers la solidarité du groupe de lépreux en s'ouvrant à l'échelle de la société toute entière. C'est pourquoi ils effectuent de temps en temps le passage de la simple passivité à l'action.

Beaucoup parmi eux sont engagés politiquement (ce qui est une tendance globale de la société sénégalaise). Ils militent et font pression sur leurs partis politiques. Mais, s'ils reçoivent quelques considérations lors des campagnes électorales précédant les élections, ils constatent que plus personne ne semble s'intéresser à eux après. Sans se décourager, ils continuent à faire entendre leurs voix.

Depuis une dizaine d'années, ils ont organisé plusieurs marches de protestation pour être reconnus comme « handicapés ». Dans le paysage sociopolitique sénégalais, ce mouvement a pour objectif la prise de conscience des habitants sur leur situation et leur reconnaissance juridico sociale à travers des actions d'insertion ou bien des allocations. Ces marches ont été la plupart du temps réprimées dès leur démarrage le matin, à grand renfort de cars de police, de façon à ce que ça ne se sache pas publiquement.

Cette évolution montre que le motif déterminant d'une lutte pour la reconnaissance peut émerger de l'expérience du mépris. En retrouvant une possibilité d'action, les lépreux parviennent à se libérer de la tension affective provoquée en eux par les expériences humiliantes. Une nouvelle praxis de résistance politique se construit à partir du potentiel de discernement moral issu du contenu cognitif de leurs sentiments négatifs. Réagissant aux blessures sociales – tels que la violence physique, la privation de droits et l'atteinte à la dignité humaine - les modèles normatifs de la reconnaissance mutuelle se réalisent au sein de leur vécu collectif. La réalité sociale offre un point d'appui pratique à la dynamique des expériences morales. La logique du développement des mouvements collectifs liés à

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

la lèpre sociale prend forme dans la réalité, là où naissent les convictions politico morales de ceux qui réagissent aux injustices générées par la société du mépris.

L'art ouvre à une perception fine, au-delà des mots, de cette lutte politique menée pour la reconnaissance des personnes vulnérables. Le sculpteur sénégalais Ousmane Sow rend hommage à ces femmes, ces enfants et ces hommes devenus objet de la lèpre sociale, à travers l'histoire, à travers tous les continents. Il le fait en malaxant la matière organique de sa terre africaine, à la fois terreuse et synthétique : magma, treillis de paille, racines rouillées, jute récupérée, etc. A partir de la terre humanisée par l'artiste, ses sculptures laissent apparaître son empreinte tactile et sensuelle.

Pétris et levés à main d'homme, ces corps expriment puissamment l'humain, par leurs lignes courbes et dansantes jusque dans le combat pour résister à l'oppresseur, jusqu'au sacrifice de la mort. Ils parlent, de cette parole de silence qui interroge et qu'aucun mot ni concept ne peut épuiser. De cette texture singulière à la fois indestructible et fragile, avec ces corps façonnés qu'on aimerait toucher comme on touche un être vivant, ces êtres avec lesquels on désirerait rentrer en contact tant leur regard semble porteurs d'une puissance de vie indicible.

Nous avons choisi de laisser Ousmane Sow (1999, 7) ouvrir le champ de cette réflexion sur la mêmeté[77] du genre humain, sur la lutte politique pour la reconnaissance de ceux qui portent la lèpre sociale :

« Je n'ai pas de message.

J'évoque la force de l'homme
qui reste debout

même s'il a peu de moyens
de se défendre. »

Ousmane Sow

« Le vieux », une sculpture d'Ousmane Sow

[77] Nous utilisons ici le mot mêmeté dans le sens que lui donne Lévinas dans Totalité et Infini : comme une reconnaissance de l'appartenance solidaire du soi et de l'autre à une vie qui se dévoile et à travers laquelle l'un et l'autre passent. C'est un mode d'approche d'autrui dans la transcendance du soi, à travers la sensibilité qui met le soi dans la proximité de l'autre.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Troisième partie : Lèpre sociale, humanitaire, éthique, globalisation, aires postcoloniales

Chapitre 7 : Exclusion sociale, éthique et lutte pour les droits fondamentaux

7.1. Lèpre sociale, pauvreté et exclusion sociale

Les situations de lèpre sociale sont intrinsèquement liées à la précarisation de la population et au processus d'exclusion sociale. C'est pourquoi nous abordons dans ce contexte complexe la lutte pour les droits fondamentaux, qui fait partie intégrante de la lutte pour la reconnaissance.

7.1.1. L'exclusion comme phénomène empirique

L'exclusion sociale[78] est une « catégorie » qui est de plus en plus présente dans les situations de lèpre sociale et elle pose la question fondamentale du respect des droits de l'homme. Dans ce sens, il s'agit de penser l'exclusion sociale comme une réalité qui traverse plusieurs dimensions de l'espace social, y compris celles de l'économique, du politique, du socioculturel et qui peut, en le faisant, s'entrecroiser dans le quotidien des personnes en situation de mépris et d'injustice sociale. Une telle approche permet de penser la lèpre sociale en tenant compte de la dimension morale et éthique des politiques publiques ainsi que de la dignité humaine des acteurs.

L'hypothèse développée ici admet que la lutte pour la reconnaissance peut se constituer en tant que réponse possible à certaines manifestations de la lèpre sociale. Dans un tel cadre, nous nous interrogeons sur l'importance du concept d'exclusion sociale et de son lien avec le phénomène de la lèpre sociale. Ces précisions s'avèrent nécessaires car les causes de la lèpre sociale sont différentes selon la nature de l'exclusion sociale. Sans prétendre construire une typologie de l'exclusion sociale, nous tenons compte de l'existence des formes d'exclusion autant associées aux conditions matérielles que symboliques.

Mais, qu'entendons-nous par exclusion sociale ? L'idée, ici, n'est pas de faire *l'état de la question* en épuisant l'éventail des définitions du concept. Nous renvoyons aux travaux collectifs dirigés par Serge Paugam sur le sujet[79]. Notre but n'est pas non plus de faire un sommaire des différents usages pratiques qui lui ont été attribués dans la littérature. Il s'agit

[78] Selon Cédric Frétigné (2000), l'exclusion se présente ainsi sous le jour d'une catégorie " bonne à penser ". Il reste que le discours en termes d'exclusion est de prime abord grevé d'imprécisions sémantiques et véhicule une charge affective impropre à orienter l'analyse objective. C'est pourquoi nombre de sociologues se sont attachés à développer des alternatives conceptuelles au " paradigme de l'exclusion "

[79] Serge Paugam (dir), Exclusion : l'état des savoirs, La découverte, 1996

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

plutôt d'expliquer clairement et de rendre intelligibles les propos des personnes en situation de lèpre sociale sur la question pris en compte, c'est-à-dire les sens à partir desquels la réflexion sera développée.

Nous partons de la conviction que l'exclusion sociale et la lèpre sociale sont d'abord et avant tout des phénomènes empiriques. Et, en tant qu'objets théoriques, elles sont directement reliées à la réalité qu'elles décrivent. Comme disait Pierre Bourdieu (1989), l'importation directe de la réalité empirique dans le monde théorique ne fait que transférer vers la sociologie, les problèmes sociaux. La plupart des analyses concernant l'exclusion sociale reposent sur le constat de l'existence de l'exclusion, elles identifient les exclus et elles évaluent en même temps les politiques existantes. L'exclusion est devenue une notion familière, presque banale. Elle est aujourd'hui au cœur du discours public. Pourtant, la dégradation du marché de l'emploi, l'affaiblissement des liens sociaux et les risques de marginalisation de populations entières suscitent dans toutes les disciplines des sciences sociales des travaux d'une grande richesse, mais souvent difficilement accessibles (Serge Paugam, 1996).

Nous tentons d'entreprendre, à partir des interprétations des personnes en situation de lèpre sociale, une analyse des implications épistémologiques et méthodologiques en indiquant la nécessité de bien articuler deux ordres de problèmes : théoriques et pratiques/ politiques. *Sur le plan thérique, il faut se rendre à l'évidence que le* concept d'exclusion sociale est largement développé. À titre d'exemples, nous prendrons les cas de Robert Castel (1991, 1998), Perret (in Donzelot, 1991) et Gauchet (in Donzelot, 1991). Deux enseignements intéressants ressortent chez les analystes, à savoir d'une part, les relations étroites que le concept d'exclusion entretient avec la question sociale ; ceci fait contrepoids aux définitions les plus courantes et qui mettent l'accent surtout sur les dimensions économiques du phénomène. D'autre part, l'importance des liens entre exclusion sociale et individualisme, ce dernier caractérisant la société moderne.

7.1.2. Des origines aux explications

Bernard Perret, quoique centrant les origines de la crise des liens sociaux sur l'aspect économique, reconnaît la nécessité de les articuler à des dimensions culturelles, ou encore, à l'impact des questions de nature ethnique présentes dans la société. Selon lui, « on n'ignore pas la complexité ni l'ambivalence qui caractérisent l'état actuel du social…, on ne peut ignorer non plus l'inadéquation des politiques en vigueur face aux menaces qui pèsent aujourd´hui sur la cohésion sociale » (Perret, 1991, p. 120). L'auteur souligne également les problèmes qui découlent de la crise syndicale qui ne constitue plus un niveau important de médiation de conflits, ce qui a comme conséquence une sorte de «mort» de l'ouvrier en tant qu'acteur collectif. La conséquence en serait une porte ouverte pour l'atomisation du social (Perret, 1991).

Robert Castel (1991) débute son analyse par une longue liste des « laissés-pour-compte de la croissance et blessés de la civilisation » (p. 137). Il concentre sa réflexion sur le constat de la double condition de précarité du travail et de la vulnérabilité relationnelle qui caractérise la question sociale actuelle et certaines catégories situées entre l'indigence et l'exclusion ; celles-ci font face à la désaffiliation sociale. Ce concept exprime «un mode particulier de dissociation du lien social » (Castel, 1991, p. 138) et rend commun le destin de ceux qui sont les oubliés du processus de civilisation. L'auteur insiste sur la nécessité de penser à la situation de désaffiliation en tant qu'« effet de la conjugaison de deux vecteurs : un axe d'intégration/non-intégration par le travail ; un axe d'insertion/non-insertion dans une sociabilité sociale-familiale » (Castel, 1991, p. 139). « La dimension économique, loin d'être

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

négligeable, n'est pourtant pas fondamentalement déterminante. Autrement dit, la pauvreté comme telle compte moins que ce couplage rapport au travail-coefficient d'insertion sociale » (1991, p. 148). Quant à François Dubet (1987), il analyse le contexte de ce qu'il appelle la galère. Celle-ci est davantage pensée comme une expérience qui caractérise un « état » plutôt que comme une catégorie d'analyse ou un groupe, même si celle-ci est le fait de jeunes gens des classes moyennes.

Enfin, pour Marcel Gauchet (1991), il insiste à son tour sur l'idée de la société moderne en tant que productrice d'individualisme. Dans la mesure où l'internationalisation, les transformations dans le contexte du travail, la fin de la stabilité de l'emploi, etc., provoquent des changements dans la structure des relations de classes, ce sont les formes traditionnelles d'institutionnalisation et de solidarité qui sont remises en cause. «C'est la dimension même de l'acteur collectif qui est tendanciellement en train de s'évanouir avec la crise de cette figure symbolique de la classe des producteurs. Il n'y a plus d'acteur collectif. Il y a des individus qui utilisent la dimension collective» (1991, p. 174). Il s'agit d'une réalité qui caractérise l'ensemble de la société. L'auteur est alors tenté de parler d'une démocratisation de comportements individualistes et d'un individualisme de masse.

Il est à noter que deux formes d'exclusion co-existent dans la lèpre sociale : l'exclusion par excès et l'exclusion par défaut. En fait, pour les personnes en situation de lèpre sociale, l'inclusion et l'exclusion sont comme les deux faces d'une même pièce de monnaie. Elles sont l'expression d'une fracture chez un même individu empêché de se construire en tant que sujet. Le caractère dynamique du processus d'inclusion/exclusion montre que des individus inclus dans certaines dimensions de la vie sociale (l'exutoire de l'aumône) se retrouvent exclus dans d'autres (désencombrements humains).

Une utilisation adéquate du concept d'exclusion sociale permet de percevoir, entre autres, l'autonomie des sphères économique, sociopolitique et culturelle. Cela permet de saisir les contextes, les contenus et les modalités de l'exclusion/inclusion en tant que trait caractéristique des sociétés africaines postcoloniales. En effet, l'analyse en termes d'exclusion sociale, lorsqu'il se rapporte à ce qui est culturel plutôt qu'à ce qui est économique, permet d'expliciter la double condition d'inclusion et d'exclusion des personnes en situation de lèpre sociale dans des substrats culturels où l'on a encore besoin des mendiants.

Ce double mouvement permet également que l'on réfléchisse aux sociétés africaines postcoloniales à partir de particularités et de singularités culturelles et sociales qui s'éloignent des explications fondées sur des présupposés exogènes. Au contraire, l'approche doit permettre de penser le caractère pluriel des sociétés et des valeurs qui coexistent et occupent des positions différentes dans le monde. Enfin elle doit permettre, pour les sociétés africaines, de mieux saisir les mécanismes de production et de reproduction des inégalités caractéristiques des sociétés contemporaines et de revoir les liens de solidarité qui construisent le social.

Le concept d'exclusion sert à penser la nature des relations sociales dans les sociétés modernes et sécularisées, où la raison instrumentale commanderait, pour ainsi dire, les structures, les ordres juridiques et l'organisation sociale. L'égalité démocratique « ramène l'individu vers lui-même et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur» (Alexis de Tocqueville, 1981, 385). Pour Charles Taylor, les individus du monde moderne seraient « repliés sur leur individualité » (1992, 14). La raison instrumentale, articulée aux processus de sécularisation et de désenchantement du monde fournirait le ton, pour ainsi dire, de la vie moderne. Dans ce cadre de rationalisations

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

sécularisées : tout peut être repensé en fonction de la quête du bonheur et du bien-être des individus…

Parallèlement, une fois que les créatures qui nous entourent perdent la signification que leur assignait leur place dans la chaîne des êtres, elles se dégradent en matières premières ou en moyens assujettis à nos fins (Taylor, 1992, 15-16). Comme conséquence possible, bien que non exclusive, la lèpre sociale serait transformée en moyen, ou, dans les termes de l'argumentation développée ici, en réponse possible à ces fins, qu'ils arrivent ou pas au seuil de conscience de la part des pouvoirs publics qui les traitent de cette manière. Une réponse dont le présupposé serait tant l'impossibilité de la personne en situation de lèpre sociale de construire son identité que la négation de l'autre en tant que sujet.

Ainsi, l'exclusion cristallise aujourd'hui l'ensemble des peurs et se présente comme le « problème social » à traiter. Discours politiques, actions militantes et productions académiques fleurissent sur ce « terrain » (Cédric Frétigné, 2000).

Les politiques de lutte contre la pauvreté sont devenues lutte contre l'exclusion. Derrière ce glissement sémantique, une volonté : prendre en compte non seulement la pauvreté conçue comme une absence ou une faiblesse de revenus, mais aussi l'isolement, le mépris, la souffrance, le besoin, ou encore la ségrégation. On explique ce que signifie raisonner et agir en termes d'exclusion. On décrit et évalue les politiques publiques de lutte contre l'exclusion. Enfin, on invite à des politiques sociales plus rationnelles (Julien Damon, 2008).

7.1.3. De quoi sont-ils exclus ?

La lèpre sociale concerne donc tous les sujets en situation de mépris social, de grande précarité et d'exclusion. Mais, de quoi sont-ils exclus ? Les situations d'exclusion connaissent bien des évolutions, du village à la ville et d'un régime politique à un autre (selon les dires des lépreux). C'est alors ce qui reste du pouvoir de lutte sociale, culturelle et individuelle au sein des groupes en exclusion qui retient l'attention : comment entendre et favoriser ces forces de refus et de subjectivation ?

Les personnes en situation de lèpre sociale dépendent de la mendicité, elles vivent sous le seuil de pauvreté, elles souffrent du mal logement, et, elles n'espèrent aucunement intégrer le marché du travail parce que classées dans les catégories « inemployables ». Les Etats africains développent des politiques sociales avec des programmes de lutte contre l'exclusion. Des réformes importantes, comme la création de structures sociales et sanitaires de proximité, ont apporté de nouveaux droits (ne serait-ce que sur un plan formel) à ceux qui n'en avaient pas ou plus. La cohésion sociale et la lutte contre les inégalités sociales sont devenues des objectifs de politique publique. Mais pour faire valoir ses droits, encore faut-il les connaître. Pour les personnes en situation de lèpre sociale, la lutte contre l'exclusion repose sur des dispositifs parfois complexes et dispersés dans de nombreux textes : Constitution, code civil, code du travail, code de l'action sociale... Tous ces instruments sont écrits en français, ils ne sont pas encore traduits dans les langues nationales.

Dès lors, un travail de clarification et d'illustration (conscientisation au sens de Paolo Freire) autour de certaines questions de fond telles que : Qui peut bénéficier de l'aide d'Etat et comment ? Quels sont les recours en cas de manquement ? Peut-on obtenir gratuitement l'assistance d'un avocat ? Quelles sont les sanctions contre la discrimination ? Quelles démarches entreprendre pour obtenir une prestation sociale ?... Ce travail répond, ainsi, aux questions concrètes que peuvent se poser les personnes en situation d'exclusion, mais aussi chaque individu soucieux de connaître ses droits. Il est un travail collectif à

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

réaliser par des professionnels du droit et des praticiens de terrain (travailleurs sociaux, militants associatifs, etc.), qui vont unir leurs compétences pour que les droits de l'homme et les instruments qui les édictent deviennent des réalités et des outils de lutte contre les exclusions.

Après avoir passé du temps avec les lépreux (7 ans) et analysé avec eux leur situation, il nous restait un point majeur à éclaircir , à savoir quelle est la direction ou l'optique politique du Gouvernement vis-à-vis des lépreux et de tous ces hommes et femmes en situation de lèpre sociale dans les rues de Dakar et celles des autres grandes villes du pays ?

Nous avons pu collecter un certain nombre de réponses issues des discours et des actes des autorités, mais aussi des interprétations des personnes en situation de lèpre sociale en plus de nos lectures et de nos propres analyses. Les Autorités politiques et administratives nous conduisent aux textes de loi (décrets, arrêtés, etc.), lesquels tentent d'éloigner les personnes en situation de lèpre sociale du centre urbain et de les maintenir ainsi en milieu rural ou, au meilleur des cas dans les banlieues. Il appartient dès lors aux fonctionnaires de police et aux agents municipaux de veiller à l'application de ces directives d'interdiction et de sanction à tout contrevenant. Cependant, il faut le (re)souligner, ces mesures ne restent pas lettre morte, mais leur application souffre de limites paradoxales : corruption des fonctionnaires, rythme de l'évènementiel dans la gouvernance postcoloniale[80] et les aspects socioculturels du traitement de la mendicité.

Nous notons un certain paternalisme du gouvernement qui élabore des textes de loi qui ne tiennent pas compte des réalités socio-anthropologiques du pays, de la nation et des terroirs. Les hommes politiques se défendent de cette accusation et expliquent leurs pratiques par la nécessité de brancher l'Afrique sur la modernité et sur les idéaux universels du développement et de la bonne gouvernance. Nous pensons que les politiques sont loin de trouver la solution au développement du continent qui doit faire face d'abord et avant tout à comment conduire l'Afrique et le monde entier à une véritable justice pour les personnes en situation de lèpre sociale dont les rangs grossissent de jour en jour. Comment arrêter cette machine infernale de production de lèpre sociale, c'est-à-dire de mépris, de souffrance, d'exclusion et de pauvreté, dans des sociétés de plus en plus riches ?

Les politiques publiques doivent tenir compte des besoins et des désirs des personnes en situation de lèpre sociale. Les problèmes les plus importants sont ceux du travail, du logement, de la santé et de l'alimentation. Nous voyons donc le paradoxe de la volonté de l'Etat d'assigner les lépreux à résidence dans les villages de dé-classement. Comment ces derniers vont-ils faire pour subvenir à leurs besoins s'ils ne travaillent pas, sachant que les membres valides de leurs familles n'y parviennent déjà pas ? Comment peuvent-ils travailler si l'Etat ne prend pas en charge une politique d'insertion socioprofessionnelle adaptée et durable à leur profit ? Mais, comment réussir une telle politique d'insertion socioprofessionnelle dans un espace économique où la chose la plus rare et la moins partagée reste le travail ?

Autant de questions pour rendre compte de la difficulté de reconnaissance et de participation des personnes en situation de lèpre sociale dans le tissu socioéconomique national et méta-national. Mais, il n'est pas de la vision des lépreux que l'Etat leur vienne

[80] Les Administrations appliquent les directives selon les grands évènements qui rythment la vie de la Nation, en rapport avec le programme gouvernemental. Pour exemple, la Police va faire un travail au quotidien de rafle et d'éloignement des personnes en situation de lèpre sociale, à chaque fois que le Président doit recevoir en visite officielle un homologue, surtout s »il s'agit d'un Président d'un Etat du Nord (Europe, Amérique du Nord). En cela, nous renvoyons à l'article de René Collignon sur les désencombrements humains à Dakar sous le règne de Léopold Sédar Senghor.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

en aide à ce point, ils refusent d'être les éternels assistés des institutions et organisations nationales et internationales. Ils veulent être reconnus comme des citoyens à part entière qui possèdent les mêmes droits et les mêmes devoirs vis-à- vis de la Nation et de l'Etat. A leurs yeux, cela passe par la reconnaissance de la mendicité comme une valeur essentielle des sociétés africaines et par conséquent de la reconnaître aussi comme une activité licite productrice de revenus pour les personnes en situation de lèpre sociale qui la pratiquent. Cela semble plus intelligent que de copier de manière veule des législations pensées et conçues pour d'autres pays et d'autres réalités sociales et culturelles. Là où la mendicité est interdite, c'est parce qu'il y a des dispositifs sociaux de prise en charge qui remplacent d'une certaine manière l'activité de manche (C'est le cas en France, où il existe des minima sociaux tels que le RMI (Revenu minimum d'insertion), l'AAH (Allocation d'adulte handicapé), l'API (Allocation de parent isolé), l'Allocation vieillesse, etc.), la sécurité sociale ou la CMU (couverture médicale universelle).

Une analyse intéressante des lépreux du groupe d'Aïssatou consistait à dire que si l'Etat pouvait accordait, sur son budget global, un revenu annuel garanti de Un million deux cent mille francs CFA à chaque lépreux, on pourrait à la limite compenser leur handicap et l'activité de mendicité qui leur permet de vivre et de faire vivre leur famille. Les intéressés pensent que la seule manière de lutter contre la pauvreté, c'est, soit de créer des emplois suffisants, garantis, durables et adaptés ; soit, de trouver des stratégies de compensation (minimas sociaux, etc.) ; soit, de laisser les personnes en situation de lèpre sociale utiliser les canaux et les réseaux traditionnels telle que la mendicité.

L'Etat africain postcolonial ne présente pas, pour l'instant, les garanties d'un Etat en mesure de faire face à la demande sociale des citoyens, surtout ceux qui se démènent dans l'interstice de l'exclusion sociale. Ces derniers veulent résoudre leurs problèmes de pauvreté et d'exclusion sans trop attendre l'Etat, les institutions et les collectivités. Est-ce utopique ? Le pouvoir politique en Afrique est encore dans la toute puissance pour qu'une simple interpellation de groupes (marginaux) de citoyens puisse décider d'une orientation nouvelle allant dans le sens de la reconnaissance sociale de la lèpre d'une part, et de l'autre, de dépassement de l'idée de paternalisme pour le respect des droits fondamentaux des couches les plus fragilisées.

Le problème de la toute puissance des Autorités étatiques passe par la violence institutionnelle, diffuse ou pas, exercée au quotidien sur les personnes en situation de lèpre sociale, en ville et à la campagne, mais particulièrement dans la ville de Dakar, leur lieu de travail par excellence[81]. Nous voyons qu'il y a une politique d'établie à ce sujet et que sa persistance se heurte au refus de l'arbitraire des lépreux-mendiants. Il est donc probable que les personnes en situation de lèpre sociale se montrent plus radicales dans leurs stratégies qui sont restées jusque-là pacifiques et sans grand danger pour les pouvoirs publics.

Les attitudes et les comportements des fonctionnaires des services sociaux du Ministère de l'Action sociale semblent avoir indisposé plus d'une fois les personnes en situation de lèpre sociale. En effet, la simple visite des locaux qui abritent leurs bureaux donne largement une idée sur leur manque de moyens : vieux bâtiments aux murs lézardés, logistiques presqu'inexistantes, locaux lugubres mal éclairés avec une tristesse qui traduit la situation de parent pauvre que constitue le social (comme l'éducation et la santé) dans les politiques d'ajustement structurel imposés aux Etats africains par les institutions de Breton Woods (Fond monétaire international et Banque mondial).

[81] Nous rappelons que pour les personnes en situation de lèpre sociale, Dakar est considéré comme « le paradis de la mendicité ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Les personnes en situation de lèpre sociale déplorent le fait que, non seulement les fonctionnaires des services sociaux ne s'occupent pas de leurs problèmes, mais ils se permettent de raconter qu'il y aurait des mendiants très riches qui possèdent des immeubles et qui font de la spéculation immobilière. Ou bien encore, ils affirment qu'il y a des mendiants qui gagnent plus que des fonctionnaires de la hiérarchie B (deux cent cinquante à quatre cent mille francs CFA par mois).

A Mbaling où nous l'avons trouvée, Aïssatou (très amère) nous disait : « Mais, pourquoi alors, ils n'abandonneraient pas leur poste de fonctionnaire pour venir faire la manche ? Cela prouve simplement qu'ils ne disent pas la vérité. Ils cherchent à faire plaisir à leurs chefs et aux organisations qui nous ont tournés le dos, telle que la DAHW. Nous ne répondons pas à leurs provocations ».

Les personnes en situation de lèpre sociale sont conscientes qu'elles vivent une situation de précarité extrêmement grave qui demande une sortie de crise rapide et cohérente. Que pour cela, il ne s'agit pas seulement de faire la critique du paternalisme et de la bureaucratie étatiques mais, de coopérer avec les pouvoirs publics pour la mise en place de politiques adaptées prenant en compte leurs besoins de formation et d'insertion professionnelle.

Avant d'aller plus loin avec ces arguments d'insertion, nous signalons la nécessité d'arrêter d'entraver les efforts des personnes en situation de lèpre sociale qui désirent assurer leur autonomie et se débarrasser de l'aide et de l'autorité paternaliste qui l'accompagne exercée par les fonctionnaires.

La question essentielle du débat est que les pouvoirs publics comprennent qu'il s'agit de la reconnaissance sociale de personnes en situation de mépris social, de souffrance et d'exclusion. Et qu'il s'agit d'en arriver à un certain but : qu'elles se sentent considérées et acceptées comme des sujets de droits, des citoyens ayant les capacités de participer à la délibération et aux prises de décisions, surtout pour des questions qui les concernent au premier chef.

Pierre Bourdieu a coordonné l'ouvrage *La misère du monde* [82]. C'est une enquête collective qui veut faire émerger « l'expérience du monde social » que peuvent avoir, chacun à sa manière, tous ceux qui occupent une position inférieure et obscure à l'intérieur d'un univers prestigieux et privilégié. La misère sociale qui y apparaît n'est pas forcément (ou pas seulement), selon Bourdieu, une « misère de condition », liée à l'insuffisance de ressources et à la pauvreté matérielle. Il s'agit plutôt ici d'une « misère de position », dans laquelle les aspirations légitimes de tout individu au bonheur et à l'épanouissement personnel se heurtent sans cesse à des contraintes et des lois qui lui échappent : cette violence cachée est produite à travers « les verdicts du marché scolaire », « les contraintes impitoyables du marché du travail ou du logement », « les agressions insidieuses de la vie professionnelle »...

Si le constat n'est pas très gai, il n'a pourtant, selon Bourdieu, rien de désespéré, car, affirmait-il dans la conclusion, *« ce que le monde social a fait, le monde social peut, armé de ce savoir, le défaire »*.

Le concept d'indice de développement humain (IDH) du Programme des Nations unies pour le développement (Pnud) est principalement fondé sur les travaux de Amartya Sen[83]

[82] Pierre Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1998.

[83] Récompensés par le prix Nobel 1998, les travaux d'Amartya Sen - sur les famines contemporaines, les inégalités ou la possibilité des choix sociaux - s'inscrivent dans la grande tradition humaniste d'une théorie économique de la justice.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

qui sont souvent associés à ceux de John Rawls sur *La Théorie de la justice*, dont ils constitueraient une sorte de pendant économique, une « théorie économique de la justice » en quelque sorte. D'autant plus que Amartya Sen[84] lui-même n'hésite pas à en rajouter dans la veine de l'économiste humaniste. Dans une conférence de presse à l'Onu au lendemain de l'attribution du prix Nobel, il raconte :

« En apprenant que je suis économiste, les gens me demandent des conseils pour investir leur argent. Je leur dis que je n'en ai aucune idée et que, de plus, ce qui m'intéresse ce sont les gens qui n'ont pas d'argent à investir»[85]

Développant largement son raisonnement et ses études empiriques, il propose une réflexion d'ensemble s'appuyant sur une analyse de quatre grandes famines (Bengale en 1943, Ethiopie entre 1972 et 1974, Sahel entre 1968 et 1973 et Bangladesh en 1974), et surtout sur une réflexion sur les critères de la pauvreté, il conclut *« qu'il est possible que de graves famines puissent se développer pour des raisons qui n'ont rien à voir du tout avec les productions agricoles »*[86].

En fin de compte, il dit que c'est la restriction des « capacités d'accès » aux marchés des produits alimentaires d'une partie de la population qui fut à l'origine de la famine. Ces recherches d'Amartya Sen vont être incroyablement fécondes. Aucune des analyses et des politiques menées aujourd'hui contre la faim, par les ONG et par les gouvernements, ne peut se penser sans cette affirmation terrible de l'économiste indien : *« La prévention des famines met en jeu des mesures si faciles que la véritable énigme tient à ce qu'elles continuent à sévir»*[87]

La théorie du choix social est une branche des sciences économiques organisée autour de questions fondamentales que Amartya Sen décrit ainsi :

« Comment est-il possible de parvenir à des jugements intégrés et incontestables au niveau de la société (par exemple au sujet du "bien-être social" ou de "l'intérêt public" ou "du taux de pauvreté"), étant donné la diversité des préférences, des préoccupations et des difficultés des différents individus qui composent la société ? (...) Un choix social est-il même possible, puisque, comme Horace le constatait il y a longtemps, il peut y avoir autant de préférence que de gens»[88].

Les capabilités sont les « possibilités réelles de choix social » permettant « l'accomplissement » d'un individu : « le niveau de satisfaction des besoins humains permettant de se comporter en homme ». Les biens économiques prennent alors une autre

[84] Les travaux les plus célèbres d'Amartya Sen portent sur les famines. Le Monde, faisant là une approximation intéressante, avait titré sur cette partie des recherches d'Amartya Sen en octobre 1998 (« Amartya Sen a été récompensé pour ces travaux sur l'origine de la famine ») alors que le texte de l'Académie Nobel, même s'il évoquait ces travaux sur les famines en fin d'argumentation, insistait bien plus sur la théorie des choix sociaux.

[85] ***Afnasé Bassir Pour, « Un économiste de la pauvreté distingué par l'Académie Nobel », Le Monde, 16 octobre 1998.***

[86] Ibid.

[87] Amartya Sen, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté* , Odile Jacob, 2000

[88] ***Amartya Sen, La possibilité du choix social, Revue de l'OFCE, n° 70, juillet 1999***

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

signification : « L'attention se porte, dans cette analyse, sur les libertés qui résultent des biens, et non sur les biens considérés en eux-mêmes »[89].

Contestant la focalisation des analyses de la croissance sur le PNB (global ou par habitant), Amartya Sen propose de voir le développement humain :

« comme le processus d'élargissement des choix des individus (...). Le développement humain possède deux faces : la formation des capabilités humaines - telles que l'amélioration de la santé, du savoir, des compétences - et l'usage que les individus peuvent faire de ces capacités - à la fois dans les loisirs, pour les activités productives ou pour leurs activités dans les affaires politiques sociales et culturelles »[90].

Amartya Sen[91] développe l'idée que :

« le soutien à la cause du pluralisme, à la diversité et aux libertés fondamentales se retrouve dans l'histoire de nombreuses sociétés. Les longues traditions consistant à encourager et à pratiquer le débat public sur les problèmes politiques, sociaux et culturels dans des pays tels que l'Inde, la Chine, le Japon, la Corée, l'Iran, le monde arabe et dans de nombreuses parties de l'Afrique, exigent une reconnaissance beaucoup plus complète de l'histoire des idées de la démocratie »[92].

En insistant ainsi sur les origines mondiales de la démocratie, il a deux objectifs. D'abord rappeler l'importance du débat public dans la construction des capabilités : il dit que c'est grâce à la démocratie que l'Inde a pu avoir un taux de croissance de l'espérance de vie trois fois plus rapide que la Chine, car « le fait que tout le monde soit si bien informé des inadéquations de la politique de santé en Inde, grâce aux critiques de la presse, est en soi une contribution importante à l'amélioration de l'état des choses »[93].

Ensuite montrer que la démocratie n'est pas réservée à certains lieux du monde, mais qu'au contraire l'universalisation des valeurs démocratiques peut s'appuyer sur un ensemble de traditions protodémocratiques.

« Tout au long du XIXè siècle, les théoriciens de la démocratie trouvèrent tout à fait naturel de débattre de la question de savoir si tel ou tel pays était « mûr » pour la démocratie. Ce n'est qu'au XXè siècle (...) qu'il fut reconnu que la question

[89] « L'approche alternative d'Amartya Sen », L'Économie politique, n° 27, 3è semestre, 2005

[90] ***L'IDH est l'indicateur économique et social qui tente de mesurer les capacités des individus à développer leurs choix de vie, à vivre leur vie d'être humain. La richesse, mesurée par le PIB par habitant en parité de pouvoir d'achat (PPA), n'y suffit pas. Il faut y agréger les données de l'espérance de vie à la naissance, les taux d'alphabétisation des adultes et les taux (bruts) de scolarisation combinés. On obtient alors une mesure du développement humain bien plus efficace que par la mesure des revenus.***

[91] La dernière facette des recherches d'Amartya Sen est au premier abord plus étonnante, mais c'est celle qui va permettre de faire apparaître la cohérence d'ensemble de ses travaux. Dans une série d'articles et de conférences récents (souvent écrits ou prononcées après l'obtention du Nobel), Amartya Sen montre que les racines de la démocratie ne sont pas spécifiques à l'Europe : d'autres lieux du monde ont aussi été des berceaux de la démocratie et du débat public.

[92] ***Amartya Sen, La Démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident, Paris, Payot, 2005***

[93] « L'approche alternative d'Amartya Sen », L'Économie politique, n° 27, 3è semestre, 2005

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

était mal posée : un pays ne doit pas être déclaré "mûr" pour la démocratie, mais il doit (...) parvenir à la maturité par la démocratie» [94] **.**

Longtemps analysées sous l'angle économique, les inégalités s'appréhendent aujourd'hui selon une multitude de critères comme le sexe, l'âge, la santé ou le territoire... Ces nouvelles sensibilités aux inégalités ont transformé le regard des sociologues. C'est indéniable, la lutte contre les inégalités est devenue l'un des *leitmotive* des démocraties modernes. Dans les médias, les discours politiques, les publications des économistes, des anthropologues et des sociologues, les débats citoyens ou les conversations de tous les jours, l'inégalité est un thème récurrent comme si nos sociétés postmodernes étaient devenues allergiques à tout ce qui pourrait suggérer que nous ne vivons pas dans un monde juste.

Quelle est la participation politique des personnes en situation de lèpre sociale ? Officiellement, la pauvreté a depuis longtemps cessé d'être un obstacle à la citoyenneté. Etre électeur ne suppose plus comme au XIXè siècle le paiement du cens (l'impôt). Les seules conditions exigées sont la nationalité, la majorité (18 ans presque tous les pays francophones d'Afrique occidentale) et un domicile.

De nombreux partis politiques et les élus font leur campagne électoral jusque dans les villages de lépreux, avec des promesses d'amélioration des conditions de vie qu'ils ne tiennent jamais même quand ils gagnent les élections. Néanmoins, de nombreux obstacles demeurent qui empêchent l'accès effectif des pauvres à la citoyenneté. En effet, avoir le droit de voter est une chose, être éligible en est une autre. Or, on constate que les populations relevant de la précarité ou de la grande pauvreté sont également celles qui sont les plus inscrites sur les listes électorales, les plus courtisées, et adhérant le plus aux associations et aux partis politiques. Les plus démunis sont donc toujours absents des espaces de représentation – assemblée nationale, sénat, municipalité, communauté rurale, gouvernement - où ils pourraient se faire entendre.

Pour Serge Paugam, l'assistance ne peut constituer une solution à la pauvreté[95]. D'un point de vue sociologique, il est préférable de distinguer la pauvreté comme faiblesse économique de la pauvreté comme statut social, ce qui consiste à se demander, comme le faisait déjà Georg Simmel au début du XXe siècle, quelles sont les personnes qui, dans une

[94] ***Ibid.***

[95] Serge Paugam, dans son ouvrage, *Les Formes élémentaires de la pauvreté*, Paris, PUF, 2005, définit trois formes élémentaires de pauvreté : la pauvreté intégrée, la pauvreté marginale et la pauvreté disqualifiante. Dans le cas de la pauvreté intégrée, les pauvres se distinguent assez peu des autres couches de la population. Ils ne sont pas stigmatisés par ce statut, qui renvoie davantage à l'appartenance à une vaste communauté vivant dans une région ou un pays pauvre. S'ils vivent dans des situations matérielles difficiles, ils ne sont pas pour autant démunis de relations sociales et de solidarités, en particulier familiales. En France, au contraire, les pauvres sont souvent privés de supports sociaux, donc d'autant plus dépendants de la collectivité. La pauvreté intégrée renvoie à ce qui se passe dans les pays préindustriels organisés sur une base rurale avec une économie de survie. Les solidarités familiales et l'économie informelle jouent un rôle important. La pauvreté marginale correspond, elle, à une configuration sociale où les pauvres constituent une fraction résiduelle de la population et sont pris en charge au titre de l'assistance. On la trouve dans des sociétés qui ont un haut niveau de protection sociale, en général corrélé à une situation de plein emploi, comme par exemple dans les pays scandinaves. Les pauvres se distinguent très fortement du reste de la population ; ils sont souvent stigmatisés et considérés comme des « cas sociaux ». Troisième forme de pauvreté, la pauvreté disqualifiante renvoie à des sociétés industrialisées où une part grandissante de la population se voit refoulée du marché de l'emploi ou en situation de grande précarité. L'assistance devient massive et les moyens mis en œuvre toujours trop limités pour faire face à la croissance de cette population. Il y a disqualification sociale parce que les personnes refoulées sont finalement les moins qualifiées et aussi les moins protégées. Cela aboutit à un quasi-dualisme dans le traitement social : d'abord par une protection sociale en théorie générale mais qui conduit de plus en plus de personnes à sa marge, puis par un traitement qui relève de l'assistance.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

société, ne peuvent être définies autrement que comme pauvres. Or, toutes les sociétés modernes définissent leurs pauvres à travers des catégories d'assistance qui renvoient à des personnes en situation de dépendance.

L'assistance, aussi généreuse soit-elle, ne peut constituer une solution et, en plus, il y a risque de pérennisation des dispositifs et des situations d'assistance. En même temps, on renonce à l'idée d'une solidarité globale, d'une protection sociale plus fiable pour tous les citoyens. La pauvreté est toujours l'expression d'une inégalité, sinon inacceptable, du moins peu tolérable. Davantage encore dans une société globalement riche et démocratique où l'on recherche de manière prioritaire l'égalité réelle et non plus seulement l'égalité formelle des individus-citoyens. La sociologie de la pauvreté vise à étudier simultanément la pauvreté comme expérience vécue par des hommes et des femmes situés au bas de l'échelle sociale, et la pauvreté comme un élément de la conscience que les sociétés modernes ont d'elles-mêmes et qu'elles cherchent le plus souvent à combattre.

Les analyses du Pnud (Programme des Nations unies pour le développement) tendent depuis quelques années à aborder la pauvreté comme un fléau mondial qui touche les individus et pas seulement certains pays. L'amplitude des écarts de revenus n'est plus seulement considérée comme révélatrice de déséquilibres Nord-Sud, mais comme une menace pour la stabilité sociale et politique des sociétés en général.

7.2. Le droit des personnes en situation de lèpre sociale face à l'injustice

7.2.1. De la sauvegarde des droits fondamentaux

Dans les sociétés modernes, la vie de la Cité coïncide avec la vie du droit. Cette dernière est une lutte perpétuelle pour la justice et l'égalité : lutte collective et individuelle des peuples, de l'Etat, des classes[96], des groupes, des individus. Les personnes en situation de lèpre sociale s'inscrivent dans une dynamique universelle de lutte pour l'existence et la (sur)vie. L'histoire de l'Humanité (r)enseigne que les droits fondamentaux, qu'ils soient individuels ou collectifs, ont été acquis en luttant. Cela est valable dans tous les cieux et pour tous les peuples, seules les formes et les moments varient. Tout droit, droit d'un peuple ou droit d'un particulier, suppose que l'on soit constamment prêt à le brandir, à le sauvegarder et à le soutenir. Le droit n'est pas une pure théorie, mais une force vive et c'est cela qui est compris, du moins pratiqué par les personnes en situation de lèpre sociale face aux administrations et au pouvoir politique.

Nous ne voulons pas nous faire les apôtres de la discorde, des querelles, de l'esprit batailleur et procédurier. Nous ne préconisons nullement la lutte pour le droit dans toutes les contestations, mais seulement là où l'atteinte au droit implique en même temps une mésestime de la personne. La condescendance, la mansuétude, la douceur et l'amour de la paix, la transaction et la renonciation à faire valoir son droit trouvent aussi, dans notre écrit, toute la place qui leur revient. Cela repousse uniquement l'indigne tolérance de l'injustice qui semble faire effet de mode dans les sociétés contemporaines.

Un autre désir que nous avons pu repérer, c'est que les personnes en situation de lèpre sociale essaient d'opposer à la formule positive de conduite pratique et conformiste une autre formule positive. Que doivent-elles faire alors, lorsque leurs droits sont bafoués?

[96] Au sens marxiste du terme, à savoir une société divisée en deux classes antagonistes : celle (la bourgeoisie) possédant les moyens de production d'une part, et de l'autre celle (le prolétariat) ne possédant que sa force de travail.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

La voie qu'elles proposent va dans le sens soutenable avec la conciliation du maintien de l'ordre juridique et de l'idée de justice sociale. Car, dans l'analyse purement juridique des dispositions légales et règlementaires, on peut réfuter simplement l'erreur, même lorsqu'on n'est pas en mesure de mettre à la place la vérité positive; mais dans les questions pratiques, où il est certain qu'ily a quelque chose à faire et où il ne s'agit que de savoir quoi, il ne suffit pas de rejeter systématiquement les lois de la République.

En réalité, ce sont des dispositions qui condamnent les lépreux (et d'autres aussi) à devenir des « moins qu'hommes »[97]. Cette exigence est condamnable à notre sens, et elle est contraire à la liberté des lépreux-citoyens, au respect de leur dignité, mais elle répond à la marche de l'histoire postcoloniale qui a jeté des milliers d'hommes dans les liens d'une croyance erronée du développement en Afrique. Ces personnes humaines en situation de souffrance et de méconnaissance sociale ont appris, dans les moments difficiles de mépris, de sgrégation et d'exclusion, à connaître leur force dynamique dans la contestation et le rejet des normes injustes posées par les gouvernants.

C'est ainsi que le règne de la marge semble triompher des puissances de la loi injuste.Onjette à bas le droit existant et on vit selon une sorte « d'instinct de survie ». Nous ne voulons pas cacher celte intéressante découverte à nos lecteurs. C'est le comble du droit africain avec ses deux faces indissociablement liés comme celles d'une pièce de monnaie. Ce droit paradoxal en lui-même. D'une part, sous prétexte de modernité, il imite sur le fond et la forme le droit occidental et notamment français. D'autre part, il ne tient aucunement compte de la réalité sociale des peuples africains. Or, le droit ne saurait être une pure théorie, mais une force vive calquée sur des dynamiques et des réalités politiques, sociologiques, historiques et anthropologiques.

Le droit est un travail « local » incessant, non seulement du pouvoir public, mais du peuple tout entier. La vie entière du droit, considérée dans son ensemble, doit plonger dans la vie sociale, économique, culturelle et politique. Elle doit être le reflet de tout cela et non la copie conforme d'un droit étranger qui reflète d'autres réalités sociales, économiques, culturelles et politiques, représentant le même spectacle de la lutte et du travail sans trêve de toute une nation, que nous offre l'activité des peuples dans le domaine de la production économique et intellectuelle. Chaque citoyen, obligé de soutenir son droit, prend sa part à ce travail national, et apporte son obole à la réalisation de l'idée du droit et c'est cela que dictent l'attitude et les comportements des personnes en situation de lèpre sociale.

Sans doute, cette nécessité ne s'impose pas à tous dans la même mesure et les mêmes conditions, mais elle garde son caractère universel et populaire. S'il est vrai qu'en Afrique postcoloniale (et ailleurs), la vie de milliers d'individus s'écoule inattaquée et sans obstacles dans les voies réglées du droit, il est aussi évident que pour des couches importantes et de plus en plus importantes de la population, le droit est une lutte permanente, un refus, une contestation, pour leur reconnaissance sociale. Ces populations ne connaissent pas le droit que comme l'état de la paix et de l'ordre, comme il est défini le plus souvent. Au contraire, au point de vue de leur expérience personnelle, le droit constitue pour elles une illusion parce qu'il est subjectivement un attribut de puissance, de jouissance et d'ordre pour certains et, pour d'autres dont les personnes en situation de lèpre sociale, un levier de la lutte pour la reconnaissance sociale.

Le droit serait-il la tête de Janus au double visage; aux uns elle montre exclusivement celui-ci, aux autres celui-là avec là la diversité complète de l'image qu'ils en reçoivent de part

[97] Voir en annexes les lois du régime du Président de Senghor interdisant d'accès les villes et particulièrement la ville de Dakar aux lépreux, sous peine d'emprisonnement à Koutal qui n'est rien d'autre qu'une prison pour lépreux.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

et d'autre ? Par rapport au droit, cela est vrai non seulement pour les personnes en situation de lèpre sociale en particulier, mais pour leurs familles et leurs descendances. Cela divise d'une certaine façon la vie des peuples et des individus : celle des uns est la « guerre », la violence institutionnelle et diffuse, et celle des autres est faite de « paix » et d'ordre. Cette diversité dans la répartition subjective expose aussi bien les peuples et les collectivités à la même illusion que les individus et les citoyens.

Nous développons ici l'idée selon laquelle la lutte pour la reconnaissance sociale que mènent les personnes en situation de lèpre sociale est partie intégrante du travail du droit, et que sous le rapport de la nécessité pratique comme de l'importance éthique, elle est, pour le droit, ce que le travail est pour la propriété. L'intérêt de cette approche populaire du droit nous fournit des éléments de réponses aux reproches faits au droit africain dit « moderne » qui n'est rien d'autre qu'un placage, une reprise du droit colonial (nous y reviendrons).

En règle générale, le mot *droit* s'emploie dans un double sens : dans le sens *objectif,* et dans le sens *subjectif.* Le droit, dans le sens objectif, est la somme des principes juridiquesappliqués par l'État,l'ordre légal de la vie. Dans le sens subjectif, il est la transfusion de la règle abstraitedans le droit concret de la personne intéressée. Dans l'une comme dans l'autre direction, le droit rencontre la résistance;dans l'une comme dans l'autre,il doitla surmonter, c'est-à-dire conquérir ou maintenir son existence en luttant.C'est la luttepour le droitsubjectif, quenous avonschoisie comme le véritable objet de notre étude, mais nous ne pouvons omettre l'exactitudede l'assertionde la luttepour la reconnaissance et la justice.

Quant à la *réalisation* du droit de la part de l'État,c'est unevérité incontestéeet qui n'a pas besoin, dès lors, de plusample démonstration. Le maintien de l'ordre juridique, de la part de l'État, n'estautrechose qu'unelutteincessante contre l'anarchie quil'attaque. Mais il en va de même de la part de citoyens (pas tous évidemment) pour qui le droit ne constitue pas un rempart mais plutôt une menace et un instrument de mépris social.

Dans tous les cas où le droit positif ignore les situations de marge et d'exclusion, ce droit ne peut venir à bout de s'introduire qu'au prix d'une lutte qui souvent se prolonge pendant des générations sous des formes violentes, ouvertes ou diffuses. Cela peut atteindre le plus haut degré d'intensité éthique lorsque les intérêts de ceux qui gouvernent et administrent ont pris la forme de droits acquis. Le droit postcolonial (ou le droit tout court) est-il bien Saturne dévorant ses propres enfants ? Il ne peut se rattraper qu'en faisant table rase de son postcolonialisme d'une part, et de l'autre, en devenant un droit concret qui se targue de sa particularité, de sa spécificité et de son originalité.

Pour qu'il soit authentique, ce droit doit s'inscrire dans le mouvement historique de la société pour laquelle elle est édictée, avec un tableau de recherches, de combats, de luttes, bref, de pénibles efforts. Il rencontre de la résistance violente ou pas, mais il n'a pas d'autre ennemi à vaincre que son propre passé et sa propre légitimité. Mais, considéré comme cause finale, il est placé au milieu de l'engrenage chaotique de l'émergence des Etats-nations d'Afrique issus des indépendances des années 1960 et devant prendre en charge les buts, les aspirations, les intérêts des hommes, des femmes et des enfants sortis de plusieurs siècles de domination et d'exploitation occidentales. De là l'aversion contre l'intervention de la législation. De là aussi, la méconnaissance complète de la vraie nature de la coutume, ou du droit coutumier.

Dans nos rencontres avec les lépreux, ces derniers nous enseignent que le droit est instrument de puissance à la disposition de l'Administration pour les combattre, les battre et les « enfermer » dans des espaces lointains (les villages de reclassement en milieu rural). Ils

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ont payé un lourd tribut dans leur lutte pour la reconnaissance comme citoyens à part entière ayant le droit de se déplacer librement dans leur propre pays et de séjourner dans les villes et notamment à Dakar. Le droit postcolonial relève d'une conception véritablement romantique, c'est-à-dire reposant sur une fausse idéalisation des institutions de l'ex-colonisateur[98]. Ainsi, il ne peut se vivre sans douleur, sans peine, sans action. La circonstance politico-historique de la colonisation ne peut pas ne pas marquer les jeunes Etats-nations d'Afrique mais, sa page doit être tournée. Le droit français, quelles que soient ses qualités et ses performances en Métropole, ne peut pas être universelle au sens d'une application « en tout lieu et en tout temps ». Car, les réalités de la France de 2008 ne sont pas les réalités du Sénégal de 2008, et ceci, malgré leur passé commun, leurs similitudes et leur appartenance au monde moderne et à la globalisation.

Nous comprenons parfaitement que la lutte pour le droit subjectif ou concret est entamée par les personnes en situation de lèpre sociale du fait que leur droit est lésé et même usurpé par le politique. Et, aucun droit n'est à l'abri de ce danger, ni celui des individus, ni celui des peuples, — car l'intérêt des lépreux (et autres mendiants) à le défendre se heurte toujours à l'intérêt du politique à le mépriser. Il en résulte que cette lutte se représente dans toutes les sphères du droit, dans les basses régions du droit privé aussi bien que sur les hauteurs du droit public et du droit international.

7.2.2. De la résistance légitime

Quand un individu ou un groupe voit ses droits bafouer, il peut avoir au moins deux positions ; soit, se résoudre à laisser faire, soit faire face et lutter pour recouvrer ses droits. Dans cette dernière figure, il y a aussi plusieurs manières de procéder, de résister et de régler la question. Les personnes en situation de lèpre sociale et leurs groupes ont choisi une forme de résistance qui n'est pas légale mais légitime, qui n'est pas violente mais pacifique, qui n'est pas médiatisée et connue mais diffuse et efficace. C'est une véritable révolution dans la mesure où depuis les années 1960 (Indépendance du Sénégal et de la plupart des Etats de l'Afrique), cette forme de lutte pour la reconnaissance est utilisée. Les Autorités politiques n'arrivent pas à leur fin, c'est à dire à réaliser leur politique de « désencombrement humain » des villes africaines.

Or donc, les Etats-nations postcoloniaux ont ainsi sacrifié l'éthique du droit à l'idéal du développement. La paix sociale, l'harmonie et le respect de la dignité humaine sont sacrifiés par le droit de la modernité. La question semble dès lors se réduire en définitive à savoir quel est le sacrifice le plus supportable entre un hypothétique développement et le respect de la dignité de l'homme. Le politique renoncera dans l'intérêt du développement au montant du respect des droits humains qui serait insignifiant pour lui[99]. Quant aux personnes en situation de lèpre sociale, au contraire, pour qui le respect de leur dignité est crucial, elles renoncent plutôtà la légalité. La question de la lutte pour le droit se réduit ainsi à un affrontement entre un politique suspendu entre le ciel et la terre et des citoyens en mal de droit, humiliés et méprisés. Chacune des parties sait qu'en réalité il en va ainsi. L'expérience de tous les jours nous montre des courses-poursuites, des stratégies, des points de discorde mais

[98] La ville coloniale a toujours été organisée selon des principes ségrégationnistes, à savoir : le centre-ville réservé aux affaires, aux administrations, aux colons et à leurs proches collaborateurs ; ensuite la Médina réservée aux indigènes. La ville postcoloniale garde cet aspect avec la ville et sa banlieue.

[99] Le paradoxe étant que tous les pays africains, sans exception, ont ratifié la Charte de l'ONU de 1945 et la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Cette dernière est rappelée dans les différentes Lois fondamentales de ces pays comme référence en matière de protection et de promotion des droits des cvitoyens.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

également, et assez souvent, des rencontres, des retrouvailles (au moment des campagnes électorales, etc.), des expériences multiples de séduction, etc.

Comment expliquer pareille façon d'agir franchement absurde au point de vue du gouvernement des humains ?La réponse que l'on entend faire habituellement est connue : c'est le tristemal de l'Etat-nation en Afrique postcoloniale. Mais, que vaut le développement d'un pays sans le respect de la dignité de l'homme, de chaque homme et de tous les hommes partageant le même espace national ? Qu'est-ce donc que cette forme de développement qui sèmera la souffrance, le mépris, le chagrin et la misère dans les villes comme dans les campagnes où l'on cherche visiblement à enfermer les personnes en situation de lèpre sociale ? En définitive, est-ce que cela ne menace pas l'existence de l'État-nation?N'est-ce pas là une folie que de faire de pareils sacrifices pour un pareil enjeu ?

Mais si un peuple doit se défendre pour recouvrer sa liberté et sa dignité (ce qui était le cas des peuples africains pendant l'esclavage et la colonisation), pourquoi les personnes en situation de lèpre sociale ne se défendraient-elles pas également contre l'injustice, le mépris, la ségrégation et l'exclusion sociale dont elles sont victimes? De même que les peuples ont lutté non point pour la seule valeur-indépendance mais pour eux-mêmes et pour leur honneur, de même, les personnes en situation de lèpre sociale résistent à une outrageante mésestime de leur droit. Elles ne luttent pas pour la misérable présence dans les capitales et les villes[100], mais pour un but idéal : la défense de leur personne même et de leur sentiment du droit. Vis-à-vis de ce but, tous les sacrifices, les désagréments et l'illégalité qui sont la suitedu litige n'entrent plus en balance pour les intéressés;le but justifie les moyens. Ce n'est point le prosaïque intérêt matériel ou pécuniaire issu de la manche qui pousse les personnes en situation de lèpre sociale à entamer la résistance, mais la douleur morale que leurcause l'injustice.

Néanmoins l'expérience nous apprend qued'autres individus se trouvant dans la même positionprennent une décision touteopposée ; ils aiment mieux la paix qu'un droit péniblement soutenu. C'est le cas des charretiers de Dakar à qui il est interdit de circuler en centre-ville et qui respectent les dispositions règlementaires. Que devons-nous penser de ces personnes? Nous bornerons-nous à dire que c'est une question de convenance, de goût et de tempérament, que les lépreux et autres mendiants sont plus batailleurs, que les charretiers sont plus pacifiques, etc. ? Et au pointde vue de la philosophie du droit, les deux manières peuvent également se justifier, car tout intéressé a le choix de faire valoir son droit ou de l'abandonner ?

C'est un *devoir* de résister à l'injustice outrageante qui provoque la personne même, c'est-à-dire, à la lésion du droit qui, d'après la manière dont elle est commise porte le caractère d'une*mésestime* du droit, d'unelésion *personnelle.* C'est un devoir de l'intéressé envers lui-même, car c'est un commandement de la conservation morale de soi. C'est aussi un devoir envers la société, car cette résistance est nécessaire pour que le droit se réalise. La question se rapporte à une injustice objective, elle prend psychologiquement la même physionomie que dans le cas d'une violation publique de droits fondamentaux des personnes en situation de lèpre sociale. La ténacité avec laquelle ces dernières repoussent l'atteinte à leurs droits est, à leur point de vue, tout aussi bien motivée et moralement justifiée que celle dont elles font preuve à l'égard de la loi (anti-vagabondage et anti-mendicité).

[100] Aïssatou et son groupe nous racontent qu'il leur arrive de venir des fois à Dakar sans savoir pourquoi. Ils ne viennent pas pour travailler (la mendicité) mais ils sont tout simplement contents d'être à Dakar comme tout le monde. Ils se sentent libres de leurs mouvements et de ne pas être l'objet d'interdiction et de ségrégation urbaine. Une autre manière de braver l'interdiction et les normes injustes à leur égard.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Dans ce cas, vouloir limiter la question à l'illégalisme constitue une méprise psychologique et sociale ; car il ne s'agit pas pour les personnes en situation de lèpre socialed'une question de cadre légal mais de la lésion de leur sentiment juridique. Le seul point sur lequel on puisse appuyer avec succès, c'est la supposition de la mauvaise intention chez le politique par laquelle ces personnes se laissent conduire. Si l'on réussit à réfuter cette supposition, le véritable nerf de la compréhension est coupé et l'on peut amener les personnes en situation de lèpre sociale à examiner la question au point de vue de leur intérêt.

Si les conditions de vie particulières d'un individu ou d'un groupe d'individus peuvent amener l'Etat de droit à user de ses prérogatives pour légiférer dans un sens qui dépasse ses limites, c'est connu, les victimes peuvent légitimement ne pas s'en référer et passer outre. La lutte du droit contre l'injustice n'est pas restreinte aux inter-relations individuelles. Les rapports entre les citoyens et l'Etat y prennent la plus large part. L'Etat qui doit sauvegarder et faire la promotion des droits de l'homme est ici juge et partie. Il punit en principe toutes les infractions graves contre le droit des individus, contre leur vie, leur personne et leur dignité. Pour cela, il dispose de juridictions (tribunaux), de police et de prisons, avec la faveur de la force et de la violence légitimes. Mais, quand c'est lui qui commet les infractions et les délits, les victimes sont coincés dans la mesure où il leur est presqu'impossible[101] de saisir une juridiction, encore moins de gagner un procès contre l'Etat.

C'est, peut-être, pourquoi les personnes en situation de lèpre sociale n'abandonnent pas la lutte pour la reconnaissance dans les formes qu'elles lui impriment depuis plus d'un demi-siècle. En présence de l'arbitraire de l'Etat qui lève le bras contre le droit, qu'est-ce donc qui produit toutes ces merveilles? Ce n'est pas l'expérience, ni l'éducation, mais le simple sentiment de la douleur. La douleur est le cri d'alarme et l'appel au secours de l'humanité menacée. Ainsi, nous le rappelons, le droit n'existe pas pour lui-même. Son existence ne se justifie que par le besoin de règles d'organisation sociale et de principes destinés à réaliser un idéal de justice. En un certain sens, le droit rejoint la morale « car le droit doit réaliser la justice, et l'idée du juste est une idée morale » [102].

Mais la recherche de l'idéal de justice passe par la réalisation d'instruments pratiques parmi lesquels les règles de droit ont une importance majeure parce qu'elles fixent un cadre qui doit être accepté par tous, et aussi parce que le droit légitime, organise et limite ce monopole de la contrainte exercé par l'État sur les citoyens qui est la caractéristique des nations modernes dans lesquelles la prééminence du droit l'emporte sur la violence et la tyrannie. Il est justement révélateur que, de tous côtés, on se tourne aujourd'hui vers le législateur et vers le juge pour lui demander des règles de conduite, des codes, des principes pour résoudre les questions du moment, questions éthiques, règles internationales cherchant à résoudre les conflits et les exactions qui peuvent en résulter par des juridictions internationales fondées sur les principes communs aux nations modernes.

Le constituant et le législateur africains ont voulu, depuis les indépendances, inscrire dans des textes solennels les principes dont ils souhaitaient former les bases de l'ordre juridique des jeunes Etats-nations. Et, au vrai, ils n'ont pas fait table rase du passé colonial : la Déclaration des droits de l'homme de 1789, les Préambules et les contenus

[101] En Europe, les mécanismes de saisine de la Cour européenne des droits de l'homme sont simplifiés et les citoyens européens gagnent le plus souvent leur procès contre les Etats. Ce n'est pas encore le cas en Afrique où la seule saisine pose encore problème. En plus de l'analphabétisme et de l'ignorance des textes fondateurs des droits humains.

[102] RIPERT Georges, *La règle morale dans les obligations civiles*, Paris, Revue LGDJ, 4è édition, n°6, 1949

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

de la Constitutions française de 1946 et surtout celle de 1958, les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République française sont formellement intégrés dans le «bloc de constitutionnalité» formé de ces textes fondateurs et du corps même de la Loi fondamentale de chaque Etat francophone. Différents codes sont élaborés pour répondre à toutes les questions : celles de la vie familiale, de la vie de l'entreprise, du comportement privé des hommes politiques, celles mêmes des principes autant éthiques que biologiques de la vie humaine.

Où placer les principes généraux du droit africain dans cette description et quel est leur valeur ? Il faut d'abord dire ce qu'ils sont. Pour une bonne part, ce sont des sources de droit issues de la jurisprudence française. Des principes généraux du droit, on dit que le législateur les recueille plus qu'il ne les crée. Il faut comprendre que, comme c'est normal, le législateur a la préoccupation de consacrer des principes qui soient en accord avec l'état général et l'esprit de la législation. Les principes généraux du droit ne sauraient ne pas avoir de sources sociales, politiques, économiques et culturelles. Le législateur va chercher son inspiration dans le peuple, ses aspirations, ses besoins, ses désirs et sa demande. Il est ainsi sensible aux exigences de la conscience juridique du temps et à celles de l'État de droit; et il ne saurait être indifférent à l'attente qui anime un peuple dans sa recherche de cohésion, de paix, de justice et de développement partagé.

Les principes généraux du droit sont donc des principes «inspirés», non d'un au-delà que ne reconnaît pas le peuple, mais d'un ensemble normatif, constitutionnel, législatif, jurisprudentiel, qui forme l'esprit d'un « commun vouloir de vie commune » comme disait Ernest Renan. Le rôle du peuple doit donc demeurer essentiel. C'est lui, qu'il s'agisse de Constitution, de code civil ou pénal, ou d'un autre instrument juridique, qui dicte les principes, qui les fait naître, par et pour lui-même.

Or pourtant, le peuple africain n'a pas cette reconnaissance de tout-puissant en ce qui concerne sa législation. Cette dernière lui est dictée, elle lui est opaque, extérieure et presque imposée, par la force des choses. Sa fonction constitutionnelle et plus largement législative ne lui est pas reconnue malgré l'existence de parlementaires (sénateurs et députés) parlant et agissant en son nom et à sa place. Ces derniers, issus des appareils politiques, lui enlèvent toute souveraineté sur toutes les questions, et ils jouent le rôle de traducteurs d'une volonté qui lui échappe, celle de légiférer, en tant que peuple souverain.

7.2.3. Ordre juridique postcolonial

C'est bien que ces principes ne sont pas seulement le fruit de la seule législation républicaine, comme si celle-ci était la seule source du droit. Les principes généraux du droit ont des racines bien plus profondes, dans les règles naturelles de la vie en société, dans les rapports humains les plus fondamentaux. Qu'on pense par exemple au principe de liberté, à celui d'égalité, au principe de sécurité juridique, ceux-ci ne sont pas rattachables seulement à la loi républicaine. Il ne faut donc pas considérer que les principes généraux du droit constitueraient seulement une source datée du droit, liée à l'évolution de la situation du législateur africain. Leur fondement doit être recherché dans la succession des ordres juridiques, dont l'historien rejoint le juriste pour montrer plus la continuité que la rupture. (Alexis de Tocqueville en fait par exemple la démonstration dans *L'Ancien régime et la révolution*, 1856).

Que faire des principes généraux du droit ? Si on les énonce, c'est qu'ils ont une fonction précise dans le traitement des conflits et des contentieux qui vont faire surface. Ils permettent au juge une sortie du conflit «par le haut», c'est-à-dire par le recours aux règles générales. Mais c'est aussi qu'il n'y a pas de principe général sans rapport avec les sujets de

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

droit. Le principe vaut donc par ses destinataires, les citoyens. Ce qui frappe l'observateur de cet univers des principes généraux est à la fois leur permanence et leur inadaptation.

Nous prenons à titre d'exemple la question de la mendicité en Afrique occidentale. Dans sa problématique actuelle (interdiction législative et règlementaire avec des lois anti-mendicité), elle n'est pas pensable avant la colonisation et sans le postcolonialisme actuellement en pratique politique et sociale chez les ex-colonisés. Car, elle était intégrée dans le système social, économique, politique et culturel en Afrique. Les stratégies d'interdiction ont ouvert une faille entre deux systèmes que rien ne peut concilier. Hier, elle était pensée comme une chose normale et acceptée par tous : elle participait à l'équilibre de la société dans une dynamique de partage, de redistribution et de solidarité agissante. Aujourd'hui, elle participe de ce que Michel Foucault (1997) appelle la stratégie d'enfermement avec l'amorce de ce qu'il nomme la société disciplinaire.

Une question récurrente est de savoir comment les sociétés africaines sont passées d'une expérience sur la mendicité relevant du système social à une norme radicale d'interdiction législative et règlementaire ? On assiste à quelque chose de paradoxale que le cinéaste Sembène Ousmane décrit bien dans son film *Xala* et que la romancière Aminata Sow Fall retrace dans son roman *La grève des Bàttu*. Le paradoxe est que les Autorités de la République (Ministres, Députés, etc.) et les grands cadres de l'Administration (Patrons d'entreprise, Chefs de services, Directeurs nationaux, etc.) consultent régulièrement leurs Marabouts et féticheurs, lesquels leur demandent de sortir des aumônes à distribuer aux mendiants. Ainsi, Aminata Sow Fall imagine un scénario où les mendiants et tous les mendiants ont décidé de faire grève et de ne pas apparaître toute une journée dans les rues de Dakar. Le résultat s'est fait sans attendre puisque les patrons et autres chefs ont circulé toute la journée dans leurs rutilantes voitures remplies de « cadeaux » à la recherche des mendiants. C'est certes un roman mais il est tiré de la réalité sénégalaise voire africaine.

Le recours généralisé aux principes généraux du droit oblige à une réflexion sur les perspectives de ceux-ci. On ne peut se satisfaire de «principes à tout faire», dont la souplesse deviendrait la seule qualité, au détriment du contenu. Or, le recours à ces principes pose des questions majeures qui sont inquiétantes.

La première question concerne la perte de substance des principes généraux du droit. En effet, plus on monte dans la hiérarchie des normes juridiques, plus le principe est nécessairement général dans son contenu et son énoncé. Ainsi, le principe d'égalité qui connaît de multiples expressions (égal traitement dans le droit à concourir, égalité de traitement lorsqu'on est placé dans une même situation, etc.), devient nécessairement l'égalité «tout court» quand il est inscrit dans un texte solennel telle que la Constitution.

L'utilisation des principes généraux du droit par les juridictions africaines conduit aussi à une perte de substance de ces principes, pour d'autres raisons. L'énoncé d'un droit national et d'un droit communautaire (Charte africaine des droits de l'homme et des peuples) comportant des principes généraux communs aux Etats membres de l'Union africaine (en plus d'un droit international) conduit à adopter des standards conceptuels de caractère minimum qui puissent convenir à tous les ordres juridiques considérés, même s'il faut souligner le caractère nécessairement autonome du droit national et communautaire.

On ajoutera que les deux ordres juridiques (communautaire et international) manifestent aussi la domination des concepts du droit occidental, des systèmes romano-germaniques en particulier, au détriment des coutumes africaines (à ne pas confondre avec la loi islamique et les coutumes arabes dans les pays africains fortement islamisés tels que le Sénégal, le Niger, etc.). La fonction des principes généraux dans l'ordre juridique n'y est

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

pas la même, parce que la formation du droit y est différente. Enfin, la dernière perspective qu'on voudrait souligner ici est celle d'une possible «guerre des principes». Utilisés par tous, dans tous les ordres juridiques dont certains s'imposent à d'autres (l'ordre juridique communautaire sur les ordres juridiques nationaux par exemple), à des niveaux différents de la hiérarchie des nonnes, ils ne peuvent que conduire non seulement à leur propre dispersion, mais à l'opposition entre eux, à raison de leur différence tant en terme de contenu que de champ d'application.

Il faut donc aujourd'hui revenir à la raison et limiter le recours aux principes dans les ordres juridiques internationaux, sous peine de ne plus pouvoir bientôt les utiliser efficacement. Il faut maintenir les organisations internationales dans les limites strictes de leurs compétences normatives, et s'en remettre à la sagesse des instruments nationaux pour adopter (et adapter au besoin) des principes généraux du droit répondant aux besoins les plus proches de leurs concitoyens. Les principes généraux doivent être des principes de proximité, pas ceux de ces nouveaux «monstres froids» que sont les institutions supranationales. Si le principe est général, il l'est d'abord avec l'autre, « le prochain ». Ceci n'est en rien incompatible avec son universalité, il en est seulement l'expression vivante.

La lèpre sociale est le résultat d'une interaction entre un malade (ou un ex-malade) de la lèpre et la société dans laquelle il vit. Il n'est pas possible de résoudre le problème de la lèpre uniquement avec des réponses médicales visant à guérir la maladie. IL faut aussi une adaptation de la société aux besoins et aux désirs des lépreux même blanchis. Il est essentiel qu'ils puissent participer activement à la vie de leur environnement en tant que des citoyens à part entière. Ils ne pas tant handicapés par leurs déficiences, avec lesquelles ils ont appris d'ailleurs à vivre. Mais ils le sont plus par les contraintes, les barrières et les attitudes négatives que leur impose leur environnement social.

Un exemple simple est que, la plupart des lépreux ont des handicaps physiques qui ne sont pas compensés. Ils vivent un fort désavantage vis-à-vis des membres de leur communauté. La lèpre est ainsi une question sociale et non une question uniquement médicale. La « norme » internationale qui existe est celle de Droits de l'Homme : Est désavantagé, tout individu qui n'a pas accès aux droits fondamentaux de l'être humain.

Les réponses à apporter pour que les lépreux accèdent à une égalité de droits vis à vis de leurs concitoyens concernent tous les secteurs de la société et à tous les âges la vie, de l'éducation au travail, en passant par le logement, l'alimentation, la santé, etc.

Si nous cherchons à classifier les éléments des processus handicapants, l'élaboration des normes ne peut rester sous la seule autorité nationale, il faut aussi faire appel à la touche internationale multilatérale et transversale des Etats, de l'ONU et des peuples. Si des acteurs de la vie collective (firmes, etc.) envisagent de s'appuyer sur les institutions internationales pour élaborer ou justifier leurs politiques, des garanties doivent être prises et un code éthique d'utilisation imposé.

A partir de quels critères mesurer le développement d'un pays ? Pendant très longtemps seuls les résultats économiques étaient pris en compte, en particulier le revenu par habitant, les résultats commerciaux globaux, les performances financières. Cette approche purement économiciste est corrigée par les Programmes des Nations unies pour le développement (PNUD) qui élaborèrent un index de développement humain tenant compte du taux d'alphabétisation, de la longévité moyenne de la population, du partage réel des richesses, de la non-discrimination hommes-femmes, de la mortalité infantile, du montant des investissements militaires dans le budget global, etc.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Ce sont ainsi autant de droits économiques et sociaux énoncés dans le pacte de 1966 consacré aux droits économiques, sociaux et culturels. Le développement d'une société se mesure aussi à l'aune de la satisfaction de certains de ces droits non économiques. Il est plus difficile de faire admettre un index complémentaire plus étroitement lié aux Droits de l'homme : l'index des libertés humaines retiendrait comme critère d'évaluation du développement la participation politique, la liberté d'expression, la non-discrimination, l'égalité de chances, l'indépendance du système judiciaire et le respect de l'intégrité de la personne. De nombreux pays sont contre de telles innovations, sans doute de crainte de voir baisser nettement leur moyenne de développement, mais aussi de se voir épinglés comme des Etats ne respectant pas les droits de l'homme.

Et pourtant, la conjonction de l'action des citoyens, des associations, des organisations non gouvernementales et des institutions internationales peut éviter des régressions dans le domaine du respect des droits économiques et sociaux. Que va devenir le dossier des « clauses sociales » ouvert dans le cadre de l'Organisation mondiale du commerce (OMC) ?[103] Cette préoccupation répond à deux questions : comment empêcher certains pays de tirer un trop large profit commercial du non-respect des règles sociales minimales dans la fabrication et la vente de leurs produits ? Comment encadrer le mouvement de libéralisation des échanges commerciaux internationaux par un code minimal de protection sociale en faveur des travailleurs ?

La DUDH (Déclaration universelle des droits de l'homme) n'a-t-elle pas été proclamée en 1948 par la Communauté internationale comme «l'idéal commun a atteindre par tous les peuples [...] afin que [...] tous les organes de la Société s'efforcent [...] de développer le respect de ses droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives » (Préambule de la DUDH).

Les progrès accomplis dans le domaine des libertés et de la participation démocratique des populations sont des facteurs positifs pour le développement économique. La thèse, souvent défendue, selon laquelle il serait nécessaire de mettre entre parenthèses les Droits de l'homme pour permettre un certain décollage économique se révèle techniquement fausse, surtout en Afrique. De plus, il serait dangereux de laisser se développer l'économie nationale, continentale et mondiale sans lui imposer, entre autres objectifs et règles de fonctionnement, le respect effectif de la dignité humaine.

Alors que l'outil économique semble dominer ceux qu'il devrait servir, il n'est pas inutile de redire universellement que le programme commun est de permettre à chaque personne humaine, sans aucune discrimination, de se nourrir, se loger, se soigner, s'éduquer, etc. Il y a cependant un risque, c'est celui de « nous habituer facilement à fermer les yeux ou à passer au compte de pertes et profits les drames » (Rapport du PNUD[104], 1997).

Le rôle de la dynamique des Droits de l'homme est de rappeler que la paix mondiale ne se limite pas à une absence de guerre ou à des équilibres monétaires. Elle exige le développement à long terme de stratégies collectives qui éviteront des inégalités sociales,

[103] Lors de la naissance de l'OMC en 1994, il fut impossible de créer un groupe de travail sur ce sujet. En mars 1995, au sommet mondial de Copenhague, sur le développement social et l'exclusion, aucun consensus ne se dégagea pour élaborer de véritables clauses sociales. La nécessité de respecter les conventions de l'OIT fut réaffirmée et l'OMC fut invitée à prendre sa place dans la mise en œuvre des résolutions du sommet. Lors de son assemblée à Singapour, en 1996, l'assemblée de l'OMC considéra que ce problème incombait à l'OIT. Cependant, certains pays européens et les Etats-Unis maintiennent la réflexion à ce sujet au sein de l'OMC.

[104] Le PNUD est le programme des Nations unies pour le développement. Il sort annuellement un rapport sur la situation sociale, économique et culturelle du monde, à travers les Etats membres ou non de l'ONU.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

des injustices sociales, du mépris, de la souffrance et de l'exclusion, sources de révolte, et qui interdiront les atteintes les plus graves à la dignité humaine. Cet effort s'impose face à la réalité inéluctable de la mondialisation qui doit relever trois défis majeurs, à savoir :

- éradiquer l'extrême pauvreté,
- refuser d'appliquer le principe de graduation aux droits économiques et sociaux,
- ne pas considérer ces droits comme de simples aspirations.

Le respect des droits économiques et sociaux n'est-il pas résumé dans ces trois objectifs ? Une démocratie ne serait pas digne de ce nom si elle ne protégeait pas l'ensemble des Droits de l'homme, qu'ils soient économiques, sociaux, civils ou politiques.

7.3. Lèpre sociale et éthique

7.3.1. Aspects éthiques de la lèpre sociale

La question de la lèpre sociale en Afrique de l'Ouest nous entraîne dans une dimension philosophique qui transcende les frontières nationales et méta-nationales pour nous plonger dans l'universel et l'humanisme. Lors de nos multiples rencontres avec les lépreux à Dakar et dans leurs villages, ils n'ont cessé d'aborder la question éthique. Cela nous a confortés dans l'idée que la relation entre éthique et politique n'est pas seulement un problème théorique : elle articule des aspects moraux existants et réels face à l'histoire singulière et universelle de l'homme.

Pour aborder cette dimension éthique, nous nous ferons accompagner particulièrement par Emmanuel Levinas. Si les auteurs dissertent sur une éventuelle relation de cause à effet entre la Shoah et la pensée de Levinas, nous pensons que la Shoah constitue un évènement crucial dans sa vie et son œuvre. Nous retenons de l'approche d'Emmanuel Levinas la pertinence de sa vision éthique en confrontation avec des situations-limites telle que la Shoah. Sans comparer, nous retenons la pertinence du questionnement éthique porté par les lépreux et toutes les personnes en situation de lèpre sociale face à la société de mépris et d'exclusion qui les enferme (ou les environne).

« C'est peut-être le fait le plus révolutionnaire de notre conscience du XXe siècle … que la destruction de tout équilibre entre la théodicée explicite et implicite de la pensée occidentale et les formes que la souffrance et son mal puisent dans le déroulement même de ce siècle. Siècle qui en trente ans a connu deux guerres mondiales, les totalitarismes de droite et de gauche, hitlérisme et stalinisme, Hiroshima, le goulag, les génocides d'Auschwitz et du Cambodge. Souffrance et mal imposés de façon délibérée, mais qu'aucune raison ne limitait dans l'exaspération de la raison devenue politique et détachée de toute éthique... Que parmi ces événements, l'Holocauste du peuple juif sous le règne de Hitler nous paraisse le paradigme de cette souffrance humaine gratuite où le mal apparut dans son horreur diabolique, n'est peut-être pas un sentiment subjectif. La disproportion entre la souffrance et toute théodicée se montra à Auschwitz avec une clarté qui crève les yeux. Sa possibilité met en question la foi traditionnelle multimillénaire. Le mot de Nietzsche sur la mort de Dieu ne prenait-il pas dans les camps d'extermination la signification d'un fait quasi empirique ? Faut-il s'étonner dès lors que ce drame de l'Histoire Sainte ait eu parmi ses acteurs principaux un peuple qui, depuis toujours, était associé à cette histoire et dont on

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

aurait tort d'entendre l'âme collective et le destin comme limités à un quelconque nationalisme et dont la geste, dans certaines circonstances, appartient encore à la Révélation - fût-ce comme apocalypse - qui aux philosophes «donne à penser» ou qui les empêche de penser ? »[105]

Les sociétés modernes, avec différents régimes politiques, proclament universellement l'idée de pays, de nation, d'Etat de droit, de droits fondamentaux des citoyens. Parmi ces droits, la liberté de la personne humaine. Tout cela est parti, il est vrai, des Etats occidentaux (Amérique du Nord, France, etc.) mais le monde entier se réclame aujourd'hui de la démocratie et de cette doctrine de la liberté et de l'autonomie des citoyens. Le problème se pose beaucoup plus au niveau de la matérialisation de ces droits fondamentaux, d'un pays à un autre, d'un continent à un autre, d'une époque à une autre.

Cette idée de base de l'humanisme occidental a été déchirée dans l'histoire contemporaine par l'hitlérisme. Cette doctrine consiste à définir l'homme par une mystique sélective biologique aboutissant au racisme et à la barbarie. « *Une société à base consanguine découle immédiatement de cette concrétisation de l'esprit. Et alors, si la race n'existe pas, il faut l'inventer »* [106]. Le racisme hitlérien est la négation de l'humanité de l'homme. Mais, d'autres formes de mépris et de négation de l'humanité de l'homme se profilent dans les politiques publiques qui n'accordent pas assez de place ou pas du tout aux personnes en situation de lèpre sociale. Si *l'essence de l'homme* se définit par la liberté, il y a dans nos sociétés dites modernes des hommes et des femmes à qui ce statut est fort difficile voire impossible à reconnaître. Les idées de liberté, de transcendance du sujet, de raison, ainsi que la prise en compte du problème social, sont certes édictées et consignées dans des codes juridiques, mais leur place et leur sens sont profondément et quotidiennement bafoués avec le développement de l'individualisation et du libéralisme sauvage de la société et des rapports humains. « *On doit se demander si le libéralisme suffit à la dignité authentique du sujet humain* »[107].

La compréhension de la lèpre sociale peut passer par une certaine conception de l'éthique dégagée par Emmanuel Levinas. Nous la cernerons mieux en la mettant en regard de la notion classique de morale[108]. Leur point commun est d'avoir pour moteur le sujet lui-même. La morale s'identifie à une recherche de perfection, laquelle peut prendre de multiples formes, avec l'établissement d'une harmonie ou d'un juste milieu dans son comportement, la maîtrise des pulsions, l'obéissance de l'homme à une loi que sa propre raison lui impose, l'accès à la contemplation ou, au contraire, l'impératif d'action et de réalisation, etc. Quant à l'impulsion éthique, elle ne vient plus de moi. Elle procède de la révélation d'autrui, de l'autre homme, la personne en situation de lèpre sociale, par exemple.

Mais que signifie autrui ? Et à partir de là, comment comprendre que la révélation d'autrui soit d'emblée corrélative de l'obligation éthique ? La personne en situation de lèpre sociale est, pour nous, Autrui ; elle n'est pas nous et elle n'est pas une chose.

[105] ***Emmanuel Levinas, Entre nous, Paris, Grasset, 1991, p.114***

[106] Ibid.

[107] Cahiers de l'Herne, 1991

[108] Dans son ouvrage *Totalité et Infini*, Emmanuel Levinas semble employer éthique et morale de manière indifférente.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

L'obligation éthique chez les personnes en situation de lèpre sociale

Les patriarches du groupe de lépreux de la Poste se sont retrouvés dans la rue lorsqu'ils n'ont plus réussi à travailler du fait de leurs mutilations. Certes, ils veillent sur les affaires et les cases en carton du groupe. Mais ils veillent surtout sur l'ensemble des lépreux. Ils y jouent leur rôle de sages, notamment en prononçant leurs décisions de justice dans l'intérêt du groupe lors des litiges.

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2006

[L'obligation éthique chez les personnes en situation de lèpre sociale]

Autrui n'est pas du tout une chose. La personne en situation de lèpre sociale ne peut être définie par son histoire, par sa situation sociale, par une quelconque caractéristique physique ou psychologique, par une image, par son caractère ou par telle ou telle aptitude. En tant qu'Autrui, elle est, selon les termes de Jean-Paul Sartre,

« Un pur trou dans le monde. (Elle) procède de l'absolument Absent »[109]. Aussi, elle « n'est pas un contenu connu, qualifié, saisissable à partir d'une idée générale quelconque et soumis à cette idée. (Elle) fait face, ne se référant qu'à soi »[110]

La relation à autrui, nous dit Emmanuel Levinas, est relation à l'infini. Autrui se présente à nous comme infini. L'idée de l'infini est connue comme une idée abstraite, comme une idée formelle. La relation à autrui est sa déformalisation.

« L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social. Ce rapport consiste à aborder un être absolument extérieur. L'infini de cet être qu'on ne peut pour cela même contenir, garantit et constitue cette extériorité. Elle n'équivaut pas à la distance entre sujet et objet. L'objet, nous le savons s'intègre à l'identité du Même. L'extériorité de l'être infini se manifeste dans la résistance absolue que, de par son apparition - de par son épiphanie - il oppose à tous mes pouvoirs »[111].

[109] *Levinas Emmanuel citant Jean-Paul Sartre, in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1967, p.198.*

[110] *Entre nous, p.38*

[111] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p.172*

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Il est difficile de faire admettre que la personne en situation de lèpre sociale est aussi (et comme tout le monde) un être de parole. En effet, l'expression, la parole, le discours constituent pour elle une situation privilégiée. Par la parole, autrui se manifeste en soi. Selon Emmanuel Levinas, Visage est quasiment synonyme d'autrui. Visage signifie présence vivante et expression, le contraire d'un masque, d'une image figée dans sa forme.

« La manifestation de l'en-soi consiste pour l'être à se dire à nous, indépendamment de toute position que nous aurions prise à son égard, à s'exprimer. Là, contrairement à toutes les conditions de la visibilité d'objets, l'être ne se place pas dans la lumière d'un autre mais se présente lui-même dans la manifestation qui doit seulement l'annoncer, il est présent comme dirigeant cette manifestation même - présent avant la manifestation qui seulement le manifeste... Le visage est une présence vivante, il est expression. La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'étant, s'exposant comme thème, se dissimule par là même. Le visage parle... Celui qui se manifeste porte, selon le mot de Platon, secours à lui-même. Il défait à tout instant la forme qu'il offre »[112]

La relation à la personne en situation de lèpre sociale se déploie dans la dimension morale.

« La transcendance du visage est, à la fois, son absence de ce monde où il entre, le dépaysement d'un être, sa condition d'étranger, de dépouillé ou de prolétaire. L'étrangeté qui est liberté, est aussi l'étrangeté-misère. La liberté se présente comme l'Autre; au Même qui, lui, est toujours l'autochtone de l'être, toujours privilégié en sa demeure. L'autre, le libre est aussi l'étranger. La nudité de son visage se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte de sa nudité »[113]

Avec la déformalisation s'ouvre la résonance éthique, de sorte que la dimension « historique » de la pensée « lépreuse » vient s'intégrer tout naturellement dans le cadre de la réflexion philosophique la plus abstraite. La personne en situation de lèpre sociale se révèle dans la personne de celui qui est réellement nu, dans celle de l'étranger sans assise, du pauvre, de la veuve et de l'orphelin (dont parlent le Coran et la Bible), du SDF (sans domicile fixe), du fou, de l'exclu, etc. L'appel des personnes en situation de lèpre sociale, prolongé par les exigences des droits de l'homme, devient philosophie première au point de constituer le noyau de l'organisation et du fonctionnement des Organisations non gouvernementales comme des Organisations internationales. La relation à l'infinité de la personne en situation de lèpre sociale se transcrit en accroissement à l'infini des obligations à son égard. « *Autrui en tant qu'autrui se situe dans une dimension de la hauteur et de l'abaissement »*[114]. Une certaine morale internationale reconnait que

« Laisser des hommes sans nourriture - est une faute qu'aucune circonstance n'atténue »[115] ***et que « l'étendue des obligations à l'égard des hommes***

[112] ***Totalité et Infini, p.37***

[113] ***Ibid., p.47***

[114] Ibid., p.229

[115] ***Ibid., p.175***

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

pleinement hommes n'a pas de limites … les besoins matériels de mon prochain sont des besoins spirituels pour moi » [116] **.**

Quelle place, si l'on suit cette conception de l'éthique, faut-il accorder à la politique, aux institutions ou plus généralement à l'histoire ? Ou inversement comment l'horizon éthique qui a été dégagé se situe-t-il par rapport à la politique et à l'histoire ? Emmanuel Levinas conçoit le rôle de la raison politique à la manière classique et la relation éthique est ce qui, par définition, est en rupture par rapport à la politique. Toutefois le fossé qui la sépare de la politique n'est pas sans nuances. Sans jamais pouvoir être comblé, il comporte néanmoins des degrés.

Prolongeant Emmanuel Levinas, on peut dire que si, selon son expression, l'éthique doit être déclarée « philosophie première », c'est la guerre qui est la raison politique première. Ce constat est établi sans appel dès les premières lignes de *Totalité et Infini*. La guerre ne se range pas seulement - comme la plus grande - parmi les épreuves dont vit la morale. L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre - la politique - s'impose, dès lors, comme l'exercice même de la raison. La politique s'oppose à la morale. Selon l'Auteur, la politique en guise de guerre, n'est pas une contingence, un regrettable accident ou une maladie qu'il faut soigner. Oser énoncer que la guerre est exercice de la raison implique qu'on ne saurait la réduire à un non-sens ou même à une simple situation empirique qu'il suffirait de rapporter à un jeu de causes et d'effets.

« La liberté ne se réalise pas en dehors des institutions sociales et politiques qui lui ouvrent l'accès de l'air frais nécessaire à son épanouissement, à sa respiration et même, peut- être, à sa génération spontanée... [Mais] il existe une tyrannie de l'universel et de l'impersonnel, ordre inhumain quoique distinct du brutal. Contre lui, s'affirme l'homme comme singularité irréductible, extérieure à la totalité où il entre » (Totalité et Infini, 218).

L'ordre politique garantit la liberté mais, comme le laisse présager cette dernière phrase, il n'est en aucune façon celui de la relation éthique. On le voit déjà dans le glissement de sens subi ici par la notion même de liberté. Il ne s'agit plus de cette liberté qui se reconnaît comme injuste et responsable envers autrui. Tout le sens de l'institution politique est, bien au contraire, de permettre l'expansion des libertés et leur compétition par une saine limitation qui les préserve d'une destruction réciproque.

L'ordre politique n'est pas celui de la relation à l'infini ouvert par la révélation d'autrui, c'est l'ordre d'une totalité dans laquelle les personnes en tant que telles disparaissent au profit de l'abstraction de l'Etat. Le fossé entre les ordres politique et éthique reste pour l'instant infranchissable. Il faut toutefois ajouter une précision. Lorsqu'Emmanuel Levinas proteste contre le totalitarisme de l'Etat et plus généralement de l'histoire, ce n'est pas au nom du sujet qui se rebelle contre une loi qui l'enserre. L'auteur se distingue par là d'autres courants philosophiques qui opposent à la rationalité universelle le cri de révolte de l'individu blessé.

Par la suite, cette idée trouvera un prolongement dans la réflexion de Levinas sur les « Droits de l'homme » qui, avant même d'être fondés sur la « nature humaine », idée prévalente depuis la Renaissance, doivent être considérés plus originellement comme les « droits de l'autre homme »[117]. Levinas démontre en tous cas dans une lecture talmudique que cette manière de voir est caractéristique de l'humanisme juif :

[116] ***Du sacré au saint, Paris, Editions de Minuit, 1977, p.20***

[117] Cf. Altérité et transcendance, Editions Fata Morgana, 1995, pp.151-154

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

« Soulignons encore un détail de la situation où se place la Michna ici, caractéristique de l'humanisme juif : l'homme dont il convient de défendre les droits, c'est d'abord l'autre homme, ce n'est pas initialement moi. Ce n'est pas le concept « homme » qui est à la base de cet humanisme, c'est autrui »[118] .

Certes la relation éthique se produit dans l'histoire mais elle la transcende absolument. « Si elle [l'histoire] prétend intégrer moi et l'autre dans un esprit impersonnel, cette prétendue intégration est cruauté et injustice, c'est-à-dire ignore Autrui. L'histoire, rapport entre hommes, ignore une position du Moi envers l'Autre où l'Autre demeure transcendant par rapport à moi. Si je ne suis pas extérieur à l'histoire par moi-même, je trouve en autrui un point, par rapport à l'histoire, absolu ; non pas en fusionnant avec autrui, mais en parlant avec lui... Quand l'homme aborde vraiment Autrui, il est arraché à l'histoire »[119] .

« L'éthique, ici, ne vient pas en supplément à une base existentielle préalable; c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le nœud même du subjectif »[120] . Emmanuel Levinas fixe cette nouvelle figure de l'altérité dans une interprétation du verset Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Ce n'est pas tu aimeras ton prochain « car il est comme toi-même » ou autant que toi-même ». Le « comme toi-même » porte sur tout le début du verset. Aime ton prochain; c'est toi-même »; « c'est cet amour du prochain qui est toi-même »[121] .

La relation à autrui se définit d'abord comme proximité dans un sens qui peut dérouter. La proximité d'autrui ne naît pas de la rencontre, elle n'est pas le résultat d'une quelconque prise de conscience. Elle est constitutive du sujet humain avant tout savoir et toute représentation. Elle désigne un contact immédiat. En outre il ne faut pas s'y tromper. La proximité à autrui ne doit pas être comprise selon le mode symétrique suggéré par le langage courant pour lequel la relation de proximité englobe simultanément deux entités (dire que A est proche de B équivaut à dire que B est proche de A, ou encore que A et B sont proches). De même la proximité n'est pas une fusion. Bien au contraire, elle maintient l'autonomie de l'autre dans l'infini de son altérité. Quel peut donc être le contenu d'une telle proximité sans réciprocité ni fusion ? Emmanuel Levinas répond par la responsabilité. Pour lui, proximité et responsabilité ne vont pas l'un sans l'autre ; ce sont même quasiment des termes synonymes : « *La proximité du prochain - la paix de la proximité - est la responsabilité du moi pour un autre.. ».* (Ibid., Altérité et transcendance, 147). Il ajoute : « *La subjectivité est ... responsabilité dans la proximité des autres »* (Ibid. Autrement qu'être, 97)

Mais, de qui est-on responsable ? D'autrui certainement, mais puisque cette responsabilité ne se décrit pas comme postérieure à la rencontre, puisque qu'elle est *a priori* constitutive du sujet, il s'agit donc d'autrui le premier venu ou même d'autrui l'inconnu. De quoi est-on responsable ? Emmanuel Levinas s'engage ici sur un chemin abrupt de radicalisme croissant.

En premier lieu, je suis responsable de l'oppression et des malheurs subis par autrui. Ce degré de la responsabilité n'est pas déconnecté de la réalité quotidienne, du moins dans ses aspects les plus nobles. S'il y a utopie, c'est une utopie observable, et c'est justement

[118] ***Du sacré au saint, p.17***

[119] Totalité et Infini, p.23

[120] ***Ethique et Infini, p.100***

[121] ***De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Editions Vrin, 1982, p.144***

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ainsi qu'il répond au reproche de développer une pensée utopique. « *La passivité la plus passive, l'inassumable subjectivité - ou sujétion même du sujet - tient à mon obsession par la responsabilité pour l'opprimé autre que moi »* (Ibid. Autrement qu'être, 70).

Si je ne suis pas seulement responsable des malheurs d'autrui, l'homme libre est responsable de ses propres actes et coupable de ses propres fautes. Emmanuel Levinas va plus loin. « Responsable d'autrui » signifie responsable pour les fautes d'autrui, responsable de la liberté d'autrui. Je suis responsable de la faute d'autrui et même de la persécution dont il me persécute. Emmanuel Levinas va jusque là tout en marquant qu'une telle perspective doit immédiatement être nuancée.

« Il m'est arrivé de dire quelque part, c'est un mot que je n'aime pas beaucoup citer, car il doit être complété par d'autres considérations, que je suis responsable des persécutions que je subis. Mais seulement moi! Mes « proches » ou « mon peuple » sont déjà les autres et, pour eux, je réclame justice.... Ce sont là des formules extrêmes qu'il ne faut pas détacher de leur contexte. Dans le concret, beaucoup d'autres considérations interviennent et exigent la justice même pour moi » (Ibid., Totalité et Infini, 106).

7.3.2. Ethique et paradoxe du mépris social

Les communautés humaines se sont organisées autour de règles morales envisageant leur propre survie. Les règles morales existent parce que les êtres humains sont porteurs de violence, mais en tant qu'êtres raisonnables c'est-à-dire capables de choisir la raison. Le choix de la raison est ce qui constitue le monde humain comme monde sensé. La violence et le mépris sont la négation du sens. Ainsi, l'élimination progressive du mépris est, en même temps, le secret des morales et le critère de toute action politique qui se veut morale

Le mépris génère de la violence et elle est source d'exclusion pour les personnes en situation de lèpre sociale, c'est un phénomène exclusif de l'homme et de l'homme moderne. Comme l'a remarqué Aristote, articuler la voix pour signifier, au delà des sensations de plaisir et de douleur, ce qui est utile et nuisible, juste et injuste, le bien et le mal (Aristote, *Politique,* A 2, 1252 b, 27ss). En définissant l'homme de cette manière, Aristote nous permet de comprendre que le monde humain se constitue comme l'espace du sens qui se révèle dans le langage et qui se traduit dans le discours raisonnable. Si cela s'avère être vrai, nous avons déjà ici le paradoxe du mépris.

Le mépris entre dans le monde humain lorsqu'il entre dans le langage, c'est à dire, lorsqu'il est dit, reconnu, signifié comme négation ou exclusion de ce qui constitue le monde humain comme monde sensé ou comme monde du sens. Autrement dit, le mépris n'existe que pour le sens et, dans son sens plus original, il est la négation du sens, ce qui n'a pas de sens, l'insensé. Ou encore, pour l'exprimer avec une formule d'Eric Weil : « il n'y a de l'insensé que du point de vue du sens » (1968, 20).

Le paradoxe du mépris nous renvoie à une compréhension philosophique de l'être humain comme un être violent, mais qui n'est pas pure violence, justement parce qu'il peut reconnaître, signifier, dire, comprendre le mépris. En tant qu'être naturel, l'être humain est violent et agit comme les forces naturelles, poussé par des tendances, instincts, besoins. Cependant, ce même être est capable de distinguer ce qui est utile et nuisible, juste et injuste, le bien et le mal, ce qui veut dire que l'être humain peut comprendre le mépris et se comprendre comme violent, parce qu'il n'est pas que cela. Bref, l'être humain est violent et raisonnable (Eric Weil, *ibid.,* 18ss).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Deux corollaires découlent de cette compréhension philosophique. Le premier affirme que la raison, ou plutôt la raisonnabilité de l'être humain n'est pas une donnée de la nature comme, par exemple, les branchies constituent la donnée de la nature qui permet aux poissons de respirer dans l'eau. La raison n'est pas une donnée, mais une possibilité ou un devoir-être qui, tout en étant inscrite dans la nature, elle suppose un choix pour qu'elle soit actualisée. Pour Aristote (*Politique*, ibid.), la capacité de signifier l'utile et le nuisible, le juste et l'injuste, le bien et le mal, est naturel à l'homme, vu que « la nature ne fait rien en vain ». Par contre, pour Eric Weil, « le choix de la raison est un choix, non pas déraisonnable (car le raisonnable et le déraisonnable s'opposent à l'intérieur des limites de la raison), mais un choix a-raisonnable ou, dans un sens autre que temporel, pré-raisonnable » (1974, 18). Il affirme que c'est en tant que violent que l'être humain constitue sa moralité, ou, ce qui revient au même, c'est en tant que transgresseur qu'il arrive à avoir la conscience des règles.

En se penchant sur certaines conséquences qui découlent du second corollaire, nous remarquons qu'il aide à approfondir la compréhension philosophique de l'être humain énoncée ci-dessus, en même temps qu'elle nous fraye la voie pour ce que le titre de ce travail exige, c'est-à-dire, donner une interprétation éthique du phénomène du mépris et de l'exclusion des lépreux et de toutes les personnes en situation de lèpre sociale. Comme nous l'avons affirmé, l'être humain est violent et raisonnable. Dans les conditions établies par le second corollaire, cela veut dire qu'il n'y a que lui à avoir besoin de règles pour vivre et il n'y a que lui à en avoir conscience, parce qu'il est le seul être à pouvoir les transgresser. Par conséquent, l'être humain est moral parce qu'il est violent, il est violent parce qu'il n'est pas pure violence, mais il est raisonnable aussi. Pour dire que la morale n'existe que *parce que* l'être humain est capable d'être immoral.

Présenter les choses de cette façon nous fait immédiatement reconnaître un rapport radical entre le mépris et la morale: la morale existe parce que l'être humain est capable de violence et de mépris à l'égard d'autrui. Cette violence existe parce que l'être humain est capable de distinguer l'utile et le nuisible, le juste et l'injuste, le bien et le mal. La morale et la violence surgissent dans un espace de signification ou de sens institué par le langage, par le discours raisonnable, en un mot, par la raison.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Un bébé en situation de lèpre sociale

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2006

[Un bébé en situation de lèpre sociale]

Toutefois, le mépris et la morale ne partagent pas l'espace de l'humanité au même titre. La morale est un espace de reconnaissance, d'inclusion et c'est la condition de survie des groupes humains et des individus dans leur intérieur. Même si dans ses origines, la morale exclut ceux qui se trouvent à l'extérieur du groupe qu'elle a constitué, le principe de l'universalité qui réside dans n'importe quelle morale est un principe d'inclusion : toute morale a l'intention d'être une morale pour tous. La violence et le mépris, au contraire, entrent dans l'espace humain comme rupture, comme menace à la survie et comme exclusion d'autrui. La condition de possibilité de la vie en commun réside dans la non-violence, dans le non-mépris ou au moins dans leur contention à l'intérieur du groupe social en question. Or, il se trouve que la morale, toute morale, n'est justement que cela.

7.3.3. L'Etat comme organisation morale

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Selon Eric Weil[122], « l'État est l'organisation rationnelle et raisonnable (morale) de la communauté » (1996, 131). Le principe de la société moderne est la compétition et l'exploitation. Le problème qui se pose à L'État est celui de mettre en place une organisation rationnelle et durable qui permette de dépasser la contradiction entre l'accumulation des richesses d'un côté, et la formation d'une masse d'individus déshumanisés et indigentes de l'autre. C'est à l'État raisonnable fondé sur la loi (État de droit) d'harmoniser les intérêts divergents. Hegel, le premier, a posé le problème de l'Etat en ces termes et Weil le tient en cela pour le premier penseur de l'Etat moderne. En tant que telle, la politique suppose des citoyens instruits. La fin dernière de la politique est un État mondial, espace de discussion permanente englobant tous les États fédérés pour constituer une société mondiale, seul garant de la non-violence. Il n'empêche que l'antinomie entre raison et violence est irréductible. Entre le dialogue et la violence, le choix est toujours possible. La raison ne peut exclure la violence ; elle ne peut que la penser. Même le choix irrationnel et déraisonnable de la violence relève de la liberté et ne peut pas être définitivement écarté.

Depuis le milieu des années 80, l'État s'est fortement désengagé de la vie économique, c'est la « formule moins d'Etat et mieux d'Etat », notamment dans les pays du Tiers-monde et en Afrique de l'Ouest plus particulièrement. Après avoir longtemps fixé les orientations des économies nationales en étant le premier et le plus gros employeur, il est devenu plus modeste, se limitant à des fonctions régaliennes de police, de diplomatie et de régulation.

Les réformes de l''Etat se ressentent surtout dans les domaines économique, social et de la santé. Ce sont dans les deux derniers secteurs cités qu'il s'est considérablement désengagé en Afrique. On aurait plutôt affaire aujourd'hui à ce qu'il est convenu d'appeler un Etat régulateur, un arbitre des tensions sociales nées des conséquences de son désengagement et des conflits d'intérêts dans l'Etat et la Nation.

Il n'y a plus de nationalisation, ni de planification de l'économie, c'est plutôt les privatisations et le respect strict des lois du marché. Il s'agit à présent de ce qu'Elie Chen appelle l'Etat national rationnel équitable[123].

Les institutions financières internationales imposent périodiquement des dévaluations pour, affirme-t-on, une plus grande ouverture de l'économie à la concurrence mondiale, pour retrouver des coûts comparables et compétiteurs à ceux du marché, pour éliminer les effets de la course prix-salaires et pour ajuster les gains de pouvoir d'achat aux gains réels de productivité.

En Afrique de l'Ouest, les économies sont des économies de financements extérieurs basées sur l'aide publique au développement, sur l'endettement cyclique. Les Etats africains sont plongés dans le capitalisme sans leurs propres capitaux, c'est ce qui explique leurs difficultés et leur faiblesse majeure sur l'échiquier international.

La question posée aux Etats africains est, à y voir de près, une question universelle posée à tous les Etats du monde. Elle consiste à considérer que l'Etat est plus compétent que le marché pour définir le souhaitable les priorités politiques, sociales, culturelles et conomiques des Nations. L'Etat est également posé comme seul légitime, parce qu'instrument du peuple souverain. Sa vocation est de servir les peuples et les citoyens et cela importe peu au marché qui ne vise qu'un but : l'intérêt.

[122] Philosophe hégélien, né en Allemagne, Eric Weil soutient sa thèse en 1928 avec Ernst Cassirer. Il émigre en France en 1933 pour fuir le régime nazi et est naturalisé français en 1938. Il est le fondateur, avec Georges Bataille, de la Revue Critique en 1946. Il enseigne la philosophie à l'Université de Lille de 1956 à 1968

[123] Elie Cohen, *L'Ordre économique mondial* , Fayard, 2000.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

En Afrique, l'Etat national rationnel équitable a de fait laissé la place à un Etat faible (ou plus faible), à la fois régulateur et avocat des intérêts du marché national et international. Dans une économie mondialisée de cette manière, les marges, les exclusions, les souffrances sociales, le mépris social, voire la lèpre sociale constituent le terreau de la mal gouvernance des Etats postcoloniaux.

Chapitre 8 : La lèpre sociale et la question humanitaire

Les situations de lèpre sociale sont en interaction directe avec les politiques de soutien social des ONG et des organisations humanitaires.

Les organisations humanitaires contemporaines agissent dans de multiples domaines : santé, éducation, sécurité et urgence, soutien de projets socioéconomiques, développement social et promotion de la citoyenneté essentielles à la démocratisation : issues de la société civile occidentale, elles tendent à transposer leurs idéaux universalistes de bien-être et de devenir collectif.

La forme de socialité que prennent les « multinationales de l'aide » (Francine Saillant, 2007,5) pose question à plusieurs niveaux, dont ceux :

- de la prise en compte des cultures locales pour éviter les interventions unilatérales,
- du caractère sectorisé et partiel de l'aide sans prise en charge de la globalité des besoins des personnes en situation de vulnérabilité ;
- de la durée du soutien social, notamment en ce qui concerne les actions à court terme de l'urgentisme,
- des risques de dépendance des populations à travers les dons, avec les effets pervers de mise en concurrence avec les entreprises locales.

8.1. Idéoscape et enjeux humanitaires

Nous rejoignons Francine Saillant dans son analyse de la double figure de l'humanitaire (2007 15 et s.). En effet, l'humanitaire est imprégnée d'*idéoscapes* (Arjun Appadurai, 2001, 72) qui sont révélateurs de leurs nouvelles dimensions culturelles, économique et politique. S'il est vrai que la majorité des ONG ne développe pas de contre-idéologies orientées vers la prise de pouvoir d'État (mettant plutôt en avant une éthique de la neutralité), la complexité de leurs interventions génère des espaces des souverainetés mouvantes et influe sur les frontières du politique. Le débat sur le droit ou le devoir d'ingérence en est significatif. Les (ré) orientations des aides sont significatives du biopouvoir des ONG, selon les priorités qu'elles fixent généralement en accord avec les Etats concernés. Par voie de conséquence, cela induit un impact négatif pour les populations disqualifiées, et en particulier pour les personnes en situation de lèpre sociale. Celles-ci se trouvent au centre de l'enjeu des priorités fixées par les organismes humanitaires : celles qui privilégient le principe d'autonomie au détriment du principe de vulnérabilité.[124]

8.1.1. Des organisations humanitaires en constante évolution

[124] Selon Raymond Massé dans Les groupes communautaires comme espaces moraux (in Identités, vulnérabilités, communautés de Francine Saillant, Michèle Clément et Charles Gaucher, Canada, Ed. Nota bene, 2004), la priorité actuelle est fixée sur le principe d'autonomie.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

C'est ainsi que les lépreux montrent du doigt les ONG spécialistes de la lèpre (la DAW et la Fondation Raoul Follereau sont le plus souvent nommées) qui utilisent des discours universalistes pour obtenir des fonds. Certains d'entre eux naviguent sur Internet (facilement accessible dans les nombreux « cyber espaces »[125]) et connaissent les formes de *médiascape*[126] utilisées par les organisations humanitaires. Dans leur colère et leur indignation, beaucoup invoquent les Droits de l'homme et font référence à l'éthique ; en termes de redistribution des dons aux lépreux dans le respect de la volonté du donateur, ce respect étant un fondement de ces ONG. D'autres reconnaissent que ces ONG « font ce qu'elles peuvent » et continuent à soutenir quelques projets pour les lépreux dans les villages de reclassement. Certains savent ces ONG « moins riches » et connaissent le choix de réorientation de leurs actions (vers les enfants des rues par exemple).

C'est ainsi que les lépreux soulèvent les attitudes paradoxales prônées par les ONG, en synergie avec l'Etat : encourager (exiger et contraindre) les lépreux à cesser la mendicité à Dakar, à regagner les villages de reclassement, sans pour autant leur donner plus de moyens (à eux et leur famille) pour développer une micro entreprise ou accéder à un emploi adapté.

Le chef de village de Mballing (Nianing) explique que, lorsqu'une ONG envoie des financements, il les oriente avec son conseil de sages en priorité vers les plus pauvres des lépreux. Il évoque une femme âgée, veuve et abandonnée des siens, très malade et ne parvenant à se lever qu'avec peine, qui n'a qu'une case en terre battue, mal isolée et recouverte d'une tôle trouée et rouillée comme toiture. Par conséquent, les autres familles lépreuses qui vivent dans la pauvreté ne sont pas prioritaires.

« L'humanitaire paraît finalement converger vers une double perspective. Une première perspective donne à voir l'humanitaire comme un nouvel objet anthropologique et politique de type néocolonial, sous-tendu par la fragilisation des frontières des souverainetés nationales, politiques, subjectives et corporelles » (Francine Saillant, Ibid., 2007, 16).

La seconde perspective, fournie par les acteurs de terrain, est celle des droits humains. Dans les conflits, les famines ou les catastrophes, dans les situations de mal développement ou d'exclusion, quelques soient les types de violence, la question fondamentale de l'humanitaire est celle des droits sociaux et politiques, du droit à la vie, à la santé, à l'éducation ou à un revenu décent.

Henri Dunant a posé l'acte fondateur de l'humanitaire. La plupart des organismes humanitaires l'ont ensuite reproduit dans un « processus d'identification négative à l'intolérableet à l'immoral de la souffrance observée en direct, (…) dans le désir de dépasser le dualisme hégélien du bourreau et de la victime, et d'atteindre le sujet souffrant là où il est (Ibid. 172) ». En fonction des circonstances et de l'adaptation des interventions face aux formes de l'intolérable et de l'immoral, les organisations humanitaires se sont investies dans des causes à défendre : de la faim à l'extrême pauvreté, de la maladie au handicap, en situation de guerre ou de paix. Leur action intervient généralement là où l'Etat ne prend

[125] Après le boom des télécabines lors des dix dernières années, devenues trop nombreuses et concurrencées par le téléphone portable, on assiste à l'implantation rapide de cyber espaces qui proposent l'accès à Internet à la population sénégalaise, à Dakar comme dans les quartiers.

[126] Pour Arjun Appadurai, « Les médiascapes, sont à la fois la distribution de moyens électroniques de produire et de disséminer de l'informât ion [...] et les images du monde créées par ces médias » (ibid.2001, 71).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

pas en charge la population vulnérable, dans les espaces de non-droit, dans les interstices forgés par l'exclusion.

C'est dans le contexte de la Deuxième Guerre mondiale que le droit humanitaire international est né, lorsque des organismes ont commencé à venir en aideauxcivils victimes du conflit. Héritée de la Croix-Rouge, leur action a été centrée initialement sur l'actionmédico-sanitaire. Puis elle s'est développée vers de multiples formes de soutien aux collectivités, visant les droits humains et sociaux, le développement et les droits des peuples, la démocratie, etc. En situation d'urgence ou d'après-urgence, leur action a ciblé desdroits spécifiques pour les minorités, les femmes et les enfants, les personnes handicapées et les lépreux. Des programmes spécifiques ont été développés pour ces groupes, articulés aux modes de gouvernance internationale des organisations multilatérales. Un langage particulier a vu le jour, exposant les perspectives et motivations des agences humanitaires transnationales via les sites Web. C'est ainsi que le global a pris le pas sur le local.

Les lépreux à Dakar comparent leur situation avec celle des personnes souffrant de déficiences sensori-motrices et bénéficiaires d'allocations versées par l'Etat. Ils attendent des transformations des politiques les concernant, aux droits sociaux des citoyens handicapés, mettant pour beaucoup en avant leur âge avancé et leur difficultés à assumer une activité.

Les organisations œuvrant autour de la lèpre ont évolué dans la mouvance du mouvement international de défense des droits des personnes en situation de handicap. Si l'accent a été mis initialement sur les soins, très rapidement la réadaptation et la participation sociale sont devenues des visées inscrites dans la problématique sociale du handicap.

« Ce mouvement visait une lente reconnaissance des droits des personnes handicapées[127], dans les années 1970, et une critique de l'institutionnalisation, de l'inclusion sociale et d'une conception individualiste et assistancialiste du handicap identifiée à une tragédie personnelle. Ce mouvement a été influencé par l'idéologie d'origine secondaire de la normalisation et une valorisation de la vie ordinaire dans la communauté (Ibid. 25) ».

Ainsi, le modèle sociopolitique du handicap s'est axé principalement sur la défense des droits, sous la pression du mouvement citoyen des personnes en situation de handicap : des alternatives de vie en dehors des institutions ont émergé, sous tendues par une idéologie de vie autonome. La mobilisation croissante des organisations locales et internationales a poussé à la mise en place d'une organisation mondiale des personnes handicapées, avec un statut consultatif à l'ONU.

Les notions de droits et de justice sociale forment une préoccupation des organismes. En particulier dans les situations de conflits, ils font appel au respect des droitsfondamentaux des personnes civiles ainsi qu'à leur protection. Selon les principes d'universalité et d'indissociabilité des droits sociaux, ils défendent les droits des peuples en termes de développement et de sauvegarde des minorités ethniques. Si ces droits ne sont pas respectés, si les multiples formes de discrimination ne sont pas dénoncées, la valeur de la justice sociale au sein des démocraties est mise à mal. La reconnaissance de la dignité humaine des personnes handicapées passe certes par le respect de leur droit ainsi

[127] ***Cette reconnaissance a été actée, en 1975 aux Nations unies, parla Déclaration des droits des personnes handicapées, puis adoptée par les législations nationales sur les droits des personnes handicapées.***

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

que par l'accès à des conditions de vie suffisamment dignes. Mais elle est tributaire de la participation effective de ces citoyens, marqués par la différence, à la construction de la Cité.

L'ordre sociétal comme pathologie sociale

Dans son film *L'ordre* (1974), Jean-Daniel Pellet montre le visage de Raimondakis : un visage « minéralisé » sous l'action de la lèpre, un visage dans lequel s'unissent toutes les temporalités. Le regard du cinéaste donne à voir la minéralisation du visage lépreux filmé en tant qu'humain total ; la minéralisation du paysage lépreux qui se fraye un chemin dans le sensible ; un sensible qui émerge de la contemplation silencieuse des murs lépreux tels l'infinité des formes de ségrégation. Le témoignage poignant et la sagesse de Raimondakis touche l'humain, à travers cette « beauté sublime comme les ruines antiques ». Il fait pénétrer le spectateur dans une appréhension sensible de l'effet de la lèpre.

Raimondakis montre en effet que la lèpre est d'abord une question sociale, bien avant d'être une question médicale. Elle est la figure emblématique de ce que tout le monde fait. La peur de la contamination et le mépris social génèrent l'inhumanité d'une ségrégation qui prend la forme du parcage des lépreux sur une île espagnole : Spinalonga.

Spinalonga : un nom qui résonne comme un glas, comme la mort, pour celui que la barque fatale vient y déposer définitivement. C'est ainsi que Raimondakis interroge les pratiques d'isolement, « cet incroyable isolement pour nous protéger ». A travers la description des pratiques d'enfermement et d'aliénation subies par les lépreux, il traite à sa manière les questions de l'enfermement, de l'exclusion et de la surveillance développées par Michel Foucault. Il le fait à partir de son expérience :

« Rayé de l'état civil » : par cet acte administratif d'une portée juridique indéniable, le lépreux était mort, une mort physique (en devenir) actée dans les actes de l'état civil. Cette inexistence sociale signifiait l'impossibilité de voter et de participer en tant que citoyen à la vie de la cité. Cela passait aussi par l'exclusion de l'héritage, l'interdiction du mariage, etc. Cette mort sociale n'avait plus qu'à se concrétiser dans la mort corporelle. « Tout allait vers la mort, car l'esprit de création n'existait pas. A cause de ça, notre âme était glacée » disait Raimondakis.

Celui qui était déposée sur cette île maudite – cette île désertée qu'aujourd'hui encore nul n'ose approcher tant elle reste imprégnée de son histoire de lèpre sociale – ne pensait plus qu'à mourir : la mort sous les yeux, la mort cheminant dans le corps, la mort dans le cœur et en permanence dans l'esprit. Le lépreux ne pensait plus qu'à pouvoir être enterré, pour conserver jusqu'au bout un peu de dignité humaine, plutôt que de se décomposer sans sépulture. L'homme mutilé cherchait alors une femme lépreuse pour l'accompagner jusqu'à son dernier jour. Et, si celle-ci était encore suffisamment vaillante, il était considéré par les autres lépreux comme ayant beaucoup de chance.

C'est ainsi que la société des lépreux s'est organisée pour résister au rejet et à l'abandon. La vie a ressurgit, les maisons se sont construites, offrant aux couples un espace d'intimité. La terre a produit de quoi alimenter la communauté des lépreux.

« Nous avons trouvé la cible et la vérité de la vie » affirme Raimondakis, en parlant de la communauté des lépreux et en s'adressant aux gens « normaux » qui centrent si peu leur recherche sur l'essentiel. Il invite à porter un regard moins superficiel sur la question de la lèpre dans la société. La ségrégation aurait elle disparu depuis l'apparition du traitement médical de la maladie ? Depuis que les lépreux ont été ramenés sur le continent ?

C'est vrai que dès que cet évènement s'est produit, ils sont retournés dans leurs villes et villages d'origine. Mais là, ils se sont retrouvés rejetés une nouvelle fois par leurs familles

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

et leurs proches : peur de la contamination (même si médicalement ils sont « blanchis »), peur de leur proximité insoutenable, refus de partager le toit et le travail… Beaucoup se sont sentis contraints de revenir dans un espace contemporain d'accueil pour lépreux : l'hôpital – hospice.

« Vous étiez comme morts. C'est le passé » reprend Raimondakis, en pointant la manipulation opérée par les discours sociaux et politiques. « Maintenant on ne les enferme plus. Ils sont libres… dans l'hôpital… sans chez soi, ni responsabilité, ni intimité ». C'est cette absence complète d'intimité, cette réduction à un statut de malade – objet qui se fait soigner et servir sans participer aux tâches de la vie quotidienne (faire les repas, s'organiser pour laver son linge, se réunir chez soi ou chez les amis, vivre…) qui fait que les lépreux internés – hospitalisés se mettent à regretter Spinalonga. Là, ils y avaient chacun un chez soi, une vie communautaire et jouissaient d'une certaine « liberté », disent' ils.

Raimondakis parle de la lèpre sociale comme d'une « muraille nous sépare de la jungle de la vie », cette jungle de la vie qu'est la société contemporaine magnifiant la réussite sociale, la richesse, l'homme soin, dans le mépris de la différence. Un de ses axes de réflexion et de lutte est celui de la vulnérabilité de la personne humaine, de l'indispensable prise en compte de la maladie qui fait partie intégrante de l'humain. Il s'interroge sur ce qui fait la lèpre. Les symptômes ? Non, pour lui, c'est ailleurs. C'est la « maladie sociale ».

Au plus près du sujet et du concept, la lèpre sociale est significative du processus de dégradation universelle. La maladie, la dégradation, les limitations d'activité ne sont pas un état exceptionnel. Or, dans nos sociétés contemporaines, on veut faire disparaître cet aspect là de la vie

La lèpre sociale, on peut la retrouver ailleurs dans toute autre maladie.

« Si c'était la santé qui était douteuse ? » Si on pouvait vivre la maladie comme on vit la santé. Si on se reconnaissait tous comme « malade en santé » ? Raimondakis est proche de la conception asiatique de la maladie, une conception dans laquelle le yin et le yang sont en mouvement perpétuel ; la santé et la maladie alternent ; la maladie commence dans la période de santé et la maladie est un chemin qui conduit à une autre forme de santé.

Plaidant pour une approche humaniste, dans le respect de la personne humaine quelque soit son état de santé, Raimondakis pose la dimension de l'écoute mutuelle comme source d'un ordre digne de l'humanité : un ordre qui remet en cause les sociétés génératrices de ségrégation et de mise à mort des femmes et des hommes atteints par la lèpre sociale. C'est l'essence de ce message que Jean-Daniel Pellet, subjugué et profondément touché par la figure lépreuse et lumineuse de Raimondakis, a tenu à transmettre dans son film qu'il a résolument appelé « L'ordre ».

Michel Foucault (Stéphane Legrand, 2007, 228-232) insiste sur la singularité somatique qui devient porteuse de la fonction-sujet du fait des mécanismes disciplinaires. L'individu ne préexiste pas à la fonction-sujet, liée à l'instance normalisatrice et la projection d'une psyché. C'est ainsi que l'individu apparaît à l'intérieur d'un système politique. La mise en place de l'assujettissement des sujets s'effectue à travers le rapport à soi référé à ces signifiants : mon âme, ma chair, mon sexe, etc. Les corps se trouvant appropriés aux sujets, c'est alors que les sujets peuvent laisser apparaître le codage dans « leurs » corps.

Selon Michel Foucault, le sujet n'est pas réductible à un effet de code, car le codage n'est jamais complet. Le signifiant ne ramène pas à lui l'intégralité de ce qui bouge dans le corps. Par conséquent, l'assujettissement est instable, affecté d'un irréductible tremblement constitutif qui rend le corps mobile. Ce mouvement conduit les phénomènes du corps dans

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

la zone codée de la signification, les élève à la chair[128], les exhausse vers l'âme, les recentre sur le sexe. Quelque chose retombe toujours : c'est ce reste[129]qui ne peut être éliminé car il est lié à l'agencement.

Dans l'anarchisation du corps, l'organicité est en train de se défaire, retranscrivant les hiérarchies, les localisations et les dénominations. Dans le sadisme, l'organe - sexe en tant que tel est l'objet de l'acharnement ; dans le mépris social, c'est bien le corps lépreux tout entier qui devient l'objet de l'acharnement. La hiérarchie ne s'organise plus autour de la tête, ni même du sexe comme dans le sadisme, mais à partir du corps lépreux en décomposition. Loin de magnifier ce qui serait à l'état normal, le corps lépreux est l'image même du corps dans son mouvement de se défaire. Faisant apparaître à la surface cette chose innommable, inutilisable, hors des programmes du désir, l'organicité même du corps y est démantelée. Le corps lépreux est une chose qui n'appartient pas à l'économie générale des représentations. Michel Foucault parle de « sous-individus » et nomme plèbe cette puissance du reste qui ne se laisse pas ramener au champ de signification dominé par les opérateurs « âme », « chair », « sexe », etc. Si « la » plèbe n'existe pas en tant que telle, il y a « de la » plèbe. La plèbe est cette part restant hors de tout codage et résistant à l'assujettissement, sans assignation à une individualité ou une subjectivité codée.C'est ce mouvement centrifuge, cette échappée d'énergie inverse. C'est ce qui échappe d'une certaine façon aux relations de pouvoir dans le corps social, les groupes ou les individus eux-mêmes.

La subjectivité, produite en référence avec ces rapports de pouvoir, va donner forme au rapport à soi des individus, à la façon dont ils se vivent, à ce qui fait signe à leurs propres yeux. La lèpre, ancrée corporellement, est cette partie inassimilable du rapport à soi, de ce qui en reste. Elle est ce qui menace, perturbe, déborde, défait et transforme. Le corps lépreux est le lieu de cette résistance, de cette puissance d'indistinction qui, tout en se laissant signifier par les codes, trouble le jeu d'appropriation des énoncés et des signes. Ce brouillage fait disparaître les frontières stables du même et de l'autre, du normal et de l'anormal[130].

Dans les configurations de pouvoir, l'articulation des formes d'assujettissement, des codes normatifs et des structures sociales reste surdéterminée et mobile. Les réalités qu'on appelle les normes sont suspendues dans le vide tels des atomes de matière discursive et déviées par le hasard des luttes. « Qui lutte contre qui ? Nous luttons tous contre tous. Et il y a toujours quelque chose en nous qui lutte contre quelque chose en nous. » (Michel Foucault, ibid 226)

Ces luttes s'inscrivent, s'archivent et s'expriment dans le corps. Surdéterminée par les luttes réelles qui traversent le corps social, cette lutte subjective de soi contre soi se joue dans le corps individuel. En tant que multiplicité évènementielle, le corps peut entrer en conflit avec lui-même ou intervenir dans le champ des luttes sociales en les transformant réellement

[128] Selon Michel Foucault, la chair est constituée par la subjectivité même du corps. La chair chrétienne serait la sexualité prise à l'intérieur de cette subjectivité, l'assujettissement de l'individu à lui-même (comme l'effet premier de l'introduction du pouvoir pastoral dans la société romaine)

[129] Cette notion de reste, développée par Derrida à propos du savoir absolu, est utilisée par Judith Butler dans le sens de reste corporel. Echappant à l'assujettissement, il survit dans le sujet sur le mode du déjà détruit, telle une perte constitutive. Le corps devient le lieu d'une destruction qui forme le sujet. Hors champ de toute symbolisation, le corporel se définit alors dans un anachronisme n'ayant jamais été codé dans l'assujettissement.

[130] Codage préliminaire de cette part qui échappe au code, l'opposition normal-anormal est une forme de partage binaire qui n'est que nominale et vide.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Du traitement par l'isolement social du lépreux sur une île ou dans l'espace clos d'un village de reclassement jusqu'à la fin de la ségrégation officielle, il y a effectivement eu une évolution historique positive. La lèpre est devenue une maladie comme une autre du point de vue médical et les malades atteints de la lèpre ressortent du statut de droit commun comme tout autre malade. Si les lépreux peuvent actuellement investir l'espace public, d'autres formes de discriminations perdurent.

Traces de présence – absence lépreuse dans l'espace public

Ces traces témoignent des effets de la discrimination subie par les lépreux. Quelques tissus, chapelet posés sur un carton, la boîte de conserve pour recevoir l'aumône.

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2003

[Traces de présence – absence lépreuse dans l'espace public]

Malheureusement, les lépreux continuent de subir une discrimination importante du fait des représentations négatives qui perdurent dans les cultures. Cette mouvance des représentations de la lèpre comme maladie médicalement guérissable et comme maladie fléau – impureté génère du côté de la personne malade une peur et une honte, du côté de la société une peur archaïque de la contamination et un rejet plus ou moins conscients.

8.1.2. Organisation mondiale du combat du fléau de la lèpre et évolutions locales

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

La lèpre est reconnue comme un problème de santé publique dans 9 pays seulement. Ces pays sont, par ordre décroissant d'état endémique : l'Inde, le Népal, la République Démocratique du Congo, la Tanzanie, la Mozambie, Madagascar, l'Angola et la République Centre Africaine.

Depuis le début des années 1980, de formidables progrès ont été réalisés grâce à la mise au point de la très efficace polychimiothérapie (PCT). Depuis 1985, plus de 14 millions de malades ont été guéris dans le monde grâce à la PCT. Et cela avec la collaboration active de l'OMS, des Services de santé des pays d'endémie et des membres de l'ILEP (International Federation of Anti-Leprosy Associations), en particulier l'Association Française Raoul Follereau. Depuis une cinquantaine d'années, les campagnes d'information sur la lèpre ont permis de dédramatiser « cette maladie millénaire, autrefois attribuée à une malédiction et qui suscitait la peur, l'exclusion ».[131]

Depuis 2001, la courbe de détection annuelle de nouveaux cas dans le monde amorce une chute rapide : de 140000 cas en 2001 / 2002 à 107 000 en 2003 / 2004.[132] Cette chute est liée exclusivement à la diminution des chiffres de l'Inde. Le nombre de nouveaux cas annuels dans la plupart des autres pays reste stable. Entre 2001 et 2004, il a évolué entre 40 000 et 47 000 en Afrique et entre 43 000 et 53 000 en Amérique du Sud. En 2004, 407 791 nouveaux cas ont été détectés dans le monde, selon les statistiques transmises par les 114 pays les plus touchés.

Tant dans les pays d'Asie, qu'en Afrique et en Amérique latine, le nombre des nouveaux cas ne diminue pas. De plus, hors de ces statistiques, 2 à 3 millions de malades présentent des infirmités liées à la lèpre. Leur prise en charge en vue d'une réhabilitation tant médicale que sociale est quasi inexistante dans la majorité des pays d'endémie.

En qualité de dermatologue, Secrétaire Général de l'Association des Léprologues de Langue Française (ALLF) et membre de la Commission Médicale et Scientifique Raoul-Follereau, le Docteur Pierre Bobin ne cesse d'alerter sur le fait que la lèpre est considérée à tort éliminée. Les spectaculaires déclarations des années 90, annonçant que la lèpre serait "éliminée en tant que problème de santé publique en l'an 2000", a eu pour effet de provoquer une mobilisation dans un premier temps, puis dans un deuxième temps de minimiser la contagion, avec ses risques de résurgence dans les décennies à venir. La lèpre étant déclarée comme « éliminée » quand le taux de prévalence est inférieur à 1 cas pour 10 000 habitants, les populations des pays d'endémie et les personnels des santé ont interprété ce terme comme un synonyme d' « éradiquée ». Cette confusion a généré des effets pervers, y compris pour les partenaires qui ont orienté leurs actions vers des priorités de santé plus spectaculaires, les donateurs qui ont répondu à d'autres sollicitations et la recherche qui s'est tournée vers des thèmes plus porteurs.

Le Docteur Pierre Bobin souligne la véritable responsabilité historique pour éradiquer la lèpre dans le monde. Car il s'agit d'une maladie infectieuse guérissable, si le traitement antibiotique est effectué de façon précoce, si l'accès au traitement (qui dure de 6 mois à un an) est possible. Cela permet d'éviter l'apparition des atteintes neurologiques. Ces conditions ne sont pas réalisées dans tous les pays.

Cette éradication de la lèpre passe par :

- l'information des malades pour qu'ils consultent plus précocement,

[131] *Lèpres*, Revue d'Information des Donateurs Raoul-Follereau, janvier 2006, n° 367, Paris, p. 5

[132] Weekly Epidemiological Record du26/08/05 -no 34- 2005.289-295

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

- la formation des personnels de santé pour favoriser la prévention et le diagnostic d'une lèpre débutante,
- la qualité des soins, le suivi régulier du traitement des malades et le diagnostic des rechutes,
- la prise en charge des infirmités, tant au niveau de l'appareillage que de la diminution de la limitation d'activité,
- la réinsertion sociale et économique des lépreux en cours de traitement ou guéris, en soutenant des microprojets qui leur permettent de devenir autonomes et/ou en leur allouant une allocation.

Créée en novembre 1999 pour promouvoir la détermination des responsables politiques, l'Alliance mondiale pour l'élimination de la lèpre a la capacité de donner des impulsions, avec les ministères de la santé des pays d'endémie et d'autres partenaires. Les gouvernements des pays où la lèpre est endémique, la Fédération internationale des associations contre la lèpre (ILEP), la Fondation Nippone, Novartis et l'OMS sont es membres principaux de l'Alliance. Des liens de coopération étroits avec d'autres organisations non gouvernementales ou internationales, l'Agence danoise pour le développement international (DANIDA), Handicap International, MORHAN, Pastoral da Criancia et la Banque mondiale sont entretenus par l'Alliance.

A l'occasion de la quarante neuvième journée mondiale des lépreux, un constat est posé à propos de l'éradication de la lèpre : le bacile de Hansen résiste encore, en particulier au Sénégal. « Le combat contre la lèpre est loin d'être gagné et la lutte contre le fléau incombe à tous les acteurs quels qu'ils soient » (Wal Fadjiri, 28/01/02).

L'élimination consiste « à ramener le nombre de cas de lèpre au plus bas. Une fois la source diminuée, la maladie disparaitra de façon naturelle, comme ce fut le cas dans la plupart des régions du monde. Pour l'OMS, le terme « élimination » correspond à un taux de prévalence de un cas pour dix mille habitants.[133]. La lèpre ne sera véritablement éliminée que lorsque tous les malades seront dépistés et guéris par le biais de la PCT (polychimiothérapie).

L'OMS comporte un Groupe d'Elimination de la Lèpre. Il s'agit en effet que le personnel de santé sache comment diagnostiquer la lèpre et en reconnaitre les signes. Le meilleur moyen de prévenir l'extension de la maladie, c'est de s'assurer que tous les patients reçoivent bien le PCT.

C'est pourquoi le Groupe d'Elimination de la Lèpre propose un guide (2000) à cet effet pour :

- éliminer la lèpre en facilitant l'accès au diagnostic, avec la gratuité du traitement dans tous les centre de santé, particulièrement dans les pays endémiques,
- permettre à tous les professionnels de santé de diagnostiquer et de traiter la lèpre
- pousser les gens à rechercher un traitement et vaincre la peur suscitée par la lèpre,
- s'assurer de la guérison de tous les malades.

S'il y a un versant médical dans l'élimination de la lèpre, le versant culturel n'est pas absent de cette perspective :

« Il faut dissiper les craintes inspirées par la lèpre et attirer l'attention sur les signes précoces de la maladie. »

[133] **Actualités de la santé tropicale, Janvier 2002 , www.santetropicale.com , le 20 mai 2008**

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Une des préoccupations est celle des groupes dans lesquels les lèpres sont cachées. Cette préoccupation est particulièrement portée par la Mobilisation sociale pour l'élimination de la lèpre (MSEL). L'objectif de l'ensemble de ses activités est de modifier les comportements de manière volontaire des groupes cibles afin d'améliorer la situation de la communauté toute entière, ainsi que celle des minorités et des personnes.

La MSEL dispose d'un programme d'IEC (information, éducation et communication), mais elle n'est pas réductible à celui-ci. Elle adopte une approche globale qui prend en compte la connaissance de la maladie, la détection rapide des cas cachés, la mobilisation des populations et l'organisation de la distribution des médicaments. Elle vise au développement des compétences des malades pour leur prise en charge personnelle (www.afro.who.int/leprosy/strategy , le 20 mai 2008).

L'ILEP est une fédération internationale composée de quinze associations non gouvernementales dont l'objectif est « un monde sans lèpre ». Elle intervient dans la quasi-totalité des pays et collecte des fonds auprès de donateurs privés et des institutions publiques. La DAHW et l'AFRP (association Raoul Follereau) en font partie.

L'ILEP a des objectifs stratégiques pour soutenir ses membres :

- Mise à disposition d'outils et de services,
- Développement du partenariat entre ONG et gouvernements des pays d'endémie,
- Promotion du partenariat avec les associations de personnes atteintes de la lèpre,
- Approche holistique, pragmatique et privilégiée du malade,
- Renforcement de l'influence de l'ILEP pour que la lèpre demeure à l'ordre du jour dans la communauté de santé,
- Offre de son expertise, avec mise à disposition de matériel didactique, de conseils techniques, de programmes de formation et d'évaluation des besoins,
- Soutien de la recherche scientifique et des expériences novatrices,
- Suivi des activités anti lèpres afin d'identifier les carences : diagnostic, traitement, prévention des invalidités, réadaptation physique, prise en charge par la communauté.
- Soutien à long terme des huit objectifs de Millénaire pour le développement (définis par les Nations Unies) : lutte contre les maladies liées à la pauvreté, éradication de la pauvreté et de la faim, égalité des sexes, etc.

Dans sa vision, l'ILEP défend des valeurs telles que le respect de la personne atteinte de la lèpre, l'équité (en terme de soin et de traitement), le courage des convictions (en prenant en compte les causes sociales et économiques de la lèpre), la justice (avec l'égalité des chances pour tous, sans discrimination de sexe, d'âge, de classe sociale, de religion, etc.), le partenariat (dans l'objectif d'une autonomisation des personnes), l'honnêteté et la transparence (en termes de gestion notamment) .

Ainsi les stratégies de lutte pour l'éradication de la lèpre passent par des activités d'ordre divers : scientifique, médical, social, humanitaire. La visée n'est pas seulement le soin des personnes atteintes de la lèpre, mais aussi leur réadaptation et la prévention des séquelles. Plus largement encore, c'est celle d'avancer vers un monde sans lèpre, dans lequel les personnes atteintes de la lèpre aient trouvé leur place (www.afro.who.int/leprosy/strategy, le 21 mai 2008).

L'évolution des villages de reclassement vers la normalité, à savoir la réduction progressive des mesures de discrimination positive, est marquée par la suppression progressive des dispensaires spécialisés dans lesquels se soignaient les anciens lépreux. A

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

l'hôpital régional de Dakar, on assiste à l'augmentation des malades porteurs de séquelles de la lèpre nécessitant un geste de chirurgie[134]. Le travail en partenariat entre les panseurs dans les dispensaires et l'hôpital régional a permis de soigner des maux perforants plantaires, jusqu'à la guérison pour la majorité. Les lépreux vivant dans la rue à Dakar expriment leur difficulté à prendre suffisamment soin de leurs pieds en particulier et à accéder à des soins suffisamment régulièrement.

Un autre évènement marquant cette évolution est celui de la rétrocession des établissements scolaires tenus par des ONG spécialisées dans la prise en charge des lépreux à l'Etat du Sénégal. Le journal dakarois *Le soleil* du 20 mai 2008 signalait que, dans le cadre du développement intégré de la petite enfance, la DAHW a rétrocédé deux maternelles à l'Etat à Koutal Malick Ndiaye et à Sowane. Le pari de la DAHW était, depuis 1998, de « lutter contre la marginalisation des couches défavorisées et renforcer la qualité de l'éducation à travers la construction d'écoles dans les villages de reclassement social ». Cet acte de rétrocession signe la réorientation des actions humanitaires.

De sa naissance à sa consécration, beaucoup de chemin a été parcouru. Et il aura été parsemé d'embûches. Mais les obstacles ont su être surmontés. Cette évolution est repérée également dans l'hôpital traditionnel de Keur Massar, structure de médecine africaine à proximité de Dakar. Au départ en 1980, il était un « modeste centre de soins anti lépreux ouvert dans une maison vétuste, au cœur de la brousse ». [135] En 1984 des consultations externes en médecine générale ont été ouvertes à la demande des populations environnantes. En 1985, le centre de soins a pris le nom d'hôpital traditionnel. En 1987, les malades du Sida y font leur apparition. Son médecin fondateur, Mme Yvette Parès, utilise le soin traditionnel des tradithérapeutes qui utilisent les plantes médicinales et la médecine moderne. Elle souhaite que la rencontre de toutes les médecines du monde s'y réalise :

"Notre souhait le plus profond est que ce témoignage porté sur la médecine africaine suscite de nouvelles conceptions et réalisations pour la santé du monde, en mobilisant les savoirs, les intelligences et les cœurs dans un vaste mouvement planétaire. Ne serait-ce pas la meilleure des mondialisations ?" (Ibid. 2003)

[134] Le programme de soins des maux perforants plantaires sur le terrain au Sénégal vient en complémentarité des programmes de Prévention des invalidités et réadaptation physique du Programme national de lutte contre la lèpre sénégalais : éducation sanitaire et cordonnerie mobile. Les soins pratiqués par les panseurs dans les dispensaires ont été codifiés et simplifiés et l'accès à l'hôpital régional facilité. [a]Cette étude a été faite avec la participation de la Clinique des maladies infectieuses, du [b]Programme national de lutte contre la Lèpre, de l'[c]Université Cheikh Anta Diop et de l'[d]Institut de léprologie appliquée de Dakar, avec M Seydi [a] , I Mané [b] , M Soumaré [a] , O Faye [c] , C Badiane [d] , S.L Coly [d] and B.M Diop, [a] « Peut- on soigner les maux perforants plantaires des anciens malades de la lèpre sur le terrain ? Résultats d'une expérience au Sénégal », in _Cahiers d'études et de recherches francophones / Santé . Volume 8, Numéro 3, 199-204, Mai-Juin 1988, Étude originale_ , _www.jle.com/fr/revues/sante_ pub/san/e-docs/00/04/2D/23/article.md_ le 15 mai 2008.

[135] Yvette Parès a créé ce centre à la suite des recherches scientifiques menées au Centre de recherches biologiques sur la lèpre avec l'obtention de la culture de la mycrobactérie lépreuse (1969-1979). Elle y a utilisé le pouvoir antibiotique de diverses plantes du Sénégal connues par les tradithérapeutes pour traiter cette maladie. Prenant en compte l'état des lépreux recevant la chimiothérapie depuis des années, elle a développé une autre approche thérapeutique, tant dans le type de soin que dans le mode d'accueil du malade. Cette initiative, trop En avant-garde sur les mentalités de l'époque, cette initiative a provoqué nombre d'opposition. Séminaire euro-méditeranéen sur la filière des plantes aromatiques et médicinales, _http://fr.allafrica.com/ stories/200306240213.html_ , le 20 mai 2008. Portrait de Mme Yvette Pares : de la science occidentale à la médecine traditionnelle, publié sur le web le 24 Juin 2003, http://fr.allafrica.com/stories/200306240049.html_ , le 20 mai 2008.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Le projet de la revalorisation des médecines traditionnelles reste d'actualité, dans le respect des croyances et des coutumes des personnes atteintes par la lèpre sociale.

Avec les programmes d'évaluation mis en place, les questions émergent : comment évaluer et sélectionner des tradipraticiens ? Il y a un risque de restreindre et d'homogénéiser les pratiques. On risque aussi de favoriser les plus malins des guérisseurs, ceux qui ont compris l'importance de cette étiquette et qui ont développé des stratégies pour acquérir cette légitimation. De là s'exerce un jeu de pouvoir entre ceux qui ont le droit de légitimer que ceux qui cherchent la légitimation. C'est surtout en ville que s'opère cette remise en cause de l'ordre légitime, là où la reconnaissance est plus difficile à obtenir. Car, au village, un guérisseur a sa légitimité déjà acquise par sa renommée et son lignage.

Souvent, le pouvoir politique est en connivence avec les pouvoirs religieux. Les confréries islamiques sont une garantie du maintien d'un ordre politique. Les chefs politiques entourent les chefs religieux, car ils ont un grand pouvoir. Les confréries ouvrent les portes des réseaux et permettent ainsi une socialisation et une protection sociale. Les disciples et leurs maîtres y trouvent leur intérêt (Didier Fassin, 1992).

Les hommes politiques craignent ceux qui ont le pouvoir magique. Ils les utilisent pour l'impact qu'ils ont sur la population. Ils leur demandent et leur donnent leur soutien. Des stratégies se situent également au niveau économique. On constate des contradictions entre la pratique et le discours. Au niveau du prix des consultations, les thérapeutes dénoncent la dénaturation des soins par l'argent, mais eux mêmes, ils pratiquent des prix élevés. Le soin a toujours eu une valeur marchande. Ce qui est nouveau, c'est la monétarisation du soin (Ibid. 1992). Il y a lieu de se poser la question de la force du traitement médical de la lèpre comme symbole. Permet-il la réinsertion du malade dans son village d'origine ou dans la société avec une participation normale ?

Le malaise social, généré par la lèpre et le rejet du membre de la famille, n'est pas purgé par l'acte rituel. Cela explique en partie pourquoi le stigmate « lépreux » reste collé à la peau des malades. Qu'en est-il de la prise en compte des diverses croyances autour de leur guérison et des peurs de contamination ? L'absence de rite de guérison, effectué au sein de la communauté ou de la société, n'empêche-t-il pas le passage de l'état de malade à celui de guéri ? La difficulté d'accès à un statut social nouveau n'est elle pas une des causes qui poussent le malade guéri à utiliser ses stigmates de la lèpre, à savoir ses séquelles physiques et les représentations du « lépreux » ? Le statut social dévalorisé et le manque de revenus ne sont ils pas les principaux facteurs qui poussent la personne à vivre dans les marges de la société ?

Humanitaire et Justice sociale face au déni de reconnaissance

Comme condition du rapport positif à soi et comme origine de la normativité, la reconnaissance fonde « l'ensemble de la vie éthico-morale des individus sur un ensemble d'attentes normatives ancrées dans certains besoins du moi ». Dans l'expérience du mépris social et du déni de reconnaissance, « les définitions de la justice doivent être réélaborées à la lumière de la déception de ces attentes ».

Besoin du moi [136]	**Attente normative**	**Conséquence théorique**
Confirmation du rapport positif à soi	Demande de reconnaissance	Détermination du domaine de la justice et de l'injustice par l'analyse des formes de reconnaissance

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Ces revendications doivent tenir compte des dimensions « qualitative, référentielle et dynamique des revendications dirigées contre l'injustice » (Emmanuel Renault, 2004, 126-128). L'expérience de l'injustice vécue par les lépreux permet de procéder à un élargissementdes définitions de la justice, ainsi que d'alimenter par là même la théorie de la reconnaissance et de la justice sociale. Dans leur expérience de l'injustice, les lépreux expriment leurs déceptions d'attentes normatives. Il en résulte une pratique des dynamiques de lutte contre la situation injuste *et* un retour réflexif sur les attentes normatives.

Les organisations humanitaires, arrivant avec un objectif précis, sont confrontées à ces attentes normatives. Elles vont évoluer (ou non) en intégrant ces dynamiques de lutte et de reconnaissance. Cela a été le cas pour les institutions qui interviennent sur la prévention et le soin de la lèpre.

Evolution des organisations caritatives internationales auprès des lépreux

Lazaret et léproserie	Village de reclassement social (VRS)	Dans la ville ou le village - hors VRS –
Mise à l'écart pour éviter la contagion La lèpre, non soignable, pose un problème de santé publique	Dans un premier temps : Prévention et soins, puis appareillage Dans un deuxième temps : Attribution des parcelles pour les familles Soutien aux activités : pèche et agriculture principalement : Construction des infra structures : écoles, etc.	- « éradication » de la lèpre et fin des campagnes massives de sensibilisation - soins (en ambulatoire) et appareillage dans les dispensaires et hôpitaux, dont l'ancienne léproserie de l'hôpital de Fann à Dakar. - diminution des aides des ONG (alimentaires, éducatives et socio-professionnelles) aux lépreux et aux VRS

[Evolution des organisations caritatives internationales auprès des lépreux]

Cette évolution est directement liée aux stratégies développées par le pouvoir politique. A propos des choix des décideurs lorsque les politiques se transforment en biopolitique, Francine Saillant et Serge Genest font remarquer à juste titre dans *Anthropologie médicale,*

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ancrages locaux, défis globaux que « les enjeux de justice entourant la vie et la mort n'ont d'ailleurs pas toujours pour cadre la médecine (…) » (Canada, Presses Université Laval, 2005, 2). L'anthropologie médicale tend à se démédicaliser. L'étude des réalités qui entourent le corps – et ses représentations - doit nécessairement intégrer « les phénomènes sociaux tels qu'ils se présentent aujourd'hui dans la mondialisation et la globalisation (…) et être en mesure de mieux dégager les problématiques, les courants théoriques et les méthodologies qui servent à les interpréter » (Ibid. 2005, 16).

Pour sortir des formes de discriminations subies par les lépreux, cela suppose de lever la « honte associée depuis des siècles à cette maladie », une honte qui « dresse toujours un obstacle à la consultation spontanée et au traitement précoce ».

Un environnement nouveau - moins stigmatisant - doit être créé pour que les malades puissent solliciter un diagnostic et un traitement. L'OMS cherche donc à modifier l'image de la lèpre aux niveaux mondial, national et local (OMS | La lèpre, w ww.who.int/mediacentre, le 21 mai 2008).

Les mesures et les ressources nécessaires s'accompagnent d'un engagement politique renforcé dans les pays où la lèpre demeure un problème de santé publique. Les services de santé de base doivent œuvrer en vue de l'accueil des malades. Les ONG spécialisées doivent renforcer leurs activités en veillant à une disponibilité de leurs ressources humaines et financières.

8.1.3. Le sort des nouvelles victimes de la lèpre sociale

L'humanitaire et l'esprit de corps des lépreux

Que ce soit dans les villages de reclassement ou dans les rues de Dakar, la plupart des lépreux vit de façon très organisée, au sein de leurs propres groupes d'appartenance.

A propos *De la division du travail social*, Emile Durkheim (1967) observe que lorsque des individus ayant des intérêts communs se réunissent, ce n'est pas seulement pour défendre leurs intérêts. C'est pour s'associer, ne plus se sentir perdus au milieu d'adversaires, avoir le plaisir de communier, de ne faire qu'un avec plusieurs. En définitive, c'est pour mener ensemble une même vie morale. « L'appartenance à un même corps, à une même communauté entraîne des solidarités morales et matérielles (Marie-Christine Kessler, 2005, 282). » Il faut effectivement que l'individu, qui occupe une place centrale, puisse venir en aide aux membres du groupe ou à la communauté.

Liée au fondement démocratique de nos sociétés occidentales, la question du corps politique a d'abord été posée par Emile Rousseau. Selon lui, la personne publique, formée par l'union de toutes les autres (appelée Cité autrefois) prend nom de République ou de corps politique. Composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, l'acte d'association produit un corps moral et collectif qui reçoit de cet acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté (Gilles J. Guglielmi et Claudine Haroche, 2005)

Plus insaisissable et relevant d'un système de pensée particulier aux processus de socialisation, l'esprit de corps[137] assure une certaine cohérence des idées relatives à la conservation, la transmission et à l'institution. Il favorise l'ancrage et l'inscription dans un groupe, donnant à l'individu la possibilité de se situer lui-même et de situer l'autre dans un

[137] Selon Gilles J. Guglielmi et Claudine Haroche (2005, 6), l' « esprit de corps » met « en jeu à la fois les processus d'institutionnalisation sous-jacents aux états, aux statuts, aux corps, et, au-delà, les modalités selon lesquelles les normes s'inscrivent dans les individus et les groupes, instaurant et développant alors des « états d'esprit ». Une telle entreprise implique tout d'abord une conception, une représentation du corps, une généalogie des corps parallèle à une histoire du corps »

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

cadre psychologique, social et matériel. Portant les choix et les grands principes constitutifs, le groupe répond à un profond besoin d'identification. Il manifeste l'appartenance à une communauté, traduit le sentiment d'existence, favorise le réconfort ou le bien-être. L'esprit de corps trouve sa source dans l'impératif de reconnaissance et prend des formes diverses de solidarité (Didier Anzieu et Jean-Yves. Martin, 1968, 28 et s.).

Il nous parait intéressant de reprendre l'étude de Pierre Bourdieu (1989) sur la Noblesse d'Etat, comme dans une figure inversée du corps social des lépreux : d'un côté la grandeur au sein de la société, de l'autre le rebut. L'esprit de corps a son véritable fondement dans l'amour de soi en l'autre et dans le groupe tout entier. Le rassemblement prolongé des semblables favorise la relation subjective nécessaire à l'étonnant ajustement de chacun des membres à ce corps, de telle façon que le corps social est incorporé dans le corps biologique. Si cela est vrai à propos de la Noblesse (parfois jusqu'au mysticisme), cela l'est d'autant plus pour le lépreux, tant l'esprit de corps généré par l'expérience sociale autour de la lèpre et la réalité biologique ne font qu'un.

Cérémonial, formes, signes, gestes, postures, positions, rituels, théâtralité, insignes, costumes, uniformes : ces représentations du corps sont des composantes intrinsèques qui expriment l'esprit de corps. De telles caractéristiques portent en elles le germe de comportements profondément paradoxaux. L'esprit de corps peut encourager le conformisme ou le corporatisme. Il peut aussi générer des sentiments d'exclusion ou d'inclusion, voire d'exclure un membre.

Dans l'expression « esprit de corps », une constante apparaît. L'utilisation du terme « corps » fonctionne comme une métaphore :

- celle du ravissement du corps objet de désir commun, privilégiant les affects, les sentiments et l'imaginaire. Eugène Enriquez éclaire les fondements de ce phénomène dans toute communauté, au croisement des croyances et des mécanismes de défense (2005, 27 s.),
- celle d'un objet d'attentions qui détermine la cohésion et le fonctionnement du groupe. René Kaës montre la fonction réflexive des réciprocités métaphoriques entre corps et groupe (2005, 91 s.).

Croyance et mécanisme de défense dans les communautés lépreuses

« Non seulement la *doxa* doit être présente dans la vie politique, mais encore la *pistis* (la croyance, la confiance, l'acte de faire crédit à) est indispensable à la création d'une vie sociale (Eugène Enriquez, ibid. 30) ». En effet, si l'on se méfiait les uns des autres (par exemple en refusant de croire un enseignant, un médecin, etc.), la vie sociale serait impossible entre les habitants de la cité. Facilitant l'établissement d'un narcissisme groupal et répondant au besoin de narcissisme individuel, la croyance en l'existence d'un corps social solide est indispensable dansla vie en commun.

Georges Bataille (1946)note que, quelques soient leurs appartenances (famille, mosquée, entreprise, nation, etc.), les hommes n'épuisent pas leur désir de nouer un lien social avec leurs semblables. Ils sont attirés par des communautés secondes dont les fins aient en eux-mêmes le total assentiment de leur être, de façon à ne plus se sentir mutilés ou dérisoires à leurs propres yeux. Porté par son imaginaire, chaque membre ou chaque groupe peut y jouer son désir d'affiliation et de reconnaissance. Certaines communautés, plus ou moins subversives, inavouables ou génératrices de leurre, exercent aussi un pouvoir de fascination.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

En l'accueillant, le groupe – qui possède le pouvoir d'effacer l'arbitraire de la vie de ses membres - légitime l'individu qui y trouve son épanouissement. Chacun voit soi-même comme un autre et reçoit le visage de l'autre comme un appel (Ricœur et Levinas). Réassurant ses membres, calmant leurs angoisses, les rassemblant en un grand corps homogène, le groupe énonce ses normes.

La norme essentielle prônée dans le groupe des lépreux lève la barrière qui est (im)posée entre eux - « gana » et les autres - « sain » et « normal ». En réaction au mépris social, c'est l'affirmation de cette croyance en eux comme « humains » et citoyens à part entière qui est première. Ce leit motif du « nous sommes comme tout le monde ! », si souvent exprimé, le dit bien. Selon René Kaès (ibid, 40), on retrouve là une sorte de « contrat narcissique » qui contient les idéaux du groupe, ainsi que ses valeurs. Chaque sujet est tenu de reprendre la culture transmise par le groupe.

La mystique, comme caractéristique de toute communauté, est particulièrement renforcée dans le groupe des lépreux. Du fait de la place d'intermédiaire entre Dieu et les hommes qui leur est assignée, ils parlent de leur état de lépreux comme d'une expérience initiatique qui leur permet de voir, de se situer dans la proximité et sous la bénédiction divine, de comprendre ce que les non lépreux ne peuvent comprendre. Comme une sorte de caste bénie et exceptionnelle, ils entendent – ensemble et individuellement - le même appel et sont les hérauts du bien qui transmettent la bénédiction divine. En contact avec le sacré, ils se voient et se savent purs, cette connaissance jaillissant de leur cœur lumineux et de la profondeur de leur regard ; ce cœur pourtant méprisé (« cœur de gana ») par beaucoup de non lépreux. « Ce sont eux qui sont impurs, avec leur comportement malsain, leurs insultes et leurs regards méprisants » nous disent ils.

Avec la puissance de leur esprit de corps, ils inversent ainsi la catégorisation pur / impur, humain / non humain. Ces mécanismes de défense, mus par leur croyance positive en eux-mêmes en tant que personnes humaines et que groupe stigmatisé, leur permettent d'exorciser les démons que la croyance populaire colle à leur peau lépreuse. Ils puisent ainsi la force de résister à l'injustice sociale.

Tout en redonnant une vision d'un monde à l'envers (comme dans le carnaval) et en retournant le stigmate, ils manient l'humour et l'ironie, signes de la consistance de leur groupe. Selon l'aphorisme de Nietzsche : « Il faut avoir du chaos en soi pour accoucher d'une étoile qui danse ».

Les nouvelles victimes de la lèpre sociale

C'est à cause de l'image de la lèpre que les nouvelles victimes de la lèpre sociale dissimulent autant que possible leur maladie afin de ne pas subir les attitudes de ségrégation de leur entourage.

Aujourd'hui la lèpre est considérée comme une maladie comme les autres, puisqu'il est possible d'en guérir sur le plan thérapeutique. Il n'y a donc plus de traitement social particulier, tel que le village de reclassement ou de soutien de projet professionnel. Comment les nouveaux malades vivent ils la maladie ? Comment est elle vécue par leur environnement ?

Les jeunes

La maladie est vécue très différemment par les jeunes. Les stratégies d'information ou de dissimulation qu'ils adoptent ont des effets différents sur leur entourage. Car, s'ils savent que la maladie est rapidement soignable et qu'il y a peu de risque de contagion, ils savent aussi la terreur que l'annonce provoque dans leur environnement. L'un d'eux, fils de malade

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

au village de reclassement social, connaît la maladie et la soigne sans en être profondément affecté. Un autre jeune, lycéen, se soigne en la dissimulant aux yeux de tous ses proches. Un autre jeune encore, qui a informé les siens de la maladie, vit le rejet des siens au plein cœur de la ville de Dakar.

Nous relatons ici une situation pendant laquelle un jeune dakarois nous a manifesté ce qu'il ressent. Autour de Khady et de nous, sur le trottoir à proximité de la petite mosquée, le groupe des lépreux ne cesse de s'agrandir. Tous viennent nous voir et nous saluer. Un jeune homme se faufile au milieu de la quinzaine de personnes qui nous entourent pour saluer Khady. Elle nous le présente : « C'est Mamadou. Il est jeune et il vient d'attraper la lèpre. Il est allé à l'hôpital, mais il n'a rien pour payer ses médicaments. Il souffre. Moi, ça me fait mal de le voir comme ça ! ».

Khady, restée assise par terre, fait une grimace qui semble exprimer de la pitié et de la révolte à la fois. Le soleil est tombé, mettant fin au drame vespéral. L'éclat rougeâtre de l'air s'est peu à peu dissipé devant l'invasion imposante de l'ombre de la nuit. Les voitures continuent à circuler dans tous les sens, les phares allumés. Le trafic, peu dense à cette heure tardive, rend la rue moins stressante. Le vacarme diurne des cris des vendeurs à la sauvette, des klaxons et des véhicules rafistolés s'amenuise lentement.

Mamadou nous explique qu'il est malade et que sa vie est devenue difficile. Il ne trouve plus de travail et il sait qu'il ne peut plus effectuer de travaux physiques et pénibles sans risques pour sa santé. Du coup, il est devenu dépendant des dons qu'on lui fait. Il le supporte mal. Ses amis ont pris de la distance avec lui. « Surtout les filles ! »

C'est alors que sa voix se met à trembler. Un frémissement secoue tout son corps et se transforme en sanglots. Submergé par la douleur, il nous dit : « Comment voulez-vous que je me marie ? Quelle fille voudra de moi ? Ma vie est foutue ! »

En pleurs, il baisse la tête et il se recroqueville sur lui-même. Il se met en retrait du groupe en reculant dans une zone plus ténébreuse, à distance du lampadaire qui éclaire d'une lumière blafarde la portion de rue dans laquelle nous échangeons. Il ne nous est plus possible de scruter le visage d'ombre de ce jeune homme, devenu d'abord immobile, comme statufié, Puis il disparait furtivement dans la nuit profonde.

La violence de cette situation sociale fait hurler de tristesse ce jeune atteint par la lèpre, ce jeune pour qui l'horizon semble sans espoir… Sa famille l'écarte et aucun village de reclassement n'ouvre plus ses portes aux nouveaux malades. Il s'en retrouve d'autant plus isolé, dans l'entre-deux.

Nous avons rencontré également le fils de Khady qui est atteint par la lèpre depuis plus d'un an. Celui-ci vit sa situation de personne lépreuse très différemment parce qu'il connait la maladie et sait comment la soigner et éviter les évolutions dramatiques. Il est aussi intégré dans le village de reclassement social dans lequel son réseau est suffisamment étoffé pour qu'il puisse fonder une famille. Il bénéficie également des soutiens spécifiques du village. De plus, il est parfaitement à l'aise dans le groupe de Dakar lorsqu'il vient pratiquer la mendicité.

On peut dire que les nouveaux malades, ne bénéficiant d'aucune aide sociale spécifique, vivent dans une situation paradoxale. De plus si les soins n'ont pas été suffisamment précoces, ils souffrent du stigmate « lépreux » dans la société et ils doivent tout faire pour éviter les amputations des doigts. Pour cela, ils sont obligés de restreindre leur champ d'activité pour ne pas prendre de risques.

Or, le type de travail professionnel que l'on trouve est généralement très physique pour des personnes majoritairement illettrées. Ou bien il est inexistant, d'où la panique devant

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

l'impossibilité de développer un projet de vie « normal ». Ils survivent dans la dépendance aux « autres » charitables. Si la maladie est connue, ils sont d'autant plus discrédités qu'ils éprouvent davantage de difficultés pour trouver une activité pour survivre en ville. N'ayant pas la culture des habitants des villages de reclassement, de stigmate visible de la lèpre, ils ne pratiqueront peut être pas la mendicité, sauf s'ils sont acculés à le faire. Comment réagira alors le groupe des anciens malades déjà en poste sur les lieux de mendicité ? Y seront-ils acceptés ?

Nous ne faisons que percevoir comment se passe (ou ne se passe pas) leur mise à l'écart au sein de leur famille, de leur communauté et de leur réseau social. Le processus d'atomisation de l'individu semble contaminer les grandes capitales africaines, dont Dakar. Il est un des signes des mutations socio-économico-culturelles du Sénégal. L'individu qui a subi la perte des liens familiaux et le rejet de l'environnement se retrouve isolé et éprouve beaucoup de difficulté à recréer du lien social.

Lorsque la maladie est diagnostiquée précocement, elle ne laisse pas de séquelles graves. Mais elle peut avoir un effet de stigmatisation de l'individu par son environnement. C'est pourquoi des stratégies de dissimulations sont utilisées. Il faut souligner que la lèpre, grâce aux progrès de la médecine, est aujourd'hui une maladie comme les autres. Mais cette maladie, perçue par la majorité de la population comme porteuse de l'impureté, n'est pas bonne à crier sur les toits. Les personnes qui la contractent préfèrent rester discréditables, en la gardant cachée, plutôt que d'être discréditées. Elles peuvent alors vivre leur stigmate en poursuivant leur vie quotidienne à Dakar.

Lorsque le médecin a appris à un jeune de quinze ans qu'il avait la lèpre, celui-ci s'est effondré, désespéré. Complètement perdu, il a pris des vertiges. Le médecin l'a calmé en lui disant que la lèpre est une maladie comme les autres qui se soigne facilement. Le jeune a caché sa lèpre et ses traitements tant dans sa famille qu'au lycée. Il a poursuivi les consultations mensuelles de sa « maladie de peau ». Les lésions ont disparu et la peau est redevenue normale. Il a continué à porter les amulettes et à prendre les décoctions. Il croit que sa guérison est due à la fois aux thérapeutiques biomédicales et traditionnelles.

Ainsi, dans le contexte socioculturel sénégalais actuel, même si la lèpre est détectée de façon précoce, elle reste un facteur de discrimination qui peut aller jusqu'à la marginalisation des personnes qu'elle atteint.

Les personnes âgées

Un certain nombre de personnes âgées, femmes ou hommes, mendient à Dakar. Elles sont entourées d'un certain respect et font l'objet de gestes de prévenance du réseau social de leur quartier. La personne la plus âgée que nous ayons rencontrée dans la rue avait quatre vingt quinze ans. Comment expliquer ce processus ? Les témoignages des personnes concordent tous. A l'origine de leur situation, il y a une précarité économique extrême. La plupart du temps, le veuvage l'accompagne.

Les personnes atteintes par la lèpre sociale connaissent la même précarité économique que les autres personnes âgées qui mendient. Se rajoutent pour elles les conséquences de leur mise à l'écart. N'étant acceptées dans aucune famille à Dakar, elles ne parviennent pas à obtenir de chambres en location et sont contraintes de survivre dans la rue. « Je suis veuve. Il n'y a plus personne pour s'occuper de moi. Alors, je suis là ! »

Certains le font pour ne pas être à charge de leur famille. C'est ce que dit cet homme, âgé de soixante dix ans, qui s'est installé devant les cimetières des abattoirs situés sur la corniche ouest de Dakar. Il y règne un silence de mort, complètement inhabituel à Dakar. Il

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

nous explique pourquoi il « mendie par habitude » afin de ne pas trop « gêner » ses enfants à « vouloir l'aider ».

« Je ne veux pas loger avec mes enfants. Eux sont sains et moi je suis amputé. Je deviens une sorte de honte et de gène pour eux. Voilà pourquoi je me mets à l'écart. Pourtant de temps en temps ils viennent me voir et moi je vais leur rendre de courtes visites. »

Certains vivent dans la rue pour ne pas être à charge de leur famille. Ils ont intériorisé sous forme de honte le fait d'être perçus comme contagieux. Ils protègent leur famille en réduisant leurs relations avec leurs enfants, de façon à ne pas risquer de provoquer leur propre mise à l'écart (comme enfants de « lépreux ») de leur réseau social.

La majorité des personnes âgées pratiquent la mendicité pour leurs enfants et leurs petits enfants. Souvent pour leurs filles qui se retrouvent seules, chargées de famille, après un divorce ou une répudiation. Les femmes développent une motivation plus importante que les hommes pour assurer ce rôle au soir de leur vie.

Vers la gare ferroviaire de Dakar, il règne un brouhaha immense. Les trains klaxonnent pour faire dégager les voies. Les taxis essayent de se frayer des passages parmi les véhicules et les passants. Les voyageurs se bousculent pour acheter des billets. Assise à même le sol, une femme de quatre vingt quinze ans, amputée des doigts de la main et des pieds, tend la main pour demander l'aumône. Veuve depuis vingt ans, elle affirme « être obligée de mendier pour vivre » et faire vivre ses trois filles avec leurs enfants. Quelque soit la dureté de ses conditions de vie, elle ne se plaint pas. Au contraire, elle affiche un dynamisme à toute épreuve : « Quand on n'a pas le choix, on ne regrette rien. Dieu, merci beaucoup pour la vie ! »

A l'heure où la famille élargie craque de par les mutations sociologiques, les personnes âgées cherchent à ne pas peser davantage sur les revenus gagnés difficilement par leurs enfants en période de crise économique. La conscience honteuse liée au stigmate de la lèpre se surajoute à cette situation difficile. Mais la mendicité est malgré tout un acte valorisant pour ces personnes âgées qui investissent un rôle indispensable pour la survie de leur famille.

Les femmes

La nuit tombe doucement et le vent, qui s'enfile dans les rues de Dakar, est devenu frais. Une femme d'une quarantaine d'années s'approche, laissant percevoir un grand visage altier. Elle est emmitouflée d'un foulard multicolore qui lui entoure la tête, protège son cou des courants d'air et retombe sur son épaule droite : le foulard offre la signification d'un symbole de l'Islam, symbole accentué par la conduite réservée qu'elle adopte et la distance qu'elle tient vis-à-vis de nous. Elle porte un grand boubou bleu qui traîne jusqu'à ses pieds. Sa prestance est accentuée par sa forme frêle et élancée, ainsi que par sa taille (environ un mètre quatre vingt) qui fait d'elle le plus grand personnage du groupe. Ses traits sont gracieux, tout en longueur. Tout disparaît devant son regard, étonnamment lumineux, qui répand sur son visage comme un éclat impérieux. A ses côtés, parfois cachée derrière, une petite fille d'environ sept ans se dissimule. Maigre, vêtue d'une robe en coton fin, elle grelotte de froid, silencieusement, sans plainte. De temps à autre, le vent souffle doucement sur les manches du boubou de la mère, laissant se dévoiler des mains mutilées par la lèpre.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Femme africaine lépreuse dans ses pratiques d'hospitalité

De façon à mieux recevoir ses hôtes (Martine et Aliou) assis sur des cartons aux côtés des patriarches, cette femme est allée chercher un pagne pour faire de l'ombre, non sans humour ! Photo de Martine et Aliou, trottoir de Dakar, 2006

[Femme africaine lépreuse dans ses pratiques d'hospitalité]

Même si les pratiques d'hospitalité demeurent essentielles dans l'art d'accueillir « chez soi » - y compris dans la rue -, la femme africaine n'est plus seulement la femme au foyer. Depuis les années 1970, la crise économique sévit et la femme a dû sortir du foyer pour travailler ou se « débrouiller ». Les hommes ne parviennent plus à faire face aux dépenses du ménage à cause du chômage qui sévit.

Alors, les femmes ont pris le relais. Elles mènent des activités lucratives (petits boulots, commerce…) et entretiennent ainsi la famille élargie. Leur statut social change, déstabilisant le modèle de la relation d'ascendance (voire de domination) de l'homme sur la femme. (Bouchard, 2002). La femme sort peu à peu de sa dépendance à l'homme. La réalité socio-économique dépeinte ici est recouverte par le concept d' « économie de survivance » développé par Marysse (1994, 173) : des activités qui « essaient d'assurer une survie précaire à la famille, là où le revenu formel ne suffit plus pour couvrir les besoins courants »

Le secteur urbain informel voit se développer des centaines de milliers d'activités. Celles-ci prennent l'aspect misérable de vente d'arachides à même le sol sur un morceau de

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

carton, d' « eau glacée » et de « crème- glace » locale à base de jus de fruit vendues dans de minuscules sachets, de beignets sur une toile de plastique. On trouve aussi toutes sortes de produits proposés par vente ambulante : de l'eau, du sucre, des produits comestibles en sachets et de multiples produits manufacturés internationaux en provenance du port.

On note depuis les années deux mille la présence des commerçants chinois, avec des marchandises importées de Taïwan à des coûts défiant toute concurrence. Les sénégalais pauvres se ruent vers ces produits, ce qui a multiplié les accès au petit commerce de rue, sur point fixe ou à la mode mobile auprès des piétons et des automobilistes. Ces activités de micro-commerce ou de « subsistance » sont pour la plupart des activités de survie. Dans les mêmes conditions que les autres femmes de milieu populaire, les femmes en situation de handicap du fait de la lèpre vont à Dakar pour pratiquer la mendicité.

Elles portent, comme la plupart des femmes, le désir de pouvoir créer un petit commerce. Ce qui leur permettrait de vivre avec moins d'angoisse pour la survie du lendemain et surtout avec moins de fatigue et plus de dignité.

Devant la montée du nombre de femmes à la rue, dont des femmes avec enfants, les services sociaux et le gouvernement s'inquiète. Le phénomène prend une visibilité aux yeux de toute la population qui est fortement peinée par cette situation. Jeunes, femmes et personnes âgées sans ressources et porteurs de la lèpre sociale : ces populations vulnérables vivent des situations quotidiennes de violation des droits de l'homme. L'Etat et les organisations humanitaires en crise leur offre un soutien quasi inexistant.

Dans les sociétés contemporaines, marquées par la bureaucratisation et les milieux d'intervention axés sur la technique, l'écoute de la « pensée en mouvement » des personnes en situation de lèpre sociale est un moyen de « métamorphose de leur souffrance sociale ». C'est une voie de reconnaissance et de reconstruction du lien mettant en jeu une temporalité au « rythme de l'humain et donc du monde » (Louise Blais, 2008,6). Cette voie s'offre en particulier aux chercheurs que nous sommes pour comprendre la violence/souffrance sociale (Ibid. 2008, 7) produit par le monde et s'interroger sur ce qu'est la justice sociale dans le contexte de production de la lèpre sociale.

8.2. Entre justice sociale et crises humanitaires

Ces témoignages posent la question de la justice sociale, une justice sociale qui s'accompagne d'une non-discrimination. La non-discrimination est une valeur particulièrement énoncée dans les organismes internationaux. En effet la stigmatisation des porteurs de la lèpre sociale provoque une discrimination qui se répercute dans les refus de logement, dans les difficultés d'accès à l'emploi et à l'éducation. Ce qui induit leur « parcage » dans les hôpitaux, les villages de reclassement ou les trottoirs de Dakar.

8.2.1. Les enjeux de la lutte contre la pauvreté

Parvenir à une égalité des chances, lutter contre l'exclusion, développer une société plus inclusive : quelque soit l'accent mis par les organismes humanitaires, il s'agit d'abord et avant tout de répondre à la revendication première des personnes en situation de lèpre sociale : reconnaitre leur dignité humaine comme valeur positive première.

Le contexte socio-économique de précarisation des populations, jusqu'à la malnutrition et la famine, accentue les enjeux de la lutte contre la pauvreté liés à une meilleure justice économique. Surtout quand l'extrême pauvreté s'ajoute aux formes multiples

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

de discriminations et au handicap. La tension entre assistancialisme et autonomisme s'accentue.

Au sein des discours des organismes humanitaires, un vocabulaire commun circule dans l'espace virtuel, avec des représentations partagées par la société civile qui alimente ces organismes. La valeur sacrée est devenue celle de l'autonomie morale et physique du sujet handicapé. Et cette valeur se diffuse également dans les organismes à tendance plutôt traditionnelle et assistancialiste, en synergie avec le mouvement des personnes handicapées.

Si la valeur - autonomie revêt un tel caractère englobant et unificateur, c'est aussi parce qu'elle permet de lutter contre toutes les formes d'assistancialisme. En effet, historiquement les pratiques visant les groupes dits vulnérables, incluant les lépreux, ont eu pour effet pervers l'asservissement et la réification des bénéficiaires de l'aide de type assistance.

Dans la perspective de l'autonomisation, toute personne (quelque soit sa différence) est considérée comme actrice et sujet de droits. Elle participe au travail des « privés de droits » au sein de la société civile, en vue de la conquête de leurs droits sociaux et juridiques, c'est-à-dire d'une « citoyenneté acquise ». Cette conquête s'accompagne de l'acquisition d'une meilleure image de soi, car développement social et développement personnel vont de pair. « Pratiquer la citoyenneté, c'est devenir un sujet existant aux yeux de la société, de l'Etat, du groupe de référence et de soi-même (Ibid. 150) ».

La pratique de la citoyenneté vise à l'inclusion, une inclusion dans tous les lieux de l'espace social, une inclusion qui permettrait à tous les membres de la société de participer à la construction du projet social, au-delà de différences collectives et individuelles. Cela s'accompagne d'un changement des représentations, avec une évolution des préjugés et du langage.

C'est par la mobilisation de tous les acteurs de la société (Etat, Pouvoirs publics, Institutions, entreprises, associations et citoyens) qu'une inclusion plus complète peut être rendue possible, favorisant la mise en œuvre des normes de la qualité de la vie pour tous.

Rappelons que c'est au Siècle des Lumières que l'individu accède au rang d'acteur principal, désigné comme titulaire des Droits énoncés par les premières Déclarations des droits de l'homme. Libéré de l'assujettissement politique et des contraintes sociétales, l'individu peut exercer sa liberté pour son propre profit ou pour celui de la société. Cette idéologie libéraliste va prendre une dimension politique, en donnant progressivement naissance à la démocratie[138]. Puis le libéralisme économique postule que seul l'homme livré à lui-même peut s'organiser économiquement, d'où l'idéologie de la libre entreprise, puis le bouleversement de l'histoire économique du monde avec la révolution industrielle. Le libéralisme économique a conduit au capitalisme, ancré sur la primauté des valeurs républicaines (liberté, égalité, fraternité) du libéralisme idéologique. « C'est dans ce contexte de Libertés Publiques que l'individu va pouvoir exercer sa liberté personnelle et son libre arbitre, dans le respect de l'ordre public (Ibid. 1995, 27) ».

Cette idéologie libérale – qui s'est essentiellement développée dans les pays du Nord depuis deux cents ans - vise à séparer et / ou libérer l'individu du groupe. Cette idéologie vient heurter en partie les sociétés de culture traditionnelle comme au Sénégal. L'individu appartient à un peuple. Ce terme générique désigne « une multitude d'individus vivant sur le même territoire et animés de sentiments communs, constituant une communauté sociale et culturelle (Ibid. 1995, 28). »

[138] La démocratie se caractérise par des élections avec le jeu de l'alternance, la séparation des pouvoirs et le respect des droits de l'homme (Philippe Richard, 1995, 25).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

L'expérience des peuples se nourrit de droits : droits de l'homme, droit international, droit des peuples, etc. La question de la reconnaissance et de la protection des minorités s'y pose : droit d'ingérence, élargissement du droit international, etc. Le(s) droit(s) sont en perpétuelle évolution, y compris le droit international humanitaire (DIH)[139] sur lequel s'appuient les multiples ONG.

Dans son article sur l'« Assistance humanitaire », Rony Brauman définit l'action humanitaire comme visant « à respecter la vie dans le respect de la dignité et à restaurer dans leurs capacités de choix des hommes qui en sont privés par les circonstances (2004, 114)». C'est un terme fréquemment utilisé dans les Conventions de Genève à propos des organismes qui œuvrent au nom des principes d'humanité, du droit des gens et des exigences de la conscience publique.

Le but de l'humanitaire est d'aider les gens à survivre dans des situations difficiles, non de transformer la société. Cette différenciation des objectifs s'avère parfois délicate dans la pratique, car toute intervention fait évoluer les pratiques et les structurations locales. C'est pourquoi l'humanitaire est une figure emblématique actuelle de la difficile coexistence de l'éthique et du politique.

L'action humanitaire peut devenir ambiguë : jusqu'où aller dans le devoir d'intervention ? Quel sens politique a la pitié ? Le DIH trouve rarement une application concrète dans les faits marquants de l'histoire récente des conflits. Les principes adoptés par le CICR (Comité international de la Croix Rouge)[140] sont : humanité, impartialité, neutralité, indépendance, bénévolat, unité et universalité. Ils répondent à ce désir de porter secours aux victimes et d'humaniser la guerre : La barbarie se trouvez souvent au cœur des combats et l'humanité semble absente. « Entre le droit et la réalité, la distance est souvent grande et plus encore dans une situation de violence telle que la guerre souci éthique de lutter et poser les bases de l'après reste un engagement indispensable » (Ibid. 2004, 112-113).

C'est ce paradoxe que relèvent Patricia Buirette et Philippe Lagrange (Ibid. 208) : le droit humanitaire énonce des règles visant à humaniser la guerre. Or le développement des juridictions internationales pénales ne se traduit que partiellement par un renforcement du DIH. Dans ce contexte paradoxal, quel est les sens des interventions humanitaires ?

Michel Deyra souligne que l'ensemble du DIH, conventionnel ou coutumier, vise de nombreux destinataires : « les Etats, les mouvements de libération nationale, les parties dans un CANI (Conflits armés non internationaux), les individus et les organisations internationales (1998, 21) ». Michel Belanger pointe les enjeux de l'institutionnalisation du mécanisme de la dénonciation des droits de la personne humaine. Car cette

[139] Le droit international humanitaire est un ensemble de règles qui, pour des raisons humanitaires, visent à limiter les effets des conflits armés. Il protège en particulier les individus qui ne participent pas - ou ne participent plus - aux combats et il limite le choix des moyens et méthodes de guerre. Le droit international humanitaire est également appelé « droit de la guerre » et « droit des conflits armés ».

[140] « Le CICR dispose d'un mandat reconnu en droit, reçu de la communauté internationale. Ce mandat découle de deux sources : les Conventions de Genève, qui assignent diverses tâches au CICR – visites de prisonniers, conduite d'opérations d'assistance, regroupement de familles dispersées et autres activités humanitaires similaires – pendant les confits armés ; ses propres Statuts, qui encouragent le CICR à mener une action similaire dans les situations de violence interne, non couvertes par les Conventions de Genève. Les Conventions de Genève sont des instruments contraignants du droit international, applicables partout dans le monde. Les statuts du CICR sont adoptés lors d'une Conférence internationale de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge. Une telle conférence se tient tous les quatre ans et réunit les États qui sont parties aux Conventions de Genève, ce qui confère aux statuts du CICR un caractère quasi-juridique (droit indicatif ou « soft law »). » www.icrc.org/fre , 16 mai 2008.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

institutionnalisation se heurte, en droit international public, au principe de souveraineté des Etats (1998, 116). Le concept du droit d'ingérence est discuté.

Dans *Ethique et action humanitaire*, Virginie Ponelle situe le dilemme qui s'est dessiné pour les acteurs de l'humanitaire : « accomplir leur mission de soin et de soulagement des souffrances au risque d'être l'instrument du politique en l'occurrence, plus tardivement, de régimes tyranniques (…) ou refuser la compromission et se condamner à l'inaction (2007, 331-339) ». Cette mission est habitée par la pitié et la compassion comme émotions de l'humanitaire. Le don devient on des objets des médias, à grand renfort de discours victimaires.

Les crises humanitaires sont devenues complexes. C'est pourquoi l'assistance humanitaire a changé. L'action humanitaire, en tant que discipline, a besoin d'être revisitée. Il s'agit d'inventer de nouvelles formes de communication, juridiques et éthiques, pour la redéfinir dans ses fondements, ses objectifs et ses méthodes, à travers une approche multidisciplinaire (Kevin Cahill, 2006).

Président de MSF (Médecins Sans Frontière) de 1982 à 1994, Rony Brauman a affronté les dilemmes de l'engagement humanitaire. Il a également tenté de proposer une véritable morale de l'action pour l'humanitaire de demain (2007). Dans *Utopies sanitaires* (2000), il réaffirme que la médecine est d'abord la médecine, qu'elle soit ou non humanitaire. Elle ne soigne pas des statistiques, mais des hommes. Si la pratique médicale s'inscrit dans un cadre social et culturel, elle s'exerce d'abord avec des personnes particulières. C'est pourquoi elle ne peut se réduire à une pure technique.

Reprenant les priorités posées par les « techniciens sanitaires », Rony Brauman questionne les apparentes évidences pratiques médico-sanitaires, vécues comme « naturelles ». Car ce sont des choix sociaux implicites, érigés en exigences éthiques universelles, sur lesquels elles reposent. En cela, il se réfère à Claude Lévi-Strauss (1973) qui met l'accent sur le fait que l'homme fait de son corps un produit de ses techniques et de ses représentations.

Rassemblés pour réfléchir sur les moyens d'améliorer la planète, les experts internationaux proclament l'avènement nécessaire d'un monde pur, nettoyé de toute contamination pathologique. A propos de cette nouvelle époque ouverte pour « l'évangélisation sanitaire » dont les ONG et les agences spécialisées de l'ONU allaient être « les prédicateurs et les missionnaires enthousiastes », Rony Brauman montre comment « récusant les dimensions subjectives, culturelle, sociale, des usages du corps, ils (les experts) disqualifiaient d'un trait de plume la dynamique du partage vécu entre « normal » et « pathologique (Ibid., 2000, 12 -13)».

Dans cette stratégie de soin s'incruste les stratégies commerciales : les « combattants des facteurs à risques », les firmes pharmaceutiques, etc. Les intérêts du marché de la santé sont portés, en partie, par l'action humanitaire. Cette dimension humanitaire et commerciale renvoie à ce que Pierre Rosanvallon développe autour de l'Etat hygiéniste et de la Providence (1990). La détermination des règles de justice et des normes de redistribution est fixée par l'Etat, ainsi que les normes de la solidarité et les devoirs de la société envers chaque individu. Aux antipodes de l'individu comme sujet dans un Etat de droit, l'Etat hygiéniste a pour objet la société prise comme un tout : sa finalité n'est pas de protéger l'individu, mais de produire le social.

Dans une réflexion critique sur l'humanitaire (2006), Rony Brauman porte un regard sur la médecine et la santé publique, le totalitarisme, les usages politiques de la mémoire et le statut de victimes. Il prend de la distance vis-à-vis de la tradition totalisante de la médecine

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

hygiéniste. Ce qui l'amène à interroger les clichés sur l'homme en bonne santé. Il rejoint Georges Canguilhem qui, dans *Le normal et le sensible*, définit la santé comme la capacité de l'organisme à inventer sans cesse de nouvelles normes (1966).

Dans cette nouvelle pensée de l'urgence, les ONG peuvent avoir aussi une posture de résistance face à ces utopies sanitaires issues de l'Etat. Dans *Les multinationales du cœur, Les ONG, la politique et le marché*, Thierry Pech etMarc-Olivier Padis (2004) montrent comment les ONG œuvrent de concert à la redéfinition des stratégies d'action publique, à la recherche d'une légitimité internationale et à l'expérimentation de nouvelles régulations du capitalisme.

S'il est nécessaire d'analyser l'impact des stratégies géopolitiques sur l'humanitaire, nous rejoignons aussi la critique de Francine Saillant à propos de l'effet pervers de l'œuvre critique de l'humanitaire qui risque de « laisser dans l'ombre certains acteurs de l'humanitaire, soit les organisations indépendantes et les aidés eux-mêmes, en surchargeant certaines structures et en se concentrant sur les structures plutôt que sur les sujets » (De la responsabilité, 2006,175).

8.2.2. Le droit des peuples sur horizon de famine mondialisée

Les émeutes de la faim

« Emeutes de la faim, le Sénégal et l'Afrique au bord de la famine » : c'est ainsi que le journal Le Parisien (le 20 avril 2008) informe de la flambée de colère brutal - en Afrique, mais aussi en Asie et dans les Caraïbes - générée par le renchérissement du prix des aliments, notamment du riz.

Les manifestations contre la faim ont secoué les capitales africaines : à Douala (Cameroun), à Abidjan (Côte d'Ivoire), au Caire (Egypte), à Dakar (Sénégal) et à Ouagadougou (Burkina Faso). Des émeutes ont éclaté en Thaïlande, au Bangladesh. A Haïti, une soudaine éruption de violence et des morts par balle a déstabilisé le chef du gouvernement. Le doublement du prix du sac de riz en moins d'une semaine en est la cause.

De multiples facteurs sont à la source de cette disette - qui ne fait hélas que commencer - causée par l'augmentation de plus de 50% des produits alimentaires : la mode des biocarburants, la spéculation, le changement climatique, l'évolution des modes de vie et l'impact de la mondialisation. Cette disette menace les économies les plus fragiles, déstabilise les Etats. Beaucoup de pays en développement sont au bord de l'effondrement. La FAO (l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture) a poussé un cri d'alarme. La gravité de la situation est telle qu'elle pourrait aboutir à des guerres meurtrières dans les continents africain et asiatique. Avant la récente flambée des prix (en deux mois plus de 50 % pour le riz, en quatre mois plus de 80 % pour les céréales), 854 millions de personnes étaient gravement sous-alimentées et un enfant de moins de 10 ans mourait déjà toutes les cinq secondes. Rapporteur spécial des Nations unies pour le droit à l'alimentation, le sociologue suisse Jean Ziegler craint une hécatombe.

L'aide alimentaire aux pays pauvres, qui s'élève à soixante millions d'euros pour la France (doublée du fait de la situation), permet aux gouvernements concernés de réduire partiellement le prix du riz pendant un temps : le président Abdoulaye Wade a fixé le prix maximum du kilo de riz à deux cent quatre vingt francs CFA (soit zéro euros quarante deux) et le président haïtien René Préval a imposé une réduction de 15 % du prix du kilo de riz. Pour que le gouvernement haïtien puisse "réagir à la hausse des prix de l'alimentation » devenue « inabordable pour les familles pauvres (Le Monde, 14 avril 2008) », la Banque

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

mondiale a décidé d'octroyer une aide de 10 millions de dollars à Haïti et d'y envoyer des experts pour aider les autorités haïtiennes à répondre à la crise alimentaire.

Dans la crise alimentaire mondiale actuelle, le président sénégalais Abdoulaye Wade a remis en cause la FAO onusienne qui serait, selon lui, comme un « gouffre financier inefficace » et qui prélèverait illégalement 20% des ressources qui lui sont allouées[141]. Il accuse certaines ONG qui utilisent une partie de l'aide en « administration et frais d'hôtel luxueux de soi-disant experts » et demande des investissements innovants dans l'agriculture[142]. Ce manque d'efficacité de la FAO sur le terrain est également pointée par certains experts européens et africains, dont le Camerounais Bernard Njonga, président de l'ONG ACDIC (Association citoyenne de défense des intérêts collectifs).

Nous sommes passés « d'une ère d'abondance à une ère de pénurie » affirmait le secrétaire général de l'ONU, Ban Ki-moon, dans son article « Lueur d'Espoir en Afrique » (Le Monde, 5 mai 2008). Prônant l'exemplarité de son propre pays (la Corée) qui a su « surmonter ses traumatismes pour devenir une puissance économique », il propose de considérer cette situation-problème de la crise alimentaire mondiale comme une « chance immense » de s'attaquer à certains « problèmes fondamentaux des gens les plus démunis du monde, dont 80% sont des agriculteurs pauvres », en particulier en Afrique de l'Ouest.

Dans la Commission des droits de l'homme, le CETIM (Centre Europe – Tiers Monde) dénonce depuis plusieurs années au sein de la FAO le fait que le projet de « Directives volontaires à l'appui de la concrétisation progressive du droit à une alimentation adéquate »[143] remet en cause le caractère obligatoire du droit à l'alimentation, pourtant reconnu dans plusieurs instruments du droit international. En effet, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels consacre le droit à l'alimentation et son caractère obligatoire pour les Etats. Les « Directives volontaires » pour la réalisation du droit à l'alimentation constituent une régression et une façon d'esquiver les obligations de certains Etats dans ce domaine.

La philosophie de ces accords dénie la primauté des droits humains sur le commerce international, pourtant rappelée par la Commission des droits de l'homme, la Sous-commission et les organes conventionnels. Cela interroge sur la capacité des agences onusiennes à lutter contre la faim et la pauvreté quand le principe de souveraineté alimentaire n'est plus promu. Car seul ce principe peut permettre aux peuples « d'engager une politique cohérente en tenant compte de tous les paramètres sociaux et écologiques d'un pays » et « de mettre fin aux incohérences du système international (Ibid.) ». La famine et la pauvreté ne peuvent être qu'aggravées lorsque les droits humains sont soumis aux impératifs des institutions commerciales et financières internationales.

Le slogan du CETIM symbolise cette tension entre la défense des droits humains et les impératifs des institutions commerciales et financières internationales : « Il n'y a pas un monde développé et un monde sous-développé mais un monde mal développé.»

[141] appablog.wordpress.com African Press Organisation, le 15 mai 2008

[142] Le président sénégalais renouvelle ses promesses d'autosuffisance alimentaire à court terme pour son pays à travers la GOANA (la Grande offensive pour la nourriture et l'abondance), se rapprochant de l'Inde pour lancer « un plan d'irrigation de grandes étendues de terres de 240 000 hectares pour produire du riz dans la vallée du fleuve Sénégal (www.rfi.fr/actufr/articles/101/article_65844.asp le 16 mai 2008)».

[143] Ce projet a été élaboré par un groupe de travail intergouvernemental au sein de la FAO en 2004, en le subordonnant aux accords négociés au sein de l'OMC. Cf : directive n° 8 (www.cetim.ch/fr/interventions , le 16 mai 2008).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Car, s'il n'y a pas de famine dans les pays développés, la malnutrition et la faim touchent également la population en situation de précarité et d'exclusion. Les organisations caritatives, comme les restaurants du cœur et la banque alimentaire[144], pallient aux failles étatiques. Elles dénoncent actuellement une augmentation des besoins alimentaires de la population française, les petits revenus permettant de moins en moins de faire face à la flambée des loyers et des charges diverses. Les ménages français les plus modestes opèrent des arbitrages drastiques pour gérer leur budget. En plus de la hausse des prix des denrées alimentaires, une inquiétude commence à apparaitre face à la restriction des possibilités de récupération des produits alimentaires dans les grandes surfaces.

Dans son ouvrage *Quand la misère chasse la pauvreté* (2003), Majid Rahnema dénonce la propagation généralisée de la misère et de l'indigence. Ce scandale est d'autant plus inadmissible que nos sociétés sont à même de l'éviter. Constatant que la machine à créer des biens est la même que celle qui fabrique la misère, il propose une transformation radicale de nos modes de vie. Selon lui, la condition sine qua non de lutter sérieusement contre la misère est de réinventer la pauvreté choisie.

Economicisation de la société, mirages de la croissance économique, construction du « pauvre » mondialisé (comme celui qui manque de biens matériels – enjeux des pouvoirs dominants - et non comme manquant de richesse intérieure ou de relation). La « colonisation de l'imaginaire » est en place pour que les pays « pauvres » adhèrent à l'idéologie du « développement ». Ainsi ils deviennent « eux-mêmes le produit d'une forme modernisée et subtile de la colonisation : celle qui conquiert l'imaginaire de ses victimes. Le « développement » est un mot meurtrier qui a une histoire. Cinquante ans après l'introduction de ce mot qui fonctionne comme un mythe, les malheurs qu'il a provoqué (que les économistes appellent retombées ou effets collatéraux) se comptent en termes de déracinement, de paupérisation et de production de la lèpre sociale (Ibid. 2003, 188 – 193) ».

Le Sénégal, un Etat « lépreux » ?

Le 6 mai 2008, lorsque, dans sa colère, le président sénégalais s'exclame « L'Afrique ne veut plus faire "l'aumône" [145]», il exprime l'allégeance des pays en développement vis-à-vis des institutions onusiennes et des Institutions financières internationales (Fonds monétaire international, Banque mondiale...). La situation de lèpre sociale, vécue par les personnes lépreuses à Dakar, se retrouve d'une certaine manière dans les relations interétatiques et dans les enjeux de pouvoir international. L'Etat sénégalais demande à accéder au développement autonome du pays, plutôt que de bénéficier d'une aide – cette aide alimentaire internationale qui, selon le président Abdoulaye Wade, est gaspillée à entretenir des hauts fonctionnaires internationaux au lieu de bénéficier aux plus pauvres – et gérée par l'extérieur. La revendication de sortie de la mendicité de l'Etat - qui réclame des moyens et une gestion autonome du développement – est en résonnance complète avec les revendications des lépreux mendiant dans les rues de la capitale sénégalaise. La lèpre sociale, vécue individuellement, atteint de fait tous les niveaux de la société, jusqu'à l'Etat en prise avec les impératifs de bonne gouvernance et les enjeux de la mondialisation : un

[144] En France, les 79 Banques Alimentaires ont distribué 143 millions de repas aux 4900 associations partenaires pour les personnes en situation difficile. Leurs principales sources gratuites d'approvisionnement sont l'industrie agroalimentaire, la grande distribution, l'Union européenne et le grand public. Mais elles sont « confrontées à un effet de ciseaux entre une offre de produits en réduction et une demande d'aide alimentaire en augmentation ». Bilan 2007 www.categorynet.com/.../consommation/les-banques-alimentaires-et-l'augmentation-des-prix , le 30 avril 2008

[145] www.lejdd.fr/cmc/international/200819/wade-dezingue-la-fao , le 16 mai 2008

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Etat – lépreux, réduit à la mendicité et incapable de répondre aux besoins de sa population vulnérable.

M. Jacques Diouf, Directeur général de la FAO[146], répond au président sénégalais en défendant cette « Institution de 190 pays membres ». Il précise que la FAO fait le travail d'assistance technique, des actions de formation sur le terrain, des projets de production de riz, de cultures maraîchères, d'aviculture, d'élevage, de mise à disposition d'experts, etc.

Mais les institutions bilatérales, régionales et internationales ont diminué jusqu'à des niveaux critiques leur engagement en faveur de l'agriculture, et ce malgré le Sommet mondial de l'alimentation organisé en 2002 par le FAO « pour attirer l'attention de la communauté internationale sur cette situation et mis en évidence le manque de volonté politique et de ressources pour lutter contre l'insécurité alimentaire » [147] . La crise alimentaire comporte plusieurs facteurs selon l'analyse de la FAO :

- L'offre alimentaire est affectée par le changement climatique (inondations, sécheresses, hivers plus rigoureux, typhons, ouragans, tremblements de terre, etc.), la production agricole décroît et les stocks de céréales sont à leur plus bas niveau depuis 1980.
- La demande augmente car la population mondiale ne cesse d'augmenter (de six milliards actuellement à neuf milliards en 2050), alors que l'énergie des produits agricoles est détournée de l'alimentation humaine vers les biocarburants et la demande des pays émergents croît très vite.
- L'agriculture dans les pays en développement est défavorisée par les politiques de soutien des pays de l'OCDE à leur agriculture. Les petits agriculteurs se retrouvent sans défense face aux forces du marché international.

Le Directeur général de la FAO constate la relative impuissance de son organisation face aux stratégies soutenues par les institutions commerciales et financières internationales, ainsi que le peu de réactivité des Etats.

Depuis ces révoltes contre la famine, dans les rues de Dakar, les mendiants constatent également que les populations qui donnaient jusque là n'ont plus les moyens de le faire. Les revenus de la mendicité ne cessent de s'amenuiser.

« On passe des journées entières sans rien recevoir, ou au mieux quelques piécettes. Les gens ne nous donnent pratiquement plus rien. Ils n'arrivent plus à s'acheter du riz pour eux, alors nous… qu'est ce qu'on va devenir ?» se plaint un des lépreux.

L'angoisse de la survie et le spectre de la faim envahit les groupes de lépreux. La délinquance et l'insécurité s'accroissent. Les banques commencent à se faire attaquer par des bandes très structurées. On assiste à l'apparition de mafias internationales organisées[148], sous traitant les mafias africaines, au Sénégal.

[146] Depuis 1994, des Programmes spéciaux de sécurité alimentaire (PSSA) sont opérationnels dans plus de 100 pays. A la demande de gouvernements africains, 51 pays ont bénéficié programmes nationaux dans le cadre du PDDAA (Programme détaillé de développement agricole) géré par la FAO. Communiqué de presse en dix points de la FAO, Rome, appablog.wordpress.com African Press Organisation, le 15 mai 2008

[147] La part de l'agriculture dans l'aide au développement est passée de 17 % au début des années 80 à 3 % en 2005 (Ibid.)

[148] « La mafia chinoise se marie avec la mafia locale ». Deux cambistes, victimes d'un "kidnapping" avant d'être assassinés, ont été retrouvés morts dans une voiture à Dakar. www.seneweb.com/news/article/14621.php , le 7 Mai 2008.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Les sénégalais pauvres sentent se sentent davantage précarisés. « Faire le gorgorlou » rapporte de moins en moins la dépense quotidienne pour nourrir la famille et payer le loyer. La crise du logement à Dakar se fait sentir. Certains en arrivent à envier les lépreux : « Eux, au moins, ils ont un terrain, une maison… Il y a des organismes qui les aident. En plus, avec la mendicité, ils gagnent plus d'argent que nous. »

Le niveau de vie se dégradant progressivement, les familles poussent leurs jeunes à tenter l'eldorado européen. Ils rêvent et ils comptent sur leur réussite en Europe pour subvenir aux besoins familiaux en envoyant des devises via « Western union »[149]. Les familles des lépreux se cotisent pour payer le voyage en pirogue clandestine (appelées les « kyukos », ce qui signifie pirogue en espagnol) du Sénégal (pays d'origine) vers les îles Canaries (pays d'accueil).

Une femme lépreuse d'une soixantaine d'années nous confiait discrètement : « Moi aussi, j'ai envoyé mon fils en Espagne. Le voyage nous a coûté dans les cent mille francs CFA. »

Les voyageurs, entassés, peuvent être jusqu'à une centaine de personnes par pirogue. Un certain nombre meurent en mer et les villages sont endeuillés. Pour prévenir ces drames, des collectifs de femmes pour la lutte contre l'émigration clandestine se sont mis en place. Le journal dakarois Wal Kiri du 6 mai 2008 montre que, malgré le dispositif Frontex[150] et l'extrême surveillance des zones côtières sénégalaises et le rapatriement des clandestins vers leur pays d'origine dès leur arrivée, l'espoir du gain et d'un mieux-vivre - voire d'une réussite sociale - mobilise toujours certains jeunes africains. « Le transfert de fonds des émigrés vers leur pays d'origine est considéré comme une "mine d'or" par les experts financiers[151]. »

Western Union (WU), leader mondial des transferts d'argent en espèces, tient à ne pas perdre sa place de leader sur un marché en pleine expansion. Dans ses publicités, WU vante les liens entre les peuples et le profil humaniste de sa compagnie.

Selon le Fond monétaire international (FMI), la première source de financement extérieur des pays en développement vient des migrants[152]. Au Sénégal, les budgets des

[149] Entreprise financière et de communication spécialisée dans le transfert d'argent (cash to cash), Western Union est basée aux Etats Unis. Elle dispose de 300 000 points de vente dans plus de 200 pays et territoires. Simple, rapide et efficace, elle permet aux sénégalais de transférer l'argent à un membre de leur famille dans les minutes qui suivent la transaction.

[150] Le 1er juillet 2007, le Sénégal et l'Espagne ont reconduit le dispositif anti-émigration clandestine Frontex (créé en septembre 2006 pour surveiller les côtes ouest-africaines et les routes de départ illégal vers l'Europe) pour un an En 2006, il y avait 35 000 candidats clandestins à l'exil et 4 000 embarcations. En 2007, il n'y a eu que 101 embarcations pour 4 000 personnes à bord, venant de plusieurs pays d'Afrique. L'objectif de Frontex est de « définitivement juguler le phénomène » de l'émigration clandestine, en luttant contre les mafias par des opérations de surveillance (avec deux vedettes, un avion et un hélicoptère espagnols et un avion italien comme moyens logistiques). Ce dispositif contient un volet de co-développement : l'Espagne finance des aides au retour vers l'agriculture (Reva) et la création d'écoles-ateliers (adaptée aux besoins du marché du travail espagnol) http://www.afrik.com/article12007.html , le 21 mai 2008.

[151] http://www.soninkara.com/societe/emigration/largent-des-immigres--western-union-dicte-sa-loi.html , le 22 mai 2008

[152] Avec un maillage unique de 225 000 agences dans 195 pays, WU déclarait plus de 3 milliards de dollars de bénéfices (2,4 milliards d'euros) en 2005. Ce profit est issu des 25 milliards de dollars de flux qui ont transité par son intermédiaire entre les pays riches et les pays pauvres. En 2005, plus de 160 milliards de dollars ont été envoyés par eux vers leurs pays d'origine, alors que l'aide publique internationale au développement ne s'est élevée qu'à 79 milliards de dollars en 2004. La concurrence et les pressions des organisations latino-américaines ont permis de réduire la commission de 20 % à 5 % des fonds en quinze ans aux Etats-Unis. Mais le transfert vers l'Afrique reste prohibitif.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ménages sont constitués pour moitié par des versements de l'étranger. Les envois très rentables vers l'Afrique sont une manne pour WU, car il n'y a pas de rapport de force local, comme avec les organisations latino-américaines par exemple.

C'est pourquoi l'Europe s'intéresse aux transferts d'argent des immigrés[153]. La Banque européenne d'investissement (BEI) plaide pour une optimalisation de ces versements pourraient être mieux utilisés pour favoriser le développement économique local. La réduction des commissions permettrait aux migrants d'accroitre leur épargne et d'envoyer plus d'argent au pays ainsi que de réduire le circuit informel. La BEI recommande une action politique en vue de la diminution des coûts d'envoi et de l'orientation des fonds vers le financement de projets d'infrastructures ou de PME (Petites et moyennes entreprises).

Les migrants, de plus en plus nombreux (deux cent millions en 2005 selon la BEI) dans le monde participent à l'amélioration du bien-être et à la réduction de la pauvreté dans leur pays d'origine. Ces transferts d'argent leur permettent de maintenir des liens avec leur famille et leur pays natal, en soutenant principalement les dépenses des ménages ou l'éducation des enfants, mais aussi le maintien d'un niveau de consommation en cas de choc économique pour leur famille. Leur argent soutient aussi la création d'entreprises, la construction de centres de santé, d'écoles ou de mosquées.

Les envois de fonds des migrants sont la principale source de financement extérieur et la principale source de devises pour beaucoup de pays. Ces flux sont en croissance constante et restent peu sensibles à la conjoncture, contrairement aux investissements directs. Tempérant les effets positifs de ces transferts, certains experts du continent africain mettent l'accent sur leurs effets pervers : la dépendance chez les bénéficiaires et l'encouragement à la migration des jeunes travailleurs.

Le sommet du G8 a cherché à proposer des initiatives pour trouver de l'argent pour le développement. L'ONU s'est effectivement engagée à réduire la pauvreté de moitié d'ici à 2015, donne lieu à toutes sortes d'initiatives. La Grande-Bretagne a proposé à la communauté internationale de faire appel aux marchés financiers ; la France, la faisabilité d'une taxe internationale ; Les Etats Unis d'utiliser l'argent qui existe en facilitant les transferts de fonds[154]. Paris insiste alors que la facilitation des transferts de fonds ne se substitue pas à l'aide publique au développement.

Dans *Communauté et socialités*, Francine Saillant souligne les redéfinitions fondamentales de la relation nature – culture. « La nature devient aussi malléable que la culture, au cœur de la matérialité des rapports sociaux, du pouvoir (…). » Notamment ce lieu du pouvoir est inscrit dans le corps. « Par son déplacement et son incursion vers le cœur du vivant, dont le corps est la traditionnelle icône, le capitalisme néolibéral et transnational ne prend pour terrain le seul corps mais aussi le lien entre le corps et ce qui fait l'espèce, soit la communauté des vivants, et étend sa quête à tous les terains du vivant par la manipulation de sa chaîne et de ses codes. Il agit sur la socialité. » (Ibid. 2005, 179).

[153] En 2006, la Banque européenne d'investissement (BEI) révèle qu'environ treize milliards d'euros sont envoyés chaque année depuis l'Europe vers leurs pays d'origine par les immigrés originaires des pays de la Méditerranée. Ces transferts représentent entre 2 et 20% du Produit intérieur brut (PIB) des pays concernés. http://www.rfi.fr/actufr/articles/075/article_42428.asp , le 15 mai 2008

[154] Chaque année, quelque 100 milliards de dollars sont envoyés par les travailleurs immigrés dans leur pays d'origine, dont un quart en provenance des Etats-Unis. Washington veut faciliter le transfert de ces fonds. Il a convaincu ses partenaires. Le sujet est l'une des "priorités" du sommet des chefs d'Etat du G8 (G7 plus la Russie) prévu du 8 au 10 juin à Sea Island en Géorgie (Etats-Unis). Ces sommes, par leur volume, sont "un facteur-clé de la croissance et de la réduction de la pauvreté", ont déclaré les ministres du G7 à l'issue de leur réunion des 22 et 23 mai à New York. http://www.peuplesmonde.com/article.php3?id_article=109 , le 22 mai 2008

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Ainsi, la question sociale de la lèpre sociale, ancrée dans le corps, est indissociable du contexte local et est en interaction direct avec le contexte global de la mondialisation. Elle est directement reliée aux droits des peuples.

8.2.3. Les droits de l'homme et les droits des peuples dans les pays pauvres

Dans *La Charte Africaine des Droits de L'Homme et des Peuples*, Valère Eteka Yemet (1996) analyse l'évolution historique et juridique autour des droits de peuples et tente de les appréhender dans le contexte des pays pauvres, accablés par la précarité, l'endettement, la famine et d'autres maux.

Lors des premières inclusions du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes dans les pactes, certains experts pensaient déjà que ce droit faisait partie intégrante des droits de l'homme. Dans son livre *l'apport de la CADHP au droit international de l'homme,* René Degni-Segui souligne que l'exercice du droit des peuples permet la jouissance effective des droits de l'homme. « (…) ce n'est pas que l'exercice du droit à l'autodétermination des peuples qui permet la jouissance effective des droits de l'homme ; celui des autres droits des peuples également. La Charte africaine les proclame tous, y compris ceux de la troisième génération (1991, 174). »

Il estime que l'homme en est le centre névralgique et le lien déductible de l'interpénétration entre ces différentes notions. Car c'est sa dignité qui est recherchée. En tant que droits primaires, les *droits fondamentaux* sont des droits premiers. Ils préexistent à toute formation sociale et confèrent le caractère universaliste aux droits. Par conséquent, ils renvoient à une certaine éthique. Ainsi, l'usage du terme *libertés publiques* sied au droit positif. *Les droits et facultés assurent la liberté et la dignité de la personne humaine et bénéficient de garanties institutionnelles. C'est en comparant avec le droit positif que certains juristes parlent des droits de l'homme* comme renvoyant davantage au domaine del'*imaginaire.*

« C'est cette conception intégrée des droits des peuples et des droits de l'homme qui distingue fondamentalement l'instrument africain des autres textes des droits de l'homme. La Charte Africaine a pour noble finalité d'instaurer une société plus harmonieuse, équilibrée, équitable et juste et, de ce fait, favoriser la reconnaissance et l'épanouissement des droits de l'homme, tant au plan national qu'international (Valère Eteka Yemet, Ibid. 188).»

Sans nier la question de l'effectivité des droits[155], Valère Eteka Yemet montre qu'on ne peut parler des droits des individus de façon isolée. Il faut instaurer les conditions politiques, économiques et écologiques nécessaires à l'exercice de ces droits. Ce sont aussi les droits des individus qui s'expriment dans les droits des peuples. En effet, l'individu « appartient à une communauté sociale que l'on peut appeler peuple (Philippe Richard, 1995, 43) ».

Donnant une dimension politique au concept peuple, le droit des peuples est né autour de l'idée d'une expérience collective de soumission ou de domination. Entité difficilement définissable, l'Etat peut être déterminé à partir de ses éléments constitutifs (territoire, peuple, pouvoir politique) et de ses fonctions. Il s'incarne dans un ensemble d'institutions et a le monopole de la violence légitime. Il est inséparable du contrat social : la participation des individus - citoyens qui constituent la collectivité humaine – Cité en lui donnant existence et sens.

[155] En particulier des mécanismes de leur mise en œuvre pour que les peuples africains fassent respecter leurs droits par le biais de la Commission Africaine

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Dans les faits sociaux actuels, on assiste à une remise en cause progressive de l'Etat-Nation, idéologie née au siècle des lumières. Car l'inégalité fondamentale dans la répartition du revenu mondial explique toutes les autres formes d'inégalités : juridique, politique (renforcée par l'inégalité géographique, là où le fossé entre pays riches et pays pauvres ne cesse de se creuser) et socio-économique.

Spécialiste du Droit international et en particulier des droits de l'homme en Afrique, Philippe Richard questionne le principe incontesté de souveraineté des nations et émet l'idée des « Nations Unies – Providence » qui succèderaient aux « Nations Unies – Gendarme ». « Les Nations Unies doivent devenir le lieu d'un interventionnisme fiscal. C'est le prix à payer pour l'avènement de la paix et de la justice. L'égalité souveraine des nations grandes ou petites est à ce prix (Ibid. 71). »

Dans cette perspective, le développement ne serait plus un développement qualitatif tributaire de la croissance et la puissance nationale, mais un « développement qualitatif intégral de l'homme et de sa communauté (Ibid. 101) ». Le devoir de solidarité envers les autres communautés est contenu dans ce droit au développement, ce qui sous-entend une culture nouvelle de l'échange et de l'économie.

Le développement durable des pays est tributaire des guerres, et par conséquent du droit des peuples d'être libéré du fléau de la guerre grâce à une résolution pacifique des conflits et à une sécurité collective portée par une communauté internationale solidaire. Pour qu'un ordre de paix et de justice international puisse advenir, l'émergence d'un véritable état de droit universel est une condition première. Celle-ci passera par « une meilleure reconnaissance des peuples par le droit international et une meilleure représentations de ceux-ci au sein du système des Nations-Unies (Ibid. 168) ».

Pour rendre opératoire les fondements constitutifs d'un véritable droit des peuples, l'individu doit accéder au statut de sujet de droit international. C'était l'idée première de René Cassin[156]. C'est par le bas, par le quotidien et l'économique ; c'est par leur pouvoir de participer que les peuples récupèreront leur souveraineté. La démocratie est source de développement et la participation populaire est source de démocratie.

« L'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits (Ibid. 155) ». La loi doit interdire toute discrimination et garantir à toutes les personnes une « protection égale et efficace contre toute discrimination, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique et de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de tout autre situation (Ibid. 49) . »

La jouissance des droits de l'homme et des libertés englobe tous les domaines : l'économique, le social, la culture, l'éducation, la santé publique, et doit être facilitée pour tous ». Proclamer cette foi dans les droits fondamentaux de l'homme, c'est reconnaitre la dignité et la valeur de la personne humaine. C'est encore affirmer l'égalité des droits des hommes et des femmes ainsi que des nations, grandes et petites.

[156] René Samuel Cassin (1887 - 1976) a été le juriste humaniste inspirateur et le rédacteur principal de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme adoptée par l'O.N.U en 1948. Surnommé "l'homme des droits de l'homme", il a reçu le prix Nobel de la Paix en 1968 pour son action en faveur du « respect des droits de l'homme sur le plan mondial ». Ayant transmis un véritable instrument de Paix (la DUDH) capable de soulever ou d'adoucir le fardeau d'oppression et d'injustice dans le monde, il a exhorté les individus et les nations à apprendre comment l'utiliser. Car la fraternité et la Paix seront possibles quand cette déclaration deviendra le fondement de la politique des nations.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Les Nations Unies sont considérées comme porteuses de cette posture éthique. Leurs actions sont appelées à favoriser le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion.

Un des objectifs prioritaires de la coopération économique et sociale internationale est de créer les conditions de stabilité et de bien-être nécessaires pour assurer entre les Nations des relations pacifiques et amicales. Le respect du principe de l'égalité des droits des peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes en est le fondement. Les assises mêmes de la justice et de la paix dans le monde reposent sur ce profond attachement aux libertés fondamentales.

Les conditions du maintien de la paix sont de deux ordres : d'une part, un régime politique véritablement démocratique, d'autre part, une conception commune et un commun respect des droits de l'homme. C'est pourquoi l'appropriation personnelle des droits de l'homme par l'individu porteur de la lèpre sociale, puis la réappropriation collective des groupes lépreux peuvent favoriser des évolutions et des prises de consciences.

Les ONG se situent d'ailleurs souvent avec eux dans cette éducation à la responsabilité. Affranchies de tout pouvoir étatique (non gouvernementales), elles représentent une partie de l'opinion publique, une partie des peuples. Autonomes et libres vis-à-vis des Etats, elles correspondent aux types d'institutions en capacité éventuelle de s'opposer à la logique étatique pour faire valoir le droit des gens (*jus cogens*). René Cassin disait qu'elles incarnaient l'idée d'une sanction visant les Etats, tant les ONG s'investissent avec conviction dans des domaines tels que le développement, l'humanitaire, l'urgence et le développement des droits de l'homme. Elles ont trouvé leur place au sein du système onusien.

Dans la vision utopique de Philippe Richard (et les grandes utopies font bouger l'histoire), la réappropriation collective doit devenir une grande mobilisation des peules, puisque les questions sociales sont aussi transnationales. Une redéfinition du cadre d'exercice de la souveraineté populaire est nécessaire pour passer d'un ordre étatique de pouvoir à un ordre de paix et de justice internationale.

C'est alors qu'il deviendrait possible d'envisager « la création d'un mécanisme de redistribution d'une partie des richesses produites par les différents systèmes économiques » (Ibid. 174) au profit des pays en développement. On peut également imaginer une « allocation adulte handicapé » ou un revenu minimum pour les victimes de la lèpre sociale à l'échelon international ; ainsi que des microcrédits ou des aides à la création d'entreprise. Ce qui rejoint une des revendications les plus fortes des lépreux pour sortir des situations de mépris, une des formes les plus puissantes de reconnaissance sociale. C'est alors que l'Etat de droit devient une véritable démocratie, là où règne le droit.

8.3. Lèpre sociale, mission civilisatrice et droit d'ingérence

Lorsque les droits des personnes en situation de lèpre sociale ne sont pas respectés à l'intérieur des Etats, la question du droit d'ingérence humanitaire se pose ; ainsi que celle des limites des interventions des ONG, avec une mission civilisatrice dans un contexte marqué par une politique néolibérale. Avec l'avènement d'un nouvel ordre mondial, des valeurs comme la démocratie, l'Etat de droit et le respect des droits de la personne humaine sont devenues des priorités.

8.3.1. Devoir d'assistance et droit d'ingérence

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Mario Bettati et Bernard Kouchner ont créé l'expression de «droit» ou de «devoir d'ingérence» à la fin des années 80 afin de s'opposer à «la théorie archaïque de la souveraineté des Etats, sacralisée en protection des massacres[157]». Le qualificatif d'«humanitaire» y a été rapidement accolé.

Secourir les populations en détresse est devenu une nécessité imposée à chacun, notamment un «devoir d'assistance à peuple en danger». Le droit d'ingérence transcenderait alors les règles juridiques du système juridique traditionnel.

Ce droit, basé sur des idées généreuses, a suscité bien des critiques. S'agit-il d'un droit d'ordre moral ou doit il être incorporé dans l'ordre juridique international existant ? Dans ce cas, il en remet en cause l'axiome séculaire : celui de la souveraineté des Etats. Car les Etats ne sont liés par une règle de droit, telle celle qui protège les droits de l'homme, que s'ils ont ratifié un traité. Chaque Etat a son droit interne, appelé droit positif lorsqu'il est en vigueur. Il est pourvu d'un appareil juridique et d'un appareil de coercition avec l'armée, la police, la gendarmerie, la prison, etc. L'Etat est également détenteur de la violence légitime.

Sur le plan juridique, les droits de l'homme n'ont pas la même étendue à l'échelle universelle. Certains Etats protègent les personnes mieux que d'autres. Ils n'ont pas non plus les mêmes moyens pour (faire) respecter les droits de l'homme.

Lorsqu'un Etat a violé les droits de la personne, il ne pourra être traduit en justice que s'il a accepté la compétence d'un juge. Même si certains mécanismes régionaux existent (comme la Cour européenne des droits de l'homme ou la Cour interaméricaine des droits de l'homme) et même si une juridiction internationale condamnait un Etat violateur des droits humains, l'exécution du jugement ne serait pas garantie. Car il y a incompatibilité entre la souveraineté et l'existence d'une police internationale à l'échelle mondiale.

Au nom d'une «morale de l'extrême urgence» qui assure une protection minimale des droits de la personne, le pouvoir de l'Etat doit plier. Si le principe de souveraineté est remis en cause, l'assistance humanitaire peut être mise en œuvre sans contrainte de frontières. Selon Bernard Kouchner, cela permettrait de ne plus se contenter d'un formalisme juridique qui couvrirait de façon licite le massacre exécuté par un Etat contre sa propre population.

Des juristes ont critiqué la conception développée par les auteurs favorables au droit d'ingérence. S'appuyant sur le droit international traditionnel, ils soulignent que les droits fondamentaux – comme le respect de l'intégrité physique, le droit à la vie ou l'interdiction du génocide – ont été formellement reconnus par la totalité des Etats. Ceux-ci se sont engagés «souverainement» et ils se doivent de respecter leurs obligations.

Lorsqu'il y a des violations massives, des représailles sont et ont été faites, tant sur le plan politique ou diplomatique, économique ou financier. C'est le cas de l'embargo à l'égard d'un Etat ou d'un groupe qui contrevient aux droits les plus élémentaires de la population ; ou de l'intervention armée (article 42 de la Charte des Nations unies) lorsque les violations massives des droits de la personne sont qualifiées de «menace contre la paix et la sécurité internationales» par le Conseil de sécurité[158] .

[157] Mario Bettati est professeur de droit international public à l'Université Paris II et Bernard Kouchner, homme politique français qui fut l'un des fondateurs de Médecins sans frontières. Ils ont écrit conjointement Le Devoir d'ingérence (1987) et lancé cette formule qui a vite fait recette. Olivier Corten (Maître de conférences au Centre de droit international et de sociologie appliquée au droit international, à l'Université Libre de Bruxelles) analyse ici les ambigüités du droit d'ingérence. http://www.unesco.org/courier/1999_08/fr/ethique/txt1.htm , le 18 mai 2008.

[158] « Cette possibilité, loin d'être négligeable, a été choisie à l'encontre de certains Etats, comme l'Argentine au moment de la guerre des Malouines, l'URSS à la suite de l'intervention militaire en Afghanistan ou, plus récemment, Haïti ou le Burundi en réaction

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Pour ces juristes, il s'agit d'améliorer l'application des mécanismes juridiques existants et l'utilisation des règles actuelles dans le cadre du droit international traditionnel, afin de parvenir à une protection efficace des droits de la personne. La plupart des opérations présentées comme des réalisations du «droit d'ingérence humanitaire».

Car les obstacles sont plutôt d'ordre politique (en particulier l'utilisation du droit de veto au sein du Conseil de sécurité). Un système qui intégrerait la généralisation d'un droit d'ingérence humanitaire remettrait en question le principe de non intervention. Or ce principe est le fruit d'un combat historique. Et ce combat a été remporté par les Etats les plus faibles, eux qui ont subi un colonialisme et un impérialisme dont la prétention était d'apporter la «civilisation».

Revenir à un droit d'ingérence, c'est risquer de soumettre le droit à la force. C'est laisser les Etats les plus puissants se faire juges de ce qu'exige l'humanité et contourner une décision de l'ONU. C'est de nouveau soumettre le droit à la force. Les Etats attaqués ne pourraient plus invoquer le droit pour s'opposer à la force (cf : la Charte des Nations unies).

La séduisante théorie du droit d'ingérence ouvre la porte, en pratique, à de nombreux abus. La justification des actions militaires par l'argument « humanitaire » – qui prive, par sa finalité, l'intervention de l'illicéité - a été souvent invoqué (par exemple les Etats occidentaux à l'encontre de l'Empire ottoman, en Afrique ou en Extrême-Orient). Dépourvue de tout contenu juridique, l'expression "droit d'ingérence" n'a aucune définition précise. Selon Mario Bettati (1996), l'expression « droit d'assistance humanitaire » serait plus finalisée. Elle serait moins en confrontation subjective et implicite avec les principes de "non intervention" et de "non ingérence", qui sont intégrées dans les normes de l'anticolonialisme.

8.3.2. Vers une réforme des Institutions internationales

Aux lendemains de la seconde guerre mondiale, l'ONU était considérée comme une plateforme pour gérer les conflits du temps de la guerre froide (les deux superpuissances étant les États-Unis et l'Union soviétique à l'époque)[159].

Seuls cinq membres permanents disposaient d'un droit de veto au Conseil de sécurité, les autres pays ne disposant que d'un éventuel droit de parole. Cinquante ans plus tard, il n'existe plus qu'une « hyperpuissance » devant le reste des États membres et le monde vit polarisé sous son influence. De plus, de grands acteurs économiques et politiques, notamment les entreprises transnationales, mettent de côté de nombreux États. La question se pose de l'impact relatif de l'élargissement du Conseil de sécurité et des moyens de rééquilibrer ces forces au niveau mondial.

Si l'ONU joue un rôle de « bonne conscience du monde »[160], ce n'est plus à son niveau que se prennent les vraies décisions. La situation mondiale piétine dans le domaine des droits. Dans de nombreux États, les droits fondamentaux des citoyen(ne)s continuent à être bafoués. L'importance du Tribunal pénal international est minée par la position des

aux coups d'Etats survenus dans ces pays. (…) Le récent exemple du Kosovo concentre sans doute en lui toute l'ambiguïté d'un «droit d'ingérence» mené, au nom de la communauté internationale, par une coalition des plus grandes puissances militaires mondiales.» http://www.unesco.org/courier/1999_08/fr/ethique/txt1.htm , le 18 mai 2008

[159] « Depuis l'invasion américaine de l'Irak, le rôle et l'avenir de l'ONU sont en jeu. Un des fondements de l'Organisation mise en place en 1948 était justement d'empêcher des actions militaires unilatérales, mais visiblement, l'administration Bush a brisé cette règle. » Pierre Beaudet , le 16 septembre 2005. http://www.alternatives.ca/article2082.html , (18 mai 2008).

[160] La volonté ou l'espoir de construire un monde meilleur se basent sur la Charte de l'ONU, la Déclaration universelle des droits humains et d'autres documents fondamentaux.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Etats-Unis qui en nient la validité. Plus que l'ONU, ce sont les mouvements sociaux et leurs grandes mobilisations qui font avancer sur le terrain.

Depuis les années 1980, et sous l'impulsion des Etats-Unis, l'idéologie néolibérale prédomine. Les politiques néolibérales, avec leurs conséquences catastrophiques, sont imposées par la Banque mondiale et le Fonds monétaire international un peu partout dans le monde. Cette idéologie subordonne les droits sociaux et humains à la « logique du marché » et impose au-dessus de toute considération les « droits » des investisseurs et des grands opérateurs économiques.

Si son discours dominant centré sur l'humanisation de la mondialisation néolibérale, l'ONU est partie prenante de cette évolution : la promotion de l'agrobusiness de la FAO, le développement des partenariats public-privé dans l'éducation et la santé par le PNUD (le Programme des Nations Unies pour le développement), les stratégies néolibérales des Sommets sur le développement social et économique, la difficulté de dénouer les crises et les situations de conflits et de violations ouvertes des droits (telles que l'occupation des territoires palestiniens par Israël), etc.

Quelle réforme pourrait-elle permettre à l'ONU de sortir de ce chaos provoqué par la prévalence de la politique américaine ? Des mouvements rêvent d'une autre ONU où la voix des peuples aurait sa place, mettant fin au monopole de la parole capté par les États-Unis.

Aujourd'hui, la plupart des peuples rejettent les politiques néolibérales. Ils veulent que le commerce et le libre-échange cessent de passer avant les droits humains. Ils réclament le jugement des responsables d'atrocités. Ils refusent que les aliments, l'air, l'eau, la santé, le logement, l'éducation soient traités comme des marchandises et exigent que les biens essentiels à la survie de l'humanité soient considérés comme universels et publics.

Des mouvements sociaux et des ONG font pression en élaborant de grandes mobilisations et de grands moments de rassemblement, tel le Forum social mondial. Grâce à leurs luttes, ils réclament et obtiennent parfois cette parole, faisant leur cette déclaration initiale de l'ONU en 1948 : « Nous les peuples ».

8.3.3. Politique néolibérale et mission civilisatrice de l'humanitaire

Dans le courant humaniste de la colonisation, celle-ci devait être source de bienfaisance et d'élévation du fait de la supériorité des mœurs de la société colonisatrice – et au nom de la modernisation - vis-à-vis des peuplades concernées. Plusieurs siècles auparavant lors de la conquête de l'Amérique, le pouvoir conquérant insistait sur les bienfaits apportés par les Espagnols – et au nom de la christianisation - aux « contrées sauvages », supprimant ainsi leurs « pratiques barbares ».

Il n'y avait pas de contradictions entre aspirations humanitaires et projet colonial, et cela même lors de l'invention de l'action humanitaire moderne avec la fondation de la Croix-Rouge[161]. Aujourd'hui, si l'impérialisme colonial a disparu, l'esprit de la « mission civilisatrice » perdure dans l'esprit des membres des ONG et des acteurs de l'aide internationale, sous la forme de deux paradigmes qui forment leur socle de légitimation : le *« paradigme altruiste »* et le *« paradigme modernisateur »* (Jean-Pierre Olivier de Sardan, 1997).

[161] Le premier président de la Croix-Rouge, Gustave Moynier, considérait les peuples colonisés comme étant le contretype des nations civilisées. Selon lui, les nations civilisées (la race blanche), dont la compassion était inspirée par une morale évangélique, cherchaient à humaniser les tribus sauvages (la race noire, cannibale, incapable de penser, faisant la guerre à outrance, cédant à ses instincts brutaux) ainsi qu'à améliorer le sort de l'Afrique en lui faisant bénéficier des moyens propres à la civilisation moderne.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Selon les besoins du marché de l'aide et en proportions variables, ces paradigmes ré instituent les catégories hiérarchiques héritées du passé, sous le couvert de la solidarité. Les acteurs multiples, des ONG à la Banque mondiale jusqu'aux Nations unies, y fondent leurs pratiques et leurs discours.

Pour de nobles raisons, la relation de domination est ainsi entérinée, comme un euphémisme[162] – politiquement correct – qui adoucit les déclinaisons dévalorisantes de l'opposition du type « développé/sous-développé ».

Dans son article sur « Mission civilisatrices, ingérence humanitaire » (2005), Rony Brauman analyse les relations entretenues par les acteurs de l'humanitaire :

« Les critères économiques qui définissent les « pays les moins avancés » comme les critères anthropologiques qui donnent à voir des « peuples attardés » appartiennent les uns et les autres au vocabulaire du dominant. On y retrouve l'opposition entre société « traditionnelle » et société « moderne », recouvrant les dichotomies communauté/individu, routine/innovation, solidarité/concurrence, relations clientélistes/relations bureaucratiques chères à la pensée coloniale. »

Il épingle le schéma « communauté », sur lequel se fondent depuis des décennies les innombrables programmes d'aide, recherchant la participation et la mobilisation des habitants sans tenir compte de leurs cultures.

Comme les représentations coloniales, ce schéma marque l'opposition entre eux /nous, attardés/avancés, groupes indigènes (pauvres, carencés, etc.)/objectifs des programmes d'aide, communauté en danger/ organismes d'aide (sauveurs). Avec cette sollicitude envahissante matérialisée dans les programmes dits de santé, les organismes spécialisés de l'ONU (Unicef, OMS et ONG spécialisées) répandent la croyance hygiéniste[163], faisant de la maladie une sanction causée par un comportement mauvais. La confusion entre propre, sain, normal, d'une part, sale, malsain et pathologique, d'autre part, est la marque des campagnes d'évangélisation sanitaire, version actualisée de la mission civilisatrice de l'Europe.

L'intrusion de volontaires d'ONG au domicile de familles s'en trouve justifiée, au nom de l'intérêt supérieur de la communauté. Se posant comme « instituteurs de l'intime », ces nouveaux « passeurs de bien-être et de progrès » apportent le savoir libérateur, sans percevoir le caractère offensant de la situation qu'ils créent.

[162] La figure rhétorique de l'euphémisme (du grec Euphemismos : « emploi d'un mot favorable ») vise à atténuer une idée déplaisante. En dévalorisant un mot à l'encontre d'autres bien précis, elle sème la confusion. Omniprésente dans l'expression du « politiquement correct », est une composante de la propagande utilisée en temps de guerre. Diminuant l'impact d'une information sur le moral de la population, l'euphémisme a pour effet de conserver son soutien.

[163] Selon la croyance du monde occidental, le manque de propreté est la cause de la plupart des pathologies rencontrées dans le tiers-monde. Rony Brauman reprend l'épidémiologie anglo-saxonne dominante qui distingue les water-based diseases (maladies dues à l'eau souille et contamine) et les water-washed diseases (maladies soignées par l'eau qui lave et purifie). Pour les puritains anglais du XVIIe siècle, l'hygiénisation du peuple allait de pair avec le principe de restauration morale. Prenant la forme de « pastorales de la misère », l'hygiénisme français du XIXe siècle visait à transformer les mœurs des plus démunis vis-à-vis de leur « malpropreté pourvoyeuse de vice ». Depuis les années 1980, les ONG dans le tiers-monde font des campagnes d'« éducation sanitaire » vantant les mérites des usages domestiques de l'eau, du savon, des ablutions régulières avec de l'eau bouillie, des latrines (etc.) convaincus de prévenir ainsi la majorité des maladies contagieuses. Tels des passeurs de bien-être et de progrès, ils sauvaient ces peuples « sous-développés » du « péril fécal » et les guidaient vers la maturité sociale (Rony Brauman, Le monde diplomatique, sept. 2005). http://www.monde-diplomatique.fr/2005/09/BRAUMAN/12578 , le 21 mai 2008.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Or seules les traditions, avec leurs règles de politesse et d'hospitalité, protègent ces nouveaux intrus contre des réactions brutales provoquées par ces nouvelles formes du mépris social.

Cependant, au-delà de ce côté pervers lié à *la vision humanitaire d'une société moralement juste* (qui stigmatise les bénéficiaires de l'aise internationale), Rony Brauman reconnait également la contribution des ONG et de l'ONU en termes de régulations dans l'espace politique mondial et leur rôle dans le débat public. Exprimant un mouvement participatif de fond, elles sont un véritable enrichissement pour la démocratie, à l'heure où l'on assiste à l'essoufflement de ses formes traditionnelles électives.

Cette légitimité, soutenue par leur popularité, ne sont pas sans risque de récupération par l'administration américaine. Celles-ci sont présentées comme

« un tel multiplicateur de forces pour nous, une part si importante de notre équipe de combat (…) aider l'humanité, aider chaque homme et chaque femme dans le monde qui est dans le besoin, qui a faim (...), donner à tous la possibilité de rêver à un avenir qui sera plus radieux»

par M. Colin Powell dans sa conférence à Washington le 26 octobre 2001*, après les* attentats du 11-Septembre.

Rony Brauman relève l'unité de principe qui existe « entre l'intrusion dans des foyers familiaux au nom de la santé et l'ingérence armée au nom des valeurs supérieures de l'humanité (...) l'une et l'autre se rejoignent en une position d'avant-garde œuvrant à l'émancipation d'autres peuples prisonniers de traditions ou de systèmes politiques archaïques » (Ibid.).

Secourir les populations les minorités et les personnes en situation de lèpre sociale (dont les lépreux) et faire respecter leurs droits demeure une nécessité. Ce « devoir d'assistance à peuple en danger» transcende les systèmes juridiques, qu'ils soient de l'ordre du droit interne des Etats, de l'ordre juridique international ou du droit d'ingérence humanitaire.

Secourir les minorités, c'est un des projets que portait le jeune médecin Ernesto Che Guevara. Son engagement dans l'humanitaire, et en particulier dans une léproserie en Amérique latine, l'a conduit à prendre des positionnements politiques. C'est à cette période de découverte de la pauvreté et de l'exploitation des peuples d'Amérique latine, cette période fondatrice pendant laquelle le jeune Ernesto découvre les processus d'exclusion qui touchent les populations atteintes par la lèpre sociale, que s'intéresse le cinéaste Walter Salles.

Walter Salles (2004) tire le scenario de son film des Carnets de voyage d'Ernesto Che Guevara et de ses lettres à sa mère pendant son voyage initiatique. Il montre la complicité et la dimension humaine des deux amis : Alberto le joyeux luron et Ernesto l'homme un peu introverti qui dit toujours la vérité, même si elle n'est pas bonne à dire.

Deux jeunes Argentins, passionnés de médecine, partent en 1952 découvrir l'Amérique du Sud au guidon de leur valeureuse Norton Pédarosa. Ce périple de plus de huit mille kilomètres en quatre mois leur fait traverser des paysages magnifiques, du désert aux routes et cimes enneigées. C'est en poursuivant leur voyage à pied, en radeau et en stop (leur moto ayant fini par rendre l'âme) que le jeune Ernesto Guevara – asthmatique, avec sa ventoline en poche – accompagné de son ami Ernesto Granado découvrent les injustices faites au peuple d'Amérique latine : les Indiens spoliés de leur terre au Chili, les conditions sociales terribles de leurs compatriotes dont certains ont été chassés par les communistes,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

l'exploitation des chiliens dans une mine de cuivre, les paysans expulsés de leurs terres, la ségrégation des lépreux dans une île…

La variété des paysages se conjugue avec la diversité des cultures, des voix et des visages. Touché par la misère et la pauvreté, les systèmes érigés en moyens de produire du profit avec la réification des ouvriers (sans respect des droits de l'homme et des peuples), Ernesto pose son regard sur les ruines incas. Comme pour Jean-Daniel Pollet, ces murs lépreux font résonnance avec la réalité sociale qui l'atteint et il s'interroge : « Comment une civilisation aussi riche que celle des Incas a-t-elle pu disparaitre ? "

Ayant franchi la cordillère des Andes et traversé le Chili, la Bolivie, le Pérou et en Amazonie, ils débarquent dans la léproserie de San Pablo au Venezuela. Si, dans un premier temps du film, on voit les deux amis supporter les épreuves avec humour, c'est à partir de ce contact avec les lépreux qu'on assiste à leur transformation, en particulier celle d'Ernesto.

La vie dans la léproserie va révéler à Ernesto, ce futur médecin, à la fois l'horreur de la ségrégation sociale - avec des femmes, des enfants, des hommes parqués sur une île parce qu'ils sont lépreux - et l'humanité des lépreux, avec leur joie de vivre malgré leurs souffrances, leur solidarité, leur tendresse et leur force spirituelle. La partie de football sur l'île montre, à travers le jeu, la force de la cohésion sociale des lépreux. Cette force de résilience, Ernesto va la vivre au quotidien, en soignant les malades, profondément choqué qu'on les exclue. Il va montrer toute son humanité, en cherchant à soulager leurs maux et en participant à leurs activités collectives et à leurs fêtes.

Ces deux médecins ont été considérés comme des « êtres quasi surnaturels qui ne portaient pas de gants, leur serraient la main et jouaient au football avec eux » par les Indiens lépreux qui se souviennent encore d'eux plus de quarante ans après[164]. Les lépreux leur ont construit un radeau pour qu'ils puissent continuer leur voyage sur le fleuve Amazone, exprimant ainsi leur reconnaissance. Rentré en Argentine finir ses études, le "docteur" Guevara termine ses études, puis quitte définitivement l'Argentine pour parcourir l'Amérique latine.

De toutes les formes d'exclusion et d'injustice sociale qu'il a connues tout au long de son périple, cette rencontre avec les lépreux sera déterminante de par le témoignage des lépreux : celui de la résistance face au mépris social et de la sauvegarde de leur dignité de personne humaine malgré la lèpre qui leur colle à la peau. Il dira à la fin : " Mon errance m'a transformé plus que je croyais. Je ne suis plus le même qu'avant. "

C'est par ces expériences que s'éveille la vocation et le désir de justice sociale de celui qui deviendra le Che, symbole de la révolte contre l'injustice sociale. Communiste convaincu, il reste pour une partie de la jeunesse d'hier et d'aujourd'hui un symbole, une idole, une image mythique du révolutionnaire en lutte pour les plus faibles contre l'impérialisme américain.

Nous reprenons cette figure du Che comme symbole de résistance et de lutte pour la défense des droits des personnes en situation de lèpre sociale. Cette figure nous parait d'autant plus intéressante que la vocation du Che a été d'une certaine manière insufflée par

[164] L'un d'eux, Silvio Lozano, aujourd'hui propriétaire d'un bar appelé Che, témoigne: " En 1952, j'étais un de ces nombreux lépreux condamnés à mourir à brève échéance [...]. Il était assis à même le sol. J'étais tellement affaibli que la force me manquait pour lui tendre la main. Il la saisit, la tâta longuement et me dit : "Votre nerf est touché, il faut opérer."[...] Je criais comme un dément lorsqu'on me glissa deux aiguilles dans la plaie, puis je cherchais son regard et je m'évanouis. Il m'a sauvé. Ce fut le début d'une ère nouvelle à la léproserie, les instruments chirurgicaux n'eurent pas le temps de rouiller!" http://pagesperso-orange.fr/once.upon.a.dream/Histoire_du_Che/Adolescent.htm , le 22 mai 2008.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ces rencontres avec les personnes touchées par la lèpre sociale : visages multiples de ces femmes et de ces hommes rencontrés dans des situations d'exclusion différentes et sous des régimes politiques divers.

Lutte pour la libération et l'abolition de l'esclavage

Monument de Gorée, devant la maison des esclaves

Photo de Martine et Aliou, 2004

[Lutte pour la libération et l'abolition de l'esclavage]

Chapitre 9 : État postcolonial, universalisme et mondialisation humaniste

9.1. Culture et fracture postcoloniales en Afrique

9.1. 1. L'État faible en Afrique postcoloniale

Nous nous proposons ici de réfléchir sur la situation actuelle de l'Afrique et notamment de l'Afrique occidentale à partir des notions d'État faible et d'Etat postcolonial. La notion d'Etat faible est utilisée en Science politique pour définir « un État auquel manque la capacité structurelle ou institutionnelle d'imposer des décisions politiques visant à façonner la société selon ses choix et dans le cadre d'une perspective nationale. L'État faible résulterait alors du mode de développement des sociétés rurales dans les périodes précoloniales et coloniales. Le corollaire en est que les gens investissent leur énergie, leur temps, leurs ressources et leur loyauté politique dans des institutions rurales demeurant à la racine du pouvoir social et de la politique nationale »[165].

Dans le cas des Etats africains, l'espace politique précolonial et la rencontre afro-européenne constituent des éléments essentiels de l'analyse situationnelle, avec la période de la colonisation, la libération « apaisée » et l'État postcolonial. L'identité politique se

[165] Gérald Gaillard, Forrest Joshua, *Cahiers d'études africaines,* n°178, 2005

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

construit de manière hybride avec une forte dose de valeurs exogènes (venant de la culture de l'ex-colonisateur) au détriment, parfois, des valeurs culturelles locales et des identités ethnico-culturelles des terroirs existant avant l'arrivée des Européens. Il n'empêche que dans les terroirs un peu négligés par le colonisateur parce que présentant peu d'intérêt d'exploitation, des groupes humains ont appris à défendre leur autonomie tout en se montrant capables de constituer d'importants réseaux culturels transcendant le temps colonial.

Egalement, dans les royaumes africains confrontés à l'agression coloniale, la construction de l'empire colonial a été perçue comme dangereuse par les chefferies traditionnelles et les populations. D'où les nombreuses résistances locales à la pénétration de la culture occidentale : c'est le cas de l'attitude hostile envers l'école française, portugaise ou anglaise. Sous la contrainte, les chefs coutumiers envoyaient les enfants des castes dites inférieures (griots, cordonniers, etc.), les enfants des castes dites supérieures allaient plutôt à l'école coranique. Cette situation a fini par créer, au moment des indépendances, une très grande révolution sociale et culturelle, à savoir que ceux qui étaient allés à l'école sont devenus les nouveaux dirigeants des jeunes Etats africains. Avec le pouvoir et l'argent, ils ont aidé les mentalités à évoluer dans le sens de transcender les barrières liées aux castes[166].

La fragilisation de l'Etat en Afrique trouve une explication dans sa formation précipitée (indépendance octroyée) mais également dans le fait de ne pas disposer de fondement endogène. Nous ne voulons pas dire qu'il fallait asseoir l'Etat sur les castes, loin de là notre idée. Nous soulignons simplement le fait que les nouveaux dirigeants ne soient pas élus par leur peuple mais désignés et choisis par l'ex-colonisateur, sur la base de leur culture non pas africaine mais occidentale. Ainsi, il ya eu césure ou rupture entre les peuples et leurs dirigeants. En plus, les formations sociales rurales et traditionnelles ont réussi à conserver leur autonomie et à rester en dehors d'une autorité perçue comme extérieure, centralisatrice, opaque et étrangère. L'autonomie et la capacité de résistance du local s'enracinent dans cette tradition de lutte pour la reconnaissance face à la domination et à l'exploitation occidentales et arabes.

Mais les populations africaines n'ont pas seulement « inhibé la pénétration politico-administrative coloniale »[167], elles ont aussi développé un intense réseau commercial informel qui s'étend aujourd'hui au-delà des frontières africaines. On retrouve les marchands ambulants (les modou-modou sénégalais en particulier) dans toutes les grandes villes européennes et Nord-américaines. Sur le plan économique, l'informel fragilise l'Etat postcolonial africain dans la mesure où il le prive de ressources financières importantes.

Comme durant la période coloniale, l'Etat postcolonial a encouragé (imposé même) la production agricole de rente (coton, arachide, cacao, etc.) au détriment de l'agriculture vivrière de base qui est restée entre les mains des femmes (Toolou djiguène). Cette expression wolof « Toolou djiguène » qui signifie littéralement « champ de femme » montre combien ont été délaissées les cultures vivrières et combien les cultures commerciales commandées par l'ex-colonisateur ont été mises en avant. La famine qui sévit en Afrique trouverait une bonne raison dans ce paradoxe, ce choix politique d'affamer les peuples au profit d'intérêts financiers et diplomatiques.

[166] Ce qui n'empêche que dans certaines localités et au niveau de certaines ethnies telles que les Hal Pular du Sénégal, les traditions persistent et les castes sont des réalités culturelles et sociales avec lesquelles il faut compter encore.

[167] Gérald Gaillard, Forrest Joshua, ibid.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Dans certaines zones en Afrique de culture du coton (Mali, Tchad), de la canne à sucre (Sénégal) et du café (Côte d'Ivoire), on observe une contradiction majeure, à savoir, d'une part, la spoliation des terres des paysans et d'autre part, la transformation des agriculteurs dépossédés de leurs terres en salariés agricoles.

La décentralisation procède d'un vaste mouvement de réformes et de modernisation des jeunes Etats postcoloniaux. Les communautés rurales jouissent d'une relative autonomie qui ne permet de s'engager dans une politique agraire de type endogène. D'où la recrudescence de des relations heurtées entre pasteurs et paysans d'une part, et de l'autre, entre administrations locales et administrés : les enjeux agraires sont de plus en plus difficiles à gérer en Afrique.

Les citoyens du monde rural ne veulent plus continuer à être les derniers de la Nation, ils veulent compter, ils s'affirment. Dans une capitale comme Dakar, on assiste à une ruralisation de la ville avec l'arrivée massive des ruraux (exode rural) qui dictent « leur loi » c'est-à-dire la culture rurale (leur langue, leurs us et coutumes). Les banlieues de Dakar nous en donnent des images de villages bidonvillisés. Les ruraux ne passent plus inaperçus, ils ne sont plus neutres, ils demandent que les gouvernants composent avec eux, comme forces politiques, économiques, électorales et sociales[168].

On assiste depuis quelques années à un mouvement renversant en Afrique. A savoir qu'on était habitué à voir les mouvements politiques, culturels et sociaux émergeant au sein des intellectuels francisés urbains pour se répandre ensuite dans les campagnes. Ce schéma est de plus en plus abandonné au profit d'une dynamique partant de pôles religieux et commerciaux non intellectuels francisés, lesquels pôles sont issus des banlieues et des villages.

Dans cette même dynamique, l'État postcolonial s'ouvre à ces nouvelles forces politiques et culturelles. Des hommes et des femmes sont nommés ou élus à l'Assemblée nationale ou au Sénat sans qu'ils ne remplissent les critères classiques de diplômés pour être gouvernants ou de représentants du peuple. La plupart ne savent ni lire ni écrire dans la langue officielle du pays qu'ils ne parlent pas aussi. Et, nous sommes à un tournant qui est aux antipodes des perceptions et des représentations des indépendances africaines.

L'État faible post-indépendance survit dans de pareilles contradictions. Des enthousiasmes sont retombés certes, mais des espoirs renaissent aussi. C'est cela, et tout cela qui fait l'Afrique postcoloniale. Les années 1960-1970 sont celles des coups d'Etat et de la violence politique extrême, et les années 1980-1990 celles des apprentissages et des stabilisations démocratiques. Mais, il demeure un handicap majeur pour l'État postcolonial, c'est celui de comment surmonter sa faiblesse structurelle ?

L'école héritée de la colonisation garde la même organisation et le même fonctionnement mais avec des moyens de plus en plus manquants eu égard à la demande massive d'éducation et de formation. Des écoles de type nouveau font jour et elles sont la plupart du temps d'obédience religieuse (écoles catholiques, écoles coraniques, etc.). Le taux de scolarisation reste encore très faible en Afrique de l'Ouest (un peu plus de 50% des enfants en âge d'aller à l'école sont concernés), avec par contre, un taux de déperdition

[168] Aux élections présidentielles de 2000 au Sénégal, le parti socialiste au pouvoir a fait les frais de la non-reconnaissance de ces forces rurales avec un discours moqueur du Ministre de la Jeunesse (Abdoulaye Makhtar Diop) à l'endroit des ruraux, les « baol-baol » commerçants et marchands ambulants du système économique informel de Dakar. Ces derniers ont tenu à relever le défi et ils sont revenus après la fête de Tabaski (Aïd El Kébir) pour participer aux votes sanctions contre le Président Abdou Diouf. L'actuel gouvernement de Abdoulaye Wade comprend-il peut-être trop l'enjeu, ce qui expliquerait son allégeance à Touba (la ville sainte de la confrérie des Mourides) ?

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

scolaire » très élevé dû au fait que les Etats n'arrivent pas à répondre convenablement à la demande de construction d'infrastructures au niveau des collèges et des lycées.

La langue de l'ex-colonisateur reste la langue officielle dans l'Etat postcolonial. On y voit des avantages certains, car il n'y a pas d'imposition par un groupe au pouvoir de sa langue maternelle à l'ensemble de la population d'un pays ou d'une région. La langue française (pour ne prendre que l'exemple des pays francophones), même si elle imposée, elle met toutes les ethnies et tous les groupes à équidistance et ainsi, il y a moins de frustrations et de contestations. Il est vrai qu'au début des indépendances, les partis politiques (extrême gauche : marxistes, léninistes, maoïstes, trotskystes, etc.) et les mouvements citoyens mettaient au premier de leur lutte pour l'indépendance (réelle), la question linguistique à côté de la question agraire et diplomatique.

L'Etat postcolonial est en général absent lors des dynamiques renouvelant le monde social. Au Sénégal, c'est le cas du mouvement des quartiers appelé « Navétane »[169], également les mouvements religieux dénommés « Dahiras ». Il y a là une forme d'autonomie populaire que l'Etat tente de récupérer politiquement, ce qui explique les subventions et autres libéralités accordées aux leaders et aux instances élues. Sur le plan des relations internationales, deux faits demeurent : la demande d'aide matérielle et financière d'une part, et d'autre part, la demande d'intervention militaire en cas de crise interne.

L'Etat postcolonial a besoin de l'armée de l'ex-colonisateur, c'est pourquoi les bases militaires françaises sont encore maintenues en Afrique[170]. Les américains y installent également des bases pour la lutte contre le terrorisme (islamiste en particulier). Les guerres intra-étatiques (il ya de moins en moins de guerre inter-étatique, ceci partout dans le monde) sont légion et les fractions ainsi que les milices sont armées par les fabricants d'armes occidentaux et les firmes qui exploitent le sous-sol africain (pétrole notamment). Depuis les indépendances africaines, les guerres inter-étatiques (de type ethniciste) sont localisées dans les pays dont le sous-sol est riche en pétrole ou autres ressources minières : c'est le cas du Congo, du Libéria, etc. Les pays pauvres tels que le Sénégal sont montrés comme des démocraties apaisées.

[169] Le Mouvement « Navétane » est issue des nombreuses initiatives des jeunes des banlieues de Dakar. Il remonte du temps colonial. Aujourd'hui, il est organisé de l'échelon local à l'échelon national. Chaque quartier en milieu urbain et chaque village en milieu rural dispose de son ASC (Association sportive et culturelle). Les ASC d'une même commune d'arrondissement forment une Zone. Les zones d'un même département forment l'ODCAV (Organisme départemental de coordination des activités de vacances) et les ODCAV d'une même région l'ORCAV (Organisme régional de coordination des activités de vacances). L'ensemble des ORCAV constituent l'ONCAV (Organisme national de coordination des activités de vacances). Toutes ces instances organisent des manifestations sportives (football, basket, etc.), culturelles (théâtre, etc.) et sociales (« set sétal » (nettoyage des places publiques), participation aux campagnes de vaccination et à d'autres programmes tels que la lutte contre le sida, etc.) durant les vacances estivales.

[170] Une dépêche de l'Agence de Presse Sénégalaise (APS), Dakar datée du 15 mai 2008 rapporte les propos du Président sénégalais sur la question des bases françaises en Afrique suite à la décision de la France de les supprimer, sauf au Sénégal : « Le retrait des troupes françaises des pays africains non compris le Sénégal peut être un facteur de déstabilisation », a déclaré jeudi le chef de l'Etat du Sénégal, Me Abdoulaye Wade, qui s'est dit cependant favorable à la révision des accords de défense entre la France et des pays du continent. Le retrait de la France « de tous les pays d'Afrique, … je pense que c'est un facteur de déstabilisation », a notamment dit le chef de l'Etat dans un entretien à Radio France internationale (RFI). « Il y a des gouvernements en Afrique qui ont besoin d'avoir des accords visibles avec des puissances extérieures parce que ça dissuade. Le jour où certaines oppositions comprendront qu'en fonçant sur certains gouvernements, rien ne viendra de l'extérieur, on s'engage dans la déstabilisation », a ajouté le président de la République. « C'est dangereux. Beaucoup de pays n'en sont pas au niveau du Sénégal qui n'a que faire des accords militaires stipulant que si l'un des pays est agressé de l'intérieur ou de l'extérieur, l'autre intervient militairement », a souligné le chef de l'Etat.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Devant l'absence de construction d'un État postmoderne pénétrant les campagnes, les paysans qui disposent de circuits extérieurs aux logiques de l'État, mettent ce dernier dans l'incapacité de contrôler les productions, les flots commerciaux et les exportations. Des circuits parallèles sont dessinés malgré la mise en place dans chaque Etat d'appareils de répression des fraudes.

C'est comme qui dirait que les ruraux refusent à leur façon le pouvoir centralisé et l'État postcolonial qui le secrète. « Leur but, écrit Forrest, n'est pas de redistribuer le pouvoir d'État mais de garder leur autonomie et légitimité »[171].

La gouvernance démocratique doit interroger tout particulièrement l'Etat postcolonial. L'objectif n'est plus seulement de faire entrer la problématique de la démocratie *dans l'Etat*, mais bien d'instituer les mécanismes d'une gouvernance démocratique *de* l'Etat, au sens large. Car, partant du principe que la démocratie ne peut exister par la seule théorie, mais qu'elle doit surtout se vivre et s'éprouver, l'Etat en Afrique apparaît en effet comme le lieu par excellence dans lequel peut et doit s'exercer cet apprentissage. À l'instar des pays nordiques, déjà bien engagés dans cette démarche, il s'agit donc de mettre en place des instances démocratiques aux différents niveaux de l'organisation mais aussi du pilotage de l'agriculture, en assurant la participation – en nombre significatif – de représentants des paysans, des pêcheurs et des pasteurs.

Les enjeux de la gouvernance démocratique sont pourtant décisifs pour les sociétés africaines puisque de telles pratiques contribuent non seulement à la formation de citoyens actifs mais aussi à une amélioration sensible du développement en Afrique.

9.1.2. La fracture postcoloniale

Les Programmes d'Ajustement Structurel (PAS) participent à la pauvreté des populations ainsi qu'à l'affaiblissement des Etats postcoloniaux d'Afrique. Ils leur sont imposés par les institutions financières de Bretton Woods (le Fonds Monétaire International (FMI) et la Banque Mondiale) depuis les années 1990. Ils ont tragiquement affaibli les systèmes d'éducation et de santé.

Selon Hugues Puel - secrétaire général d'Economie et Humanisme - « Ces deux termes barbares (ajustement structurel) désignent dans le langage technocratique les déséquilibres qui existent dans les relations économiques internationales entre pays et qui contraignent certains d'entre eux à mener des réformes internes rigoureuses »[172].

Dans l'économie libérale mondiale, quand la balance des paiements de d'un pays est déficitaire, ce dernier doit prendre des mesures pour financer ce déficit, puis tâcher de ramener la balance à l'équilibre, voire réaliser des excédents pour rembourser les dettes antérieures[173]. Et ceci est surtout valable pour les pays pauvres, notamment les Etats africains qui ne sont pas du tout favorisés par le système économique mondial.

[171] Gérald Gaillard, Forrest Joshua, ibid.

[172] La lettre de l'Antenne Sociale - Numéro spécial G7 - mai 1996

[173] Quand un pays a des réserves monétaires, il finance aisément son déficit. Quand il n'en a pas, il doit s'endetter auprès d'autres pays, de banques internationales ou d'organismes internationaux. Si sa situation économique est telle qu'elle n'inspire confiance à aucun prêteur, le pays devra gagner cette confiance en lui promettant de réaliser de profondes réformes de son économie interne.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Les situations des pays africains face à l'ajustement structurel[174] sont très dramatiques. Car, ces derniers ont de lourds déficits de leur balance des paiements. Ils n'ont pas de réserves de change (c'est-à-dire de monnaies étrangères) suffisantes pour y faire face. Leur situation est telle qu'aucune banque internationale ne leur fait suffisamment confiance pour leur prêter. On leur applique l'adage : « les banques ne prêtent pas aux pauvres ». Les gouvernants des Etats africains postcoloniaux se tournent alors vers le Fonds Monétaire International pour être aidés à financer ce déficit. Le Fonds donne son accord à condition que le pays procède à un certain nombre de réformes. En général ces réformes tournent généralement autour des trois mesures suivantes (en totalité ou en partie et selon des modalités chaque fois différentes) :

- Dépréciation de la monnaie nationale par rapport aux autres monnaies : cela favorise les exportations qui deviennent moins chères, mais cela enchérit les importations, ce qui les décourage. Cela est donc favorable à un rééquilibrage, voire à un futur excédent de la balance commerciale.
- Etablissement d'un budget de l'Etat en équilibre par réduction des subventions aux produits alimentaires et aux entreprises publiques, diminution des salaires des fonctionnaires, voire licenciement de fonctionnaires pléthoriques.
- Réforme, liquidation ou privatisation des entreprises publiques.

On le voit, les PAS procèdent à la dévaluation de la devise[175], à la promotion des exportations au dépend des cultures vivrières, à la libéralisation du commerce, à la réduction des restrictions imposées aux investissements étrangers et à la privatisation des entreprises publiques. Les principales critiques font ressortir :

- un manque de participation et un manque de transparence,
- des effets pernicieux sur les pauvres et un préjudice porté aux producteurs locaux,
- la dégradation de l'environnement et un modèle unique pour tous, ainsi qu'un échec à réaliser la croissance et le développement des pays.

Longtemps la Banque Mondiale et le FMI déclaraient qu'il s'agissait d'une « *souffrance de court terme, pour un bénéfice à long terme* »[176] pourtant cette souffrance à court terme s'est instaurée pour des décennies en Afrique, creusant les inégalités et freinant tout processus de développement.

[174] « Pourquoi structurel ? Le mot structure est un mot-valise qui ne signifie rien de précis. Il est employé quand la pensée est vide, confuse ou manipulatoire. Généralement il cherche à désigner une situation qui n'est pas seulement accidentelle mais durable ou un problème qui n'est pas superficiel mais profond, ce qui est très vague. Par exemple quand on parle d'un chômage structurel on ne sait pas s'il s'agit du chômage prolongé de certaines couches de la population, de la différence entre les demandes et les offres d'emploi, d'un chômage causé par le changement technique ou d'un échec des politiques d'emploi, soit quatre phénomènes complètement différents. Il en va de même pour l'ajustement structurel. On ne sait pas quelles sont les causes du déficit de la balance des paiements, quelles sont les réformes que doit mener le pays ni quelles sont les catégories sociales qui vont en faire les frais et celles qui vont en bénéficier » Hugues Puel, in La lettre de l'Antenne Sociale - Numéro spécial G7 - mai 1996.

[175] L'Afrique de l'Ouest a connu une dévaluation terrible en 1994 : le franc CFA a été dévalué de moitié dans sa parité avec le franc français.

[176] http://www.france.attac.org/spip.php?article797

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Au cours d'une de nos rencontres un homme lépreux, qui a été victime plusieurs fois de rafles policières et jeté à la frontière, a retracé à partir de sa propre expérience l'évolution des politiques des ONG, avec la raréfaction du soutien social dans les villages de reclassement social. Une voiture de luxe, avec un logo des ONG sur la portière, est passée devant lui. Nous avons retranscris sa réflexion et la situation.

Dessin de Martine, Dakar, 2004

Mais il y a surtout en cause un ordre économique mondial qui devait procéder d'une justice générale, celle qui promeut le bien commun et le bien-être de tous. Malheureusement, les règles du jeu sont encore largement à construire : contrôle des mouvements de capitaux qui perturbent les politiques économiques et entraînent les entreprises dans des logiques financières qui les détournent des finalités humaines, amélioration des règles du commerce international, respect des droits de l'homme, etc.

En Afrique de l'Ouest, la dette conduit à penser financement et entreprenariat simultanément, pour satisfaire les besoins de toute la population. Le micro-crédit (banque des pauvres) y a fait son apparition. Les femmes sont à l'avant-garde, elles sont le moteur de l'économie solidaire parce qu'elles lient survie quotidienne et création d'activités. De fait, l''économie solidaire a des retombées financières économiques et sociales, elle permet d'équilibrer et d'harmoniser la famille »[177].

[177] Selon Aminata Diongue Ndiaye, coordinatrice régionale des actions féminines de Dakar, http://www.penelopes.org/xarticle.php3?id_article=1750

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Ainsi, les prêts octroyés aux femmes servent à beaucoup plus de choses qu'à l'activité économique en tant que telle. Ils permettent l'accès aux soins, à l'éducation et aux nombreuses cérémonies familiales (mariages, baptêmes, funérailles, dahiras ou associations religieuses, etc.). Il s'agit en fait d'une « économie de vie ».

En 1990 au Sénégal, naissent les Coopératives d'épargne et de crédit, outils autogérés, dont les critères d'organisation et de fonctionnement sont basés « sur des garanties culturelles (solidarité, entraide, démocratie, équité), la collecte de l'épargne, l'octroi des crédits, l'éducation et la formation des membres ». Même si elles occupent 90% du secteur dit informel, ces entrepreneures sénégalaises organisées en GIE (Groupement d'intérêt économique) ont appris à mieux gérer leur porte-monnaie, car l'argent collecté retourne au groupement économique auquel elles sont rattachées.

La structuration forte de ce réseau tente d'inverser la logique imposée par la dette, de développer des solutions à long terme, d'étendre les débouchés à l'international tant au niveau des produits que des savoir-faire. Des réseaux de solidarité se créent entre le Nord et le Sud ou entre le Sud et le Sud. On assiste à ce qu'on pourrait appeler un « droit à l'initiative économique collective » pour ces femmes ! Une manière de promouvoir une véritable démocratie économique.

La fracture postcoloniale ne se soude pas pour autant, il s'y ajoute la « françafrique ». L'ancien président de la Côte d'Ivoire Félix Houphouët-Boigny inventa l'expression France-Afrique en 1955 pour définir les bonnes relations qu'il voulait établir avec la France. L'expression dérivée « Françafrique » a ensuite été forgée par François-Xavier Verschave [178]. L'auteur décrit alors la Françafrique comme « une nébuleuse d'acteurs économiques, politiques et militaires, en France et en Afrique , organisée en réseaux et lobbies, et polarisé sur l'accaparement de deux rentes : les matières premières et l' Aide publique au développement . La logique de cette ponction est d'interdire l'initiative hors du cercle des initiés. Le système autodégradant se recycle dans la criminalisation. Il est naturellement hostile à la démocratie »[179].

Pour n'en donner qu'un aperçu, nous citons le financement occulte des partis politiques français par l'argent du contribuable français via l'aide publique au développement (APD) accordée aux pays africains et qui revient par des chemins sinueux en Métropole :

« Tout le monde sait que les partis politiques sont financés par des détournements de trafics via l'Afrique. L'Afrique sert à blanchir l'argent des partis politiques. C'est scandaleux parce que, en pervertissant les élites, on fiche en l'air le développement de l'Afrique. Je maintiens que la transparence des circulations de l'argent est un minimum. Le Président y est totalement et farouchement opposé »[180].

[178] Fondateur de l'association Survie, qu'il présidait depuis 1995, et auteur, entre autres, de La françafrique, le plus long scandale de la République et de Noir Silence, François-Xavier Verschave est décédé le 29 juin 2005.

[179] http://fr.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7afrique_(livre)

[180] Celui qui parle en ces termes, c'est Erik Orsenna, écrivain et diplomate, en septembre 1993. Le Président en question, c'est François Mitterrand, auquel Orsenna servit pendant un temps de « porte-plume ». http://www.acontresens.com/livres/24.html (18 avril 2008).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Mais l'APD[181] ne constitue que la partie visible (ou visibilisé) de l'iceberg françafricain, dont les déclinaisons sont nombreuses et variées.

9.1.3. L'Afrique de la pluralité et des ambigüités

La situation de pauvreté et de sous-développement de l'Afrique ne saurait s'expliquer par le seul manque de capitaux. Axelle Kabou (1991) se pose la question, à savoir : « Et si l'Afrique refusait le développement ? ». Elle nous entraîne ainsi dans les représentations, les mentalités et les interprétations. En effet, « Ces comportements et attitudes … trop hâtivement assimilés à des persistances de cultures traditionnelles constituent un nouveau système idéologique implicitement revendiqué par une élite africaine honteuse de son « occidentalité », qui a besoin de « se laver du péché de toubabisation »[182]. C'est bien des mentalités actuelles des classes dominantes que parle Axelle Kabou.

Elle affirme que l'Afrique n'a pas su dépasser son « sanglot de l'homme noir », qu'elle s'est construit une image d'elle-même en éternelle victime, où la traite, la colonisation, puis les termes de l'échange sont les seules causes des difficultés. « Les Africains restent largement persuadés que leur destin doit être pris en charge par des étrangers, que les prétentions civilisatrices de l'Occident ne s'arrêtent pas avec les indépendances » (Ibid.).

Dès lors, l'Afrique n'est pas loin de ressentir le développement comme une injonction, les efforts de développement sont perçus comme des aveux d'impuissance, d'infériorité culturelle. Elle reste « profondément humiliée par l'idée même de développement, considérant que c'est une tâche qui relève légitimement des obligations du colonisateur » (Ibid.).

La modernité et la technique sont perçues comme « la chose du blanc », qu'on utilise plus ou moins dédaigneusement, sans chercher à s'en emparer. Pourtant, « les Africains qui ressentent leur retard comme une accusation implicite d'arriération par rapport à l'Occident et qui se barricadent derrière leurs valeurs culturelles doivent savoir qu'ils se tendent là un piège dont ils sont les seuls à pâtir » (Ibid.).

Pour Axelle Kabou, ce refus du développement découle directement du système idéologique post□indépendances, basé sur ce qu'elle appelle le "vendredisme" : dans le roman de Daniel Defoe (Robinson Crusoë, 1719), Vendredi symbolise à la fois le bon sauvage noir et le complexe de dépendance du primitif à l'égard de l'homme blanc. Le relativisme culturel achève l'inversion symbolique du rapport de dépendance. Il permet d'invoquer un droit à la différence qui « se manifeste par une sorte de détermination altière à n'être que soi et rien d'autre, et surtout à n'y voir aucun inconvénient, quand bien même le plus grand exploit en matière d'auto□réhabilitation ne consisterait qu'à diaboliser les idées nouvelles, à ériger la mendicité en principe de développement et à liquider les gêneurs » (Ibid.).

[181] Les mots sont sans équivoque, et dénoncent à mots à peine couverts cette farce que constitue l'APD. Le fonctionnement est, en quelques mots, le suivant : Un chef d'Etat africain va se tourner vers Paris pour faire une demande d'aide financière, laquelle va être, dès l'arrivée dans le pays demandeur, immédiatement expédiée vers Genève (ou toute autre place financière), puis repartagée avec le décideur parisien après conversion et reconversion. Tout cela de façon parfaitement planifiée et maîtrisée… On constatera la prolifération de demandes en périodes de campagne électorale française. Implacable, non ? http://www.acontresens.com/livres/24.html (18 avril 2008).

[182] Philippe Lavigne Delville, Le bulletin de l'APAD, n° 2

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Désir de développement et remise en cause de la mendicité

« Nous voyons bien que la situation économique s'aggrave.

Même en Europe, il y en a qui sont comme nous dans la rue. C'est partout dans le monde !

C'est de plus en plus dur de faire face à la dépense familiale.

Nous avons travaillé toute notre vie. Maintenant, nous sommes des handicapés.

Mais, si on nous aide à monter un petit commerce, nous sommes prêts ! »

Paroles d'un couple de personnes en situation de lèpre sociale à Dakar.

Dessin de Martine, Dakar, 2006

L'Occident a lui aussi sa part de responsabilité. Le « vendredisme » des élites africaines a rencontré un soutien, explicite ou implicite de la part des pays occidentaux, à travers le sanglot de l'homme blanc. Mais le sanglot de l'homme blanc est passé. L'Afrique a t'elle retenu que le tiers-mondisme répond essentiellement à un besoin de liquider les contentieux issus de la décolonisation, pour permettre à l'Europe d'aborder le XXIe siècle avec des habits neufs ? Tout porte à croire que non. Très en retard, l'Afrique ne semble pas comprendre les implications profondes de la bourrasque qui secoue l'Occident en ce moment, et s'obstine à lancer des appels à l'aide en direction de l'Europe occidentale, non seulement déterminée à tiers□mondiser une Europe centrale sortant des cendres du communisme, mais aussi décidée à considérer désormais l'aide au développement comme un simple geste de charité. La question est clairement posée : l'Afrique est enfin condamnée à se débrouiller.

La crise actuelle montre que « les mythes post□coloniaux créés par la génération des indépendances ont désormais atteint leur rendement maximum en tant que facteurs de régulation sociale. La liste des ruptures socio□économiques actuellement perceptibles en

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Afrique est longue. L'effondrement des supports économiques installe partout une angoisse polymorphe, pesante, lourde de menaces pour l'avenir immédiat.

« Face à un Occident débarrassé de sa mauvaise conscience à l'égard des sous#développés, l'Afrique a peut#être une chance de comprendre que le droit à n'être que soi est la rançon d'un long et patient effort de vitalisation et de revitalisation du patrimoine culturel par l'intégration intelligente d'éléments nouveaux, étrangers ou non ».

Axelle Kabou prône une Afrique qui s'assume elle□même, qui pratique largement et sans complexe les emprunts à l'Occident avec un opportunisme scientifique. Axelle Kabou se veut le porte□parole « d'une génération objectivement privée d'avenir, qui a tout intérêt à travailler à l'effondrement des nationalismes étroits des indépendances et à l'avenir d'une Afrique large, forte et digne » (Ibid.). Son ouvrage risque deux hypothèses : - et si le refus du développement était encore l'idéologie la mieux partagée en Afrique noire ? - et si le développement était perçu, à tous les échelons, comme reposant sur des diktats post-coloniaux que supporteraient mal des sociétés déjà fragilisées par l'histoire ? Il se propose de contribuer au renforcement de tout mouvement de pensée visant à rechercher les causes des malheurs de l'Afrique en son sein, et s'assigne trois objectifs : - montrer pourquoi le refus du développement n'est pas reconnu, - en démonter les mécanismes idéologiques, - mettre en évidence les points d'eau où les consciences africaines post-indépendantistes s'abreuvent.

Cette dynamique a été tracée par René Dumont dans ces ouvrages : L'Afrique noire est mal partie ; Paysans écrasés, Terres massacrées ; L'Afrique étranglée ; Les Raisons de la colère ; Pour l'Afrique, j'accuse ; Agronome de la faim ; Nous allons à la famine ; etc. Car que disait René Dumont ? En gros, qu'il ne suffit pas d'importer les costumes et les bagnoles fabriqués à Paris ou ailleurs dans le Nord pour accéder au développement. Le développement, le vrai, doit passer par un retour des Africains sur leur patrimoine précolonial ; une redéfinition de leur vision du monde par eux-mêmes, en fonction de leur sensibilité et de leurs potentialités. Il demandait aussi, et même surtout, aux Africains de sortir de la mainmise paternaliste, notamment de la France, afin de « se mettre au travail » ! Il estimait également que la formation des élites africaines, très peu adaptée aux exigences du développement, les préparait essentiellement à prendre la place des colons et à faire comme eux, c'est-à-dire à dominer, voire écraser leurs concitoyens[183].

Les idées d'un Ernest Renan faisaient office d'évidence : « La nature a fait une race de travailleurs de la terre, c'est le nègre ; une race de maîtres et de soldats, c'est la race européenne »[184]. Aux indépendances octroyées et acceptées avec joie et bonheur, les nouveaux maîtres ont alors confié un peu partout des compagnies de monopole à des « nationaux » incompétents, adeptes du costard-cravate, bénéficiant souvent d'une impunité totale. Le résultat appartient désormais à l'histoire du continent. René Dumont dit : « Nombre d'Africains aiment se gargariser de socialisme et de démocratie, qui paraissent consacrer une évolution poussée, dans les domaines économique et politique. Les chances de développement africain s'accroîtraient si ce continent savait mesurer plus exactement son degré actuel d'évolution, et choisir les institutions économiques et politiques qui s'y adaptent. Copier l'Europe actuelle plus développée [...] serait une erreur. Que de concepts socialistes sont à revoir ! » (Ibid.). L'Afrique n'a pas fini de payer cher le mimétisme de ses élites !

[183] http://www.jeuneafrique.com/jeune_afrique/article_jeune_afrique.asp?artcle=LIN 17073 sinoutuocsn0 (6 janvier 2008)

[184] Ibid.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

A lui seul, le continent noir concentre tous les fléaux de la planète: famine, sécheresse, désertification, guerres, génocides, épidémies, etc. Dans cette faillite générale, il existe toutefois une catégorie d'Africains qui prospère: les “rois nègres”, despotes corrompus installés au pouvoir par des puissances coloniales soucieuses de conserver un pied dans leurs anciens empires. C'est l'histoire de l'un de ces pantins sanguinaires que l'écrivain ivoirien Ahmadou Kourouma nous narre dans son ouvrage *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Le roman est bâti à l'africaine: au cours d'une cérémonie purificatoire en six veillées, un griot raconte la vie édifiante et drolatique du général Koyaga, maître chasseur d'une tribu paléonégritique (celle des « hommes nus «) devenu président de la République du Golfe.

L'aventure du général-président commence en Indochine, où ce caporal tirailleur s'illustre en cassant du Viet. De retour au pays, grâce aux pouvoirs surnaturels que lui confèrent les gris-gris de sa maman et le Coran magique de son marabout préféré, le caporal Koyaga prend (brutalement) le pouvoir laissé vacant par les Français. On le devine: le règne de Koyaga sera riche en émasculations, celle du président Santos n'étant que la première d'une longue série. Mais la sorcellerie est une chose, l'expérience en est une autre. Aussi Koyaga va-t-il prendre des leçons de tyrannie chez ses collègues africains: on reconnaîtra au passage (les pseudonymes sont transparents) Houphouët-Boigny, Sékou Touré, Mobutu, Bokassa...

Jean-Claude Djéréké (2007) analyse les facteurs multiples de la situation actuelle de l’Afrique : il fait une place aux causes endogènes : corruption des élites, régimes à parti unique mais aussi poids de la parenté qui empêche l’épargne sans oublier les causes exogènes qu’il décrit longuement : soutien occidental aux dictateurs, enjeux géopolitiques sur les matières premières et l’énergie, modèle d’une économie néo-libérale, dépendance de l’aide, indépendances politiques des années 60 plus nominales que réelles, phénomène de la dette, etc. Après près d’un demi-siècle d’indépendance, les Etats africains postcoloniaux se présentent sur la scène internationale comme un triptyque :

- Des micro-Etats issus de la balkanisation de l’Afrique
- Des Etats restés au « biberon » de l’Ex-colonisateur (notamment de la France)
- Des Etats faibles ne parvenant pas à faire face aux sollicitations de leurs peuples pour les droits les plus fondamentaux, à savoir : la santé, le travail, l’alimentation, etc.

Georges Balandier (1957) décrit une Afrique nouvelle, entre usages et réinvention de la tradition ; héritage des cadres administratifs et économiques coloniaux, et volonté de transformation et d’indépendance. Cette dialectique jouait à tous les niveaux : l’ambiguïté affectait aussi bien les stratégies de reconstruction sociale ou politique que le statut de la femme, celui de l’individu, celui du groupe. Aujourd’hui, l’ambiguïté a changé de nature (jusqu’à quel point?), mais elle reste de mise. On connaît, ou l’on croit connaître, l’Afrique des désastres, des tueries et des massacres (Rwanda, Congo, Darfour); l’Afrique des États en crise et de la crise de l’État (Côte d’Ivoire, Tchad, Zimbabwe), celle des proclamations et des échecs de la communauté internationale, celle des mortelles pandémies[185].

On découvre l’Afrique en mouvement, celle des transitions démocratiques prometteuses (Afrique du Sud, Libéria), celle des taux de croissance économique plus qu’honorables (Botswana, Mozambique, Ouganda, Madagascar), celle d’une créativité et

[185] Transcontinentales numéro 2, 1er semestre 2006

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

d'une vitalité artistique qui se manifeste ou qui s'expose en Afrique, en Europe, aux États-Unis. On peut donc légitimement parler d'Afrique plurielle[186].

Il existe un bilan contrasté, entre l'Afrique des drames, celle du succès, et celle «des situations intermédiaires. « L'Afrique plurielle mal placée dans la course aux Objectifs du Millénaire », qui risquent fort de ne pas être atteints en 2015, mais les avancées obtenues, ici ou là, encouragent la mobilisation. « La question n'est donc pas que faire d'une Afrique en déroute, comme cela est trop souvent posé, mais que peut-on apprendre des succès africains et comment diffuser leurs enseignements?» [187]

Pour autant, Afrique plurielle ne veut pas dire Afrique éclatée. Derrière les disparités qui la marquent, il importe de voir aussi comment l'Afrique tout entière est soumise au système économique mondial; comment se mettent en place de nouvelles instances collectives telles que l'Union africaine ou le NEPAD (*New Partnership for Africa's Development*) ; comment des réseaux trans-africains se déploient ; comment les crises elles-mêmes ont souvent des dimensions transfrontalières. Afrique ambiguë, Afrique plurielle : et comment combiner les deux volets, celui si criant qui nourrit l'afro-pessimisme ou qui clame comme Stephen Smith que «l'Afrique meurt[188] », et celui qui rappelle qu'à maints égards, l'Afrique s'invente, innove et construit ? Quel sens donner à la pluralité, terme commode, mais qui n'efface pas l'ambiguïté de naguère[189] ?

9.2. Civilisation humaine : le singulier et le pluriel

9.2.1. Le choc des civilisations

Depuis la chute du mur de Berlin et la fin du monde bipolaire (1989), les conflits et les affrontements n'ont cessé d'augmenter si bien qu'il est possible de considérer la guerre froide comme un facteur de paix. C'est dans ce contexte de l'après-guerre froide que Samuel Huntington a écrit « *Le choc des civilisations* »[190]. A travers son livre, l'auteur cherche à démontrer qu'à l'ordre bipolaire de la guerre froide s'est substitué un ordre multipolaire basé sur les civilisations ; il en déduit que le XXIème siècle se caractérisera par un affrontement probable des grandes civilisations, conformément à une pensée de Malraux sur la caractéristique du siècle à venir qui est sensé être essentiellement religieux.

Samuel Huntington part du constat que les distinctions essentielles entre les individus ne sont pas de nature idéologique, politique ou économique mais culturelle, car le monde est en butte à une crise générale d'identité. Lorsque les peuples s'efforcent de répondre à la question : qui sommes-nous ? Leur réponse fait référence aux ancêtres, à la religion, à la

[186] Afrique plurielle, Afrique actuelle est d'ailleurs le titre d'un ouvrage collectif publié en hommage à Georges Balandier, Paris, Karthala, 1986.

[187] Kermal Devis et Jean-Michel Severino, «Afrique plurielle», Jeune Afrique, n°2343, décembre 2005.

[188] Stephen Smith, Négrologies, Pourquoi l'Afrique meurt, Paris, Calmann-Lévy, 2003.

[189] Dans un compte rendu de l'ouvrage Afrique plurielle, Afrique actuelle, cité plus haut, Bernard Hours s'interrogeait : «d'ambiguë, l'Afrique serait-elle simplement devenue plurielle parce que nous ne disposons pas aujourd'hui des instruments requis pour comprendre ses transformations ? », L'Homme, vol. 28, n° 106-107, 1988, p. 345.

[190] Samuel Huntington a dirigé l'Institut des études stratégiques d'Harward. Il a été membre du Conseil national de sécurité au sein de l'administration Carter. Il possède donc une grande connaissance des relations internationales d'autant qu'il participe aux réflexions relatives à la définition d'une politique étrangère américaine. Il a écrit Le choc des civilisations en 1993. Le livre n'a été traduit et publié en français qu'en 2000 aux éditions parisiennes Odile Jacob.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

langue, à l'histoire, aux valeurs, aux coutumes, aux institutions. Il en déduit que les peuples s'identifient à des groupes culturels qui reposent sur la religion, disons sur un système de pensée. Pour se déterminer et pour savoir qui il est, l'homme cherche au premier chef à définir qui il n'est pas. La reconnaissance identitaire ne s'effectue pas par une accumulation de traits commun, mais par une opposition aux autres : « *Je suis Occidental parce que je ne suis pas musulman, confucéen, hindou, etc.* »

La politique est à la fois multipolaire et multicivilisationnelle. En effet, jusqu'à présent, l'Occident s'était opposé à chacune des autres civilisations ; les techniques et la mondialisation ont pour conséquence le fait que chaque civilisation se trouve désormais confrontée à l'ensemble des autres civilisations. Les distinctions primordiales entre les groupes humains concernent les croyances religieuses, les valeurs morales, les institutions et non les aspects physiques (couleur de la peau, taille, etc.). La différence est du domaine de la pensée et non de l'apparence. Samuel Huntington dénombre huit civilisations :

- la civilisation chinoise qui repose sur le confucianisme ;
- la civilisation japonaise, dérivée de la culture chinoise, est shintoïste
- la civilisation hindoue avec l'hindouisme ;
- la civilisation musulmane autour de l'islam ;
- la civilisation occidentale ou judéo-chrétienne ;
- la civilisation orientale ou orthodoxe
- la civilisation d'Amérique latine est chrétienne, mais s'éloigne de la civilisation occidentale devant le renouveau des cultures indigènes ;
- la civilisation africaine à partir de la religion dite « traditionnelle ».

Chaque civilisation repose sur un grand ensemble religieux ; « *les grandes religions sont les fondements des grandes civilisations* ». L'auteur pense que le XXIème siècle sera caractérisé par un heurt entre les civilisations, chacune ayant des aspirations mondiales ou régionales ; elles seront de ce fait aux prises avec d'autres civilisations ayant les mêmes objectifs. Les conflits entre ces civilisations n'élimineront pas les guerres tribales ou les conflits ethniques, mais le potentiel de violence qui opposera les Etats et groupes n'appartenant pas aux mêmes civilisations sera infiniment plus élevé. Les chocs entre civilisations, s'ils sont internes aux pays, transformeront rapidement la nature du conflit en raison de l'implication des Etats frères et les lignes de combat les plus dangereuses sont celles qui coïncident avec les lignes de fractures entre les civilisations.

Ceci a pour conséquence que des peuples séparés par l'idéologie, mais de même culture sont réunis (les deux Allemagne) ou le seront (les deux Chine, les deux Corée), alors que les sociétés unies par l'idéologie - ou le gré de l'histoire - mais divisées par la civilisation, sont soumis à l'éclatement (Yougoslavie, Soudan, Sri Lanka, ex-URSS, etc.). Les pays qui partagent des affinités culturelles coopéreront donc économiquement et politiquement ; les organisations internationales dont les Etats membres reposent sur une base culturelle commune auront plus de chance de réussir (Union européenne, Union du Maghreb arabe, etc.) que celles qui tentent de transcender les cultures (ANZUS[191], ANSEA[192], etc.).

[191] L'ANZUS (Australia, New Zealand, United States Security Treaty) est un pacte militaire signé à San Francisco le 1er septembre 1951, entre l'Australie, la Nouvelle-Zélande et les États-Unis. Depuis les années 1980, les États-Unis considèrent que le traité est suspendu entre les États-Unis et la Nouvelle-Zélande. Le traité trilatéral a donc peu de sens à ce jour, et a cédé la place à des rapports bilatéraux entre Washington et Canberra d'une part, et Wellington et Canberra de

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Pour Samuel Huntington, le monde est divisé en civilisations. Il part du constat que les données de la géopolitique ont changé avec la fin de la guerre froide. Il s'efforce de définir les changements et il remarque que les conflits du début des années quatre-vingt-dix opposent des pays appartenant aux grandes civilisations ce qui conduit à se poser la question de l'existence d'une civilisation universelle, contrairement à Léopold Sédar Senghor. Selon l'auteur, une civilisation repose en premier lieu sur un système de pensée (religion) et sur une langue (vecteur de transmission de la pensée), l'existence d'une civilisation universelle se traduirait alors par la prééminence d'une religion et d'une langue. Cette conception est, selon lui purement occidentale, car une civilisation universelle aurait pour objet de justifier la domination culturelle de l'Occident. Cette idée a d'autant moins de partisans parmi les autres civilisations que ceux-ci ne considèrent pas le monde comme un tout, mais comme un ensemble de groupe différents. Il en conclut que les sociétés absorbent tous les emprunts qui ne vont pas à l'encontre de leurs traits distinctifs, traits distinctifs qui reposent sur la religion et sur une conception de l'homme qui ne sont pas « *négociables* ».

Selon lui, les civilisations sont en équilibre instable parce que l'Occident qui avait dominé le monde (la guerre froide est considérée comme une domination de l'Occident sur le monde) s'efface progressivement en raison de sa perte de puissance démographique et économique, notamment devant les dragons asiatiques. L'Occident a dominé le monde parce qu'il disposait d'un solde démographique positif. La colonisation, c'est-à-dire l'expansion européenne, repose sur ce solde démographique au début de l'époque mercantile (XVème et XVIème siècle) et industrielle (XIXème siècle). A partir du moment où une civilisation se contracte, se replie, les zones abandonnées font l'objet de convoitises.

Samuel Huntington développe une autre idée selon laquelle le nouvel ordre des civilisationsest la conséquence naturelle de l'étude précédente. On assiste de ce fait à une recomposition politique globale qui s'effectue autour des civilisations. Celles-ci possèdent des Etats phares qui symbolisent la civilisation et lui permettent de rayonner de manière concentrique. Les zones conflictuelles se situent à la périphérie des zones civilisationnelles, là où elles entrent en contact avec les autres civilisations.

l'autre. À l'origine, le traité se dressait contre l'éventuelle renaissance du militarisme japonais . Puis, l'alliance se fonda rapidement dans la politique américaine de containment face au développement du communisme en Asie, dans le contexte de la Guerre froide . Les États-Unis remplacèrent dès lors le Royaume-Uni comme puissance tutélaire dans le Pacifique . Le traité prévoit notamment que les trois pays se consultent vis à vis des questions de sécurité touchant à la zone Pacifique.

[192] L'Association des nations du Sud-Est asiatique (Ansea) est fondée à Bangkok en août 1967 par cinq pays d'Asie du Sud-Est : l'Indonésie, la Malaisie, les Philippines, Singapour et la Thaïlande. Ces pays fondateurs sont rejoints par le Brunei (1984), la République socialiste du Viêt Nam (1995) — qui devient ainsi le premier pays communiste membre de l'association —, le Laos et la Birmanie (1997), et le Cambodge (1999). Le secrétariat permanent de l'Ansea se trouve à Jakarta. L es principaux objectifs de l'Ansea, énoncés dans la Déclaration de Bangkok, consistent à promouvoir le développement économique, social et culturel entre les États membres, ainsi que la paix et la sécurité régionales par le renforcement de la coopération politique. Créée pendant la guerre du Viêt Nam, comme un front anticommuniste, l'Ansea sert de médiateur dans la guerre civile qui se déroule au Cambodge à la fin des années 1980 et au début des années 1990. Avec la fin de la guerre froide, elle se concentre sur la nécessité de renforcer sa cohésion, sur son ouverture à de nouveaux membres — et anciens ennemis —, ainsi que sur le rôle de la région en matière de sécurité. Au milieu des années 1990, elle met ainsi en place le Forum régional asiatique sur les questions de sécurité dans la zone Asie-Pacifique, qui réunit les pays membres de l'organisation ainsi que des pays d'Amérique (Canada, États-Unis), d'Asie (Chine, Corée du Nord, Corée du Sud, Inde, Japon, Mongolie), d'Océanie (Australie, Nouvelle-Zélande, Papouasie-Nouvelle-Guinée) et d'Europe (Union européenne, Russie). Toutefois, la crise financière de 1997 met en lumière les faiblesses et les disparités de l'organisation. Dans ce contexte, aggravé par l'ouverture de l'économie chinoise, le projet de zone de libre-échange lancé dès 1992 et baptisé AFTA (Asean Free Trade Agreement) peine à se mettre en place.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Enfin, il dit que l'adversaire principal de l'Occident est constitué par les civilisations islamiques et confucéenne (Chine). Dans cette perspective, le principal problème réside dans le fait que des conflits internes peuvent dégénérer en conflits intercivilisationnels et échapper à tout contrôle à partir du moment où des communautés appartenant à des civilisations différentes font appel à leurs « pays frères ».

C'est une thèse assez tragique mais qui trouve souvent une confirmation dans la réalité, car la géopolitique « *s'interroge sur les rapports entre l'espace et la politique* » (Philippe Moreau-Defarges : *Introduction à la géopolitique* - Le Seuil 1994 - p.9) ; elle pose la question du pourquoi et du comment le politique se sert de l'espace. Démarche essentiellement intellectuelle, la géopolitique cherche à expliquer l'inexplicable : « *serait géopolitique toute question se situant au delà de la rationalité claire et mettant en jeu des intérêts immenses donc indéfinissables* » (ibidem p.9). Pour François Thual, « *la géopolitique n'est pas une science mais simplement une méthode* » (*Géopolitique au quotidien*, Dunod 1993 - p.16).

Le niveau de réflexion dans lequel se situe cet ouvrage est celui du macroculturel, c'est-à-dire qu'il ne prend en compte que les grands ensembles. Pour cela, Samuel Huntington a regroupé l'ensemble des données sur huit civilisations. Cette vision peut être affinée, mais alors, il s'agit d'un système qui se place à une autre échelle. En effet, par exemple pour la civilisation musulmane, une différence pourrait être faite entre les pays sunnites et chiites, mais la guerre du Golfe et les récents événements concernant le bombardement de l'Irak par les forces occidentales de l'ONU ont montré que l'ensemble de l'opinion publique musulmane était derrière Saddam Hussein, bien que l'Irak soit un pays laïc. Toute l'opinion publique musulmane, y compris les Chiites, ont considéré la frappe onusienne comme une nouvelle croisade visant un pays islamique. D'un autre côté, l'opinion publique occidentale s'est regroupée derrière les Etats-Unis lors de cette frappe ou lorsqu'il s'agit de prendre des sanctions contre la Libye de Mouhammar Kadhafi (affaire Loockerbie[193]).

L'intérêt de la vision la division du monde proposée par Samuel Huntington réside dans ces grandes masses qui possèdent un niveau de regroupement possible et qui rompt avec les visions binaires de la géopolitique (centre et périphérie ; puissance terrestre et puissance maritime). La géopolitique ne prenait jusqu'à présent en compte que l'histoire et la géographie. L'intérêt de la vision d'Huntington est « *d'avoir permis de récupérer les phénomènes collectifs d'identification religieuse comme facteur de géopolitique* » (F. Thual : Les conflits identitaires - Ellipse 1995 - 166).

Or ces données civilisationnelles ne constituent pas les seuls facteurs de géopolitique. Les données économiques sont aussi importantes. Dans ce domaines, depuis plusieurs

[193] L'avion de l'UTA avait explosé en vol au-dessus du désert du Ténéré, au Niger, le 19 septembre 1989, tuant les 170 passagers et membres d'équipage, embarqués à Brazzaville (Congo) et N'Djamena (Tchad). Le 10 mars 1999, la cour d'assises de Paris avait condamné par contumace à perpétuité cinq agents secrets libyens – dont Abdallah Senoussi, beau-frère du colonel Kadhafi – et un diplomate libyen de Brazzaville. Plus de 200 millions de francs ont été versés aux victimes par la Libye. L'enquête n'avait révélé aucune charge contre le chef d'Etat libyen. Les familles de victimes avaient pourtant déposé une plainte contre M. Kadhafi en juin 1999. Elles considèrent que le colonel Kadhafi aurait commandité l'attentat pour se venger des affrontements avec la France au Tchad dans les années 1980. Mais, à la surprise générale, le juge d'instruction antiterroriste Jean-Louis Bruguière avait donné une suite aux poursuites le 6 octobre 1999, soulignant que la règle de l'immunité n'était inscrite dans aucun texte du droit français. Le 20 octobre 2000, la chambre d'accusation de la cour d'appel de Paris lui a donné le feu vert, estimant que les faits « ne pouvaient être considérés, à les supposer établis, comme relevant des fonctions de chef d'Etat ». Le parquet général avait alors déposé un pourvoi devant la Cour de cassation et, le 27 février, à l'audience, l'avocat général Jean-Yves Launay avait mis en garde la Cour. « Si vous permettiez de juger un chef d'Etat étranger devant une juridiction française, le risque serait grand de voir la responsabilité de la France engagée par l'autre Etat, et de voir la crédibilité diplomatique de la France remise en cause », avait-il dit. http://www.denistouret.net/constit/colonel_Kadhafi.html (18 mars 2008)

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

années, notamment le début des années 90, les données économiques sont présentées par grands ensembles dans les publications de la Banque mondiale, du Fonds monétaire international (publications de l'ONU) et dans les Images économiques du Monde (Editions SEDES et Ellipses).

Dans *Huit ensembles régionaux* publié dans *l'Information géographique* (N°61 de 1997 - p.75-81), André Gamblin, un des coauteurs *d'Images économiques du Monde*, explique les raisons qui ont conduit les auteurs à présenter l'économie des différents pays au sein d'ensembles régionaux. Ces ensembles macrorégionaux sont des collections d'Etats - au sens mathématiques du terme - ayant des caractères communs. Il en propose huit (voir carte) et reconnaît que le contenu de ces zones pose quelques problèmes embarrassants. Il s'agit, pour les auteurs, de réunir un puzzle par des liens rationnels. D'autre part, le rôle des Etats diminue face à des institutions de plus en plus nombreuses et dont les fonctions sont de plus en plus importantes (Union européenne, Alena, Asean, Mercosur, etc.) et l'auteur de conclure qu'il n'est plus possible de faire de la géographie uniquement Etat par Etat.

« Le choix de la présentation par ensembles fait disparaître les différences internes, mais ce reproche est valable quelle que soit la dimension de l'espace choisi... jusqu'à ce que l'on ne prenne plus comme unité que l'individu ». (Ibid.,76).

Certaines aires de géographie économique se superposent aux zones civilisationnelles proposées par Samuel Huntington. Des oppositions fondamentales apparaissent comme la différence entre l'Alena[194] et l'Europe occidentale, mais cette différence tombe par l'emploi des sous-groupes proposé par Samuel Huntington : l'Europe et l'Amérique du Nord. C'est d'ailleurs au nom de cette différence que deux ensembles civilisationnels seront opposés à la civilisation occidentale : la civilisation musulmane et la civilisation confucéenne. L'opposition entre les civilisations musulmane et confucéenne aura pour enjeu l'Asie du Sud-Est qui est regroupée pour Samuel Huntington au sein du monde musulman et dans la zone économique du Pacifique occidental pour André Gamblin, montrant par là une des sources possible de différents.

Yves Lacoste, directeur de la publication de géopolitique Hérodote, a publié dans le Monde du 24 octobre 1997 un article, « *Tout sauf la fin de l'histoire* », dans lequel il définit les trois grands ensembles du troisième millénaire. Ces ensembles sont définis par la manière dont les différents groupes se positionnent, se représentent par rapport aux autres groupes. Ces représentations synthétisent nombre de facteurs, dont les facteurs religieux et culturels. Ils sont au nombre de cinq (voir carte). Là encore on retrouve certaines constantes :

- monde musulman (assez proche de celui donné par André Gamblin) ;
- Inde ;
- Chine ;
- Archipels et péninsules qui correspondent au Pacifique occidental.
- L'Occident qui comprend à la fois le continent américain, l'ensemble de l'Europe et l'Australie.
- L'Afrique subsaharienne est absente et représente un sixième ensemble[195].

[194] L'ALÉNA ou Accord de libre-échange nord-américain (en anglais, North American Free Trade Agreement abrégé en NAFTA) est un traité créant une zone de libre-échange entre les trois pays d' Amérique du Nord : le Mexique , les États-Unis et le Canada . Il est entré en vigueur le 1er janvier 1994 .

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

En définitive, l'intérêt de la thèse d'Huntington a été de faire entrer les modes de pensée (système religieux) comme une des données de la géopolitique[196].

9.2.2. La civilisation de l'universel

La thèse de Léopold Sédar Senghor[197] nous oriente loin de la théorie du choc des civilisations. Dans le langage courant, le terme civilisation est doté d'un potentiel axiologique qualifiant avantageusement les sociétés à propos desquelles on l'emploie. De là vient la prétendue supériorité du «civilisé» sur le «non civilisé », le sauvage, le barbare. Dans le contexte colonialiste, que Léopold Sédar Senghor a bien connu, ce terme s'emploie pour valoriser la culture européenne, occidentale, au détriment de la culture africaine. Les travaux de Lévy-Bruhl[198] soutiennent cette supériorité absolue de la «mentalité logique et scientifique» de l'Occident sur la «mentalité primitive et prélogique» de l'Afrique. Le combat de la quête identitaire mené par Léopold Sédar Senghor s'inscrit dans le droit fil de la reconnaissance à chaque peuple d'une civilisation propre qui, par sa dynamique interne et les multiples apports extérieurs, peut s'imbriquer parfaitement dans la civilisation de l'universel. Ce combat pour la ré-appropriation de soi s'est cristallisé dans les tout premiers

[196] Il ne faut pas oublier que cette thèse a été écrite par un Américain pour permettre une compréhension du monde actuel et une définition de la politique des USA ; elle s'inscrit dans un système de pensée tout à fait logique dans le contexte nord-américain. Elle a pour but de proposé un modèle qui est marqué par la fin de la bipolarité et dont l'avenir et marqué par des centres de décisions multipolaires. Sa thèse est un moyen pour comprendre le monde actuel et se situe bien au niveau de la géopolitique. « C'est une œuvre révolutionnaire qui va révolutionner notre vision des affaires internationales » (Zbigniew Brzezinski). Mais elle gène notre vision mondialiste car elle remet sur le devant de la scène ce que la science a évacué : la religion et son cortège d'irrationnel.

[197] Jean Daniel, à la rencontre parisienne des 29-30 mai 2000 sur « Léopold Sédar Senghor : Africanité-Universalité » avait déjà observé la dualité paradoxale et irréductible de Senghor. Oscillation entre l'Occident qui l'accueille et le forge et l'Afrique qui le génère et le sustente. Le sérère qui l'inspire et le français qu'il crée et manipule. Entre la Négritude qui le distingue et le métis qui le caractérise. Entre l'homme politique que l'on admire et le philosophe-écrivain qui interroge. Entre l'Africain qui affirme son africanité et le francophone conquérant fier de sa francité. Entre l'acceptation des valeurs ancestrales qu'il réclame et l'assimilation occidentale qu'il observe. Entre la civilisation de l'universel qu'il construit et le retour aux sources, du lamantin, qu'il préconise. Entre l'homme qui fait l'apologie du masque et celui qui distingue l'émotion de la raison. Entre l'admirateur de Camara Laye et de ses contemporains africains et l'amoureux de l'exotisme de Baudelaire. Entre le catholique fervent et le socialiste convaincu qui dit ne pas chercher Dieu chez Marx ou chez Engels. Entre le catholique pratiquant et l'animiste sérère qui déclare vouloir rejoindre avec sérénité l'éternité africaine au milieu des forces cosmiques. Entre le rêveur, partisan de la poésie de l'imaginaire et l'homme d'action travaillant au quotidien pour résoudre les problèmes de ses concitoyens...

[198] Lucien Lévy-Bruhl, La mentalité primitive, Paris, PUF, 1922. Ce classique de la littérature ethnologique est l'œuvre d'un philosophe qui s'intéresse à la science des mœurs comme étude des comportements qui varient avec les époques et les lieux. Lucien Lévy-Bruhl est convaincu de l'existence d'une différence irréductible entre l'esprit de l'homme civilisé et celui de l'homme qu'il qualifie comme ses contemporains de " primitif ". La " mentalité " primitive se caractérise essentiellement par la croyance en un monde non sensible, animé par les esprits des morts, des animaux et des végétaux. Pour un primitif, ce monde est réel, inextricablement mêlé au monde sensible. La Mentalité primitive, composé de quatorze chapitres, comporte deux parties: la première, théorique, tente de caractériser, la mentalité primitive par une conception mystique de la causalité. La seconde illustre cette définition par l'absence de la pensée que nous qualifions de logique et le recours à la magie. C'est dans ce cadre que Lévy-Bruhl consacre un chapitre aux rêves : dans les sociétés archaïques, le rêve constitue un voyage de l'âme pendant le sommeil; son absence provoque une immobilité qui préfigure celle de la mort. Au cours de ses voyages nocturnes, l'âme s'en va visiter le monde invisible peuplé des ancêtres, des animaux, des forces naturelles. Lucien Lévy-Bruhl rapporte de nombreux récits (sans avoir toujours un regard suffisamment critique sur ses sources) qui étayent la croyance selon laquelle ce qui est vécu en rêve est véritable et aussi important que ce qui est vécu en veille. L'étude du rêve primitif montre le rôle social de celui-ci : non seulement il met l'individu en relation avec le monde non visible mais il assigne à chacun sa place; l'âme du donneur est un fragment de l'âme tutélaire du groupe, constitué de tout ce qui confère au groupe son identité.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

balbutiements de la Négritude[199]. Cet élan humaniste pour l'homme noir devrait très rapidement se muer en un irrésistible besoin d'ouverture au monde, aux autres hommes. Cette seconde étape de la pensée senghorienne est fondée sur un concept fort, celui de la Civilisation de l'universel.

Femmes lépreuses dans leur case sur le trottoir dakarois

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2006

[Femmes lépreuses dans leur case sur le trottoir dakarois]

Ce concept qu'il emprunte à Theilhard de Chardin désigne une sorte de « rendez-vous du donner et du recevoir » où les peuples du monde doivent mettre en commun ce qu'ils ont de particulier et de spécifique. Il s'agit donc, pour Senghor, de postuler un métissage culturel fécond, qui assurerait une intégration pacifique et parfaite des différents peuples. Il a la conviction que l'avenir du monde dépend inéluctablement de l'unité des peuples.

[199] Ce mouvement est né de la rencontre entre Aimé Césaire (Martinique), Léopold Sédar Senghor (Sénégal) et Léon-Gontran Damas (Guyane) . Les pensées de ces trois hommes se trouvent au carrefour de trois influences : la philosophie des lumières, le panafricanisme et le marxisme. Ils affirment haut et fort la grandeur de l'histoire et de la civilisation noire face au monde occidental qui les avait jusque là dévalorisées. Ils se refusent l'existence d'une essence noire mais veulent faire de leur identité nègre et de l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, une source de fierté.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Contrairement à Samuel Huntington, la vision de Léopold Sédar Senghor est celle d'un monde où les cultures et les religions réconciliées entreraient dans un dialogue pour la paix. La quête permanente de la paix et la coexistence pacifique et réciproquement bénéfique des peuples a profondément influencé son parcours politique et philosophique[200].

Pour lui, tous les hommes ont une culture qu'il définit comme étant ce que les hommes ont inventé pour rendre la vie « vivable » et la mort « supportable ». Quant à la civilisation Universelle, il la définit non pas comme la domination d'une nation sur les autres nations mais comme la reconnaissance de toutes les spécificités dans une fraternité obligée. Fraternité universelle, métissage (biologique et culturel), enracinement dans ses propres valeurs et ouverture aux autres, dialogue inter religieux, donner et recevoir sont les mots clés pour bâtir l'édifice qu'est la civilisation de l'Universel et éviter ainsi le « choc des civilisations » tel que Samuel Huntington nous l'annonce.

A la logique de défiance et d'affrontement de Samuel Huntington, Léopold Sédar Senghor lui préfère la logique de coopération et de respect mutuel. A la logique de clash, il substitue la logique de pont de lianes. A celle d'hégémonie, il préfère la logique de fraternité entre les peuples et de compréhension mutuelle. Le 3 avril 1961 lors d'un message à la nation sénégalaise, il disait : « Bien plus manifeste qu'au siècle dernier apparaît la marche irréversible de l'humanité vers sa « totalisation » et sa « socialisation » à la fois, pour employer les termes mêmes de Pierre Teilhard de Chardin. Cette évidence résulte du processus qui se déroule sous nos yeux, favorisés par les progrès de la science, singulièrement des moyens de communication. Ce ne sont pas seulement les hommes et les biens matériels qui traversent les frontières, mais encore les idées, les techniques, les mœurs ; je dis les civilisations. … Notre conviction appuyéesur les faits, est que chacun possède sa part d'humanité et, partant, de vérité, que la civilisation de demain, pour être celle de la Vérité ou, plus modestement, pour aider au progrès de l'homme, devra être la symbiose vivante de tous les peuples de tous les continents, de toutes les races, voire de toutes les idéologies. Voilà la civilisation de l'Universel, qui ne peut surgir qu'au « rendez-vous du donner et du recevoir », qui naîtra dialectiquement de la confrontation de toutes les civilisations particulières ».

La communauté mondiale actuelle semble courir à son occidentalisation. Ce phénomène entraîne chez les plus faibles des risques d'aliénation et de dépersonnalisation. Pour certains peuples, ce ne sont plus seulement des risques. Plusieurs jeunes Africains face à la télématique, se trouvent complexés et même aliénés quant à leurs cultures qu'ils qualifient souvent de rétrogrades. La mondialisation telle qu'elle se présente aujourd'hui se caractérise par une volonté de puissance du Nord sur le Sud, des plus riches sur les plus pauvres. Eu égard aux inégalités que favorise la mondialisation, il apparaît urgent de la contrôler.

Comment l'Africain pourrait-il entrer dans la mondialisation sans perdre son identité propre ? Quelle contribution pourrait-il apporter à l'édification de la Civilisation de l'Universel ? LaCivilisation de l'Universeltelle que présentée par Teilhard de Chardin et Léopold Sédar Senghor semble salutaire pour les plus faibles parce qu'elle exige la complémentarité des civilisations pour une unité dans la diversité. Une recherche dans ce domaine permet de comprendre l'essence de la mondialisation pour combattre le néolibéralisme, le néocolonialisme et le postcolonialisme et appeler à une revalorisation des

[200] C'est à travers une trilogie que Senghor développera sa pensée sur la civilisation de l'Universel qui reste d'actualité des décennies après ! En 1977, il publie Liberté 3. Négritude et civilisation de l'Universel, aux éditions Le Seuil.En 1988, il publie un ouvrage intitulé Ce que je crois. Négritude, francité et civilisation de l'Universel aux éditions Grasset ;en 1993, il publie Liberté 5. Le Dialogue des cultures dans lequel il finalise sa pensée sur la question.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

cultures traditionnelles africaines qui peuvent aider l'Afrique à préserver sa spécificité dans le dialogue des civilisations.

La Civilisation de l'Universel pose les principes de la mondialisation sur le plan culturel. Ainsi, l'idéal consiste à totaliser sans dépersonnaliser, s'unir dans la diversité, accepter les différences et les identités propres inhérentes aux différentes composantes de l'humanité tout en s'ouvrant aux autres sans se dissoudre dans l'Universel. Léopold Sédar Senghor adopte les idées du philosophe et Jésuite Français (Teilhard de Chardin) pour situer le rôle de l'Afrique dans la Civilisation de l'Universel.

Le nègre, par sa vision communautaire du monde pourra apporter ses valeurs traditionnelles et culturelles telles la solidarité, l'hospitalité et le sens de la communauté, au rendez-vous du donner et du recevoir. Pourtant, l'humanisme senghorien sera marqué d'ethnocentrisme et d'une idéologie revendicatrice de la reconnaissance du noir, de la glorification d'un passé de toute une race, sans prendre en compte les problèmes politiques de l'Afrique. Croire en l'Africanité c'est croire qu'il existe un certain nombre de valeurs spécifiquement africaines, communes à toute l'Afrique.

Ces valeurs sont exprimées dans un style typiquement africain. Ce style, ni l'évangélisation, ni la colonisation n'ont pu le faire disparaître. Il s'exprime non pas seulement dans une vision du monde quelconque, mais aussi dans l'expression même de la culture africaine : l'art et l'artisanat africains. La pensée de Léopold Sédar Senghor doit se mouvoir en praxis, en quelque chose de plus pratique qui fait la spécificité même de l'Afrique et qui peut l'aider à atteindre l'industrialisation pour qu'elle cesse de jouer seulement les griots au rendez-vous du donner et du recevoir. Il s'agit de voir comment la technique locale peut participer à l'Universel.

L'art africain a une place et un rôle importants dans les échanges internationaux et il peut aussi contribuer à l'industrialisation de l'Afrique. La Civilisation de l'Universel est une civilisation carrefour : c'est une convergence panhumaine vers le point Oméga, un rendez-vous du donner et du recevoir. Ainsi, aucune civilisation ne peut prétendre se constituer en modèle pour les autres. « Aucune civilisation ne peut s'ériger en civilisation universelle. Toutes les civilisations doivent construire la Civilisation de l'Universel qui revêt alors un caractère transcendant au-dessus de toutes les civilisations pour devenir universelle »[201].

9.2.3. Culture globale et risque d'occidentalisation

De même qu'elle produit à la fois plus de richesse et plus de pauvreté, la mondialisation produit de l'uniformisation et de la diversité, du métissage et de l'identité unique ou commune. Toutes les grandes villes internationales tendent à se ressembler, mais grouillent en leur sein une diversité culturelle inédite.

Dans sa forme la plus extrême, la théorie de l'uniformisation ne voit dans la mondialisation qu'une machine à broyer les cultures. C'est la thèse défendue notamment par Serge Latouche[202]. Le règne du marché s'étend sur la planète et nivelle sur son passage tous les modes de vie et les valeurs. L'Occident avait jadis colonisé le monde par la force, produisant ainsi des ethnocides. Aujourd'hui, l'occidentalisation se fait surtout par acculturation : une adhésion volontaire tirée par l'attrait de l'argent et le pouvoir de l'image.

[201] Teilhard de Chardin and Senghor on the civilization of the universal par Denis Ghislain MBESSA, Rencontre des 29-30 mai 2000.

[202] Serge Latouche, L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, La Découverte, 2005.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

En Afrique occidentale postcoloniale, le pouvoir de l'argent conduit tout d'abord à déstructurer les sociétés traditionnelles et à provoquer l'exode rural en attirant vers la ville des millions d'individus paupérisés. Les campagnes se sont vidées, des villages sont rayés de la carte. Les sécheresses successives, l'inorganisation du secteur de l'agriculture et la paupérisation croissante des campagnes ont abouti à des exodes massifs de populations rurales vers les centres urbains. Les paysans qui n'aimaient pas la ville et sa culture les adorent tout d'un coup, ils cherchent ressembler aux citadins qu'ils imitent dans leurs manières de vivre.

Ainsi, les industries de l'imaginaire – jeux vidéo, cinéma hollywoodien, séries télévisées, musique, publicité – répandent sur les villes africaines et leurs nombreuses banlieues les mêmes standards de consommation et de culture venant de Paris, Londres, Los-Angeles, New York, Montréal, etc. On assiste à une occidentalisation implicite des manières de vivre, à travers les looks (habillements des jeunes et des femmes) et à travers la diffusion de l'anglais sous une forme appauvrie : le « globish » (ou « global english ») parlé dans le monde des affaires, les aéroports, les hôtels internationaux, les rencontres internationales et surtout dans la musique moderne (rock et rap).

Au sens anthropologique, la culture est un concept assez vaste qui épouse pratiquement toute l'organisation d'une société. Dans ce sens, il ne fait guère de doute que l'expansion planétaire de la culture occidentale et du capitalisme engendre une fracture au niveau des sociétés « autres » telles que les sociétés africaines. Du fait de l'urbanisation et de l'exode rural qui entraînent la disparition de la civilisation paysanne, les modes de vie semblent condamnés à « s'universaliser ». Partout, nous dit Serge Latouche (2005), la machine à laver tend à remplacer la bassine en plastique qui, elle-même, a remplacé le lavoir, le tracteur remplace les chevaux de labour, la cuisine industrielle supplante en partie la cuisine traditionnelle, la culture écrite remplace la transmission orale, et la culture audiovisuelle se superpose à la culture écrite…

A moins de vouloir maintenir artificiellement une partie de l'humanité sous cloche en lui refusant l'entrée dans la modernité, il faut admettre qu'il y a disparition des sociétés traditionnelles et de leurs cultures. Est-ce à dire que les croyances, religions, modes de pensée suivent tous une voie convergente, que la culture est condamnée à s'aligner sur l'infrastructure matérielle, comme le voudrait la thèse marxiste ?

Non, dit le sociologue Daniel Bell qui croit en une indépendance des formes politiques et religieuses par rapport à la sphère économique : au Japon, le shintoïsme, religion millénaire, se maintient sous des formes semblables alors que le pays est passé d'une société agraire à une société industrielle, puis postindustrielle.

Selon Alain Ambrosi, Valérie Peugeot et Daniel Pimienta, dans l'ouvrage collectif Enjeux de mots *: regards multiculturels sur les sociétés de l'information* (Cet F Editions, 2005), les notions d'infrastructure et d'accès universel s'appliquent à des réalités diverses. On parle ainsi d'infrastructure routière, d'infrastructure de télécommunication, d'accès universel à la connaissance, aux médicaments, à l'information, aux technologies de la communication, etc. Ce qui montre l'importance de ces termes, mais qui favorise aussi leur ambiguïté.

De même ces termes véhiculent des idéologies différentes. Entre autres, l'impossibilité de développer une société sans infrastructures ni accès universel, le projet de service universel et l'idéal d'une société qui distribue à tous les efforts de tous. La littérature actuelle sur la « société de l'information » laisse ainsi apparaître l'infrastructure de communication comme la base ou la condition sine qua non de l'accès universel au savoir. Ce dernier se présente, à son tour, comme la motivation principale ou mieux le terme auquel devra

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

aboutir le processus du déploiement des infrastructures. Et bien qu'il cache les intérêts économiques de ceux qui mettent en œuvre son contenu, le concept d'accès universel semble cristalliser pour le moment l'espoir social et l'éthique de partage des retombées de la révolution numérique.

On en arrive à une expression qui traduit les rapports entre ces deux concepts, à savoir « infrastructure d'accès universel ». L'enjeu de celle-ci réside dans son déploiement et sa répartition sur l'ensemble d'un territoire, fut-il mondial, dans des conditions accessibles pour tous. Il implique le concept d'interopérabilité qui renvoie à l'intercommunicabilité des systèmes identiques ou différents.

« Les termes infrastructure et accès universel, ainsi que leurs rapports, restent donc polysémiques et idéologiques. Pour faire comprendre leurs enjeux et leur signification actuelle, nous évoquerons, selon une approche historique, les contextes qui leur confèrent tel ou tel sens, telle ou telle importance, en nous limitant au domaine des technologies de l'information et de la communication (TIC) » (Alain Ambrosi, Valérie Peugeot et Daniel Pimienta, 2005, 12).

Pour l'anthropologue Jean-Pierre Warnier, il faut de plus distinguer différentes sphères de pratiques culturelles[203]. Un fermier du Texas, un adolescent de Bamako ou un intellectuel parisien peuvent tous trois porter des jeans, s'intéresser à la Coupe du monde de football et parler anglais. Mais leurs centres d'intérêt et leur orientation culturelle divergent complètement sur d'autres plans : l'un s'intéresse à la chasse et à l'élevage de chevaux, l'autre se passionne pour le rap, le troisième se préoccupe de sa thèse et ne vit que dans son monde de livres et de concepts. Chacun est plongé dans un creuset culturel distinct – une petite tribu organisée autour de centres d'intérêt, de valeurs, de références et, c'est cela qui fait la richesse et l'intérêt d'un monde globalisé où chaque personne humaine, quel que soit l'endroit où elle se trouve sur cette terre et quelle que soit sa situation, puisse vivre sa singularité et sa particularité, individuellement et collectivement, de manière digne.

Si cela n'est pas, du coup la machine à unifier de la mondialisation produit par contrecoup des réactions identitaires et de repli sur soi. Phénomène déjà abondamment analysé et commenté. C'était le thème principal de l'essai publié par Benjamin Barber en 1996[204]. L'industrie culturelle américaine (McWorld symbolise à la fois Microsoft, McDonalds, Nike ou Coca-Cola…) entraîne une crispation identitaire dans des pays qui se sentent agressés culturellement.

En France, la réaction identitaire à la mondialisation a pris la figure de la défense de « l'exception culturelle » contre la grosse machine anglo-saxonne. Au début des années 1990, alors que le commerce mondial entrait dans une phase de libéralisation, l'Union européenne (dont particulièrement la France) a pris conscience des dangers que faisait courir la domination du cinéma hollywoodien et de l'industrie musicale anglo-saxonne sur ses propres industries culturelles.

Au nom de l'exception culturelle, on a justifié la subvention des industries du film et imposé des quotas aux chaînes de télévision. Cela allait à l'encontre du libre-échange

[203] Jean-Pierre Warnier, *La Mondialisation de la culture*, 3e éd., La Découverte, coll. « Repères », 2004.

[204] Depuis la publication de son célèbre ouvrage Djihad versus McWorld, Benjamin Barber s'emploie à montrer que la démocratie est aujourd'hui grandement menacée. Sa thèse est simple et plutôt convaincante : la phase actuelle du capitalisme, qu'il appelle le « capitalisme consumériste », fait courir un réel danger au système capitaliste lui-même, car elle conduit à ce qu'en chacun de nous-mêmes le consommateur s'oppose toujours plus au citoyen. Par voie de conséquence, cette évolution mettrait, selon lui, la démocratie en situation dangereuse.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

et, en 1993, le gouvernement américain exigeait l'abolition de ces mesures. Aujourd'hui, la notion de diversité culturelle a pris le pas sur celle d'exception culturelle. Elle allie le protectionnisme avec l'idée, impulsée par l'Unesco, de protéger les patrimoines culturels au même titre que la biodiversité[205]. L'un des symboles de la diversité culturelle française est José Bové[206], vu comme l'Astérix du XXIe siècle : un irréductible Gaulois qui brandit son roquefort contre l'insipide fromage européen, la cuisine du terroir contre le McDo, les produits bio contre les OGM (Organismes génétiquement modifiés).

Rien ne semble mieux résumer la mondialisation culturelle que le mot de « métissage »[207]. Le phénomène n'est pas nouveau : les transferts d'esclaves ont produit des religions syncrétiques ou les langues créoles. Selon Nicolas Menut[208], la démarche de Serge Gruzinski ne vise pas à étiqueter le métissage, à l'affubler d'emblée d'une définition forcément réductrice, mais se concentre davantage sur l'étude des forces mouvantes à l'œuvre dans ce type de phénomène culturel. Entreprise longue et fastidieuse, qui donne lieu à trois développements relatifs à la Conquête, à l'occidentalisation et aux différentes dynamiques mimétiques, tant il est vrai que pour l'auteur il faut « analyser les métissages américains à la fois comme un effort de recomposition d'un univers effrité et un aménagement local des cadres nouveaux imposés par les conquérants » (Serge Gruzinski, 2005, 104).

De même pour la musique, la littérature (les *cantares*) et l'architecture (analyse du plan de la ville de Cholula), toutes les activités à l'époque sous la haute autorité d'une Église qui, « en poussant les Indiens à christianiser des coutumes anciennes, […] créaient les conditions d'un métissage sans garde-fou » (Ibid., p. 289). Loin d'être seulement culturelles, les productions métisses participent aussi du politique.

À cet égard, l'importance accordée par l'auteur à l'étude de la peinture n'est pas un hasard. En effet, si « dans les années 1560, à condition d'être d'origine noble et

[205] Jean Tardif et Joëlle Farchy, Les Enjeux de la mondialisation culturelle, Paris, Hors Commerce, 2006.

[206] José Bové commence très jeune à désobéir. Il se fait virer d'un lycée parisien en 1968 pour avoir fait l'apologie des drogues dans une dissertation. C'est peut-être ce premier essai de subversion romantique qui a convaincu le paysan du Larzac de pratiquer régulièrement la désobéissance civile (qui consiste à s'opposer à une loi jugée inique, et s'arroger un droit légitime à ne pas la respecter). En 1973, il refuse l'incorporation militaire tout comme l'objection de conscience. Il créé en 1987, la Confédération Paysanne. En 1995 il se rend en Polynésie pour s'opposer à la reprise des essais nucléaires décidée par le Président Jacques Chirac. En réaction au refus européen d'importer du bœuf aux hormones, les Américains font valider en représailles une surtaxation de certains produits européens (dont le Roquefort) par l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC). A Millau, les membres de la Confédération paysanne saccagent un Mc Donald en construction. José Bové est arrêté et brandit ses menottes devant les télévisions (il est condamné à trois mois de prison). Un mythe est né. Le concept de « malbouffe » aussi. Héros national de l'altermondialisation, Bové apparaît à Seattle où se réunit l'OMC, ce sera le premier grand raout antimondialiste qui se reproduira à l'occasion de presque tous les grands sommets internationaux : forum de Davos, G8 de Gênes... l'opinion internationale apprend à connaître ces rendez-vous des décideurs internationaux qui ne faisaient pas grand battage jusque là. Membre fondateur d'Attac (Association pour la taxation des transactions pour l'aide aux citoyens), José Bové sera au Brésil en 2001 pour le contre-sommet social de Porto Allègre où les « alter » - enfermés dans la contestation - tentent de médiatiser leur capacité à proposer des alternatives au tout libéral. Fervent opposant au Traité sur la Constitution européenne, José Bové se présente à la Présidentielle où il souhaiterait incarner le renouveau de la gauche radicale. http://politique.fluctuat.net/jose-bove.html

[207] Voir, entre autres : Serge Gruzinski, La Pensée métisse, Fayard, 1999 ; Jean-Loup Amselle, Logiques métisses, Payot, 1999, et Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures, Flammarion, 2001 ; François Laplantine et Alexis Nouss, Métissages. De Arcimboldo à Zombi, Pauvert, 2001

[208] Nicolas Menut, Serge Gruzinski, La Pensée métisse, L'Homme, n°160, Droit, coutume, mémoire, 2001, http://lhomme.revues.org/document7730.html (16 mai 2006)

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

d'avoir des appuis dans l'Église, on peut être indien, chrétien, latiniste et humaniste et même se permettre quelques coquetteries pour rendre dans la langue savante de l'Europe renaissante l'élégance raffinée du nahuatl de la cour mexicaine » (Ibid., p. 134), le reste de la population, en revanche, doit élaborer ses propres pratiques pour, tout en respectant en surface la loi espagnole, continuer à vivre selon ses véritables croyances. C'est ce dilemme qui conduit les Indiens à créer des images métisses en empruntant notamment à la mythologie gréco-latine. La création de cet univers hispano-indien est un acte réfléchi de réappropriation, mais dans une certaine mesure aussi une coïncidence : « Les grotesques indiquaient une autre voie qui, par le plus grand des hasards, recoupait celle de la tradition amérindienne » (p. 168). Création qui ne fonctionne pas à sens unique, puisque dans le même temps où les Indiens de Puebla puisaient dans le répertoire européen, des peintres de Florence s'inspiraient allégrement des codex mexicains (Nicolas Menut, 2001).A la notion de « logique » proposée par Jean-Loup Amselle, Gruzinski préfère celle de « dynamique ». Affirmant que le concept de logiques mimétiques ou métisses suppose « un automatisme, une rationalité, voire une inéluctabilité que démentent les sources » (*Serge Gruzinski*, 2005, p. 102), il privilégie pour sa part des dynamiques à travers lesquelles « [se sont multipliés] des effets de convergence, d'équilibre et d'inertie, qui ont produit à leur tour de nouvelles formes de vie et d'expression. Des traits de toutes provenances […] se sont alors agglutinés pour former des pôles stabilisateurs » *(ibid.).* On le voit, l'étude formelle des processus de métissage suppose de jongler avec une certaine dose d'imprévisibilité, et c'est peut-être en ce sens qu'Amselle et Gruzinski expriment une pensée commune, le premier en évoquant des « ensembles flous […] laissant une grande place à la nouveauté et à l'invention », le second en parlant de « perméabilité », grâce à laquelle « la pensée amérindienne a su capter tout ce qui dans la sensibilité et la pensée européenne tendait vers l'hybride » (ibid., p. 271).

La rue comme expérience de métissage

Photo prise par Martine et Aliou, Dakar, 2006

[La rue comme expérience de métissage]

Cette vision enchantée du métissage cache cependant, selon François Laplantine une réalité souvent moins idyllique : « La condition métisse est très souvent douloureuse… Si l'expérience métisse - et d'abord la condition du sujet que l'on qualifie de métis - est une expérience exigeante et qui peut-être douloureuse, la pensée métisse se doit d'être tout aussi exigeante, voire ascétique. S'il existe une épistémologie métisse, ce ne peut donc être qu'une épistémologie de la désappropriation, un mode de connaissance abandonnant

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

la pensée exclusivement classificatoire, en particulier la logique attribuant et répartissant des genres, plaçant chacun et chaque chose à sa place, posant une fois pour toutes ce qui relève du sensible et de l'intelligible, de la nature et de la culture, de la science et du politique, du sérieux et du ludique, du fond et de la forme (instrumentale ou ornementale), de l'objectivité et de la subjectivité, de la raison et de la passion... »[209].

Les figures de l'exil, de l'immigration et du métissage décrivent l'univers mental d'individus déracinés, coupés d'une société d'origine et plongés dans un monde qui n'est pas vraiment le leur. Le métissage est pour eux synonyme de racisme, de déchirement et d'égarement (« je ne suis ni d'ici, ni de là-bas »), d'une recherche éperdue d'une identité nouvelle, toujours incertaine. Jean-Loup Amselle pense qu'il faut en finir avec l'ambiguïté de la notion de métissage qui suppose l'existence de mélange entre cultures « pures ». Or, toutes les sociétés et cultures sont faites d'influences multiples. Il faudrait donc changer de paradigme, cesser de penser le métissage comme un sous-produit culturel dégradé pour admettre que toute culture est par essence une composition inachevée, changeante et mêlée, irriguée par plusieurs sources (Jean-Loup Amselle, Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures, Flammarion, 2001).

La mondialisation de l'industrie culturelle est une réalité[210], mais celle-là ne produit pas que de l'uniformité. Elle est aussi une machine à inventer et réinventer sans cesse (nouveaux livres, nouveaux films, nouveaux disques, nouvelles chaînes de télévision, etc.), à occuper des « niches » particulières, à lancer de nouvelles modes. Certes l'industrie culturelle du spectacle de masse produit et diffuse à l'échelle planétaire Harry Potter ou les images des Jeux olympiques, mais de l'autre, se maintiennent et prolifèrent une multiplicité de niches culturelles spécifiques : la musique classique occidentale coexiste avec le jazz, le hip-hop avec le rock, la variété avec les musiques traditionnelles et nationales.

Paradoxalement, la mondialisation autorise la prolifération de microcultures spécifiques et redonne vie à des traditions en voie de disparition. Elle permet aussi d'entretenir une passion ou de créer une communauté d'affinités qui n'aurait pu exister et s'exprimer à l'échelle d'une ville, d'une région. Ce que décrivait le sociologue Robert Park à propos de la ville est devenu vrai à l'échelle de la planète : Internet est un nouveau laboratoire social, où les individus peuvent se regrouper en fonction de leurs affinités électives.

Le Web permet la constitution inédite de communautés de savoirs, de jeux, de cultes, de passions et cultures diverses. L'individu peut entrer en contact avec une autre communauté invisible, mais bien réelle. Il peut déployer sa passion pour l'astrophysique, le soufisme, les soldats de plomb, la philosophie transcendantale ou le culte de Elvis Presley.

Uniformisation, repli identitaire, métissage, création continue : la mondialisation se présente comme une immense machine à homogénéiser et innover, détruire et réactiver, brasser et isoler. Tout cela fait songer à la « destruction créatrice » de Joseph Schumpeter où plusieurs logiques contradictoires sont à l'œuvre. De même qu'elle conduit à plus de pauvreté et plus de richesse, la mondialisation produit à la fois plus d'homogénéité et plus de diversité. Vu de loin, les sociétés tendant à converger vers des modes de vie similaires.

Si l'on braque maintenant le projecteur au cœur des villes modernes, alors on voit grouiller la diversité des espèces culturelles : les intégristes religieux et les dandys

[209] Métissages De Arcimboldo à Zombi François Laplantine http://www.lyon.iufm.fr/confluences /archive/txdirosa.html (18 avril 2008). François Laplantine est auteur avec Alexis Nouss d'un dictionnaire sur le Métissage qui est cité dans notre bibliographie.

[210] Armand Mattelard, Diversité culturelle et mondialisation, La Découverte, coll. « Repères », 2005.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

cosmopolites, les cuisines épicées et les fast-foods, les musiques de tous genres, les foyers de culture scientifique et le marché en plein Paris des charlatans et des marabouts africains.

Seulement, la mondialisation ne tient pas ses promesses. Alors que les modes de vie, les savoirs, les technologies se diffusent à l'échelle planétaire, la grande majorité de l'humanité n'est pas en mesure de participer à la fabrication d'un destin humain partagé. Il est tentant d'interpréter la mondialisation comme la continuation, par d'autres moyens, de l'occidentalisation du monde.

Que l'on mette l'accent sur la domination économique ou culturelle, l'Occident, désormais emmené par les Etats-Unis, semble parachever l'œuvre amorcée il y a cinq cents ans de colonisation du monde.

9.3. Mondialisation et progrès humain

9.3.1. Le progrès humain : entre consonances et dissonances anthropologiques

Le progrès est la transformation graduelle d'une chose, d'un être, d'un état de la réalité. Le mot progrès renvoie le plus souvent au mouvement d'un moins vers un plus, ou du moins bien au mieux. Nous distinguons ici nettement, l'idée de « progrès » de la philosophie progressiste de l'histoire qui implique une nécessité interne du progrès sous les traits d'une loi soi-disant universelle[211]. Appliqué aux activités matérielles ou immatérielles de l'homme, le progrès[212] n'exprime plus le mouvement local, mais le changement, dans le sens d'un perfectionnement, d'une amélioration des performances dans un domaine donné (« progressus facere in studiis », écrit Cicéron), ce qui implique une fin visée, qui serait la pleine possession, l'accomplissement, la «perfection» d'une technique ou d'un savoir, le développement intégral de l'homme dans son environnement social. Dans ce sens, le progrès n'admet pas de discontinuité radicale, il se charge, par là même, d'une valeur morale, dans la mesure où il suppose la liberté et la responsabilité individuelle et collective

Mais même enrichi ainsi, son usage reste lié à l'activité d'un sujet donné, et à un domaine d'exercice. Par quel coup de force grammatical va-t-il être employé absolument dans l'ensemble de la planète et, particulièrement en Afrique, au singulier ou au pluriel, détaché de toute détermination : le progrès tout court, mieux, le Progrès, avec une majuscule ? Comment les politiques l'ont pensé et pratiqué depuis les indépendances africaines des années 1960 ?

L'idée de progrès suppose que le temps soit considéré comme positif, créateur, vecteur de valeur. Elle suppose que la nouveauté n'apparaisse pas comme un dérangement ou une destruction de l'être, mais apporte au contraire un plus-être, un mieux-être. Intégrée dans une suite, préparée par le passé, elle prépare aussi l'a(d)venir. L'attitude «progressiste» ne survalorise ni ne dévalorise entièrement le passé, la tradition, les coutumes, la culture locale, elle ne leur tourne pas le dos au profit de « l'étranger ». Est-ce que les jeunes Etats africains sont dans cette logique ou dans cette dynamique ? Aucun progrès n'est concevable sans la conservation des acquis culturels. A l'inverse, si du passé il est fait table rase, l'avenir n'est plus garanti, l'arrêt ou la régression sont à tout instant possibles. Pour qu'il y ait progrès, il faut admettre que sur la ligne du temps les moments ou états successifs forment un

[211] http://www.decroissance.info/L-Eglise-des-illusions-du-progres

[212] Sur la notion de progrès, Cf : Jacob Burckhardt, Considérations sur l'histoire universelle, Paris, Payot, 1971 ; Georges Gusdorf, Les Principes de la pensée au siècle des Lumières, Paris, Payot, 1971.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ensemble continu et orienté dans le sens d'une amélioration incessante. Il faut aussi que cette marche vers le plus et le mieux soit celle d'un peuple ou d'un Etat qui ne sont pas soumis à la contingence et au mépris de leur passé et de leurs us et coutumes.

On comprend pourquoi Wilhelm Dilthey a pu écrire dans l'Introduction à l'étude des sciences humaines que les Grecs n'avaient pas la moindre notion du progrès[213] ; ils n'avaient pas la conscience historique d'un développement et d'un progrès internes. Le cosmos grec représente l'être dans sa totalité parfaite, immuable, finie, harmoniquement ordonnée. L'homme n'en est ni le centre, ni la raison d'être. Le salut, pour lui, ne peut donc consister à se rendre maître de la nature pour la violenter et en faire un simple instrument, une matière, il réside au contraire dans la contemplation, qui fait régner dans l'âme intelligente le même ordre, la même harmonie, la même justice qui sont la loi de l'univers (ibid). Peut-on en dire de même de l'homme en Afrique postcoloniale ? Cette vénération « religieuse » du cosmos empêche les Grecs d'accorder aux actions des hommes, à ce qu'on appellera plus tard l'histoire, un privilège quelconque. Le temps, dit Aristote, est «défaisant». Il n'est pas vecteur de vérité, la vérité nous vient hors du temps.

Cela ne signifie pas que toute action humaine soit dévalorisée. Mais « la praxis politique », qui est la plus haute forme d'activité dont sont capables les hommes, n'a pas pour finalité de travailler à l'achèvement progressif, dans un avenir indéterminé, d'une cité harmonieuse. Pour Aristote, la cité est la fin poursuivie par la vie humaine (la contemplation étant mise à part), mais cette finalité n'est pas conçue comme le résultat de l'histoire, mais comme une tâche toujours présente. Est-ce à dire que les africains vivent dans un éternel présent, ou, comme les peuples dits « primitifs », dans le temps de la répétition ? Il n'en est rien, ils savent qu'ils ont une histoire et que le temps leur a apporté, à eux comme aux Grecs, « ce qui fait leur supériorité sur les autres peuples, à savoir ce que nous appelons la civilisation, qui les a arrachés à la vie sauvage pour leur permettre de vivre dans des cités »[214].

Mais comme dans le fameux passage du Prométhée enchaîné d'Eschyle où sont énumérés tous les dons que Prométhée a faits aux hommes, il ne faut pas oublier que pour les indépendances africaines il s'agit essentiellement « d'indépendances-dons » octroyés, et non de conquêtes et de guerres de libération, du moins en ce qui concerne l'Afrique de l'Ouest. Ceci expliquerait-il cela ? A aucun moment Prométhée n'évoque l'avenir et la possibilité d'avancées nouvelles qui poursuivraient et enrichiraient les acquis du passé.

En dévalorisant le cosmos et en faisant une simple créature, la conception judaïque et chrétienne d'un Dieu transcendant ouvre un espace dans lequel l'histoire humaine va pouvoir prendre un sens propre. Dès lors, quelle histoire politique en Afrique postcoloniale ? Car le Christ est mort une seule fois pour nos péchés; ressuscité d'entre les morts, il ne meurt plus, et la mort n'a plus d'empire sur lui »[215]. En ce sens l'humanisme africain, qui insiste sur la dignité de l'homme, développe une pensée du progrès de l'humanité et s'interroge sur l'a(d)venir.

Cette dynamique globale du sens de l'histoire se retrouve encore chez les peuples paysans et pêcheurs où pourtant on constater que l'idée de progrès ne jouet qu'un rôle secondaire, ou pas de rôle du tout, dans le sens d'une course effrénée vers le bien-être

[213] Wilhelm Dilthey, Introduction à l'étude des sciences humaines. Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire, Traduit par Louis Sauzin, Paris, PUF, 1942

[214] Makhily Gassama (dir.), L'Afrique répond à Sarkozy Contre le discours de Dakar, Editions Philippe Rey, 2008

[215] Saint Augustin, Cité de Dieu, XII, 14.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

matériel et financier. C'est pourtant à cette époque consumériste, la leçon de l'image du monde désacralisé, de la nature malmenée, pour réduit la matière et l'être à la dimension d'objets de manipulation technique, technologique et mercantile.

Pascal écrit que « toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement[216]», et il ajoute que « la vieillesse de cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont le plus éloignés » (ibid.). Fontenelle, dans sa Digression sur les Anciens et les Modernes (1688), soutient que non seulement un esprit cultivé, à l'âge moderne, contient en lui tous les esprits des âges précédents, mais qu'il ne vieillira pas : la croissance du savoir humain ne cessera jamais. D'Alembert reconnaît que « la barbarie dure des siècles, la raison et le bon goût ne font que passer [217]».

Dans son Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain, Turgot s'appuie sur la conception lockéenne et condillacienne de l'esprit pour opposer le monde naturel, répétitif, au monde humain, incessant créateur de nouveauté. L'humanité, par sa perfectibilité, surmonte sa déchéance. Le mal, c'est le statique, la routine, la paresse d'esprit. On retrouve le même optimisme chez Condorcet[218], avec son esquisse qui est considérée comme l'exposé le plus caractéristique de l'idée du progrès. Mais il fait de la religion en général, et du christianisme en particulier, l'ennemi principal du progrès, et voit dans l'émancipation politique et sociale l'enjeu du combat mené depuis toujours par l'humanité. A la lumière d'une prévision rationnelle, Condorcet annonce ainsi que les siècles à venir verront « la destruction de l'inégalité entre les nations ; les progrès de l'égalité dans un même peuple; enfin le perfectionnement réel de l'homme».

A la même époque Emmanuel Kant estime que « la quantité de bien mêlé dans l'homme au mal ne saurait aller au-delà d'une certaine mesure de ce bien, au-delà de laquelle il pourrait s'élever par son effort et ainsi progresser toujours. Reprise de la question : le genre humain est-il en progrès constant? »[219].

Une des difficultés rencontrées par l'Etat-Nation en Afrique concerne le rapport au passé. Comment le passé peut-il en même temps marquer les étapes d'une progression continue? Comment concilier la thèse de la continuité du progrès avec l'existence d'époques de stagnation ou de régression, comme le colonialisme, le néocolonialisme et le postcolonialisme? Saint-Simon semble résoudre la contradiction en intégrant le positif et le négatif, en tant que moments, dans un processus historique orienté dans le sens d'un progrès général. La colonisation et les périodes critiques se succèdent, non pas dans une vaine alternance, mais dans un mouvement dialectique dans lequel le moment négatif est la condition d'un moment positif ultérieur et supérieur. C'est ainsi qu'un ordre social nouveau est en train de naître, dans lequel les valeurs intellectuelles et morales se nourriront des valeurs théologiques et traditionnelles, et où la bonne gouvernance se substituera au gouvernement des clans et au népotisme.

Dans l'Etat-Nation postcolonial, si chaque changement est un progrès, la plupart du temps il signifie lèpre sociale c'est-à-dire douleur et mort pour « une forme historique

[216] *Préface pour un Traité du vide*, vers 1647

[217] D'Alembert, *Discours préliminaire*,

[218] Condorcet, *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, écrite en 1793, publiée en 1795

[219] Kant, *Le Conflit des facultés*, 2' sect.1798

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

dépassée »[220]. Pour Marx, la loi du progrès est celle de la maîtrise croissante de l'homme sur la nature par le développement des forces productives, et celle de la libération des effets de domination entraînés par les « rapports de production ». La violence de la lutte des classes est ainsi intégrée, en tant que moteur de l'histoire, dans le processus du progrès. Quant à Spencer, il étend à la société humaine le principe général de la vie, qui est celui de l'évolution, par laquelle la matière passe « d'une homogénéité indéfinie et incohérente à une hétérogénéité définie et cohérente », les sociétés évoluant elles-mêmes d'une organisation autoritaire, rendue nécessaire par la lutte pour la vie, vers des formes de plus en plus complexes assurant aux individus une liberté croissante. Pour Schopenhauer, l'histoire ne fait que présenter les mêmes choses sous des formes différentes. Tocqueville souligne les effets moralement et culturellement destructeurs de l'irrésistible aspiration à l'égalité qui caractérise la démocratie moderne. Burckhardt dénonce l'illusion qui consiste à vouloir parler de l'histoire en termes de bonheur ou de malheur.

Les plus véhéments sont Baudelaire et Friedrich Nietzsche, qui s'en prennent à l'idée même de progrès, « ce fanal obscur », écrit Charles Baudelaire dans un texte sur l'Exposition universelle de 1855, « invention du philosophisme actuel, breveté sans garantie de la nature ou de la Divinité […] cette idée grotesque, qui a fleuri sur le terrain pourri de la fatuité moderne […]. Demandez à tout bon Français qui lit tous les jours son journal ce qu'il entend par progrès, il répondra que c'est la vapeur, l'électricité et l'éclairage au gaz, miracles inconnus aux Romains, et que ces découvertes témoignent pleinement de notre supériorité sur les anciens […]. Le pauvre homme est tellement américanisé par ses philosophes zoocrates et industriels, qu'il a perdu la notion des différences qui caractérisent les phénomènes du monde physique et du monde moral, du naturel et du surnaturel ».[221]

Friedrich Nietzsche, lui, met en cause non seulement l'idée de progrès, mais aussi celle d'Humanité : « Le temps « progresse » nous aimerions croire que tout ce qui est dans le temps « progresse » aussi, « va de l'avant »... que l'évolution est une marche en avant... C'est l'apparence trompeuse qui séduit les esprits les plus posés : mais le XIXe siècle ne représente pas un progrès par rapport au XVIe […]. L'Humanité n'avance pas, elle n'existe même pas. Le tableau d'ensemble est celui d'un immense laboratoire d'expérience, où certaines choses réussissent, dispersées à travers tous les temps, et où énormément d'autres choses échouent, où manque tout ordre, toute logique, toute liaison et tout engagement »[222].

Il serait superflu d'exposer toutes les raisons pour lesquelles le XXe s. a vu l'idée de progrès non pas triompher, mais au contraire perdre peu à peu, aussi bien chez les penseurs que dans la conscience populaire, sa valeur persuasive. Exposée aux démentis successifs de l'histoire, elle s'est décomposée, et les progrès sectoriels, sur la convergence postulée desquels (science, technique, économie, politique, morale) reposait son édifice théorique, se sont autonomisés et sont entrés, les uns par rapport aux autres, dans une dialectique permanente, sans qu'une résolution des contradictions soit à court terme concevable. D'où la préférence pour des termes qualitativement neutres : «croissance», « développement ». D'où peut-être aussi, le repli sur des positions de défense (« défense des droits de l'homme », par exemple).

9.3.2. Dans la dialectique de l'unification et de la différenciation

[220] Hegel, *La Raison dans l'histoire*, chap. III

[221] Charles Baudelaire, *Curiosités esthétiques*, Paris, Hermann, 1968

[222] Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, début 1888 - début janvier 1889, *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Phénomène principalement tridimensionnel, la mondialisation concerne simultanément : les échanges commerciaux, la délocalisation de la production industrielle - au sens large - entraînée par les investissements directs des firmes multinationales et la globalisation financière, illustrée par la circulation effrénée des capitaux à l'échelle mondiale ainsi que par l'apparition de marchés émergents. Ces trois dimensions sont interdépendantes : les investissements directs induisent des flux de marchandises et de capitaux. En sens inverse l'émergence de marchés financiers attire des investissements (étrangers) qui entraînent des exportations et des importations de biens et des transferts de technologie.

La mondialisation s'accompagne, depuis le milieu des années 80, d'une libéralisation des économies. Celle-ci se manifeste par une série de réduction des contrôles : réduction des obstacles (tarifaires et non tarifaires) aux échanges extérieurs ; réduction du contrôle des Gouvernements et des administrations sur les investissements étrangers ; réduction du rôle économique de l'Etat avec l'abandon du modèle traditionnel de substitution aux importations ; réduction du secteur public liée à l'abaissement des dépenses budgétaires et à la privatisation d'un certain nombre d'entreprises publiques, d'où les Politiques africaines de « Moins d'Etat, mieux d'Etat », d'Ajustement structurel, de Programme de départs volontaires (Fonction publique), etc.

En conséquence, les économies nationales s'intègrent dans une économie mondiale unifiée sur la base du marché ou sur celle des rapports sociaux de production. Mais cette uniformisation repose sur des différenciations. Et c'est dans la dialectique de l'unification et de la différenciation que se trouve la dynamique de la mondialisation. De par la mondialisation de l'économie et du développement des moyens modernes de communication, on assiste à un « monde intégré », globalisé, que d'aucuns ont appelé le « Village planétaire », d'où l'actualité de la mondialisation et du débat qui l'accompagne.

D'aucuns considèrent la mondialisation comme un phénomène efficace, l'essence même de la modernité économique, tandis que d'autres la critiquent pour ses implications inégalitaires et ses atteintes à la cohésion sociale. La lèpre sociale procède de la montée des inégalités, la flexibilité du travail, la liquidation de l'Etat-providence qui constituent le prix à payer pour une plus grande efficacité de l'économie mondiale. Pour le « camp du refus », ce prix à payer est inacceptable parce que impliquant un retour à la barbarie. Mais l'efficacité économique de la mondialisation n'était guère contestée…

S'il est difficile de circonscrire un contenu précis et un champ défini à la mondialisation, un certain consensus apparaît néanmoins que les politiques de libéralisation économique et la mondialisation de la finance rendues possibles par les nouvelles technologies de communication et de gestion, en se renforçant mutuellement, ont accéléré la création d'un vaste marché mondial (liberté du commerce, dérégulation du secteur financier, arrêt des contrôles de change). Aussi, le secteur privé et les compagnies transnationales ayant joué un rôle déterminant, la mondialisation a entraîné un déplacement du lieu de la décision de l'Etat-nation aux acteurs transnationaux mais aussi des gouvernements nationaux au secteur privé. Jürgen Habermas[223] caractérisait dès 1975 cette situation de « crise de la rationalité » : l'Etat ne pouvant plus protéger les citoyens comme convenu ou attendu et c'est la crise de la légitimité » : il ne peut plus s'attendre à une loyauté sans faille des citoyens.

Le règne du marché de la compétitivité et de la concurrence provoque en effet des remises en cause radicales avec la perte d'efficacité de beaucoup d'instruments traditionnels des politiques économiques nationales, l'érosion et la « perte » de la souveraineté nationale, autant d'interrogations qui affectent la nature des débats politiques

[223] Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, Mass.. Beacon Press, 1975, p. 45.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

et le positionnement des acteurs sociaux. Certains auteurs, comme Robert Reich, n'hésitent pas à parler de « symbolic analyst » et d'élites qui sont « globalisés », c'est à dire qui vivent dans un environnement dénationalisé, alors que leurs concitoyens sont enfermés dans le national, irrémédiablement coupés du niveau mondial[224].

Cette division a évidemment un impact considérable sur le fonctionnement de l'Etat et particulièrement l'Etat postcolonial africain. On admet de plus en plus le fait que les politiques gouvernementales menées, en ce qui concerne la mondialisation, sont empreintes de contradictions et se caractérisent par des tensions persistantes. En effet, selon leur capacité de négociations, les pays pouvaient accepter, se soumettre ou se soustraire aux contraintes de la mondialisation, en invoquant par exemple la souveraineté ou les goûts nationaux (le Japon), en s'appuyant sur leur puissance (les Etats-Unis) ou sur l'exception culturelle (la France) ou encore, surtout pour les puissances occidentales, en élaborant des législation protectionnistes à l'intention des migrants (qui sont l'un des aspects les plus controversés de l'entreprise de mondialisation) et pour les pays les plus pauvres, en se pliant aux conditionnalités des institutions financières internationales.

Le président sénégalais (Abdoulaye Wade) a appelé à une plus grande justice dans les relations économiques mondiales. Il a déclaré qu'il faut un changement des règles du commerce international. « Quand les pays développés subventionnent leur agriculture pour environ un milliard de dollars par jour, c'est une injustice d'interdire aux pays pauvres de subventionner leurs productions locales concurrencées par celles des pays riches" » a déclaré Abdoulaye Wade. Expliquant les raisons de l'existence d'un front anti-mondialisation qui s'élargit en accroissant les risques d'un désordre mondial, il a exprimé son « accord avec la lutte des anti-mondialistes mais sans violence », estimant que « le dialogue et la persuasion produisent des fruits ». Il ajoute qu'avec le G9, « le dialogue est engagé pour résoudre les problèmes de façon pacifique »[225].

Les variables profondes de l'économie réelle décrivent le mouvement lent mais inexorable d'une onde de stagnation[226]qui, partie d'Asie, s'étend, par la baisse du prix des matières premières et des produits manufacturés, à la Russie, à l'Amérique du Sud, pour finalement menacer les taux de croissance européens et américains. Le développement de la crise mondiale, citant avec de plus en plus de naturel Keynes, le grand commentateur de la dépression de 1929 fait place à la crise du développement. Car, le développement dont on avait fini par croire qu'il améliorait les conditions d'existence des pays occidentaux, inaccessible à ceux du Sud et de l'Est, a pourtant fini par montrer ses limites ou les limites de l'atteindre. Les pays de très forte croissance, donc riches, sont ceux où l'exclusion et la misère sociale sont les plus pointus car, il y persiste la redoutable question de la justice redistributive[227].

De sorte que le déni de reconnaissance apparaîtrait désormais comme un tort autonome et impliquerait que les efforts d'émancipation se concentrent sur la transformation culturelle. Une telle attitude génère, selon Nancy Fraser (2005), trois problèmes. Tout

[224] Robert Reich, *Tbe Work of Nations*, New York, Knopf 1991. Pour une illustration de ce type de situation, voir TCPR Caldeira « Un nouveau modèle de ségrégation spatiale: les murs de Sao Paulo »; in Revue Internationale de Sciences Sociales, « Ville de l'avenir, la gestion des transformations sociales »; N^{0} 147, Mars 1996, pp. 65-77.

[225] Dakar, Sénégal (PANA) 17/01/2002

[226] Ce phénomène a été vécu avec ce qu'on a appelé la crise du Dragon asiatique

[227] Nancy Fraser, Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et distribution, traduction et introduction par Estelle Ferrarese, Paris, Editions la Découverte, 2005

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

d'abord, l'attention exclusive accordée aux questions de reconnaissance identitaire pourrait induire un renforcement des inégalités économiques. Se pose, également pour elle, le problème de réification des identités.

« J'ai du quitter mon village et aller vers l'inconnu. C'était la mort ! » nous confiait une femme âgée qui mendiait avec sa petite fille pour tenter de rapporter de l'argent au village. Elle expliquait qu'avec la sècheresse et la disparition progressive des aides pour les cultures agricoles, elle s'est trouvée contrainte à partir à Dakar pour mendier.

Dessin de Martine, 2008

La redoutable question de la justice redistributive

Le modèle identitaire sur la base duquel peut fonctionner un groupe donné, œuvrant par des représentants à la promotion d'une identité unique, peut dissimuler les luttes d'un autre type (par exemple économiques ou politiques) qui existent au sein du groupe. En ce sens, il provoquerait un gel des antagonismes sociaux. Cette attitude enfin, axée sur la protection ou la promotion d'une identité, va accoucher d'une conception nouvelle mais tronquée de la justice.

Le relevé de ces problèmes n'implique pas cependant que l'auteure considère les luttes pour la reconnaissance comme pernicieuses. Son objectif est bien plutôt d'œuvrer pour une reformulation de la justice sociale qui ne privilégie pas une perspective au détriment de l'autre. Elle souhaite une articulation des politiques de reconnaissance et des politiques de redistribution. Nancy Fraser formule le dilemme redistribution/reconnaissance

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

afin de répondre aux questions qu'engendre l'existence de ces deux formes d'injustices. Ce dilemme est bel et bien réel, car les luttes pour la reconnaissance tendent à souligner les particularités de chaque groupe culturel, tandis que celles pour une plus juste redistribution ont pour finalité de promouvoir une plus grande mobilité sociale.

Distribution et reconnaissance correspondent à « des différenciations socio-structurelles historiques ». Un défi intellectuel et pratique est lancé : combiner les composantes de la politique de la reconnaissance aux revendications sociales d'égalité. Pour répondre à ce défi, Nancy Fraser fait le choix de mettre l'accent sur la justice et non sur l'idée de bien ou, pour le dire autrement, de privilégier une approche politique plutôt que morale du problème. Cela semble plus évident à propos de la redistribution que du point de vue de la reconnaissance.

9.3.3. La démocratie prise au piège

La mondialisation couvre un champ beaucoup plus large que celui de la sphère économique. Elle est un phénomène social, culturel et politique.

« La dissociation classique entre développement économique et développement social apparaît comme l'une des monstruosités les plus inacceptables de l'approche actuelle des sciences sociales, parce qu'elle bloque la discussion sur de nombreux problèmes. Il faut absolument réconcilier les deux approches, étudier leur interdépendance et surtout promouvoir leur intégration »[228].

Dans quel sens chercher une solution? Il paraît nécessaire de se rappeler que la mondialisation n'est pas seulement un phénomène économique, mais qu'elle est aussi sociale, culturelle, et surtout politique. Il est donc indispensable de développer la dimension éthique et politique de la mondialisation et de s'acheminer par là vers une gestion véritablement collective de la cité planétaire. Mais aujourd'hui cette dimension politique est pratiquement absente des relations internationales.

Et pourtant, on sait que les peuples ont besoin d'un débat politique et pas seulement technique ou économique sur la mondialisation et les problématiques fondamentales de l'humanité et des humains. Prendre en compte cette dimension éthique et politique, cela veut dire repérer les intérêts en présence, les analyser, définir des objectifs et des priorités, se donner une vision globale. Il faut appliquer systématiquement cette démarche, et cela change tout le débat : penser par exemple aux changements de perspective si l'on entreprend de réévaluer des enjeux réels tels que celui de l'insertion des différentes économies nationales dans les échanges internationaux, au lieu de faire de la performance à l'exportation le critère unique ou ultime de développement.

Penser le débat entre libre échange et protectionnisme, qui est stérile parce que l'on raisonne sur des idéologies. Tout le monde adhère au libre échange et tout le monde pratique le protectionnisme. Mais il est interdit de prononcer le mot. Il suffirait de reconnaître que dans « protectionnisme » il y a le mot protection[229]… Il s'agit d'une technique, illégitime si elle est appliquée à la protection d'intérêts non défendables, mais légitime si elle sert des intérêts défendables. Il est souhaitable, et il est possible, de considérer que la mondialisation

[228] ***Hans-Peter Martin, Harald Schumann, Le piège de la mondialisation (essai traduit de l'allemand par Olivier Mannoni), Actes Sud, 1997, p.18***

[229] La légitimité d'un Etat procède de sa volonté et de sa capacité à défendre et à protéger ses citoyens, c'est cela sa raison d'être.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

peut se réaliser selon diverses formes et qu'elle ne peut pas faire l'objet d'un diktat idéologique unique et totalitaire.

S'interroger sur la signification et les conséquences de la mondialisation, c'est s'inscrire dans la réflexion très pertinente amorcée par Jean Baudrillard, qui opère une nette distinction entre « le mondial « et « l'universel » : « mondialisation et universalisation ne vont pas de pair, elles seraient plutôt exclusives l'une de l'autre. La mondialisation est celle des techniques, du marché, du tourisme, de l'information. L'universalité est celle des valeurs, des droits de l'homme, des libertés, de la culture, de la démocratie. La mondialisation semble irréversible, l'universalité serait plutôt en voie de disparition. Du moins tel qu'elle est constituée en système de valeurs à l'échelle de la modernité occidentale, sans équivalent dans aucune autre culture »[230]. La distinction introduite par le philosophe français permet d'élargir l'horizon de la discussion sur la mondialisation, en mettant en évidence que la vision des économistes, qui avait dominé les premières interprétations du phénomène comme intégration, uniformisation dans le « village global » était trop réductrice. Les nouvelles analyses tendent plutôt à montrer qu'au plan des cultures et des dynamismes sociaux et politiques, la mondialisation s'accompagne de manière inextricable de célébration de la différence et de cristallisations identitaires et discriminatoires.

La question qui se pose alors est de savoir si la mondialité est l'uniformisation absolue prônée par la Banque Mondiale ou le FMI ou si elle est une rythmique avec des partitions de tous? Cette dernière est-elle vraiment réalisable? Les nouveaux dragons semblent indiquer la direction à suivre. Il y a vingt ans, le confucianisme était identifié comme la cause première de l'incapacité de l'Asie à réaliser de bonnes performances économiques. Le continent asiatique s'enfonçait dans la misère parce que ses croyances religieuses étaient si peu conformes ou en phase avec « l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme », s'il ne décollait pas c'était à cause du confucianisme. Aujourd'hui, ce même confucianisme redevient le principe explicatif du « miracle asiatique ».

Depuis bien longtemps, des millions voire des milliards de citoyens des classes moyennes, déstabilisés, cherchent leur salut dans la xénophobie, le séparatisme, le cloisonnement à l'égard du marché mondial. La véritable bombe politique (et sa puissance de déflagration est incalculable) est au contraire alimentée par la peur du déclassement qui se répand au cœur de la société. Ce n'est pas la pauvreté qui met la démocratie en péril, mais l'angoisse qu'elle inspire. Nous avons connu une situation où l'économie s'est déjà trouvée dans une telle position de force qu'elle a annihilé toute politique - et cette situation-là a mené à une catastrophe mondiale. En 1930, un an après le grand krach boursier, le magazine britannique The Economist, toujours très favorable au capital, commentait:

« Le plus grand problème de notre génération tient au fait que nos succès dans le domaine économique dépassent de si loin notre réussite dans le domaine politique que l'économie et la politique ne peuvent plus marcher du même pas. Du point de vue économique, le monde est une unité d'action globale. Politiquement, il est resté morcelé. Les tensions entre ces deux évolutions opposées ont déclenché des secousses et des effondrements en chaîne dans la vie sociale de l'humanité ».

L'histoire ne se répète pas. La guerre demeure cependant la soupape la plus vraisemblable lorsque les conflits sociaux deviennent insupportables - même si elle prend la forme de guerres civiles contre des minorités ethniques ou des régions qui trahissent la nation. La mondialisation ne mènera pas forcément à des confrontations militaires ; celles-ci sont en

[230] Jean Baudrillard, *Le mondial et l'universel*, Rebonds, Libération du Lundi 18 mars 1996

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

revanche possibles, si l'on ne parvient pas à dompter par le social les forces déchaînées de l'économie transnationale.

L'idée de la justice se recentre autour de la notion de « parité de participation » à la vie sociale, en permettant à tout individu d'accéder à tous les droits auxquels peuvent aussi prétendre les autres. Pour Nancy Fraser (2005), tous les membres de la société doivent être en mesure d'interagir, sur un pied d'égalité, avec les autres, sans que leur situation économique ou culturelle n'interfère et ne fasse obstacle à leur participation. Il faut, autrement dit, ouvrir véritablement l'espace public. Cette conception de la justice comme « parité de participation » suppose que deux conditions matérielles soient remplies : il faut tout d'abord supprimer toutes les formes structurelles des inégalités sociales (la condition objective de parité de participation), et assurer, d'autre part, que les instruments, moyens et procédures de la participation à la vie publique exprime un respect égal pour la parole de chacun, en intégrant la multiplicité des groupes et des intérêts (la condition intersubjective).

Se pose, dès lors, la question des remèdes à ces injustices ; là encore une fausse alternative surgit, qui oppose remèdes correctifs et remèdes transformateurs. On parle, en ce cas, d'un antagonisme entre une démarche qui ne viserait que la correction des résultats inéquitables de l'injustice et une perspective qui voudrait s'attaquer aux causes profondes de l'injustice. L'opposition entre correction et transformation repose, en réalité, sur la distinction entre la structure sociale et les effets sociaux qu'elle génère. La première démarche serait praticable mais sans effets notables, tandis que la seconde serait souhaitable mais impossible à mettre en œuvre. Pour Fraser, il est crucial de dépasser les termes de cette fausse alternative ; ce qui serait possible si l'on réalise que l'opposition en démarche corrective et démarche transformative « n'est pas absolue, mais contextuelle ». En s'appuyant sur l'exemple de l'allocation d'un revenu de base universel, elle démontre qu'un remède correctif (allouer une certaine somme d'argent aux plus démunis) peut avoir des effets transformateurs (« le résultat à long terme pourrait être de miner la marchandisation du travail »). Ce type de mesure (revenu inconditionné, prise en charge des soins de l'enfance, équilibre des pouvoirs au sein des ménages) montre qu'entre les deux termes de l'alternative s'ouvre la voie à une « réforme non réformiste qui combine la plausibilité de la correction avec la radicalité de la transformation, qui s'attaque à la racine de l'injustice ».

Ainsi, des mesures associées à une dimension de la justice d'un côté peuvent avoir pour effet de remédier aux inégalités de l'autre. La déconstruction des mécanismes de domination liés à des questions d'identité peut favoriser l'égalisation des conditions économiques, et inversement. Mais cela suppose de ne jamais perdre de vue les deux dimensions de la justice. L'enjeu de ces discussions autour des problèmes de la distribution inique et du déni de reconnaissance, est la vie au sein de l'espace public. Il s'agit de parvenir à repenser la notion « d'espace public ». Dans cette perspective, on tient pour acquis que l'espace public et l'espace social se recoupent parfaitement.

Selon Nancy Fraser, cette conception n'est pas adaptée à la critique des limites de la démocratie réellement existante dans les sociétés du capitalisme tardif. L'« espace public », structuré par les relations entre personnes privées débattant de sujets d'intérêt public ou commun, exige, prioritairement d'éliminer les inégalités sociales. Elle développe, donc, l'idée d'une multiplicité d'espaces publics qui, en raison de leur pluralité, permet de mieux exprimer la diversité des intérêts en présence. Cette multiplicité se fonde sur l'existence de « contre-publics subalternes » qui correspondraient à des lieux d'expressions et de délibérations des groupes minoritaires et défavorisés.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Ces nouveaux types d'espaces publics permettent de résoudre, en partie, les problèmes liés au déni de reconnaissance, dans la mesure où ceux-ci seraient un lieu de prise de parole et de formation de l'identité. Nancy Fraser développe donc l'idée que les espaces publics sont aussi des espaces de « luttes pour l'interprétation des besoins ». Ils doivent favoriser non pas l'exclusion, mais l'inclusion des intérêts des différents groupes. De sorte que la distinction entre publics forts et publics faibles ne soit pas le fondement du droit à la participation. Il est donc bien question de mettre en évidence les limites du type de démocratie en exercice dans les sociétés postcoloniales et postmodernes. Nancy Fraser en arrive ainsi à interroger la notion « d'espaces publics transnationaux » en laquelle se placent certains espoirs. L'idée fondamentale perpétuellement sous-jacente dans son texte est qu'il est impératif que ces espaces publics transnationaux soient des contre-pouvoirs. En ce sens, la notion d'espaces publics porte en elle des promesses d'émancipations pour les minorités défavorisées telles que les personnes en situation de lèpre sociale, en ceci qu'elle offre un lieu d'expression accessible à tous.

Mondialisation et civilisation humaine

« Il y a la politique, et nous y participons. Il y a les promesses électorales... Nous pourrions tenir une petite boutique et nos enfants peuvent travailler. Mais la misère est là ! Un jour, ça ira mieux ! » affirment les deux patriarches.

Photo de Martine et Aliou, Dakar, 2006

[Mondialisation et civilisation humaine]

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Conclusion

C'est à partir des situations individuelles, ainsi que des situations géopolitiques, que les formes de lutte pour la reconnaissance nous ont permis de constituer l'ethnoscape de la lèpre sociale. Dans le lien entre le local et le global, la question humanitaire est significative des enjeux d'exclusion et de justice sociale d'où émergent les interrogations sur les droits des personnes en situation de lèpre sociale et les droits des peuples ; à travers un regard sur les dimensions géopolitiques, notamment autour du postcolonialisme et de la mondialisation.

Si la théorie de la reconnaissance sociale s'articule avec les contextes et les processus de construction culturelle de la lèpre sociale, il est clair qu'une politique égalitaire de type redistributive ne parvient pas à venir à bout d'un ensemble de dominations portant sur les systèmes de valeurs de collectivités sociales spécifiques. C'est pourquoi le changement de paradigme caractérisé par le passage de la redistribution vers la reconnaissance (Nancy Fraser, 2006) s'avère judicieux. Or les motifs moraux des conflits sociaux, dont ceux des enjeux redistributifs, relèvent de demandes de reconnaissance. Les trois sphères de reconnaissance - amour, droit et participation – permettent de rendre compte des conditions réussies de réalisation de soi dans les sociétés modernes (modèle d'Axel Honneth). En particulier, il offre un outil d'analyse pertinent pour comprendre les formes de lutte pour la reconnaissance que mènent les personnes en situation de lèpre sociale. La conflictualité – à l'œuvre dans les modèles successifs de reconnaissance / méconnaissance au niveau affectif, juridique et social – se révèle notamment lorsque ces personnes tentent de faire valoir leurs droits contre la discrimination sociale. Là se reconstruit leur éthique de la dignité.

Le concept d'ethnoscape, comme forme méta-nationale d'existence, a étayé notre construction de l'ethnoscape de la lèpre sociale. La lèpre sociale ne se retreint pas aux lépreux malades de la lèpre, mais elle englobe toutes les personnes touchées par l'exclusion et objet du mépris social. Un des traits caractéristiques du paysage que forment ces personnes est forgé par la politique des nations et, plus largement, les enjeux de la mondialisation.

L'histoire de l'administration de la lèpre - révélatrice des mutations politiques, sociales, économiques et culturelles dans le temps - est liée à celle des villages de reclassement social. Issus des lieux ségrégatifs qu'étaient les léproseries, ces villages perdent actuellement progressivement le soutien social de « l'Etat providence » et des ONG qui en faisait des lieux protégés et avantageux pour les malades. Dans ce contexte, la mendicité devient une activité rémunératrice. A son propos, la perception de la société traditionnelle (avec le fonctionnement communautaire de la société) et celle de la société moderne (avec les lois anti-mendicité et anti-vagabondage) s'opposent avec des dysfonctionnements et des paradoxes qui reflètent la situation de l'Etat africain postcolonial.

Les politiques sociales, longtemps axées sur l'assistance financière, matérielle et éducative, doivent offrir des moyens pour que les personnes en situation de lèpre sociale s'intègrent au tissu économique et social du pays. Dans une société démocratique, l'Etat se doit d'assurer la protection des personnes vulnérables et de favoriser leur accès à l'exercice de la citoyenneté. Dans la « Déclaration des droits des personnes handicapées », l'Organisation des Nations Unies réaffirme les Droits de l'Homme et les

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

libertés fondamentales ainsi que les principes de paix, de dignité, de valeur de la personne humaine et de justice sociale proclamés dans sa Charte. La dite déclaration souligne la nécessité de protéger les droits et d'assurer le bien-être et la réadaptation des personnes en situation de lèpre sociale ; la nécessité de prévenir les invalidités physiques et mentales et d'aider ces personnes à développer leurs aptitudes dans les domaines d'activités les plus divers ainsi qu'à promouvoir leur intégration à une vie sociale normale.

L'anthropologie médicale montre combien la lèpre , surnommée au Sénégal *feebar bu mag* (la grande maladie dans la langue Wolof), fait l'objet de croyances multiples. La lèpre sociale se situe entre maladie, « mal-a-dit » et mal-aise Comme désordre bio-physiologique, elle affecte l'individu dans son corps ainsi que dans sa quête de sens. Par la gravité de son caractère (qui était) incurable et stigmatisant, « la plus grave des maladies » inspire une peur des lépreux et joue un rôle de révélateur social.

Dans la culture traditionnelle, la maladie est perçue comme le fruit de la victoire de l'esprit mauvais sur l'esprit bon et protecteur qui habite chaque être humain. Le mouvement de dépréciation des lépreux est renforcé par la socio-logique du mythe, car l'ordre social et l'ordre symbolique ne font qu'un. Les notions de pollution trouvent leur origine dans les rites de séparation, dont les religions sont imprégnées. Au recul-séparation s'ajoute un sentiment de suspicion à l'encontre du mendiant lépreux.

Les lépreux incorporent dans leur être les signes et les symboles de la maladie – métaphore et les matérialisent dans leurs comportements. Affligés d'un même stigmate, ils parcourent un même « itinéraire moral » qui va de l'exil au village de reclassement, puis jusqu'à la rue à Dakar pour subvenir aux besoins de leur famille élargie. Ce choix de la mendicité relève d'un long murissement de la personne en situation de pauvreté extrême. C'est un enjeu vital pour qu'elle garde sa dignité et ne soit pas à charge des autres.

En Afrique de l'Ouest, les liens sociaux sont imprégnés culturellement de mythes marqués par l'interdépendance entre les humains, les djinns et les ancêtres. Cette « réalité vraie » donne une couleur particulière au stigmate de la lèpre sociale. En dessinant quelques formes de l'inachèvement de la société autour de la lèpre sociale, les carrefours de l'imaginaire, la recherche des détours du sacré et l'éclairage des chemins de la mémoire mettent en cause la prétendue « clôture immaginaire » d'une « démocratie éclatée » selon les termes de Georges Balandier. D'après Issiaka P. Lalèyè, la socio-genèse et la psycho-genèse du mythe évoluent avec la société et la posture des personnes en général (et des personnes en situation de lèpre sociale, en particulier).

Le conte de Tounka résonne comme un chemin initiatique acté dans la destinée lépreuse. L'appartenance des individus au monde de l'hybride dans la cosmogonie génère leur mise à l'écart ou à distance. Le comportement de ceux qui s'en approchent est ambivalent : il s'agit pour eux de se protéger du danger et d'éviter tout toucher (risque de contagion) d'une part ; et d'autre part, d'obtenir la manne de la bénédiction (par l'aumône notamment), car ces individus ont une place particulière entre Dieu et les humains. Les processus de projection – introjection se conjuguent : les lépreux portent un sentiment de dégoût, issue de l'identification de leur situation avec un état d'impureté. Cette logique de différenciation sociale s'accompagne d'un sentiment de honte et de « dé » valeur.

C'est dans le corps – perçue de façon singulière dans chaque culture - que prend forme ce rapport fondamental avec l'altérité. En Afrique de l'Ouest, le corps humain est le lieu de la relation entre les vivants et les morts, avec l'immense société des ancêtres (selon Stéphane Breton). La compréhension de la lèpre sociale passe par la voie du sensible, source de toute pensée anthropologique du corps (François Laplantine). Le corps

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

du lépreux est soumis historiquement à des injonctions successives : fatigue de la vie à la rue, souffrances accrues liées à leur état de santé, journée de travail à mendier assis sur les trottoirs, moments de joie de la vie commune, chants et pas de danse, etc. La célèbre « téranga » (hospitalité) sénégalaise est une des valeurs premières de l'art de vivre des lépreux qui, ne possédant pratiquement rien, partagent humanité, solidarité et bénédictions. Le métissage vestimentaire témoigne de leur appartenance culturelle rurbaine. S'ils portent des vêtements pauvres et usés, adaptés à leur rôle de mendiants, ils font des efforts quotidiens pour conserver les normes de décence, d'hygiène et de propreté. Leur mode de vie donne à voir les « rythmiques de la courbure » propres à la vie sénégalaise : des formes de ritualité ancestrales et religieuses aux déplacements, en passant par le cousinage.

Si les trajectoires lépreuses sont diversifiées, les mêmes éléments se retrouvent dans la vie des personnes : leur exode loin de leur village d'origine, la reconstruction de leur vie au village de reclassement et le choix de la mendicité pour nourrir leur famille. Leur rêve est de sortir de la mendicité en ayant une boutique ou en bénéficiant d'une allocation de l'Etat en qualité de personne handicapée.

Les réseaux de solidarité constituent un de leurs moyens de puissance transformatrice de la reconnaissance sociale. Dans la vie à Dakar comme dans leur village, ces regroupements multiformes (en dahiras ou en tontines) permettent de diminuer les inégalités et de constituer une garantie sociale en renforçant l'autosuffisance économique (Didier Fassin). Dans la sociabilité urbaine, ils bénéficient également du soutien social de leurs donateurs, des commerçants et des restaurateurs en termes de dons financiers ou en nature ; mais aussi de la lingère, de la vendeuse d'eau, des vendeurs ambulants en termes de services, ou bien encore de sécurité auprès des gardiens d'immeubles. Leur mode de reconstruction du vivre ensemble s'appuie sur des règles qu'ils se sont fixés : entre partage de la manne offerte par la mendicité, de gestion de la vie commune (repas, repos, toilettes…) et interventions en cas de problèmes majeurs (maladie, mort).

Les lépreux ont conservé l'essentiel de leurs croyances et de leur art de vivre dans leur double expérience de famille d'origine puis de famille recomposée. Les pratiques cultuelles et culturelles ponctuent les grands moments de leur vie : mariage, naissance, baptême et mort. Un des effets du traitement social des lépreux a été celui du métissage, de l'assouplissement des choix matrimoniaux, favorisant le mariage inter ethnique sur la coutume du mariage intra ethnique (Abdoulaye-Bara Diop). La discrimination sociale dont ils font l'objet induit des modifications des pratiques, notamment dans la pratique du « namp » lors des naissances, accentuant les difficultés pour respecter les délais de séparation et l'interdit des relations sexuelles. Les lépreux constituent une des figures de persécution emblématique au Sénégal.

Leur reconnaissance juridique est d'autant plus ambigüe que les lépreux sont l'objet d'un mépris social qui s'enracine dans les mythes ancestraux. Ils ont les mêmes valeurs de la force et du courage, ainsi que celle de la sagesse et de la responsabilité de la famille élargie symbolisés dans les deux emblèmes de référence du Sénégal : le lion et le baobab. Comme le griot, pour qui le baobab servait de sépulture, le lépreux – dont le corps est plein de feu - appartient au monde des morts et est considéré comme dangereux. Si le mouvement de désacralisation accompagne les politiques sanitaires et sociales des Etats et des ONG, la prévention, le soin et l'insertion des malades dépendent de la prise en compte des contextes socioculturels autour de la lèpre. Dans les cultures ouest-africaines, la personne humaine est composée de la mâne (pôle spirituel) et du corps (pôle matériel). Entre ces deux entités se situent des composantes intermédiaires : la tête, le cœur, le souffle et l'ombre (Issiaka P. Lalèyè). La personnalité, fondée sur cette instabilité constitutive, est

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

manipulable par son propriétaire ou par des sorciers ou guérisseurs. Dans le (corps du) lépreux s'ancrent les notions de souillure corporelle et de saleté comme expression du système symbolique.

Par voie de conséquence, les lépreux vivent une double discrimination : leur exclusion des lieux publics et leur assignation à la mendicité dans la rue par défaut de prise en charge sociale. Les techniques de corps qu'ils développent leur permettent de survivre dans l'univers dangereux de la rue. Elles sont révélatrices de leurs appartenances culturelles, de leurs valeurs de référence et de leur posture éthique. Les groupes gèrent leur espace privé et public en fonction des statuts de leurs membres, avec par exemple des lieux de couchage différenciés pour les hommes, les femmes, les couples ou les familles. A cause des représentations d'impureté et de contagion, les lépreux ne mangent qu'entre eux.

Les lépreux sont identifiés par les autres à un état et cette « identité lépreuse » (Anne Bargès) s'étend à tous les domaines de leur vie privée et publique. Si la mendicité est un fait social qui traverse les âges et les continents, les mendiants - lépreux (perçus et considérés officiellement comme des « encombrements humains » – Cf. « la grève des Battùs » de Aminata Sow) sont victimes des déguerpissements. Objets de déconsidération de par l'effet de typifications réifiantes, ils subissent les effets négatifs du mépris social : la « mort psychique » de l'individu (de façon partielle car ils réinvestissent une estime de soi grâce à la communauté des lépreux), la « mort sociale » avec l'assimilation collective des expériences de privation de droits et d'exclusion sociale et la « blessure » ou « mortification » à travers le dénigrement culturel de leur mode de vie.

Cependant ils développent une relation « professionnelle » de mendicité, répandant leurs bénédictions (considérées, d'une part, comme capables de protéger de Satan, des sorciers anthropophages, des mauvais sorts, des maladies et du malheur, et d'autre part, comme capables d'attirer la chance, la réussite, le bonheur, la bonne santé, etc.) en contre partie du don de la zakat. Ils font œuvre de résistance face à ce mépris social et demandent une reconnaissance juridique de leur situation. Ils se considèrent comme « personne totale », cet homme universel (« Nit » : Cf. l'artiste de Gorée) capable de tenir debout dans la dignité, inspiré par l'esprit divin qui les anime.

C'est dans le mouvement et la successivité des moments que s'élabore la participation sociale des personnes en situation de lèpre sociale, avec la place de l'enfant soutien de famille. Le conte cinématographique de « la petite vendeuse de soleil » (Djibril Diop Mambéty) met en relief les étapes parcourus par les victimes de la lèpre sociale : l'incorporation du stigmate, le soutien social du groupe de pairs, la migration obligée, la lutte pour la reconnaissance et la montée vers la lumière dans la dynamique de solidarité, d'amitié ou d'amour qui donne sens à la vie.

La lèpre sociale génère une culture métisse qui –tel un système de transformation – est mise en œuvre dans les stratégies de survie. Dans cette mosaïque, la confiance est au cœur, avec le partage, le pragmatisme, l'adaptabilité, l'opportunisme dans les relations avec les autres. Mise à part le caractère d'urgence de la procréation et de la prière, la personnalité n'est jamais en danger (Clifford Geertz). Les figures du patriarche et de la doyenne du groupe de terroir sont exemplaires de ce point de vue. Leur art d'occuper l'espace public témoigne du passage du dévisagement à l'envisagement : la rencontre du visage de l'autre (Emmanuel Levinas) que l'on appelle par son nom et non par l'insulte « Gana ». Au centre des systèmes d'interactions et d'appréhension des conduites, le corps humain lépreux participe à la lutte politique pour la reconnaissance, en offrant une visibilité sur la place publique. Loin d'être un corps docile et productif manipulé par le « biopouvoir » de la société capitaliste (Michel Foucault), le corps lépreux est relégué à un statut d'invisibilité par la

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

répression policière. Cette lutte des lépreux contre leur assujettissement (à travers leur propre corps) s'exprime dans la subjectivation. Vecteur de la différence, les corps (celui du lépreux et celui de « l'homme sain ») sont impliqués dans une rencontre humaine soumise à la condition mortelle commune. C'est pourquoi la mort du lépreux à la rue a quelque chose de fascinant et de terrifiant. Et cela d'autant plus que le lépreux-mort présente un danger pour son village si celui-ci n'a pas organisé les rituels de funérailles en son honneur.

Parmi les différentes formes de lutte pour la reconnaissance, la participation de personnes en situation de lèpre sociale à un colloque sur le handicap leur a permis de dénoncer la relation de réification que la population développe à leur encontre. Leur cri « Cessez de nous appeler « Gana » ! » marque un bouleversement culturel dans lequel ceux qui étaient réduits au silence interrogent les représentations dévalorisantes qu'on leur attribue. Ils expriment l'expérience du mépris, concrétisé dans les insultes (« cœur de lépreux ») et les humiliations subtiles, les agressions psychiques et les violences physiques. Ils exigent le respect de leur dignité et de leurs droits de citoyens, dénonçant les politiques de désencombrements humains où les lépreux sont assimilés à des « déchets humains ». La lutte pour la reconnaissance passe par cette expérience du mépris qui envahit leur vie affective, au point de les jeter dans la résistance, voire dans l'affrontement social.

Pour sortir de l'expérience d'un tel déclassement social, ils veulent l'approbation sociale d'une forme d'autoréalisation qui dépasse celle obtenue à travers la solidarité du groupe des lépreux en s'ouvrant à l'échelle de la société. Engagés politiquement, ils font pression sur les partis politiques en ce sens. Ils ont également organisé des marches de protestation à Dakar, marches des « mendiants – handicapés » qui ont été réprimées dès leur démarrage par la police. Cette dynamique des mouvements collectifs nait de leurs convictions politico-morales en réaction aux injustices générées par la société du mépris.

Les situations de lèpre sociale, intrinsèquement liées à la précarisation de la population et au processus d'exclusion sociale, dessinent le contexte complexe des luttes pour les droits fondamentaux. La réalité de l'exclusion sociale traverse l'espace social : l'économie, le politique et le socioculturel. La dimension morale et éthique des politiques publiques ainsi que la dignité humaine des acteurs se cristallisent autour de la lèpre sociale, et de son traitement par la société. Le glissement sémantique des politiques de lutte contre la pauvreté devenues lutte contre l'exclusion (avec des plans sociaux centrés sur l'urgence sociale) est significatif du manque de rationalité dans les politiques sociales (Julien Damon).

Dans le tissu socioéconomique national et méta national, les personnes en situation de lèpre sociale veulent sortir de l'assistanat (de plus en plus ponctuel) et être reconnus comme des citoyens à part entière qui possèdent les mêmes droits et devoirs vis-à-vis de la Nation et de l'Etat. Cela passe à leurs yeux par la reconnaissance de la mendicité comme activité licite productrice de revenus pour les personnes handicapées (tant que l'Etat ne leur assure ni insertion, ni allocation).

La lutte pour le droit *subjectif* ou *concret* est entamée par les personnes en situation de lèpre sociale. Leur intérêt se heurte à l'intérêt de l'Etat à le mépriser. Il en résulte que cette lutte se représente dans toutes les sphères du droit, dans les basses régions du droit privé aussi bien que sur les hauteurs du public et du droit international. Or les Etats-nations postcoloniaux ont sacrifié l'éthique du droit à l'idéal du développement. La paix sociale, l'harmonie et le respect de la dignité humaine sont sacrifiés par le droit de la modernité. La lutte pour le droit se réduit à un affrontement entre un politique suspendu entre le ciel et la terre et des citoyens en mal de droits et humiliés. Or les principes généraux du droit sont des principes « inspirés » d'un ensemble normatif, constitutionnel, législatif, jurisprudentiel qui forme l'esprit d'un « commun vouloir de vie commune » (Ernest Renan). Le rôle du

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

peuple demeure essentiel pour dicter les principes par et pour lui-même. Pourtant le peuple ouest-africain n'a pas cette reconnaissance. Sa législation lui est dictée et imposée par des appareils politiques qui ne font que jouer le rôle de traducteurs d'une volonté qui leur échappe. C'est un ordre juridique postcolonial. Par exemple, les stratégies d'interdiction de la mendicité a perturbé l'équilibre de la société (dans sa dynamique de partage, de redistribution et de solidarité agissante). Elle participe à la stratégie d'enfermement de ce que Michel Foucault nomme la société disciplinaire. L'élimination du mépris est le secret des morales et le critère de toute action politique qui se veut morale.

La lèpre sociale est le résultat d'une interaction entre un malade de la lèpre et la société. Il est impératif que la société réponde aux besoins et aux désirs des lépreux, même blanchis, et qu'ils puissent participer activement à la vie de leur environnement. Leur handicap tient davantage des barrières et des attitudes négatives imposées par leur environnement que par leur déficience avec laquelle ils ont appris à vivre. Il est difficile de faire admettre que la personne en situation de lèpre sociale est aussi (comme tout le monde) un être de parole. Le principe d'universalité qui réside dans toute morale est un principe d'inclusion. Conditions de survie des groupes humains et des individus, la morale est un espace de reconnaissance, par opposition au mépris et à la violence.

L'Etat, comme organisation morale de la communauté, doit mettre en œuvre une organisation rationnelle et durable qui permette de dépasser la contradiction entre l'accumulation des richesses et la masse d'individus indigents. Or en Afrique, l'Etat national rationnel a laissé la place à un Etat faible. Dans une économie mondialisée, les marges et la lèpre sociale constituent le terreau de la mal-gouvernance des Etats postcoloniaux. L'ordre sociétal y devient une pathologie sociale (Raimondakis dans le film *L'ordre* de Jean-Daniel Pellet). La plèbe comme le corps lépreux échappe à tout codage et résiste à l'assujettissement.

La figure de l'humanitaire est double : elle est imprégnée d'*idéoscapes* révélateurs de nouvelles dimensions culturelles, économiques et politiques (Francine Saillant). Le débat sur le droit ou le devoir d'ingérence en est significatif. Dans la question humanitaire de la lèpre sociale, l'évolution des ONG comporte aussi, malgré des progrès et des avancées, des conséquences sur les victimes de la lèpre sociale. Entre justice sociale et crises humanitaires, nous questionnons le droit des peuples face aux enjeux de lutte contre la pauvreté. Nous soulevons également les paradoxes générés par la politique néolibérale et la mission dite « civilisatrice » de l'humanitaire.

Dans l'Afrique de la pluralité, culture et fracture postcoloniales relèvent de rencontres pas toujours conviviales, entre culture globale et risque d'occidentalisation. L'ONU joue un rôle de « bonne conscience du monde » à l'heure où l'idéologie d'une mondialisation néolibérale domine, imposées par la Banque mondiale et le fonds monétaire international. Les règles du jeu d'un ordre économique mondial procédant d'une justice générale reste à construire. La crise actuelle montre que les mythes post-coloniaux basés sur le rendement et la croissance, dont le bénéfice rejaillirait sur l'ensemble des peuples, constituent un leurre. La mondialisation actuelle pourrait être interprétée comme une tentative d'occidentalisation du monde, et non comme un universalisme respectueux des singularités et des particularités des peuples et des minorités. L'idéologie du refus du développement, qui a fragilisé les sociétés africaines, devient attractive pour les générations objectivement privées d'avenir pour envisager une mondialisation humaniste. Dans ce contexte de revendication culturelle que le mot « métissage » peut résumer, l'expérience métisse de la lèpre sociale est souvent douloureuse.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Le progrès humain se trouve face à une démocratie prise au piège d'une certaine mondialisation, par les consonances et dissonances anthropologiques. La question des remèdes aux injustices vécues par les personnes en situation de lèpre sociale relève du défi d'une civilisation humaine entre le singulier et le pluriel. Aussi, nous recentrons sur « l'inachèvement anthropologique », de façon à laisser ouverte ces réalités vivantes, humaines et sociales que recouvre la notion de lèpre sociale, dont seule l'hypercomplexité peut rendre compte.

Ainsi, la lèpre sociale interroge la condition de l'homme moderne à travers un parcours singulier dans l'histoire du lépreux. Dans cette thèse, nous découvrons le sentier de la reconnaissance. Nous essayons de le creuser à la fois comme un parcours cosmopolite de la singularité humaine qui s'arrache à la méconnaissance de soi, à l'ignorance et au mépris des autres et comme la promesse fragile, la tâche toujours à venir d'un don qui n'attend pas de retour. Ce sentier est marqué par ce qu'Edgard Morin appelle le paradigme de la complexité (1994). C'est pourquoi nous avons fait le choix de cette approche à travers le local et le global qui donne une certaine densité et une profondeur de l'ethnoscape de la lèpre sociale.

Comme Paul Ricœur (2004), nous pensons trouver un fil dans le passage d'un sens actif et même impérieux de « je reconnais » et « je me reconnais » à la forme passive « je ne suis pas reconnu », « je demande à être reconnu ». Cette reconnaissance se manifeste dans ce que François Laplantine nomme le social et le sensible (2005), dans le corps de la personne en situation de lèpre sociale, dans le corps social lépreux au sein de la société.

Nous avons découvert ainsi une lutte pour la reconnaissance chez les lépreux et les personnes en situation de lèpre sociale, ainsi que la problématique du don et de la reconnaissance mutuelle dans une Afrique postcoloniale confrontée aux enjeux critiques de la mondialisation.

Le vrai débat autour de la reconnaissance sociale est celui du paradigme de la complexité. Car la connaissance n'est pas réductible à un paradigme absolu de simplification / disjonction. C'est au contraire un processus actif et régénérateur qui inclut la distinction, l'analyse et l'isolement.

Si la complexité déroute, c'est parce qu'elle nie les évidences intelligibles et mélange ce qui était d'essence séparée : le physique et le métaphysique, le pur et l'impur, le fait social et le mythe, la lèpre sociale et l'humanité. Il ne s'agit pas de réduire, de classer, de séparer ; mais plutôt de créer un nouveau type d'unité qui fonctionne tel un circuit.

Pour appréhender les réalités vivantes, humaines et sociales dans le contexte socioéconomique de la « crise contemporaine de l'humanité », Edgard Morin utilise le terme d' « inachèvement anthropologique ».

C'est dans cette béance constitutive de l'esprit humain que nous avons construit cette thèse. Avec les connaissances portées par les visages multiples de la lèpre sociale, nous avons tenté de construire une maison « à ciel ouvert », en l'éclairant par les approches anthropologiques, éthiques et politiques ; dans ses dimensions locales et globales. Si les réponses apportées à notre interrogation initiale sont éclairées, elles restent ouvertes car la question sociale n'a pas de solution finale.

Plus que dans une construction, nous nous sommes surtout situés dans « l'itinerrance » ; et cela d'autant plus que les personnes atteintes de lèpre sociale dans la rue sont en chemin vers un ailleurs. « (…) guidés par des finalités de plus en plus chercheuses et errantes. Nous serons, non dans la stabilité, mais dans le devenir. L'hypercomplexité est liée au devenir » (Edgard Morin, 1994, 339-345).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

La lutte pour la reconnaissance que mènent les personnes en situation de lèpre sociale est celle de l'humanité : une lutte désespérée pour naître et pour ne pas mourir, pour vivre et survivre dans la dignité. Dans le passé lézardé du colonialisme, dans le présent du post colonialisme et de l'économie de marché mondialisée, il n'y a pas place au mythe d'un avenir radieux. Cette lutte passe par la participation sociale, par le respect de leur dignité humaine et l'accès aux droits sociaux. Elle prend forme dans le contexte local de répression et se judiciarise.

Les victimes de la lèpre sociale ne cessent d'assumer (et assumeront) la souffrance, la honte et l'indifférence. Cependant cette thèse montre comment ces personnes, organisées collectivement, parviennent à inventer un présent plus humain et développent des éthiques éprouvées de vie sociale.

Nous reprenons ici le questionnement de Majid Rahnema à propos de l'impact des tentatives de conquête (post)coloniales sur les pauvres. S'ils sont dépossédés de leurs biens matériels, le sont-ils aussi de leur intériorité ? Il constatait que chacun s'attachait à « son Dieu à la mesure de ses rêves et de ses aspirations pour un monde offrant du bien-être et un bon entourage – un Dieu magique préservant cet environnement seul capable d'assurer l'essentiel, une éthique et des pratiques garantissant les équilibres indispensables à sa vie individuelle et sociale» (Majid Rahnema, 2003, 438).

En Afrique de l'Ouest, les personnes en situation de lèpre sociale développent aussi un dialogue émouvant avec leur Dieu, qui incarne les valeurs de la miséricorde, de la justice et de l'amour. Cette foi est une force qui leur procure certes un rôle social dans le système de l'aumône (la zakat). Se construisant ainsi une image positive d'elles-mêmes, elles développent une force de résistance face à l'injustice sociale et à l'*Homo oeconomicus*, cette « nouvelle divinité économique, au nom du Progrès et de l'abondance (Ibid. 2003, 440)».

De leur place de lépreux, ces citoyens de genre nouveau perçoivent les failles de la société de façon aigüe et posent leur regard sur ce que la société appelle « l'ordre ». Cette interpellation de ce qu'Emmanuel Levinas nomme « l'humain de l'homme » pointe du doigt les injustices imposées et subies, tout en étant masquées par les discours sociaux et politiques. Leurs demandes d'accès aux droits sociaux se heurtent aux limites et aux stratégies des organisations humanitaires et des politiques sociales étatiques.

Les droits de l'homme, universels et indivisibles, sont en interrelation avec les droits des peuples. Or les inégalités existent tant entre les citoyens qu'entre les peuples et entre continent et en particulier en Afrique. Les nouveaux mouvements sociaux, qui s'expriment de façon sporadique avec les groupes porteurs de la lèpre sociale, témoignent d'une nouvelle sensibilité aux inégalités. Pierre Rosanvallon et Michel Fitoussi (1996) expliquaient que « *décrire les inégalités, c'est décrire le changement social* » . C'est par leur diversification et leur complexification que les inégalités reflètent les caractéristiques des sociétés postmodernes. La lèpre sociale en révèle certaines formes particulières.

Sylvie Brunel[231] explique la complexité des questions de développement et montre que la mondialisation ne suscite pas le développement, mais qu'elle peut juste l'accélérer. La théorie des penseurs libéraux sur un processus de croissance qui finirait par bénéficier même aux plus pauvres ne se vérifie pas, du moins en Afrique postcoloniale. « Le « ruissellement » ne se produit que s'il y a volonté de redistribution, si les institutions mènent une vraie politique sociale. Sinon, les pauvres sont plus marginalisés que jamais ».

[231] Sylvie Brunel, Une aubaine pour le Sud ? www.scienceshumaines.com/une-aubaine-pour-le-sud-_fr_15316.html - 24k (15 février 2007).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Au sein des institutions internationales, la doctrine visant la régulation de la mondialisation émerge progressivement, car il devient impératif de préserver des conditions sociales et politiques - harmonisées selon des valeurs communes – en faveur des populations, et en particulier des populations vulnérables. A propos de la « mauvaise farce démocratique » dont souffre l'Afrique, Wole Soyinka (2007) recentre les priorités de l'Union Africaine autour d'une « intégration régionale autour de quelques valeurs fondamentales telles que la démocratie, l'élimination de la pauvreté et la lutte contre la corruption ».

L'ethnoscape qui se dessine autour de la lèpre sociale forme une ligne de flottaison d'une réalité vivante. Là s'exprime la richesse de la complexité communicationnelle des personnes qui vivent le mépris social : celle de l'amour, de la justice et de la solidarité.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Bibliographie

Ouvrages

ABRAHAMS Peter, Je ne suis pas un homme libre, Paris, Casterman, 1956

ADEFI, Polytoxicomanies Action individualisée Approche communautaire, Lyon, Chronique sociale, 2000

ADOTEVI Stanislas, Négritude et Négrologue, Paris, Maspero, 1972 BERNABE Jean et al., Eloge de la Créolité, Paris, Gallimard, 1989 BIDIMA Jean Godefroy, Théorie critique et modernité négro#africaine, Paris, PUF, 1993 D'ARBOUSSIER Gabriel, Une dangereuse mystification : la théorie de la Négritude, Paris, Nouvelle Critique, 1959.

ALMEIDA-TOPOR Hélène d', L'Afrique, Paris, Le Cavalier, 2006

AMIN Samir & HOUTART François, *Mondialisation des Résistance. L'état des luttes 2002*, Paris, L'Harmattan, 2002

AMSELLE Jean-Loup, Au cœur de l'ethnie, Paris, L a Découverte, 1985

AMSELLE Jean-Loup, Logiques métisses, Paris, Payot, 1999

ANDERSEN HANS Christian, La Petite Fille aux allumettes, Paris, Gallimard, 2002

ANGRAND A.-P., Les Lébous de la presqu'île du Cap-vert. Essai sur leur histoire et leurs coutumes. Éditions La maison du livre, Dakar, 1951.

ANZIEU Didier, MARTIN Jean-Yves, La dynamique des groupes restreints, Paris, PUF, 1968

APPADURAÏ Arjun, Après le colonialisme Les conséquences culturelles de la globalisation, Paris, Payot, 2005.

APPADURAI Arjun, Géographie de la colère La violence à l'âge de la globalisation, Paris, Payot, 2007

ARENDT Hannah, Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal, Paris, Gallimard, 1991

ARENDT Hannah, La condition de l'homme moderne, Paris, Pocket, 2002

ARENDT Hannah, Le système totalitaire, Paris, (1951), Seuil, 1972

ARON Raymond, Les désillusions du progrès, Paris, Calmann-Lévy, 1955

ARTHUS-BERTRAND Yann, JACQUARD Albert, DELANNOY Isabelle, Regards partagés (sur la terre et les hommes), Paris, Editions de La Martinière, 2006

ATTALI Jacques, Karl Marx ou l'esprit du monde, Paris, Fayard, 2005

AUGE Marc, HERZLICH Claudine, *Le sens du mal,* Paris, Editions des Archives Contemporaines, 1984

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

AUGE Marc, L'anthropologie de la maladie, *L'Homme*, 26(1et2): 81-90, 1986

AUGE Marc, Le sens des autres, Paris, Fayard, 1994

AUGE Marc, Pour une anthropologie des mondes contemporains, Paris, Flammarion, 1999

BA Amadou Hampâté, Amkoullel, l'enfant Peul, 1980

BADINTER Elisabeth, L'Un et l'autre, Paris, Odile Jacob, 1986

BAKHTINE Mikhail, Problèmes de la poétique de Dostoïevski, Paris, Seuil, 1970

BALANDIER Georges, L'Afrique ambigüe, Paris, UGE, 1963a

BALANDIER Georges, Le dédale, pour en finir avec le XXème siècle, Paris, Fayard, 1994

BALANDIER Georges, Sociologie actuelle de l'Afrique, Paris, PUF, 1963b

BALLET Danielle (dir), Les SDF visibles, proches, citoyens, Paris, PUF, 2005

BARGES Anne, Anthropologie-Sociologie in Abécédaire des sciences humaines en médecine (Collectif), Paris, Editions Ellipses. 2004

BARGES Anne, Environnement urbain africain et Maladie,Ségrégation antilépreuse et comportements adaptatifs à Bamako (Mali) Ph.D., M.D. Research Associate CNRS, MCF University of Tours -France

BARGES Anne, La grande maladie, le sens du trouble de l'alliance entre institution occidentale, Afrique mandingue, lèpre et modernité, Thèse d'anthropologie, Université de Droit et de Sciences sociales d'Aix-Marseille, mars 1997

BARTHES Roland, Critique et Vérité, Paris, Seuil, 1966.

BARTHES Roland, La mort de l'auteur, Paris, Seuil, 1968

BARTHES Roland, Le Bruissement de la langue, Paris, Seuil, 1984

BASTIDE Roger, Images du nordeste mystique en noir et blanc, Paris,Pandora, 1978

BASTIDE Roger, Le candomblé de Bahia, Paris, Plon, 1958

BASTIDE Roger, Le prochain et le lointain, Préface de LAPLANTINE François, Paris, L'Harmattan, 2003

BASTIDE Roger, Le rêve, la transe et la folie, Paris, éd. du Seuil, 2003

BAUMAN Zygmund, La société assiégée, Le Rouergue-Chambon, 2005

BAYARD Jean-François, L'illusion identitaire, Paris, Fayard, 1996

BEC Colette, De l'Etat social à l'Etat des droits de l'homme ?, Rennes, PUR, 2007

BECK Ulrich, *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001

BECKER Howard S., Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance, Métailié, 1985

BELANGER Michel, Droit International général, Paris, Gualino, 2007

BENICHOU Pierre, Le Sacre de l'écrivain, Paris, Corti, 1985

BENOIST Jean, Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives, *Études créoles,* Vol. XIX, n° 1, 1996, pp. 47-60.

BERLIN Isaiah, Deux conceptions de la liberté, Éloge de la liberté, Paris, Calmann-Lévy, 1994

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

BERNARD Franck, La ville incertaine, Bruxelles, Bruylant Academia, 2003

BERTHELOT Jean-Michel, *L'intelligence du social*, Paris, PUF, 1990.

BESSIS Raphaël, Dialogue avec Marc Augé autour d'une anthropologie de la mondialisation, Paris, L'harmattan, 2004

BETI Mongo, (pseudonyme Eza Boto), Ville cruelle, Paris, Coll. 10/18, 1963

BETI Mongo, TOBNER Odile, Dictionnaire de la négritude, Paris, L'Harmattan, 1989

BETTATIMario et KOUCHNER Bernard, Le Devoir d'ingérence, Paris, Denoël, 1987.

BETTATIMario, Le Droit d'ingérence: mutation de l'ordre international, Paris, Odile Jacob, 1996.

BLAIS Louise (dir.), Vivre à la marge, Réflexions autour de la souffrance sociale, Laval, PUF, 2008

BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999

BONNET Jean-Claude, Naissance du panthéon. Essais sur le culte des grands hommes, Paris, Fayard, 1998

BONTE Pierre, IZARD Michel, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'Anthropologie, Paris, PUF, 1991

BORGEOIS Bernard, Droits de l'homme et politique, L'Invention démocratique, les limites de la domination totalitaire, Paris, Fayard, 1981, p. 45-83

BORGEOIS Bernard, La Révolution des droits de l'homme, Paris, Gallimard, 1989

BORGEOIS Bernard, Les droits de l'homme ne sont pas une politique, Le Débat, Paris, Gallimard, n° 3, juillet-août 1980, p. 2-21 ;

BORGEOIS Bernard, Philosophie et droits de l'homme, de Kant à Marx, Paris, PUF, 1990.

BOUDELAIS Patrice, FASSIN Didier, Les constructions de l'intolérable, Paris, La Découverte, 2005

BOUDON Raymond, *La place du désordre*, Paris, PUF, 1984

BOUDON Raymond, *Raison, bonnes raisons*, Paris, PUF, 2003.

BOURDIEU Pierre (dir.), La misère du monde, Paris, Seuil, 1993

BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.

BOURDIEU Pierre, Homo academicus, éd. De Minuit, 1984

BOURDIEU Pierre, La Noblesse d'Etat, Grandes écoles et esprit de corps, Paris, Minuit, 1989

BOURDIEU Pierre, Le sens pratique, Paris, Ed.de Minuit, 1980

BOURDIEU Pierre, Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, Paris, Seuil, 1992

BOURDIEU Pierre, Méditations pascaliennes, Paris, Le Seuil, 1997

BOURDIEU Pierre, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001

BOURETZ Pierre, La République et l'universel, Paris, Gallimard, 2002

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

BRAUMAN Rony (dir.), Utopies sanitaires, Paris, Le Mesnil, 2000

BRAUMAN Rony, Assistance humanitaire in Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 2004,

BRAUMAN Rony, Humanitaire le dilemme, Paris, éd. Textuel, 2007

BRAUMAN Rony, Penser l'urgence, parcours critique d'un humanitaire, entretiens avec Catherine PORTEVIN, Paris, Seuil, 2006

BRETON Stéphane, Qu'est-ce qu'un corps ? , Paris, Musée des arts primitifs, 2007

BRIGAUD François, Histoire traditionnelle du Sénégal. Éd. Swets et Zeitlinger, Amsterdam, 1970.

Brunel Pierre, Léopold Sédar Senghor, Poésie complète, Edition critique, Paris, Planète libre, 2007

BRUNN Alain, L'Auteur, Paris, Flammarion, 2001

BUHAN Christine, La mystique du corps ; Paris, Harmattan, 1986

BUIRETTE Patricia, LAGRANGE Philippe, Le droit international humanitaire, Paris, La Découverte, 2008

BURCKHARDT Jacob, Considérations sur l'histoire universelle, Paris, Payot, 1971.

CABANTOUS Alain (dir), Mythologies urbaines Les villes entre histoire et imaginaire, Rennes, PUR, 2004

CAHILL Kevin M., Au fondement de l'action humanitaire, Paris, Nil éditions, 2006

CALAME-GRIAULE Geneviève, Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon, 1965

CAMUS Albert, La peste, Paris, Gallimard, 1947

CANGUILHEM Georges, Le normal et le sensible, Paris, PUF, 1966)

CASSIRER Ernest, La philosophie des Lumières, Paris, Fayard, 1966

CASTEL Robert, De L'indigence à l'exclusion : la désaffiliation, in Jacques Donzelot (dir.), *Face à l'exclusion — Le modèle français*, Paris, Esprit, 1991

CASTEL Robert, Les métamorphoses de la question sociale, Paris, Fayard, 1995

CASTORIADIS Cornelius, L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975

CERTEAU Michel De, L'invention du quotidien, Paris, Gallimard, 2001

CHAMARAT Gabrielle, GOULET Alain (dir.), L'Auteur, Caen, Presses universitaires de Caen, 1996

COMPAGNON Antoine, Le Démon de la théorie. Littérature et sens commun, Paris, Seuil, 2001

COMPAGNON Antoine, Un monde sans auteurs ?, Où va le livre ?, Paris, La Dispute, 2000

CORTENOlivier et KLEIN Pierre, Droit d'ingérence ou obligation de réaction?, Bruxelles, Bruylant, 1996.

COUTURIER Maurice, La Figure de l'auteur, Paris, Seuil, 1995

CRISCUOLO Josiane, Vivre avec son handicap Combat pour la vie, Lyon, Chronique sociale, 1995

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

CROZIER Michel, Etat modeste, Etat moderne, Paris, Fayard, 1997

CROZIER Michel, FRIEDBERG Erhard, *L'Acteur et le Système*, Paris, Seuil, 1977

CROZIER Michel, La société bloquée, Paris, Seuil, 1970

CUCHE Denys, La notion de culture dans les sciences sociales, Paris, La Découverte, 2004

CYRULNIK Boris, le murmure des fantômes, Paris, Odile Jacob, 2003

DAMON Julien, L'exclusion, Paris, PUF, 2008

De GAUJELAC Vincent, Honte et pauvreté, in Déqualification sociale et psychopathologie, ou devoirs et limites de la Psychiatrie publique, Lyon, actes de colloque du Vinatier, 1994

DEBRAY Régis, Critique de la raison politique, Paris, Gallimard, 1981

DELIEGE Robert, Une histoire de l'anthropologie Ecoles Auteurs Théories, Paris, Seuil, 2006

DELMAS-MARTY Mireille, MORIN Edgar, PASSET René, PETRELLA Ricardo et VIVERET Patrick, Pour un nouvel imaginaire politique, Paris, Fayard, 2006

DEMAZIERE Didier, DUBAR Claude, Analyser les entretiens biographiques L'exemple de récits d'insertion, Laval, PU Laval, 2004

DEPESTRE René, Bonjour et adieu à la Négritude, Paris, PUF, 1980.

DIAGNE Pathé, L'Europhilosophie face à la pensée nègre, Dakar, Editions Sankoré, 1981

DIENG Aly Amady, Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique noire, Dakar, Sankoré, 1979.

DIOP Cheikh Anta, Nations nègres et culture, Paris, Présence Africaine, 1956 DIOP Cheikh Anta, L'Unité culturelle de l'Afrique noire, Paris, Présence Africaine, 1959. DIOP Cheikh Anta, L'Afrique noire précoloniale, Paris, Présence Africaine, 1960. DIOP Cheikh Anta, Antériorité des civilisations nègres : Mythe ou réalité, Paris, Présence Africaine, 1967.

DERRIDA Jacques, HABERMAS Jurgen, avec BORRADORI Giovanna, Le « concept » du 11 septembre : dialogues à New York, octobre décembre 2001, Paris, Galilée, 2004

DES CARS Guy, L'impure, Paris, J'ai lu n°173, 1972

DEVEREUX Georges, *Cléomène le roi fou: Études d'histoire ethnopsychanalytique*, Paris, Aubier, 1998

DEVEREUX Georges, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Aubier Montaigne, 1998

DEVEREUX Georges, *Essais d' ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1983

DEVEREUX Georges, Ethnopsychanalyse complémentariste, Flammarion, Paris, 1972

DEVEREUX Georges, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1985

DEVEREUX Georges, *Femme et Mythe*, Paris, 1982, Flammarion, 1999

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

DEVEREUX Georges, *Les rêves dans la tragédie grecque* , Paris, Les Belles Lettres, 2006

DEVEREUX Georges, *Psychothérapie d'un indien des plaines: réalités et rêve*, Fayard, 1998

DEVEREUX Georges, *Tragédie et poésie grecques*, Flammarion, 1992

DEYRA Michel, Droit international humanitaire, Paris, éd. Gualiano, 1998

DIAGNE Souleymane Bachir, Senghor et la philosophie de l'art africain, in « Primitifs ?», Abbaye Daoulas, SEPIA, 2007

DIALLO Bakari, Force-Bonté, Paris, Rieder et Cie, 1926

DIALLO Boubakar, Le Totem, recueil de contes du Burkina-Faso, Paris, L'Harmattan, 1993

DIBIE Pascal, Le village métamorphosé Révolution dans la France profonde, Terre humaine, Plon, 2006

DIENER Ingolf, GRAEFE Olivier, La Namibie contemporaine. Les premiers jalons d'une société post-apartheid, Paris, Karthala, 1999

DIOP Abdoulaye Bara, La famille wolof, Paris, Karthala, 1985

DIOP Abdoulaye-Bara Diop, La société wolof, Paris, Karthala, 1981

DIOP Ben-Geloune Aminata, Du Ndëp, un soupçon de Je, Approche clinique et psychanalytique d'un rituel thérapeutique au Sénégal, Université Victor Segalen Bordeaux 2, UFR des Sciences de l'Homme, Thèse de psychologie, 1997, 2 tomes

DIOP, Majemout, Contribution à l'étude des problèmes politiques en Afrique noire, Paris, Présence Africaine, 1958.

DJEREKE Jean-Claude, l'Afrique refuse-t-elle vraiment le développement ? Paris, L'Harmattan, 2007

DONZELOT Jacques, Le social du troisième niveau, in Jacques Donzelot (dir.), *Face à l'exclusion — Le modèle français*, Paris, Esprit, 1991

DORIGUZZI Pascal, L'histoire politique du handicap De l'infirme au travailleur handicapé, Paris, L'Harmattan, 1994

DREYFUS Hubert et RABINOW Paul, Michel Foucault, Paris, Gallimard, 1992

DUBAR Claude, *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, A. Colin, 1991.

DUBET François et LAPEYRONNE Didier, Les quartiers d'exil, Paris, Seuil, 1992

DUBET François, *La galère : Jeunes en survie*, Paris, Fayard, 1987

DUBET François, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

DUBET François, *Sociologie de l´expérience*, Paris, Seuil, 1978

DUMONT René, L'Afrique étranglée, Paris, Seuil, 1980

DUMONT René, L'Afrique noire est mal partie, paris, Seuil, 1966a

DUMONT René, Les Raisons de la colère, Paris, Entente, 1986

DUMONT René, Nous allons à la famine, Paris, Seuil, 1966b

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

DUMONT René, Paysans écrasés, Terres massacrées, Paris, Robert Laffont, 1997

DUMONT René, Pour l'Afrique, j'accuse, Paris, Plon, 1993

DURKHEIM Emile, De la division du travail social, Paris, PUF, 1967

DUWORKIN Ronald, Prendre les droits au sérieux, Paris, PUF, 1995

ELIADE Mircea, Le chamanisme ou les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot, 1983

ELIAS Norbert, La civilisation des mœurs, Paris, Pocket, 1973

ELIAS Norbert, *La société des individus*, Paris, Fayard, [1939], 1991.

ENRIQUEZ Eugène, « Croyance et mécanisme de défense dans les communautés lépreuses » in Esprit de corps, Démocratie et espace public, GUGLIELMI Gilles J. et HAROCHE Claudine, Paris, PUF, 2005, pp. 27-43

ETEKA YEMET Valère, La Charte Africaine des Droits de L'Homme et des Peuples, Paris, L'Harmattan, 1996

FAINZANG Sylvie, *Pour une anthropologie de la maladie en France : un regard africaniste,* Paris, Cahiers de l'Homme, EHESS, 1989

FALL Aminata Sow, La grève des Bàttu, Dakar, Nouvelles Editions africaines, 1979

FALL Malick, La Plaie, Paris, Albin Michel, 1967

FANON Frantz, Peau noire, masques blancs, Paris, Maspero, 1952 FANON Frantz, Les damnés de la terre, Paris, Maspero, 1966.

FANOUDH-SIEFER Léon, Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française, de 1800 à la deuxième guerre mondiale, Paris, Klincksieck, 1968.

FAUVELLE François Xavier, L'Afrique de Cheikh Anta Diop, Paris, Karthala, 1998.

GLISSANT Edouard, L'intention poétique, Paris, Seuil, 1969.

GLISSANT Edouard, Le Discours antillais, Paris, Seuil, 1981.

GREGOIRE, Abbe, De la littérature des nègres, Paris, Maradan, 1808.

GUSDORF Georges, Mythe et Métaphysique, Paris, Payot, 1953.

HAUSSER Michel, Poétique de la Négritude., 2 volumes, Paris, Editions Silex 1988

FANON Frantz, Peau noire, masques blancs, Paris, Seuil, 1952

FASSIN Didier, L'i*déologie, pouvoir et maladie,* in Les maux de l'autre, Paris, l'Harmattan, 1996

FERRY Jean-Marc, Les Puissances de l'expérience (tomes 1 et 2), Paris, Cerf, 1991

FISCHBACH F., Fichte et Hegel, la reconnaissance, Paris, P.U.F, 1999

FOLLEREAU Raoul, Cinquante ans chez les lépreux Cinquante souvenirs, Paris, Flammarion, 1978

FOUCAULT Michel, Dits et Écrits, Paris, Gallimard, 1994

FOUCAULT Michel, Les Anormaux, Paris, Gallimard, 1999

FOUCAULT Michel, Qu'est-ce qu'un auteur ? Paris, Gallimard, 1969

FOUCAULT Michel, Surveiller et punir. Naissance de la prison, Éditions Gallimard, Paris, 2004

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

FRANCKL Victor, Découvrir un sens à sa vie, la logo thérapie, Paris, Ed. De L'homme, 2006

FRAPPAT Hélène, La violence, Paris, Flammarion, 2000

FRASER Nancy, Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution, Paris, La Découverte, 2006

FREIDSON Eliot, *La profession médicale*, New York, Dodd and Mead, 1970Mead M. *'Mœurs et sexualité en Océanie'*, Paris, Plon, 1963

FRETIGNE Cédric, Sociologie de l'exclusion, Paris, L'Harmattan, 2000.

FREUD Sigmund, L'interprétation des rêves, Paris, PUF, 1967

FREUD Sigmund, Totem et Tabou, Paris, Payot, 1923

FRIEDBERG Erhard, *Le Pouvoir et la Règle*, Paris, Seuil, 1993.

FUKUYAMA Francis, La fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, 1992

FUSTIER Paul, Le lien d'accompagnement Entre don et contrat salarial, Paris, Dunod, 2000

GABORIAU Patrick et TERROLLE Daniel, Ethnologie des sans-logis : Etude d'une forme de domination sociale , Paris, L'Harmattan, 2003

GABORIAU Patrick, Clochard : L'univers d'un groupe de sans-abri parisiens , Paris, Julliard, 1993

GARDOU Charles, POIZAT Denis (dirs), Désinsulariser le handicap Quelles ruptures pour quelles mutations culturelles ?, Ramonville, Erès, 2007

GAUCHET Marcel, « La Société d'insécurité », in Jacques Donzelot (dir.), *Face à l'exclusion — Le modèle français*, Paris, Esprit, 1991

GAUCHET Marcel, La démocratie contre elle-même, Paris, Gallimard, 2002

GAUTHIER Sophie, Parole vivante ou le parcours d'un envol Autobiographie, Bourg de Thizy, La Licorne, 2005

GEERTZ Clifford, Ici et là-bas, Paris, Métailié, 1996

GEERTZ Clifford, Le souk de Séfrou : sur l'économie du bazar, Paris, Bouchène, 2003

GEERTZ Clifford, Savoir local Savoir global Les lieux du savoir, Paris, PUF, 1986

GESCHIERE Peter, Sorcellerie et politique en Afrique La viande des autres, Paris, Karthala, 1995

GIDDENS Anthony, *La constitution de la société*, Paris, PUF, 1987.

GIDDENS Anthony, Les conséquences de la modernité. Paris, L'Harmattan, 1994

GIRARD René, La Violence et le sacré, Paris, Grasset, 1972

GOFFMAN Erving, Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux, Paris, éd. de Minuit, 1968

GOFFMAN Erving, La mise en scène de la vie quotidienne, Paris, Minuit, 1973

GOFFMAN Erving, *Les Cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit, [1974], 1991.

GOFFMAN Erving, Stigmates. Les usages sociaux des handicaps, Paris, éd. de Minuit, 1975

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

GOUGAUD Henri, L'arbre à trésors, Paris, Seuil, 1987

GREEN André, Narcissisme de vie, narcissisme de mort, Paris, Minuit, 1983

GREGORY Chris, Gifts and Commodities, Londres, Academic Press, 1982

GRIAULE Geneviève Calame, 2002, Le langage des contes, Paris, Gallimard

GRIAULE Geneviève Calame, Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon, Paris, Gallimard, 1965

GRIAULE Marcel et DIERTELEN Germaine, Le renard pâle, tome 1 – le mythe cosmogonique, Fascicule 1 – la création du monde, Paris, Institut d'ethnologie, 1965

GRIAULE Marcel, Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemmeli, Paris, Fayard, 1966

GRUZINSKY Serge, La pensée métisse, Paris, Fayard, 1999

GUESLIN André, STIKER Henri-Jacques (dir), Handicaps, pauvreté et exclusion dans la France du XIXème siècle, Paris, Editions ouvrières, 2003

GUILLEBAUD Jean-Claude, Le principe d'humanité, Paris, Seuil, 2001

GUSDORF Georges, Les Principes de la pensée au siècle des Lumières, Paris, Payot, 1971

HAARSCHER Guy, Philosophie des droits de l'homme, Bruxelles, Editions université de Bruxelles, 1991

HABERMAS Jürgen, Connaissance et intérêt, Paris, Gallimard, 1973

HABERMAS Jürgen, L'avenir de la nature humaine : vers un eugénisme libéral? Paris, Gallimard, 2002

HABERMAS Jürgen, L'éthique de la discussion et la question de la vérité, Paris, Grasset, 2003

HABERMAS Jürgen, Morale et communication, Paris, Cerf, 1986.

HABERMAS Jürgen, Théorie de l'agir communicationnel, Paris, Fayard, 1987

HALL Edward T., La dimension cachée, essai, Paris, Seuil, 1971

HAMMOUDI Abdellah Hammoudi, Phénoménologie et ethnographie. À propos de l'*habitus* kabyle

HAMONET Claude, Les personnes handicapées, Paris, QSJ ?, 1990

HANS Christian Andersen , La Petite Fille aux allumettes, Paris, Gallimard, 2002,

HARDT Michael et NEGRI Antonio, *Empire*, Paris, Exils, 2000

HEGEL, La philosophie de l'esprit, Paris, P.U.F, 1982

HEGEL, Première philosophie de l'esprit, Paris, P.UF, 1969

HEGEL, Système de la vie éthique, Paris, Payot, 1976

HONNETH Axel, La lutte pour la reconnaissance, Paris, Cerf, 2002

HONNETH Axel, La réification Petit traité de théorie critique, Paris, Gallimard, 2007

HONNETH Axel, La société du mépris Vers une nouvelle théorie critique, Paris, la Découverte, 2006

HONNETH Axel, Reconnaissance, Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, P.U.F, 1996, pp.1272-1278.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

HOUNTONDJI Paulin, Sur la philosophie africaine, Paris, Maspero, 1977 KESTELOOT Lilyan, Les Ecrivains noirs de langue française, Bruxelles, Institut Solvay, 1965.

KESTELOOT Lilyan, Négritude et situation coloniale, Yaoundé, Editions CLE, 1968. KI#ZERBO Joseph, Histoire de l'Afrique noire, Paris, Hatier, 1972. KI#ZERBO Joseph, Introduction Générale, Histoire Générale de l'Afrique noire, Paris, UNESCO, vol I :

HUGON Philippe, L'économie de l'Afrique, Paris, La Découverte Repères, 2006

HUNTINGTON Samuel, Le choc des civilisations, Paris, Odile Jacob, 2000

HUSSERL Edmund, Idées directrices pour une phénoménologie, Paris, Gallimard, 1998

IVEKOVIC Rada, Orients : critique de la raison postmoderne

JAKOBSON Roland, Questions de poétique, Paris, Seuil, 1973

JAKOBSON Roman, LEVI-STRAUSS Claude, Les Chats de Charles Baudelaire, Paris, Seuil, 1962

JANVIER Roland, MATHO Yves, Mettre en œuvre le droit des usagers dans les établissements d'action sociale Contexte, pratiques, enjeux, Paris, Dunod, 1999

JEANSON Francis, Sartre par lui-même, Paris, Seuil, 1955

JOVELIN Emmanuel, Bouquet Brigitte, Histoire des métiers du social en France, Paris, Editions ASH, 2005

JUFFE Michel, Les fondements du lien social Le justicier, le sage et l'ogre, Paris, PUF, 1995

KABOU Axelle, Et si l'Afrique refusait le développement ? Paris, L'Harmattan, 1991

KANDJI Saliou, Sénégal n'est pas Sunugal ou de l'étymologie du toponyme Sénégal, Dakar, Presses universitaires de Dakar, 2006

KANE Cheikh Hamidou, L'Aventure ambiguë, Paris, Julliard, 1961

KANE Ousmane, TRIAUD Jean-Louis, Islam et islamismes au sud du Sahara, Paris, Karthala, 1998

KANT Emmanuel, Projet de paix perpétuelle, Paris, Hatier, 2001.

KANT Emmanuel, Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? , Paris, Hatier, 1999

KAUFMANN Jean-Claude, Agencements : les petites guerres du couple, 2007

KAUFMANN Jean-Claude, Corps de femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus, Éditions Pocket, Paris, 2001

KAUFMANN Jean-Claude, L'entretien compréhensif, Paris, Nathan, 1996

KAUFMANN Jean-Claude, L'invention de soi, Paris, Armand Colin, 2004

KESSLER Marie-Christine Kessler, L'esprit de corps dans les grands corps de l'Etat en France » in Esprit de corps, Démocratie et espace public, GUGLIELMI Gilles J. et HAROCHE Claudine, Paris, PUF, 2005, pp. 277-298

KESTELOOT Lilian, La religion traditionnelle des Séreer, des Lébou et des Wolof. In : Lenoir, F., Tardan-Masquelier, Y. (dir), Encyclopédie des religions, Bayard, tome I : 1173–79, 1997.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

KI#ZERBO Joseph, Méthodologie et Préhistoire Africaine, Paris, Jeune Afrique/Unesco, 1ère édit. 1980, réédit.1984, pp.21-45.

KOUROUMA Ahmadou, En attendant le vote des bêtes sauvages, Paris, .Points,

KRISTEVA Julia, Etrangers à nous-mêmes, Paris, Fayard, 1988

KYMLICKA Will, Les théories de la justice : une introduction, Paris, La Découverte, 1990

LABOREL Bernard, VERCAUTEREN Richard, Construire une éthique en établissements pour personnes âgées, Ramonville Saint-Agne, Erès, 2004

LABORIT, Henri, La nouvelle grille. Paris, Gallimard, 1974

LACROIX André, Des rues et des hommes Les SDF : une question de société, Paris, Dunod, 2006

LAHIRE Bernard, *L'homme pluriel*, Paris, Nathan, 1998.

LAHIRE Bernard, *Portraits sociologiques*, Paris, Nathan 2002.

LAÏDI Zaki, Un monde privé de sens, Paris, Hachette, 1999

LALEYE Issiaka-Prosper, Du rite au mythe et du mythe au rite : une phénoménologie de la transcendance, dans Médiations africaines du sacré, 3ème colloque international du CERA, Kinshasa, 1987

LALEYE Issiaka-Prosper, Les religions de l'Afrique noire, dans DELUMEAU Jean (dir.) Le fait religieux, Paris, Fayard, 1993

LALEYE Issiaka-Prosper, Les traditions religieuses négro-africaines, rites de maîtrise et pratiques de salut, dans BOISVERT Mathieu (dir.) Un monde de religions, Tome 3, Québec, Presses universitaires du Québec, 2005

LAMY Pascal, La démocratie-monde, Paris, Seuil, 2004

LAPLANTINE François (dir), Le voyant dans la ville, Paris, Payot, 1991

LAPLANTINE François, Anthropologie de la maladie, Paris, Payot, 1993

LAPLANTINE François, AUBREE Marion, La table, le livre et les esprits, Paris, Lattes, 1990

LAPLANTINE François, De tout petits liens, Paris, Mille et une nuits, 2003

LAPLANTINE François, Ethnopsychiatrie psychanalytique, Paris, Beauchesne, 2007a

LAPLANTINE François, Je, nous et les autres Etre humain au-delà des appartenances, Paris, Le pommier, 1999

LAPLANTINE François, L'Anthropologie latérale, Paris, Seghers, 1994b ?

LAPLANTINE François, L'Anthropologie, Paris, Seghers, 1994a

LAPLANTINE François, La description ethnographique, Paris, Nathan, 2000

LAPLANTINE François, Le social et le sensible Introduction à une anthropologie modale, Paris, Téraèdre, 2005

LAPLANTINE François, Le sujet essai d'anthropologie politique, Paris, Téraèdre, 2007b

LAPLANTINE François, Leçons de cinéma pour notre époque, Paris, Téraèdre, 2007c

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

LAPLANTINE François, *L'ethnopsychiatrie, que sais-je?,* Paris, PUF, 1988

LAPLANTINE François, MARTIN Jean-Baptiste, Récit et connaissance, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1998

LAPLANTINE François, NOUSS Alexis, De Arcimboklo à Zombi Dictionnaire et encyclopédie, Paris, Pauvert, 2001

LAPLANTINE François, NOUSS Alexis, Le métissage, Paris, Flammarion, 1997

LAPLANTINE François, Transatlantique, Paris, Payot, 1994b

LAROUCHE Jean-Marc, Reconnaissance et citoyenneté Au carrefour de l'éthique et du politique, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2003

LATOUCHE Serge, Occidentalisation du monde. Les conséquences culturelles de la globalisation, Paris, Payot, 2005

LATOUR Bruno, Nous n'avons jamais été modernes, Paris, La découverte, 1991

LAVIALLE Nathalie, PUECH Jean-Benoît (dir.), L'Auteur comme œuvre. L'auteur, ses masques, son personnage, sa légende, Orléans, Presses universitaires d'Orléans, 2000

LE BRETON David, Anthropologie du corps et modernité, Paris, PUF, 2005

LE BRETON David, Signes d'identité Tatouages, piercings et autres marques corporelles, Paris, Métailié, 2002

LE GOFF Jacques., Un Autre Moyen Âge, Paris, Gallimard, 1999

LEFORT Claude, Un homme en trop. Réflexion sur l'archipel du Goulag de Soljenitsyne, Paris, Seuil, 1976

LEVINAS Emmanuel, Altérité et transcendance, Saint-Clément, Fata Morgana, 1995

LEVINAS Emmanuel, Ethique comme philosophie première, Paris, Payot et Rivages, 1998

LEVINAS Emmanuel, Ethique et infini, Paris, LGF Poche, 1984

LEVINAS Emmanuel, Le visage de l'autre, Paris, Seuil, 2001

LEVI-STRAUSS Claude, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF, 1949

LEVI-STRAUSS Claude, Partout et toujours, l'homme fait de son corps un produit de ses techniques et de ses représentations in Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 1973

LEVY Joseph J., Entretiens avec François Laplantine Anthropologies latérales, Québec, Liber, 2002

LIPOVETSKY Gilles, L'ère du vide, essai sur l'individualisme contemporain. Paris, Gallimard, 1993

LYOTARD, Jean-François, La condition postmoderne, Paris, Minuit, 1979.

MAFFESOLI Michel, Le réenchantement du monde Une éthique pour notre temps, paris, La Table Ronde, 2007

MALINOWSKI Bronislaw, Les argonautes du Pacific occidental, Paris, Gallimard, 1963

MALOUF Amin, Les identités meurtrières, Paris, Grasset, 1998

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

MANENT Pierre, Histoire du libéralisme, dix leçons, Paris, Calmann-Lévy, 1987

MARTUCCELLI Danilo, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002.

MARTUCCELLI Danilo, *Sociologie de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.

MARZANO Michela (dir.), Dictionnaire du corps, Paris, PUF, 2007

MATTELART A., *La communication-monde*, Paris, La Découverte, 1992

MATTELART Armand, *La communication-monde*, Paris, La Découverte, 1992

MAURIN Louis et SAVIDAN Patrick, L'état des inégalités en France, Paris, Edition Belin, 2006

MAUSS Marcel, Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Paris, PUF, 2007

MAUSS Marcel, La prière, in Œuvres, tome 1, Les Fonctions sociales du sacré, Paris, Minuit, 1968

MBEMBE Achille, De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Paris, Karthala, 2000

MEAD Georges Herbert, L'esprit, le soi et la société, Paris, P.U.F, 1963

MEAD Margaret, Moeurs et sexualité en Océanie, Paris, Pocket, 2006

MERAND Patrick, La vie quotidienne en Afrique Noire. A travers la littérature africaine d'expression française, Paris, L'Harmattan, 1977

MONGIN Olivier, La condition urbaine, Paris, Seuil, 2005

MONTEIL Vincent, L'Islam noir, Paris, Seuil, 1964.

MORIN Edgar, L'identité humaine, Paris, Seuil, 2001

MORIN Edgar, Science avec conscience, Paris, Fayard, 1990

MOTTA Roberto (dir.), Actualité de Roger Bastide, Actes du colloque de Récife, Cesson-Sévigné, Batidiana n° 49-50, juin 2004

MOUMOUNI Abdou, L'Education en Afrique, 1964, 2ème édition, Paris, Présence Africaine, 1998.

MUDIMBE Valentin, L'autre face du royaume, Paris, L'Age d'Homme, 1973. MUDIMBE Valentin, L'Odeur du père, Paris, Présence Africaine, 1980 NDAW Alassane, La Pensée africaine : recherche sur les fondements de la pensée négro#africaine, Préface de Léopold Sédar Senghor, Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1983

NKASHAMA Pius Ngandu, Négritude et Poétique : une lecture de l'œuvre critique de Léoplod Sédar Senghor, Paris, L'Harmattan, 1992

MURPHY Robert, Vivre à corps perdu, Paris, Plon, 1990

N'DAK Pierre, Le conte africain et l'éducation, Paris, L'Harmattan, 1984

N'SOUGAN Agblemagnon Ferdinand, Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire, Dakar, Panafrika, 1984

NANTET Bernard, Dictionnaire de l'Afrique Histoire Civilisation actualité, Paris, Larousse, 2006

NDAO Cheikh Aliou, Buur Tilleen Roi de la Médina, Paris, Présence africaine, 2000

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

OBENGA Théophile, L'Afrique dans l'antiquité, Paris, Présence Africaine, 1970.
OBENGA Théophile, La philosophie africaine de la période pharaonique, 1990.
OBENGA Théophile, Pour une nouvelle histoire, Paris, Présence Africaine, 1980.
SENGHOR Léopold Sédar, Nation et voies africaines du socialisme. Paris, Présence Africaine, 1961

ORTIGUES M.-C., ORTIGUES E., Oedipe africain, Paris, L'Harmattan, 1984.

OYONO Ferdinand, Chemin d'Europe, Paris, Coll. 10/18, 1960

OYONO Ferdinand, Le vieux nègre et la médaille, Paris, Coll. 10/18, 1973

PARES Yves, La médecine africaine une efficacité étonnante Témoignages d'une pionnière, Barret-sur-Méouge, Editions Yves Michel, 2004

PECH Thierry, PADIS Marc-Olivier, Les multinationales du cœur, Les ONG, la politique et le marché, Paris, Seul, 2004

PIERMEY Jean-Luc et SARR Cheikh, La ville sénégalaise. Une invention aux frontières du monde, Paris, collectif. Hommes et sociétés. Karthala, 2007

POCHE Fred, Penser avec Arendt et Levinas, Du mal politique au respect de l'autre, Lyon, Chronique sociale, 1998

POMIAN, Krzysztof, Le déterminisme, histoire d'une problématique, In S. Amsterdamski, directeur d'édition, La querelle du déterminisme, Paris, Gallimard, 1990. pp.11-60.

PONELLE Virginie, Ethique et action humanitaire, in Ethique, médecine et société, comprendre, réfléchir, décider, Paris, Vuibert, 2007

RAHNEMA Majid, Quand la misère chasse la pauvreté, Paris, Fayard, 2003

RAWLS John, Justice et démocratie, Paris, Points, 2000

RAWLS John, Libéralisme politique, Paris, PUF, 1995

RAWLS John, Théorie de la justice, Paris, Seuil, 1991

RAYMOND Aron, Essai sur les libertés, Paris, Calmann-Lévy, 1965

RAYMOND Aron, Les Droits de l'homme et le droit naturel, Paris, PUF, 1989

RENAULT Emmanuel, Mépris social Ethique et politique de la reconnaissance, Paris, Editions du Passant, 2004

RENAUT Alain (dir.), Les critiques de la modernité politique, Paris, Calmann-Lévy, 2005

REQUIN Jean, RICHELLE Marc, ROBERT Michèle et KIROUAC Gilles, Traité de psychologie expérimentale, Paris, PUF, 1994

RIALS Stéphane, La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Paris, Hachette, 1988

RICOEUR Paul, Parcours de la reconnaissance Trois études, Paris, Stock, 2004

RICŒUR Paul, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990

RICŒUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* Paris, Éditions du Seuil, 2000

RIESMAN David, *La foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964.

ROCARD Michel, Les moyens d'en sortir, Paris, Seuil, 1995

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ROSANVALLON Pierre et FITOUSSI Michel, *Le Nouvel Age des inégalités*, Paris, Seuil, 1998

ROSANVALLON Pierre, L'Etat en France de 1789 à nos jours, Paris, Le Seuil, 1990

ROUGET Didier, Le guide de la protection internationale des droits de l'homme, Paris, la pensée sauvage, 2000

SADJI Abdoulaye, Maïmouna, Paris, Présence Africaine, 1968

SADJI Abdoulaye, Tounka, Paris, Présence africaine, 1965

SAHLINS Marshall, Age de pierre, âge d'abondance, Paris, Gallimard, 1976

SAILLANT Francine, CLEMENT Michèle, GAUCHER Charles, Identités, Vulnérabilités, Communautés, Canada, Editions Nota bene, 2004

SAILLANT Francine, COTE Ginette et GENEST Serge, Se soigner en famille. Les recettes de médecine populaire dans les familles québécoises du début du XXe siècle, Québec, Centre de recherche sur les services communautaires, Université Laval, 1990

SAILLANT Francine, FORTIN André, L'avènement du corps moderne, santé et hygiène dans l'Almanach du peuple (18701945), Santé Culture Health, X, 1-2, 1994, pp. 7-34

SAILLANT Francine, GAGNON Eric, Communauté et socialités, Formes et force du lien social dans la modernité tardive, Montréal, Liber, 2005

SAILLANT Francine, GAGNON Eric, De la responsabilité, Ethique et politique, Montréal, Liber, 2006

SAILLANT Francine, GENEST Serge, Anthropologie médicale, ancrages locaux, défis globaux, Canada, Presses Université Laval, 2005

SAILLANT Francine, GIORDANI Raymonde, Analyse du discours publicitaire sur les remèdes, Rapport de recherche préliminaire, École des sciences infirmières, Université Laval, 1994

SAILLANT Francine, Identités et handicaps, circuits humanitaires et posthumanitaires, la dignité pour horizon, Paris, Kartala, 2007

SAILLANT Francine, La part des femmes dans les soins de santé, Revue internationale d'action communautaire, 28, 66, 1992a, pp. 95-106

SAILLANT Francine, LAFORCE Hélène, Médecine domestique et pratiques sociales entourant la reproduction chez les Québécoises, Folklore canadien / Canadian Folklore, 15, 2, 1994, pp. 31-50.

SAILLANT Francine, Le rhume et la grippe. Recettes québécoises de médecine populaire, Ethnologie française, XXI, 2, 1991a, pp. 126-134.

SAILLANT Francine, Les recettes de médecine populaire. Pertinence anthropologique et clinique, Anthropologie et sociétés, 14, 1, 1990, pp. 93-115.

SAILLANT Francine, Les soins en péril : entre la nécessité et l'exclusion, Recherches féministes, 4, 1, 1991b, pp. 11-30

SAILLANT Francine, LOUX Françoise, Saigner comme un bœuf, le sang dans les recettes de médecine québécoises et françaises. Une analyse comparative, Culture, XI, 1-2, 1991, pp. 151-163

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

SAILLANT Francine, RACINE Louise, Étude d'un corpus d'ouvrages de vulgarisation sur le corps, la santé et la maladie constitué à partir de l'index de l'Almanach du peuple (1899-1970), Rapport de recherche, IREP, Université du Québec à Chicoutimi, 1995

SAILLANT Francine, Savoirs et pratiques des femmes dans l'univers ethnomédical québécois, Folklore canadien / Canadian Folklore, 14, 1, 1992b

SALOME Jacques, contes d'errances, contes d'espérance, Paris, Albin-Michel, 1997

SANDEL Michael, La République procédurale et le moi désengagé, Libéraux et communautariens, Ed. A. Berten, H. Pourtois, P. Da Silveira, Paris, PUF, 1996.

SARDAN (de) Jean-Pierre, Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social, Karthala, Paris, 1997.

SARTRE Jean Paul, L'être et le néant, Paris, Gallimard, 1976

SAVIDAN Patrick, Repenser l'égalité des chances, Paris, Grasset, 2007

SCHUTZ Alfred, Éléments de sociologie phénoménologique, Paris, L'Harmattan, 1998

SCHUTZ Alfred, Le chercheur et le quotidien ; phénoménologie des sciences sociales, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987

SENGHOR Léopold Sédar et SADJI Abdoulaye, La belle histoire de Leuk-Le-Lièvre, Cours élémentaire des écoles d'Afrique Noire, Vanves, EDICEF Hachette, 1953

SENGHOR Léopold Sédar, Liberté I : Négritude et Humanisme, Paris, Seuil, 1964. SENGHOR Léopold Sédar, Les Fondements de l'Africanité, Paris, Présence Africaine, 1967. SENGHOR Léopold Sédar, Liberté 2 : Nation et voie africaine du socialisme, Paris, Seuil, 1971. SENGHOR Léopold Sédar, Liberté 3 : Négritude et civilisation de l'Universel, Paris, Seuil, 1977.

SINE Babacar, Le Marxisme devant les sociétés africaines, Paris, Présence Africaine, 1983.

TOWA Marcien, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, Yaoundé, CLE, 1971.

SHIPPER Kristofer, Le corps taoïste, Paris, Fayard, 1982

SHUSTERMAN Richard, (dir), La modernité en question, de Richard Rorty à Habermas, Paris, Cerf, 1998

SINTOMER Yves (dir), *Où en est la théorie critique ? (suite)*

SOUZENELLE Annick de, Le Symbolisme du corps humain, Paris, Albin Michel, 1991

SOYINKA Wole, Le Lion et la Perle, Paris, Clés, 1968

SOYINKA Wole, Il te faut partir à l'aube, Paris, Actes Sud, 2007

SPERBER Dan, Le savoir des anthropologues, Paris, Hermann, 1982

SPERBER Monique Canto (dir.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 1996

STIKER Henri-Jacques, Corps infirmes et sociétés, Paris, Dunod, 1997

SURET-CANALE Jean, Afrique noire occidentale et centrale, Paris, Editions sociales, 1964

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

SYLLA Assane, Le peuple Lébou de la presqu'île du Cap-Vert, Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal, 1992

SYNGLY François de, Les uns contre les autres, Paris, Armand Colin, 2003

TARDIF Jean, FARCHY Joëlle, Les enjeux de la mondialisation culturelle, Paris, Editions Hors commerce, 2006

TARRIUS Alain, La mondialisation par le bas, Paris, Balland, 2002

TAYLOR Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Canada, Bellarmin, Collection L'Essentiel, 1992

TAYLOR Charles, Le malaise de la modernité, Paris, Cerf, 1999

TAYLOR Charles, Multiculturalism and The Politics of Recognition, Princeton University Press, 1992

THEVENIN Etienne, Raoul Follereau, Hier et aujourd'hui, Paris, Fayard, 1992

THIAM Moussa, Entretiens sur l'histoire des Lébou de la presqu'île du Cap-Vert. Traduit par Sylla Assane, Dakar, 1970

THOMSON Edward P., La formation de la classe ouvrière anglaise, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1988

TOCQUEVILLE Alexis de, De la Démocratie en Amérique, Paris, Flammarion, 1981

TOUATI François-Olivier, Maladie et société au Moyen âge. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVè siècle, Paris, De Boeck Université, 1998

TOURAINE Alain, Comment sortir du libéralisme, Paris, Fayard, 1999

TOURAINE Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

TOURAINE Alain, Penser autrement, Paris, Fayard, 2007

TOURAINE Alain, Pourrons-nous vivre ensemble ?, Paris, Fayard, 1997

TOURAINE Alain, *Un nouveau paradigme*, Paris, Fayard, 2005

TOWA Marcien, L'Idée d'une philosophie africain, Yaoundé, CLE, 1979.

VALLERAND Robert J., Les fondements de la psychologie sociale, Paris, Gaëtan Morin, 1994

VARANT Alexandre, Etre ou ne pas être, Paris, Editions du Rocher, 2002

VERNANT Jean-Pierre, L'individu, la mort, l'amour, Paris, Gallimard, 1989

VEZZOLI R., Contribution à l'étude du N'Döp, cérémonie du culte de possession par les rabs chez les wolof-lebou (Sénégal), Thèse de médecine, Université de Bordeaux 2, 1972

VIGARELLO Georges, Le propre et le sale, Paris, Seuil, 1985

VINCENT, J.-F., DORY, D., Verdier, R., La construction religieuse du territoire, Paris, L'Harmattan, 1995.

VOINCHET Mathilde, Paroles de griots, Paris, 2003, Albin Michel

WACQUANT Loïc, *Les Prisons de la misère*, Paris, Raisons d'agir, 1999

WALZER Michael, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

WANE Yaya, Les toucouleurs du Fouta Tooro (Sénégal), stratification sociale et structure faamiliale, Université de Dakar, IFAN, 1969

WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1968

WEIL Eric, Logique de la Philosophie, Paris, Vrin, 1974

WEIL Eric, Philosophie Morale, Paris, Vrin, 1968

WEIL Eric,Philosophie politique, Paris, Vrin, 1996

WEIL Simone, Attente de Dieu, Paris, Fayard, 1966

WIEVIORKA Michel (dir), Le printemps du politique Pour en finir avec le déclinisme, Paris, Robert Laffont, 2007

WIEVIORKA Michel, (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1997

WIEVIORKA Michel, *La violence en France*, Paris, Seuil, 1999

WIEVIORKA Michel, La violence, Paris, Hachette, 2005

WIEVIORKA Michel, Un nouveau paradigme de la violence ? Paris, L'Harmattan, 1998

WRESINSKI Joseph, Refuser la misère Une pensée politique née de l'action, Paris, Cerf, 2007

WULF Christoph (dir), Traité d'anthropologie historique, Paris, L'harmattan, 2002

ZAWADZKI Paul (dir), Malaise dans la temporalité, Paris, Sorbonne, 2002

ZEMPLENI Andras, Le culte des rabs chez les Wolof et les Lébu. Une étude de cas. Communication présentée au « colloque sur les cultes de possession », Paris, 1968

ZEMPLENI Andras, L'interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les wolof et les lebou (Sénégal), Thèse de 3ème cycle, 1968, 2 tomes

ZIMMERMAN Francis*, Généalogies des médecines douces*, Paris, PUF, 1995

Revues

ARNAUD-lutzwiller, S., Yoff, village de pêcheurs-cultivateurs lébous dans la grande banlieue de Dakar. Annales de l'Université d'Abidjan, série G, Géographie, tome III : 123–55, 1971

BALANDIER, G., Mercier, P., Particularisme et évolution. Les pêcheurs lébou du Sénégal. Études sénégalaises, n° 3, IFAN, Sénégal, Saint-Louis, 216 pp, 1952.

CALLOT Emile-François, Villes et sécurité, Rhône, Les chemins de la recherche, n+39, 1996

CISSE Mahamat, Les villages de reclassement

COLLIGNON René, La lutte des pouvoirs publics contre les « encombrements humains » à Dakar, Revue canadienne des Etudes africaines (18,3 : 573-582), 1984

COLLIGNON René, Vingt ans de travaux à la clinique psychiatrique de Fann-Dakar, dans Psychopathologie africaine, Vol. XIV, n° 2-3, 1978

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

COLLOMB Henri et MARTINO Paul, La Possession chez les Lebou et les Wolof du Sénégal - Sa fonction de régulation des tensions et des conflits, Workshop on Social Psychology Research in East Africa, New York, 1720 décembre 1968.

COLLOMB, B., ZEMPLENI, A., SOW, D., 1964. Aspects socio-thérapeutiques du "ndoep", cérémonie d'initiation à la société des possédés chez les Lébou et les Wolof. Document dactylographié disponible aux Archives Nationales du Sénégal à Dakar, 17 pp.

DEGNI-SEGUI René, « l'apport de la CADHP au droit international de l'homme », RADIC, déc. 1991, tome 3, n°4

DIOP Abdoulaye Bara, *Société toucouleur et migration,*Dakar,I.F.A.N, Initiations africaines, n° XVIII, 1965, 85-90

DIOP Cheikh Anta, Egypte ancienne et Afrique noire, Dakar, Bulletin de l'Institut Fondamentale de l'Afrique Noire, Université de Dakar, vol. XXIV, n° 3#4, 1962, pp. 449#574. (En fascicule, IFAN, 1989).

DIOP Cheikh Anta, Introduction à l'étude des migrations en Afrique Centrale et Occidentale. Identification du berceau nilotique du peuple sénégalais. Bulletin de l'IFAN, tome 35, série B, n° 4 : 769–92, 1973.

DUCHEMIN, G. J., La république Lébou et le peuplement actuel. La presqu'île du Cap-Vert. Études sénégalaises, n°1, IFAN, Dakar, 289–304, 1949.

ELMANDJRA Mahdi, *La décolonisation culturelle, un défi majeur pour le 21e siècle* , in *Futuribles*, n° 147, octobre 1990, Paris

GOSTYNSKI T., Sur l'histoire ancienne des Lébou du Cap-Vert. Bulletin de L'IFAN, série B, tome 38, n° 2 : 223–33, 1976.

GRIAULE Geneviève Calame, mars 1990, La recherche du sens en littérature orale , N° 14, L'incroyable et ses preuves , Terrain revue d'ethnologie de l'Europe, pp. 119-125

HSY, *Le nouveau colonialisme américain*, in *Le Courrier International*, 10/09/2002

MARTINO Paul, Corps de délire, corps du mythe, Dakar Psychopathologie africaine, Vol. XIV, n°2-3, 1978

MBEMBE Achille, Provisional notes on the Postcolony," Africa 62, 1, 3-37, 1992.

MOSCOVICI Serge, Psychologie des minorités actives, Paris, PUF, 1996

OFOUMON, D., Les forêts sacrées en Afrique, Écodécision, n° 23, 6 pp, 1997.

POURTOIS Hervé, Délibération, participation et sens du désaccord, Bruxelles, *Ethique publique*, vol. 7/n°1 (2005), pp. 145-154

RAMONET I., GOLDSMITH E. et NOREL P., *Polémiques sur l'Histoire Coloniale*, in *Le Monde Diplomatique*, Manière de voir n°58, juillet-août 2001

RANKLIN Albert, La Négritude : réalité ou mystification ? Réflexions sur « Orphée noir », in Présence Africaine, n° 14, 1953.

ROBOTHAM D., *Postcolonialités : le défi des nouvelles modernités*, in *RISS*, n°153, Septembre 1997

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

ROCHE, J.-L., 1971. Possession et délivrance chez les Lébou du Cap-Vert et du Diander (Sénégal). Introduction au ndoep (technique magique de libération du corps aliéné). Bulletin de psychologie, tome XXV, n° 302 : 1057–62.

SAILLANT Francine, Une anthropologie critique se l'humanitaire, dans Entre-lieux de l'humanitaire, Laval, Anthropologies et sociétés, 2007, 31-2

ZEMPLENI Andras, La dimension thérapeutique du culte des rab, Ndëpp, Tuuru et Samp. rites de possession chez les lebou et wolof, dans Psychopathologie Africaine, Vol. II, n°3, 1966

ZEMPLENI Andras, RABAIN, J., L'enfant nit-ku-bon : un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lébu du Sénégal. Psychopathologie Africaine, I, Dakar, 329–443, 1965.

Textes officiels

Décret n° 60-245 MSAS portant réglementation des secours dans la République du Sénégal

Décret n° 61-22 du 11 janvier 1961 relatif aux modalités de scolarisation des lépreux au Sénégal

Loi n° 62-29 du 16 mars 1962 mettant à la charge de l'État les dépenses d'hospitalisation des malades indigents précédemment assistés par les communes - Sénégal

Loi n° 65-27 du 4 mars 1965 portant statut des villages de lépreux au Sénégal

Décret n° 65-128 du 4 mars 1965 portant organisation des villages de lépreux au Sénégal

Circulaire présidentielle n° 194 PR-SG-JUR en date du 28 décembre 1967 relative au placement d'office des lépreux délinquants ou réfractaires au traitement - Sénégal

Décret n° 68-002 du 4 janvier 1968 portant création d'un village de lépreux inter-régional à Koutal - Sénégal

Arrêté ministériel n° 8552 MF-DID-DOM du 4 juillet 1969 prescrivant l'ouverture d'une enquête au sujet du projet de travaux d'implantation d'un centre d'assistance aux anciens lépreux de Bambadinka - Sénégal

Décret n° 69-1055 du 23 septembre 1969 modifiant l'article 3 du décret n° 60-245 du 13 juillet 1960 portant réglementation des secours dans la République du Sénégal

Films

BEYE Ben Diogaye, Un homme, des femmes (Sey, Seyeti), 1980, 73 mn

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

BOUCHAREB Rachid, Little Sénégal, Tadrart Films, 98 mn, 2000

CLOUE Eric, N'DIAYE LECLERC Amina, Valdiodio N'Diaye L'indépendance du Sénégal, 2000, 120 mn, Sénégal

DE SETA Vittorio, Lettre du Sahara, 2006, 126 mn, Sénégal, ASP Métafilm

DELGADO Clarence Thomas, 1991, Niiwan, 85 mn, Sénégal, Arts Médias

DIABANG BRENER Angèle, Sénégalaises et islam, 2007, 40 mn, Sénégal

DIENG Massaêr et PICAVEZ Marc, Bul déconne !, 2005, 75 mn Sénégal/France, Makiz'art

DIOP Djibril Mambety, Badou Boy, 1970, 65 mn, Sénégal

DIOP Djibril Mambety, Hyènes, 2004, 110 mn, Sénégal

DIOP Djibril Mambety, La petite vendeuse de soleil, 1998, 45 mn, Sénégal, Silvia Voser et Djibril DIOP Mambety

DIOP Djibril Mambety, Le franc, 1994, 45 mn, Sénégal, Waka Films, Scolopendra Productions et Maag Daan

DIOP Djibril Mambety, Touki Bouki, 1973, 95 mn, Maag Daan Film & Tv

DIOUF Marième Aimée, COLY Fabacary Assymby, La Baie Poubelle, 1999, 11 mn, Sénégal, production MCD

FAYE Safi, Mossane, 1996, 105 mn, Sénégal, Les Ateliers de l'Arche

GAI Ramaka Joseph, Baaw-Naan, 1985, 25 mn, Sénégal, Les Ateliers de l'Arche

GAî Ramaka Joseph, Karmen Geï, 2001, Sénégal, Richard Sadler

GAVRON Laurence, Le Maître de la parole El Hadj Ndiaga, Mbaye, 2004,55 mn, Sénégal, Production de la Lanterne

Gavron laurence, Ninki Nanka, Le Prince de Colobane, 2007, 45 mn, Sénégal, Canal+ Horizon

Gavron laurence, SAMBA Diabar2 Samb, le gardien du temple, 2006, 68 mn, Sénégal, Mbokki Mbaar Productions

GOMIS Formose Alain, L'Afrance, 2001, 90 min, France Sénégal, prod. Anne-Cécile Berthomeau, Edouard Mauriat

MAKHARAM Ababacar Samb, Kodou, 1991, 100 mn, Sénégal, Les Ateliers de l'Arche

MAKHARAM Ababacar Samb, Jom, 1981,80 mn, Lees Ateliers de l'Arche

N'DIAYE Samba Félix, Ngor, l'Esprit des lieux, 1994, 90 mn, Sénégal, KS Visions

NDAO Huber Laba, Teuss teuss, 2007, 90 mn, Sénégal, Médiatik Communication

NDIAYE Oumar, Les pirogues complices, 2007, 26 mn, Sénégal Belgique, GSARA production

NDOYE Moustapha, Combat pour la mer, 2002, 49 mn, Sénégal, Neri production

POCHON Caroline, La deuxième femme, 2005, 45 mn, Sénégal, Alif Productions

POLLET Jean-Daniel, L'ordre, P.OM Films, 42', 1974

SALLES Walter, Carnets de voyage, Ernesto Che Guevara, drame, 126 mn, film argentin, 2004

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

SAMBA Félix Ndiaye, La confrérie des mourides, 2006, 52mn, Sénégal/France, Arté France cinéma

SAMBA Félix Ndiaye, Dakar-Bamako, 1992, 58mn, Sénégal, Caméra continentales,

SARR Ibrahima, Afrique : La Parole essentielle, 2005, 55 min, Sénégal, Les films Amonénafi

SARR Ibrahima, Le Daara de Coki, 2000, 52 mn, France/sénégal, Pyramide Production

SEMBENE Ousmane, Borom Sarret, 1962, 20 min, Sénégal, Filmi Doomireew

SEMBENE Ousmane, Camp de Thiaroye, 1988, 147 min, Sénégal, Filmi Doomireew

SEMBENE Ousmane, Ceddo, 1976, 111 min, Sénégal, Filmi Doomireew

SEMBENE Ousmane, Emitaï, 1971, 99 min, Sénégal, Filmi Doomireew

SEMBENE Ousmane, La Noire de…, 1966, 60 min, Sénégal, Filmi Doomireew

SEMBENE Ousmane, Le mandat (Manda bi), 1968, 86 min, Sénégal, Filmi Doomireew

SEMBENE Ousmane, Moolaadé, 2004, 117 min, Burkina Faso, Les films Terre Africaine

SEMBENE Ousmane, Xala 1975, 117 min, Sénégal, Filmi Doomireew

SENE Moussa Absa, Ainsi meurent les anges, 2001, 56 min, Sénégal

SENE Moussa Absa, Ken Bugul (La République des enfants), 1991, 80 min, Sénégal, Kus Production

SENE Moussa Absa, Madame Brouette, 2002, 104 mn, Sénégal, MSA Production

SENE Moussa Absa, Tableau Ferraille, 1995, 93 mn, Sénégal, ADR Production

SILLA Khady, Colobane Express, 2000, 52 min, Sénégal, Les productions de la Lanterne

SOULE Béatrice, Ousmane Sow, Paris, Production PRV / Centre Pompidou, 25’, 1996

THIAM Daquo Ndeye, Des vies en réparation 2006, 50 mn, Sénégal

THIAM Momar, 1974, Baks 90 mn ; Sénégal, Films Momar Production

THIOR Amadou, Almodou, 2000, 85 mn, Sénégal, RTS Production

TOURE Moussa et DE SEDOUY Alain, Les tirailleurs sénégalais, 2007, 52 mn, Sénégal

TOURE Moussa et DE SEDOUY Alain, Les tirailleurs sénégalais, 2007, 52 mn, Sénégal,

TOURE Moussa, Poussière de ville, 2005, 52 mn, Sénégal, Les films du crocodile

TOURE Moussa, Toubab bi, 1991, 96 mn, Sénégal, Jacques Le Glou Audiovisuel

TRAORE Mahama Johnson, Njangaan, 1975, 86 mn, Sénégal, SNPC et Sunu Films

Wade Mansour Sora, Le prix du pardon, 2002, 90 mn, Sénégal, Les Films du Safran

Sites Internet

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

AMSELLE Jean-Loup, Entretiens, http : //archivesaudiovisuelles.fr / entretien avec Jean-Loup Amselle (dernière consultation 26/05/08)

CHERUBINI Bernard, La créolisation socioculturelle à l'heure de la mondialisation : interculturalité, créolités, système monde, *Études Créoles,* vol. XXII, n° 1, (1999), < _http://www.superdoc.com/iecf/archives/Etucre/Etu22_1/cherubi.htm_ > (dernière consultation 15/04/07)

GICQUEL Michel, Une chronique du Crachat ou l'endémie cracheuse du 30 octobre 2000 à St.Brieuc, www.local.attac.org/attac35/Une-chronique-du-Crachat-ou-l.html - 29k (dernière consultation 19/01/08)

MATTELART Armand, Vers une mondialisation de la culture ?, dans Serge PROULX et André VITALIS (dir.), *Vers une citoyenneté simulée. Médias, réseaux et mondialisation,* Rennes, Apogée, Note de lecture disponible en ligne, COMMposite, V. 2000.1 : < _http://commposite.uqam.ca/2000.1/lectures/george5.htm_ >. (dernière consultation 6/08/07)

MATTELART Armand, « Mondialisation. La culture globale, entre rêve et cauchemar », Dossier *L'explosion du multimédia : un défi pour la francophonie,* Paris : Agence universitaire de la francophonie,http://www.auf.org/vieuniversitaire/publications/ multimed/mm10.html (dernière consultation 30/01/07)

WADE Abdoulaye, Réforme des institutions internationales dont la FAO http:// www.lesoleil.sn/article.php3?id_article=69, (dernière consultation 15/06/08).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Annexes

Annexes 1 : Quelques données sur la lèpre

La lèpre

Information de l'Organisation Mondiale de la Santé

www.who.int/mediacentre/factsheets/fs101/fr/index.html , (dernière consultation le 10 mai 2008).

Causes

La lèpre est une maladie chronique provoquée par le bacille Mycobacterium leprae.

M. leprae se multiplie très lentement et la période d'incubation de la maladie est d'environ cinq ans. Les symptômes peuvent n'apparaître qu'au bout de 20 ans.

La lèpre n'est pas très contagieuse. Elle est transmise par des gouttelettes d'origine buccale ou nasale, lors de contacts étroits et fréquents avec un sujet infecté et non traité.

Symptômes

La lèpre provoque principalement des lésions cutanées et nerveuses.

Faute de traitement, elle peut entraîner des lésions progressives et permanentes de la peau, des nerfs, des membres et des yeux.

On parle de lèpre paucibacillaire (PB) lorsque le sujet présente de une à cinq lésions cutanées insensibles.

On parle de lèpre multibacillaire (MB) lorsqu'il y a plus de cinq lésions cutanées insensibles.

Historique

La lèpre était reconnue dans les civilisations antiques en Chine, en Egypte et en Inde.

La première mention écrite connue de la lèpre remonte à 600 avant Jésus-Christ.

Tout au long de l'histoire, les malades ont souvent été rejetés par leur communauté et leur famille.

Traitement actuel

La lèpre est une maladie guérissable et un traitement précoce permet d'éviter les incapacités.

Une formation minimale suffit pour diagnostiquer la lèpre d'après les seuls signes cliniques.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Un groupe de travail de l'Organisation mondiale de la Santé (OMS) a recommandé la polychimiothérapie (PCT) en 1981. Celle-ci comprend trois médicaments : la dapsone, la rifampicine et la clofazimine. Cette association médicamenteuse détruit l'agent pathogène et guérit le malade.

La PCT est sûre, efficace et facile à administrer sur le terrain. Tous les patients peuvent se la procurer sous la forme de traitements d'un mois conditionnés en plaquettes thermosoudées très pratiques.

Novartis et la Fondation Novartis pour le développement durable mettent la PCT gratuitement à la disposition de tous les sujets atteints dans le monde. La PCT est fournie aux pays en quantité suffisante, par l'intermédiaire de l'OMS, pour le traitement de tous les cas de lèpre diagnostiqués.

Efficacite de la polychimiotherapie

La PCT permet de guérir la lèpre PB en six mois.

La PCT permet de guérir la lèpre MB en douze mois.

Les malades ne sont plus contagieux dès la première dose de PCT. En d'autres termes, la transmission de la lèpre est interrompue.

Il n'y a pratiquement pas de rechutes (réapparition de la maladie une fois le traitement terminé).

Aucune résistance du bacille à la PCT n'a été mise en évidence.

L'OMS estime que 3 à 4 millions de personnes ont échappé aux incapacités grâce au dépistage précoce et au traitement par la PCT. Celle-ci constitue donc une intervention de santé d'un très bon rapport coût-efficacité, au vu des pertes économiques et sociales qu'elle a permis d'éviter.

Historique du traitement

La première étape décisive, la mise au point de la dapsone qui a permis de stopper la maladie, remonte aux années 40. Toutefois, le traitement durait des années, parfois même toute la vie, ce qui le rendait ardu à suivre pour les malades.

Dans les années 60, M. leprae a commencé à résister à la dapsone, le seul médicament antilépreux connu dans le monde.

La rifampicine et la clofazimine, les deux autres composantes de la PCT, ont été découvertes au début des années 60.

Elimination de la lèpre en tant que problème de sante publique

L'élimination de la lèpre en tant que problème de santé publique est définie comme un taux de prévalence mondial inférieur à un cas pour 10 000 habitants.

L'emploi généralisé de la PCT a permis de réduire la charge de morbidité de façon spectaculaire.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Ces 20 dernières années, plus de 12 millions de sujets atteints ont été guéris. Le taux de prévalence a baissé de 90 % et la lèpre a été éliminée dans 108 des 122 pays où, en 1985, elle était considérée comme un problème de santé publique.

Quelques chiffres sur la situation actuelle

Quelque 755 000 nouveaux cas ont été dépistés en 2001. Au début de 2002, 650 000 cas enregistrés étaient sous traitement.

La lèpre est toujours considérée comme un problème de santé publique dans 14 pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine.

Selon les informations les plus récentes, des efforts spéciaux seront nécessaires pour atteindre l'objectif de l'élimination de la lèpre dans 6 pays : Brésil, Inde, Madagascar, Mozambique, Myanmar et Népal. Ensemble, ils totalisaient 90% de la prévalence mondiale au début de 2002.

Au début de 2002, environ 70% des malades de la lèpre enregistrés dans le monde vivaient en Inde.

Mesures et ressources nécessaires

L'engagement politique doit être renforcé dans les pays où la lèpre demeure un problème de santé publique.

Pour atteindre tous les malades, le traitement de la lèpre doit être intégré dans les services de santé de base. La réussite de l'élimination en dépend. Les ministères de la santé devront impérativement prendre des mesures fermes, en particulier dans certains des principaux pays d'endémie.

Les partenaires associés à l'élimination de la lèpre doivent renforcer davantage leurs activités et veiller à la disponibilité des ressources humaines et financières.

Le honte associée depuis des siècles à cette maladie dresse toujours un obstacle à la consultation spontanée et au traitement précoce. L'image de la lèpre doit être modifiée aux niveaux mondial, national et local. Un environnement nouveau, où les malades n'hésiteront pas à venir solliciter diagnostic et traitement, devra être créé.

La stratégie de l'élimination de la lèpre

La campagne en cours pour l'élimination de la lèpre s'attache notamment :

1. A assurer des services accessibles et ininterrompus de PCT à tous les malades au moyen de systèmes souples et conviviaux de fourniture de médicaments.
2. A assurer la pérennité des services de PCT en renforçant la capacité des agents de santé généraux et des membres bénévoles de la communauté à soigner les sujets atteints.
3. A encourager la consultation spontanée et le traitement précoce en s'employant à promouvoir la sensibilisation de la communauté et en modifiant l'image de la lèpre.
4. A surveiller la performance des services de PCT, la qualité des soins aux malades et les progrès réalisés sur la voie de l'élimination par la mise en place de système nationaux de surveillance épidémiologique.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

L'Alliance mondiale pour l'élimination de la lèpre a été créée en novembre 1999 pour promouvoir la détermination des responsables politiques, la capacité des ministères de la santé des pays d'endémie à donner des impulsions et l'appui des partenaires à l'élimination de la lèpre. Les membres principaux de l'Alliance sont les gouvernements des pays où la lèpre est endémique, la Fédération internationale des associations contre la lèpre (ILEP), la Fondation Nippone, Novartis et l'OMS. L'Alliance entretient des liens de coopération étroits avec d'autres organisations non gouvernementales ou internationales, l'Agence danoise pour le développement international (DANIDA), Handicap International, MORHAN, Pastoral da Criancia et la Banque mondiale.

Annexes 2. Quelques entretiens (extraits)

Entretiens avec Aïssata (extraits)

Aïssata, 50 ans, déficience motrice et sensorielle (yeux et mains, doigts tombés avec la lèpre), veuve, mère de 7 enfants, 27 ans de rue, mendiante à Dakar, sénégalaise (woloff)) le 29 avril 2003

Salutation et don d'argent par Aliou

Bénédictions d'Aïssata qui est assise sur le trottoir d'une des rues du centre-ville

Je vis dans la rue à Dakar, mais j'ai une maison à Mbaling.

Aliou : Tu connais mon père qui était grand pêcheur et a appris à pêcher à un grand nombre de lépreux à Mbaling ?

Oui, on a cousiné ! Ton père me disait : je vais te vendre pour acheter de la cola. « moi ? je suis vilaine et handicapée, si vous ne me vendez pas, personne ne voudras m'acheter !

Je suis née à la cité des eaux à Hann

J'ai travaillé plus de 10 ans dans les usines alimentaires (sardines, haricots)

Malade à 11 ans. Le visage me faisait très mal (elle montre ses yeux, dont un est complètement aveugle), puis dans tout le corps. Au début je cachais ça, c'est pourquoi j'ai quitté Dakar pour la Casamance.

martine est-ce que la famille vous a rejeté ?

je n'ai plus personne. Tout le monde s'est éloigné de moi. Je n'ai plus de parents ni d'amis. Je suis seule, seule avec le Bon Dieu !

Mariée à 12 ans, partie en Casamance, enfant à 13 ans

comment avez-vous ressenti la maladie ?

j'avais des démangeaisons et des fourmillements dans le corps. Ca me faisait comme des boutons. Je me suis grattée, et c'est devenu des plaies. Alors quand j'ai su que c'était la lèpre, je me suis éloignée de chez mes parents, car chez nous, vraiment, c'est une maladie honteuse.

En Casamance, j'ai commencé à prendre le traîtrement ? Chaque vendredi, je prenais une piqure. Même à Thiés (village de reclassement des lépreux) où mon mari avait un terrain, j'ai continué lé traîtement. Après, avec son mari, je suis partie à Tropical à Mbaling

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

est-ce que vous avez eu de l'aide au village des lépreux ? est-ce que vous avez eu une case ?

non, les gens disaient que j'étais une mendiante et qu'il fallait rien me donner. Il ne fallait pas m'aider ! Alors j'ai été logé par une voisine plus ancienne au début. Je n'ai jamais rien eu, j'ai toujours du payer un loyer ! J'ai travaillé dur au village et j'ai perdu tous ses doigts.

Je suis venue mendier à Dakar (vers 23 ans). Mon mari lavait des voitures à Dakar. Je repartais tous les 2 jours avec l'argent au village pour payer la nourriture et la scolarité et les frais de ses 7 enfants

Depuis que son mari est décédé il y a 2 ans, elle est obligée de mendier tous les jours jusqu'à épuisement total. Elle ne réussit plus à faire face à l'achat du riz. Quand elle téléphone aux enfants, ils lui disent :

« Maman, on a faim ! » « ca me fait très mal, alors je travaille sans jamais de repos ».

La vie dans la rue, c'est très, très dur.

Je dors dehors, à côté des gardiens.

« Je n'ai jamais eu d'aide, ni du gouvernement, ni de tierce personne.

Aucun service social n'est jamais venu me voir dans la rue.

Une fois, mon enfant était malade. Je suis partie à l'ONG dirigée par les allemands. Ils m'ont dit que tout était fini. J'ai pleuré parce que je n'avais rien pour soigner mon enfant. Ils m'ont dit qu'ils ne pouvaient rien faire pour moi ; et pourtant ils roulent dans de l'or ! Chaque jour ils passent dans les rues sans même les regarder ! »

« Même le gouvernement ne fait rien pour nous, malgré ses paroles et ses promesses à n'en plus finir. Même là où on s'abritait, on a écroulé les murs ! »

Un jour un blanc qui passait souvent devant ma maison et qui voyait mes enfants s'est arrêté. Il est rentré dans la maison, suivi de mes 7 enfants . Ce jour là, j'étais malade, alitée.

Il m'a demandé qui est la mère de ces enfants ? » J'ai répondu « c'est moi leur mère ! » il m'a répondu « où est leur père ? j'ai répondu qu'il est mort depuis longtemps et que c'est moi seule qui nourrit mes enfants. Alors il a eu pitié de moi. Il m'a offert un sac de riz, et mes voisins lui ont dit : fait pas l'aider parce que c'est une mendiante ! Il me l'a offert quand même. Mais depuis les gens l'ont tellement monté qu'il n'a pas recommencé. Il passe souvent, mais il ne me regarde même pas.

Malgré la cherté de la vie et les difficultés pour nourrir ses enfants, j'ai pu construire une pièce de 3 m2 sans toiture, sans porte ni fenêtre. Mon mari , quand il est mort, m'a laissé un bout de terrain, et j'ai pu construire.

Mais voilà l'hivernage qui approche à grand pas.

Le week-end dernier, mes enfants avaient tellement faim que je suis allée acheter un sac de riz à crédit… à 10 000F. Je suis revenue le même jour pour mendier. J'étais tellement fatiguée que je me suis endormie dans le car.

C'est juste à l'arrivée qu'on m'a réveillée. J'étais tellement fatiguée que j'ai continué à dormir là où je mendiais…

c'est pour les enfants que vous vivez ?

oui, c'est pour les enfants que je me fatigue. Tout mon problème, c'est de me décarcasser jour et nuit, rien que pour sauver de la faim et de la misère mes 7 enfants ! car je n'ai personne, personne pour m'aider !

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

je suis là, mais tout mon esprit est à Mbaling. Dès que j'ai quelque chose je me dépêche de leur envoyer.

Ma fille, elle était mariée, mais elle est divorcée. Elle a 16 ans. Elle cherche un emploi quelconque, mais elle ne peut pas le trouver. C'est moi seule qui travaille pour tous mes enfants. C'est difficile, mais quand ils grandiront et trouveront un emploi, toutes mes peines se dissiperont. (grand sourire, avec des dents éclatantes et une bonne humeur à toute épreuve).

Voyez-vous, mon fils qui a attrapé la lèpre a rendez-vous au pavillon de Malte à Fann. Mais je n'ai pas de quoi l'amener, ni payer sa consultation. Mon enfant a dû quitter l'école parce que je n'ai pas de quoi lui payer ses études.

Discussion entre le groupe qui s'est formé peu à peu autour de nous (une vendeuse de portefeuilles, 2 lépreux, un frère de lépreux, 2 enfants de Aïssata, une petite fille de mendiante et un petit talibé). »Maintenant il faut payer très cher pour se soigner : 40 000F pour l'hospitalisation, 5 000F la consultation et acheter les médicaments à chaque fois que le médecin vous donne une ordonnance… Maintenant, il y a des lépreux qui ne peuvent plus se soigner, et il y en a de plus en plus ; la lèpre a même repris à Dakar… par exemple le dispensaire des lépreux de Thiès est fermé depuis longtemps, et le médecin ne vient que très rarement, une fois par mois au plus… les deux tiers des lépreux, comme les aveugles, viennent du Mali. Ils disent que là-bas les gens ne donnent pas l'aumône. »

C'est dur d'être pauvre, et malade par surcroît !

J'ai des frères qui enseignent en France, mais ils m'ignorent, ils m'ont totalement abandonnée ! Je suis abandonnée par tout le monde. Seule la rue m'a adoptée. Ici, à Dakar, je dors à la belle étoile comme de nombreux lépreux.

Nous, lépreux, nous nous entendons et nous nous entraidons. Mais ce sont les autres mendiants qui ne sont pas lépreux, viennent nous bousculer et nous chasser de nos places. Ils nous insultent en nous traitons de « malheureux lépreux, vous n'avez rien ! »

en France, il y a du racket, parfois avec violence. Et ici à Dakar ?

ici, en pleine ville, ça ne m'est jamais arrivé ! Jamais, car à chaque fois que j'ai de l'argent, je prends un taxi et je m'en vais à Mbour retrouver mes enfants.

aujourd'hui, de quai avez-vous le plus besoin ?

de la nourriture et de la toiture !

Actuellement, toute personne qui m'aide à faire la toiture pour abriter mes enfants, je ne saurais jamais la remercier assez. Seul Dieu peut faire cela. Je prierai longuement pour que Dieu la bénisse et exauce toujours ses vœux.

On vit tous dans une seule pièce. Mais c'est déjà ça. J'ai bien une deuxième pièce. Mais il y a une vieille femme qui est malade. Je ne peux pas la chasser. C'est moi qui m'en occupe complètement. C'est moi qui la nourris, avec mes enfants..

Pour ma maison, il faudrait 10 tôles pour le toit (2 000F par tôle).. et puis il n'y a pas de fenêtre, ni de porte ? On peut mettre aussi des tôles… Et puis il faut des lattes de bois pour soutenir les tôles, 6 à 2000 F.

Séparation avec promesse de future rencontre avec Alioune, échange d'adresse. Aïssata est très heureuse d'avoir pu échanger des idées et partager quelque chose de sa situation.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Entretiens avec Ndak et ses amies (extraits)

Femme de 30 ans, répudiée, 6 mois de rue, déficience visuelle, répudiée, orpheline sans parents, 2 enfants, handicap visuel, langue wolof.

« J'ai eu 4 enfants. Deux sont morts. J'ai un enfant de 8 ans et un de 12 ans. Je les ai laissés chez leur père, car c'est mieux pour eux, mieux que de vivre dans la rue. »

« J'avais 14 ans quand je me suis mariée. C'est moi qui ai choisi. Mon mari a pris une deuxième femme et il m'a abandonné. Il ne venait plus jamais passer la nuit avec moi. Depuis 5 ans, il m'a abandonnée. J'ai beaucoup souffert et un jour je n'en pouvais plus. Il m'a dit : « va t'en ! ».

Mon père et ma mère sont morts. Je n'ai plus personne. Alors je suis venue dans la rue à Dakar.

Je dors dans un coin d'immeuble, avec une autre femme qui a 2 enfants. Il y a les veilleurs qui nous protègent. Ca va. Mais on a froid.

Pour la nourriture, on mange : les restaurants nous donnent leurs restes. On n'a pas faim

Les vêtements, on les achète. J'ai un seul vêtement. Pour les toilettes, c'est 25 F CFA, pour les douches publiques, c'est 50 F CFA. Des fois on a l'argent, des fois non. L'argent, c'est comme ça (elle montre avec la main que ça monte et ça descend). Des fois, on a la chance… comme avec vous aujourd'hui !

Dans la rue, j'ai honte. Je sens le mépris des gens. Les femmes ne me comprennent pas du tout ; elles me rejettent. Je ne veux pas que mes enfants me voient comme ça. Personne ne le sait. Les hommes me font des propositions. On risque beaucoup dans la rue. Mais on n'est pas obligées de se prostituer.

« Oui, je veux m'en sortir. Ce qu'il me faut, c'est un logement. Avec 10 000 F CFA pour payer un mois de loyer. Après, ça ira, avec la manche dans la rue… et puis peut-être un travail si j'en trouve un !

Comme ça, je pourrai retourner voir mes enfants. Ils sauront où j'habite et je pourrai les prendre avec moi certains jours. » Le visage de Ndak s'éclaire d'un grand sourire. « Toutes les nuits, je pense à eux. »

La police, je les fuis. Ils sont méchants. S'ils nous montent dans le fourgon, ils nous frappent et ils nous emmènent au poste de police. Ils faut payer 3000 F CFA. Sinon, ils te gardent et ils t'emmènent en prison.

Je n'ai personne sur qui compter : ni famille, ni amis, ni soutien. Dans la rue, il n'y a pas de solidarité, même avec la femme avec qui je dors. Personne ne paierait pour moi. Quand je vois la police, je me cache !

J'ai peur aussi des voyous. Ce sont des jeunes qui se droguent au guinze. Tout ce qu'ils veulent, c'est de l'argent, ce qu'on a. C'est pour ça qu'on dort près des gardiens la nuit. Je me souviens, ils ont tué une personne de la rue en plein jour. Personne n'est intervenu, personne n'a rien dit : ils ont rien eu.

Les services sociaux qui viennent dans la rue nous voir, ça n'existe pas. Je ne suis jamais allée voir une assistante sociale. Dans la rue, il n'y a personne qui nous aide. Les hommes maintenant, j'en ai peur. C'est surtout à cause de mon mari. Il était violent avec moi.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Nous lui disons que « dans les rues à Lyon, il y a une personne sur dix qui est une femme. Et à Dakar ? »

Elle répond : « A Dakar, c'est la même chose. Il n'y a pas beaucoup de femmes. J'en connais une trentaine. La moitié d'entre elles retournent chez elles quand elles ont fini de mendier. »

est-ce qu'elles ont connu le même parcours que vous ? est-ce qu'elles ont été répudiées ?

Awa : je ne sais pas, parce qu'on ne se parle pas.

Quel âge ont-elles ?

Awa : Elles ont tous les âges. Il y en a des jeunes, mais aussi des femmes âgées.

En connaissez-vous qui sont sorties de la rue ?

Awa : je ne sais pas. Certaines vieillissent dans la rue.

Ousmane, femme de 35 ans, depuis 4 ans à la rue avec 2 enfants de 1 et 5 ans, répudiée, orpheline sans parents, handicap moteur (difficulté de déplacement).

Ndak nous présente son amie qui mendie dans la rue avec son enfant de 1 ans qui cherche à marcher (très dynamique) et son enfant de 5 ans qui dort, caché sous une couverture. Ousmane a un regard fuyant, toujours en allerte. Mohamed cherche tout de suite à venir dans mes bras, puis à jouer entre Aliou et moi, puis avec les gardiens sur le trottoir. Il est très sociable et dynamique.

La police, elle ne me dit rien, avec mes 2 enfants (tolérance). Les gens du quartier, ils sont gentils avec moi.

Les services sociaux, je n'en ai jamais vus et je ne les connais pas.

On a froid ; on a besoin de couvertures. C'est un logement qu'il me faut !

« J'ai accouché à l'hôpital. Après, je suis revenue dans la rue avec le bébé. C'est dur de trouver de la nourriture pour le bébé. Il mange comme nous. »

Entretiens avec Ousmane

Ousmane, 35ans, déficience mentale, guinéenne, depuis 3 ans dans la rue au Sénégal, 2 enfants, répudiée

le 1er mai 2003 à 21H45

Ousmane parlait avec des lépreux. Elle est debout ; le bébé sur son dos suce un bout de pain. Pendant tout l'entretien son jeune garçon court de ci et de là dans la rue, au milieu de la circulation. Les gens s'attroupent autour de nous, regardent et écoutent.

Alioune « Comment vas-tu ? »

Ousmane : « Ca va beaucoup mieux ! »

Alioune « Est-ce que tu as trouvé une chambre en location ? »

Ousmane : « J'ai cherché partout dans le quartier, mais je n'ai pas pu trouver ! »

Alioune « Regarde un peu vers le centre, là où les femmes pilent le mile ou font le linge »

Ousmane : « C'est dangereux, parce que moi, je ne peux pas habiter avec une autre femme. »

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Alioune « Avant, où habitais-tu ? »

Ousmane : « Avant j'étais avec une amie guinéenne. Depuis qu'elle est rentrée, je suis dans la rue. »

Alioune « Continue à chercher, descend vers Sandaga, là où il y a des petites chambres.

Ousmane : « Si je trouve, il me faut une avance ! »

Alioune « Je te donne mon numéro de téléphone. »

Ousmane : « Où habites-tu ? »

Alioune « J'habite à Hann. »

Ousmane : « Où c'est ? »

Alioune « C'est un petit village à côté de la mer. »

Moment de détente et de plaisanterie

Alioune « On dirait que vivre dans la rue te plait ! »

Ousmane : « Mais que faire ? Je n'ai pas le choix, mais ça ne me plait pas ! »

Alioune « Et tes relations avec les autres lépreux ? Tu ris et tu fais des farces avec eux ! »

Ousmane : « Que faire ? Ce qui me plait et ce qui me plait pas… il faut essayer de rendre la vie un peu agréable. »

Alioune « Et les autres ? est-ce que vous vous entendez bien avec eux ?

Ousmane : « Des fois, il y a quelques discussions, surtout quand un bienfaiteur se présente pour donner l'aumône. «

Alioune « Qu'est ce que vous ressentez d'être dans la rue ? »

Ousmane : « Il faut être franche, j'ai vraiment honte. Mais c'est le destin. Il faut l'accepter tel qu'il est. »

Alioune « Et vos relations avec vos parents ? »

Ousmane : « Depuis que j'ai quitté la Guinée, je n'ai plus de nouvelles d'eux. »

Alioune « Et votre mari ? »

Ousmane : « Il a disparu. Il paraît qu'il est à Tambacounda[232] »

Alioune « Et vos enfants, qui les nourrit ? »

Ousmane : « Moi, en demandant de l'aumône. »

Alioune « Est-ce que les gens vous aident ? »

Ousmane : « A part ceux qui donnent l'aumône, pas d'autre aide. »

Alioune « Est-ce que des œuvres sociales ou humanitaires vous aident ? »

Ousmane : « pas d'aide d'aucune action sociale ou humanitaire. Personne ne pense à nous aider… rien, rien du tout ! »

Alioune « Et le gouvernement ? »

[232] Capitale du Sénégal oriental

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Ousmane : « Pour nous le gouvernement n'existe pas, si ce n'est la police qui vient nous embêter souvent en nous disant : « Quittez ici ! Le trottoir est interdit pour vous. Circulez ! ou attention, la prochaine fois, on vous embarque ! »

Alioune « Quels sont vos projets immédiats ? »

Ousmane : « Trouver une chambre pour m'abriter et avoir de quoi nourrir mes enfants ! »

Vos projets à l'avenir ? »

Ousmane : « Trouver un emploi quelconque : bonne, vendeuse, lingeuse ou autre »

Alioune « Vous ne voulez pas retrouver votre mari ? »

Ousmane : « Si, mais lui, est ce qu'il voudra me retrouver ? Sinon, pourquoi m'avoir abandonnée ? »

Alioune « C'est dangereux la nuit en centre ville… Où peut-on te rencontrer la journée ? »

Ousmane : « La journée je suis au marché Sandaga, là où on vend de la viande. »

Alioune « Continuez à chercher. Quand vous trouverez une chambre, téléphonez moi pour que je vienne d'urgence payer l'avance ».

Ousmane : « D'accord, mais c'est très difficile ! »

Je lui ai donné 1000F et 100F à chacun de ses enfants en lui disant « Au revoir. Gardez bien mon numéro de téléphone. Je vous rembourserai la communication ».

J'ai donné 500F à Bana, 100F à chacun des deux hommes atteints de la lèpre autour d'Ousmane. Tous les deux sont des « parents » d'Ousmane.

Annexes 3 : Quelques textes réglementaires portant sur la vie des lépreux

Décret n° 78-541 du 16 juin 1978 portant application de la loi n° 76-03 du 25 mars 1976 relative au traitement de la lèpre et au reclassement social des lépreux guéris et mutilés

Si, en matière de santé publique, la politique du Gouvernement accorde la priorité à la médecine préventive et à la médecine de masse, deux principes doivent également guider les responsables de ce secteur :

— l'indivisibilité de la médecine ;

— le droit à la santé pour tous les citoyens.

Dans cette optique, l'Action sociale revêt une nouvelle dimension par la diversification de ses aspects, la décentralisation de ses structures et la déconcentration de ses moyens.

À l'instar de beaucoup de pays en voie de développement, le Sénégal est confronté au problème des encombrements humains dans les grandes agglomérations urbaines. Contre ce fléau des temps modernes, l'Action sociale a un rôle prépondérant à jouer, notamment en direction des lépreux.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Ainsi, le Gouvernement a pris des mesures sociales tendant à venir en aide aux handicapés pour faciliter leur réinsertion dans la vie active. Tel est l'objet de la loi n° 76-06 du 25 mars 1976 relative au traitement de la lèpre et au reclassement social des lépreux guéris et mutilés.

Conformément aux dispositions de cette loi, il est créé au niveau de toutes les régions administratives un village de reclassement social destiné à recevoir les personnes visées par l'article 6 de la loi n° 76-03 du 25 mars 1976.

Diverses activités de réinsertion sociale sont organisées dans ces villages, en collaboration, notamment, avec les services techniques, les associations et organismes de bienfaisance intéressés : activités agricoles, horticoles, artisanales, etc.

Toutes les mesures ainsi prises permettront de fixer cette catégorie de handicapés dans lesdits villages où ils bénéficieront d'une existence décente en s'adonnant à des activités facilitant leur réinsertion dans la vie active.

Le Président de la République,

Vu la Constitution, notamment en ses articles 37 et 65 ;

Vu la loi n° 61-11 du 10 mars 1961 relative à la protection de la santé publique en matière de grandes endémies ;

Vu la loi n° 75-78 du 9 juillet 1975 relative à la protection de certaines catégories de délinquants majeurs ;

Vu la loi n° 76-03 du 25 mars 1976 relative au traitement de la lèpre et au reclassement social des lépreux guéris et mutilés ;

La Cour suprême entendue en sa séance du 17 mars 1978 ;

Sur le rapport conjoint du Ministre d'État, chargé de la Justice, garde des Sceaux, du Ministre de la Santé publique et du Ministre de l'Action sociale, décrète :

Article premier. — Il est créé dans chaque région un village de reclassement social des lépreux, conformément aux articles 5 et 6 de la loi n° 76-03 du 25 mars 1976.

Art. 2. — Sont admis dans les villages de reclassement social :

— tous les lépreux majeurs de 18 ans ayant fait l'objet d'une décision en vertu de l'article 6 de la loi n° 76-03 du 25 mars 1976 ;

— tous les lépreux ayant fait l'objet d'une décision en vertu des articles 4 et 5 de la loi n° 75-78 du 9 juillet 1975 ;

— les enfants mineurs et les conjoints des lépreux, sur décision de l'assistant social responsable du village après avis du médecin-chef du secteur des Grandes Endémies.

Art. 3. — Les villages de reclassement social sont gérés par des assistants appartenant à la division de la Promotion sociale des handicapés de la Direction de l'Action sociale, avec du personnel fourni par les secteurs des Grandes Endémies. Ce personnel est placé sous l'autorité du directeur de l'Action sociale.

Art. 4. — Dans chaque village de reclassement un assistant social est spécialement chargé des

activités concernant :

— l'exploitation des terrains mis à la disposition du village en vertu de l'article 5 de la loi n° 76-03 du 25 mars 1976 ;

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

— le fonctionnement des ateliers de rééducation créés en liaison avec les services intéressés ;

— l'organisation sociale de la vie de la collectivité ;

— l'organisation de la post-cure et des prolongements réhabilitationnels.

Art. 5. — L'assistant social responsable du village, après avis du médecin-chef du secteur des Grandes Endémies, peut faire appel aux associations et organismes privés à caractère social désireux d'aider au développement des activités du village.

78-06-16 Traitement de la lèpre et reclassement des lépreux

Art. 6. — Le Ministre chargé de l'Action sociale et le Ministre chargé de l'Éducation nationale décident, conjointement, de la création et du fonctionnement d'écoles dans les villages de reclassement social des lépreux.

Art. 7. — Il est tenu dans les villages un fichier qui permet de suivre la situation des personnes placées.

Chaque fiche individuelle mentionne notamment :

— l'identité de la personne placée en indiquant si elle est seule ou si elle vit en famille ;

— la référence de la décision judiciaire avec indication de la durée du séjour ou du placement prescrit ;

— les renseignements concernant l'évolution de l'état de santé de la personne placée ;

— les mentions effectuées à la suite de la surveillance sociale particulière exercée en vertu de l'article 9 de la loi n° 76-03 du 25 mars 1976.

Art. 8. — Le procureur de la République et le médecin-chef de région ou du secteur des Grandes Endémies, s'il en existe, visitent tous les semestres le ou les villages de reclassement social des lépreux installés dans leur ressort. Ils vérifient la tenue du fichier prévu à l'article 7.

Art. 9. — Un arrêté du ministre chargé de l'Action sociale fixe le règlement intérieur des villages de reclassement social des lépreux.

Art. 10. — Le Ministre d'État, chargé de la Justice, garde des Sceaux, le Ministre de l'Éducation nationale, le Ministre de la Santé publique et le Ministre de l'Action sociale sont chargés, chacun en ce qui le concerne, de l'exécution du présent décret qui sera publié au *Journal Officiel*.

Fait à Dakar, le 16 juin 1978.

Léopold Sédar Senghor

Par le Président de la République :

Le Premier Ministre,

Abdou Diouf

Le Ministre d'État, chargé de la Justice, garde des Sceaux,

Alioune Badara Mbengue

Le Ministre de l'Éducation nationale,

Abdel Kader Fall

Le Ministre de la Santé publique,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Mamadou Diop

Le Ministre de l'Action sociale,

Caroline Diop

JORS, 22-07-1978, *4648* : 922-923

Circulaire présidentielle n° 194 PR-SG-JUR en date du 28 décembre 1967 relative au placement d'office des lépreux délinquants ou réfractaires au traitement

Le Président de la République,

à

Messieurs Les Ministres ;

Messieurs Les Gouverneurs ;

Messieurs Les Préfets ;

Messieurs Les Médecins-Chefs de Région médicale, (pour action) ;

Messieurs les Présidents et Procureurs de la République des Tribunaux de Première Instance (pour

information).

La présence dans les rues de Dakar et des grandes villes du Sénégal de lépreux qui importunent les passants a été maintes fois dénoncée comme une atteinte grave au prestige de notre pays et une entrave au tourisme. Après plusieurs réunions interministérielles, un village de lépreux interrégional réservé aux malades délinquants ou réfractaires au traitement vient d'être aménagé dans l'ancien camp pénal de Koutal, près de Kaolack.

Le texte applicable est la loi n° 65-27 du 4 mars 1965 (articles 4, 5 et 6) qui permet le placement d'office dans les quartiers de villages de lépreux soumis à une surveillance spéciale des malades "délinquants ou réfractaires au traitement". La mendicité et le vagabondage constituant des délits (articles 241 et 245 du Code pénal), ce texte est applicable aux lépreux mendiants ou vagabonds, pourvu qu'ils aient été *condamnés*. Il appartient donc aux autorités de police, lorsqu'elles appréhendent un lépreux se livrant à la mendicité ou au vagabondage, de transmettre le procès verbal : — Au Parquet qui placera dans tous les cas l'intéressé sous mandat de dépôt et engagera les poursuites ;

— Au Médecin-Chef du secteur des Grandes Endémies ou au médecin qui en assure les fonctions (pour Dakar, le médecin-chef du service d'hygiène), qui préparera la requête au Président du

Tribunal de première instance prévue par l'article 5 de la loi en vue du placement du malade et transmettra cette requête au Parquet.

Dès que la condamnation pénale sera prononcée, le Parquet demandera au Président du Tribunal de rendre l'ordonnance de placement, et le condamné sera immédiatement conduit au quartier de surveillance installé dans l'ancien camp pénal de Koutal.

Conformément au dernier alinéa de l'article 5 de la loi, le temps de présence dans ce quartier vaut en effet exécution de la peine privative de liberté éventuellement prononcée par le Tribunal. La loi ne limite pas la durée du séjour du lépreux délinquant ou réfractaire au traitement dans le quartier de surveillance ; cette durée peut donc dépasser sensiblement

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

celle de la peine prononcée, et l'admission d'office peut et doit être prononcée même si le délinquant n'est condamné qu'à une peine d'amende ou assortie du sursis. Il ne s'agit pas en effet d'une peine, mais d'une mesure de prophylaxie médicale et sociale. Il en résulte que si une surveillance doit être exercée pour empêcher les malades de quitter Koutal (car l'expérience a montré que sans cette surveillance, ils rentrent immédiatement à Dakar et reprennent leurs activités), il ne s'aurait être question d'un régime pénitentiaire, et que le maximum de liberté doit leur être laissé. Ils pourront recevoir des visites librement, se déplacer à l'intérieur du camp, se livrer à tous travaux compatibles avec leur situation. Le médecin-chef du secteur des Grandes endémies compétent (actuellement Mbour) pourra leur accorder des permissions d'absence pour raisons valables dans la limite de huit jours.

Il pourra être mis fin à leur placement par décision du Médecin-Chef du secteur des Grandes endémies. Cette mesure interviendra si le malade n'est plus contagieux, donne des signes d'amendement et s'engage à ne plus se livrer à la mendicité. Il pourra alors se retirer soit dans un village de lépreux non soumis au régime spécial de surveillance, soit dans sa famille.

Pendant leur séjour à Koutal, les malades placés d'office percevront une ration alimentaire à la charge du service des Grandes endémies ; toutefois, pendant la durée de l'exécution de la peine privative de liberté prononcée, cette ration sera remboursée au Ministère de la Santé par le Ministère de l'Intérieur selon des modalités à définir d'accord entre ces deux départements.

La présente circulaire vise le cas des lépreux appréhendés pour mendicité ou vagabondage ; il va de soi que les mêmes dispositions sont applicables s'ils se sont rendus coupables de tout autre crime ou délits, ou s'ils sont réfractaires au traitement. Dans ce dernier cas, cependant, il n'y a pas lieu à condamnation, et la procédure est déclenchée par la requête du médecin-chef. L'attention des autorités destinataires est appelée sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une mesure strictement médicale, mais médico-sociale ; il n'est nullement nécessaire que le malade soit contagieux pour faire l'objet

d'un placement d'office, et il n'est pas suffisant qu'il cesse de l'être pour qu'il soit mis fin au placement. Le danger social qu'il représente doit être avant tout pris en considération.

La présente circulaire est consacrée principalement au cas de Dakar, qui préoccupe particulièrement le Gouvernement. Il va de soi cependant que les mêmes dispositions sont applicables *mutatis-mutandis*, aux lépreux sur l'ensemble du territoire. Il est toutefois précisé que le centre de Koutal est destiné en priorité aux lépreux délinquants appréhendés à Dakar, pour lesquels il y a lieu de prévoir en permanence au moins 25 places.

J'appelle tout particulièrement l'attention des magistrats, médecins, membres des forces de police et militaires de la Gendarmerie intéressés sur la nécessité de donner tous leurs soins à l'application des mesures ci-dessus définies. Les textes les meilleurs ne servent à rien s'ils ne sont pas

appliqués.

Il ne s'agit pas de maltraiter des frères déshérités ; le Gouvernement ne ménagera pas ses efforts pour que les aliénés et les lépreux bénéficient d'un traitement humain et décent. Mais il n'est plus possible de continuer à les tolérer sur les trottoirs de nos grandes villes. J'attends donc la plus grande diligence de la part des membres des forces de l'ordre, et la plus grande fermeté de la part des autorités administratives et judiciaires pour que cette question soit résolue.

Dakar, le 28 décembre 1967

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Léopold Sédar Senghor

JORS, 29-4-1968, *3958* : 509-510

Décret n° 65-128 du 4 mars 1965 portant organisation des villages de lépreux

Le Président de la République

Vu la Constitution et notamment ses articles 37 et 65 ;

Vu la loi n° 65-27 du 4 mars 1965, portant statut des villages de lépreux ;

La Cour suprême entendue ;

Sur le rapport du Ministre de la santé et des affaires sociales.

Décrète :

Article premier. — Nul ne peut être admis dans un village de lépreux sans l'établissement préalable par le médecin-chef des grandes endémies d'un billet d'admission conforme au modèle annexé au présent décret.

Art. 2. — Sont admis, conformément à l'alinéa 2 de l'article 1er de la loi portant statut des villages de lépreux :

1° En priorité les lépreux bacilifères et les lépreux mutilés qui, en fin de traitement, ne pourront réintégrer la société ;

2° Les lépreux faisant l'objet d'une ordonnance de placement d'office du président du tribunal compétent ;

3° Dans la mesure du possible, les lépreux atteints d'affections intercurrentes ou dont le séjour est justifié par des raisons d'ordre familial ou social.

Art. 3. — Atteints ou non, les enfants mineurs et les conjoints des malades peuvent être admis sur l'appréciation du médecin-chef des grandes endémies, avec la mention "accompagnants" sur la partie médicale du billet d'admission.

Art. 4. — Les villages de lépreux sont gérés par un personnel prélevé sur l'effectif existant des secteurs des grandes endémies.

Art. 5. — Ce personnel est placé sous la responsabilité du médecin-chef du secteur des grandes endémies.

Art. 6. — La gestion du village est rattachée à la gestion comptable du secteur.

Art. 7. — Sous la responsabilité du médecin-chef du secteur des grandes endémies, les activités à l'intérieur du village de lépreux sont les suivantes :

1° Le traitement des malades, dont la responsabilité incombe au médecin-chef du secteur des

grandes endémies ;

2° L'exploitation des terrains et des biens mis à la disposition du village ;

3° Le fonctionnement des ateliers de rééducation ;

4° L'organisation des formes de réadaptation professionnelle, compte tenu des possibilités du

village, en liaison avec les services locaux intéressés, notamment l'éducation nationale,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

l'agriculture, l'élevage, la pêche, l'artisanat, les eaux et forêts, l'animation rurale.

Le médecin-chef du secteur des grandes endémies pourra faire appel aux associations et

organismes privés à caractère social.

Art. 8. — Le Ministre de la santé et des affaires sociales et le Ministre de l'éducation nationale décideront conjointement de la création et du fonctionnement d'écoles dans les villages de lépreux à population d'âge scolaire.

Art. 9. — Ces écoles sont du ressort de l'inspection de l'enseignement primaire dont dépend

l'ensemble des écoles du département ou de l'arrondissement.

Art. 10. — Le Ministre de la santé et des affaires sociales, le Ministre des finances, le Ministre de l'éducation nationale et de la culture, le Garde des sceaux, Ministre de la justice et le Ministre de l'Intérieur sont chargés, chacun en ce qui le concerne, de l'exécution du présent décret qui sera publié au *Journal Officiel*.

Fait à Dakar, le 4 mars 1965

Léopold Sédar Senghor

JORS, 27-3-1965, *3733* : 371-372

Décret n° 68-002 du 4 janvier 1968 portant création d'un village de lépreux inter-régional à Koutal

Le Président de la République

Vu la Constitution, et notamment ses articles 37 et 65 ;

Vu la loi n° 65-27 du 4 mars 1965 portant statut des villages de lépreux ;

Vu le décret n° 65-128 du 4 mars 1965 portant organisation des villages de lépreux ;

Sur le rapport du Ministre de la santé publique et des affaires sociales.

Décrète :

Article premier. — Il est créé un village de lépreux inter-régional sur l'emplacement de l'ancien camp pénal de Koutal (département de Kaolack, région du Sine-Saloum).

Art. 2. — Le village créé à l'article 1er est placé sous le régime de surveillance prévu par l'article 6 de la loi n° 65-27 du 4 mars 1965. Il est réservé aux lépreux délinquants ou réfractaires au traitement originaires de toutes les régions du Sénégal ayant fait l'objet de l'ordonnance de placement d'office prévue par l'article 5 de ladite loi.

Art. 3. — Le Ministre de la santé publique et des affaires sociales est chargé de l'exécution du

présent décret, qui sera publié au *Journal Officiel*.

Fait à Dakar, le 4 janvier 1968

Léopold Sédar Senghor

JORS, 20-1-1968, *3937* : 67

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Annexes 4 : Photos autour du contexte de la lèpre sociale

Photos prises par Martine et Aliou entre 2004 et 2008 à Dakar et alentours

Habitat et dangerosité de la circulation pour les lépreux à Dakar

Doyenne des femmes lépreuses devant sa hutte à Dakar

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Famille de lépreux à lřheure du repas

Femmes lépreuses au « travail » (mendicité dans la rue à Dakar)

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

La Doyennes au repos

Femme lépreuse en route vers son lieu d'activité (mendicité)

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Mendiants-« polyo » Basketteurs dans Handisport

Une de nos rencontres avec les lépreux

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Lutte sur la plage. Jeu traditionnel

Enfant et vieillard lépreux

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

La circulation à Saint-Louis

Nuit lumineuse de Mar Lodj

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Danse des fesses

Fête avec le griot

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Pirogues avec le filet. Et les dessins protecteurs

Scène de débarquement du poisson au port de pêche artisanale de Mbour près de Nianing

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008

Départ de pêche à l'aube

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - SEYE Aliou, BUHRIG Martine - Université Lyon 2 - 2008